

potest salvari distinctio fructuum ex distinctione unionum, sicut est diversa approximatio agentis ad passum varietur effectus; aliter enim agit apertus, quod per lineam rectam opponitur, & approximatur passio, quam quod per reflexam, vel retractam; cognitio autem: hæc est quasi approximatio objecti ad voluntatem. Tenendo illam secundam viam non oportet concedere, quod de potentia absoluta divina possit casuali in anima viciosis, saltem non viciosis nude Deum, aliquid fructio equalis infirmæ fructioni possibili, cuiusque beato: quia de potentia infirmæ speciei non potest æquari infirmo fructu speciei, quia tota hæc est in totam illam. Difficile est autem fecundum viam priorem prohibere, quin in anima viciosis stante cognitione æquæmæcæ tantum, vel tantum intensa possit inesse aliqua fructio equalis alicui fructioni beatificæ datæ.

Ad argumenta. Ad primum patet ex 2. articulo. Ad secundum dicitur, quod sine charitate si videret aliquis Deum, non haberet fructum supernaturalem: quia nec actum aliquem primum supernaturalem, sine quo nec pati potest, nec agere, nec per consequens habere fructum beatificum. Aliter dictum est dist. 1. primi q. 4. quod habitus non est, quo habens simpliciter potest clicere actum: sed ideo potest quasi presentia objecti, voluntas potest in aliquem actum circa illud obiectum, & ille actus supernaturalis est ex objecto & presentia objecti: sed non est ex aliquo in potentia efficiente; nec tamen illa fructio est beatifica, quia non est tanta, quantum est haberi a tali voluntate circa obiectum sic ostensum: maior enim haberetur, si charitas inderet. per quam aliquo modo intenditur actus, sicut dicitur dist. 17. primi q. 1. beatitudo autem voluntatis non est in alio quo actu nisi supremo, quem potest habere circa obiectum taliter sibi presentatum. Ad tertium dico, quod sola voluntas inter omnes appetitus potest velle alicui bonum propter ipsum volentem, & ideo non est simile de aliis appetitibus, & illo: sicut nec generaliter quando illud, de quo arguitur, est solum tale, immo est argumentum ad oppositum, quando arguitur de aliquo pertinet ad perfectionem istius voluntatis, conveniens est cum imperiectioribus se in aliquo, & differens ab eis in alio sibi proprio; pertinetque est secundum illud proprium, quam secundum illud commune: quia commune non potest esse perfectius quocunque imperiectioribus includente ipsum: & ideo si perfectio excellens, ut potest beatitudo, conveniat, illi voluntario, magis concluditur, quod conveniat sibi (non secundum illud in quo assimilatur inferioribus) quam concludatur oppositum. Ad quartum non omne quod succedit virtutibus Theologicis in via, vel actibus earum, est de essentia beatitudinis, sed tantum unicuique actus perfectissimus. Ideo est quod tenentur actus voluntatis, succedens actui speciei, non sequitur, quod in ipsa consistat beatitudo: sed sufficit, quod ipsa conueniatur beatitudini.

107

Quæstio VI. QUÆSTIO VI. QUÆSTIO VI. QUÆSTIO VI.

Primum ad essentiam beatitudinis pertinet securitas.

Quod est de Trinitate, et post alia pertinentia ad beatitudinem enumerata subdit, & quod est omnino beatissimum, ita semper fore certissimum erit. Præterea de essentia beatitudinis dicit, quod sit ultima perfectio; ergo ex ratione istius claudit a subiecto omnem perfectionem oppositam; ergo ex ratione istius consistit subiectum incorruptibile & intransmutabile secundum eam. Præterea, primo dicitur, beatitudo est operatio optima secundum vitam perfectam: hoc secundum ipsum includit perpetuitatem quandam, aliquam felicitatem miser fieri, quod habet pro inconvenienti. Præterea, ad perfectionem viciosis primum eorum essentialem fides, spes, & charitas, & ad secundam actus illorum: ergo ad perfectionem apprehensivam conueniunt essentialem actus perfecti correspondentes istis. Conuenientia probatur, quia non minore integritate requiritur perfectio secunda beati in suo gradu, quam viciosis in suo, aliquam beatum unde beatum non haberet omnem perfectionem per se, cuius effectus non autem actui spei non succedit nisi certitudo: tunc non videtur nisi securitas: ergo. Oppositum est Ethic. 6. nihil est perfectius ex hoc, quod dicitur. Exemplificatur de alio uno diei, & unius anni, quod omnino verum est de perfectione permanente; quia tali accidit tempus, vel quocunque duratio maior, vel minus: ergo cum securitas includat perpetuitatem durationis, non pertinet per se ad beatitudinem, quæ est perfectio simul tota. Præterea, ista securitas est actus aut intellectus, aut voluntatis. Si intellectus, non pertinet ad beatitudinem nisi ut præparatum ex q. 3. & 4. bus dist. Si voluntatis, non est fructio, immo habet fructum in pro objecto: in sola autem fructio est beatitudo ex q. 1. præcedente: ergo sic.

Hæc duo sunt videndi. Primo, de perpetuitate beatitudinis. Secundo, de securitate beati. De primo patet, quia ita ex Scriptura Math. 5. Iam nati in vitam æternam, & Matt. 52. Erunt sicut Angeli Dei, & in Psalm. 83. In secula seculorum laudabunt te. & alibi sepe. Similiter ad hoc sunt dicta Sanctorum multa: Sufficit adducere illud August. 12. de Trin. cap. 8. Beata vita esse non potest nisi sit immortalis: quod probat, quia si amittit potest, aut ergo beatus amittit eam volens; & tunc non est beatus, quia non habet quicquid vult: aut volens, aut neque nolens, & neque volens, & ad utrumque illorum duorum membrorum sequitur, quod non est beatus; quia non amat beatitudinem; & immo si volens amittit, odit eam: si neuter non appetit eam, nec ergo est vita beata. Committitur potest argui, si amittatur beatitudo per amissionem vite naturalis, quia aut amittit vitam volens, aut nolens, aut neutraliter: & videtur illa distinctio tribuenda Aug. intelligenda, non pro instanti, quo ponetur amittere beatitudinem, quia consequens non est: immo, si licet quod tunc non sit beatus, sed debet intelligi pro illo primo nunc, vel

propter quod pro quo est beatitas: quia siue tunc sollet amittere, & ca-  
 rere amittet, non habet quod iudicet. siue tunc vellet amittere,  
 vel non curat, non diligit pro futuro illam vitam. etiam dum habet  
 eam: ergo non est beatus. Nec est rationale iustare quod amittat  
 eam: sed hoc non considerat, dum est beatus, & ideo etiam tunc quo  
 ad voluntatem, non quidem non curando illud bonum apprehensum  
 habet pro semper, sed nihil intelligendo de illo haberi. Hoc inquam  
 in ratione est, quia quomodo nunquam considerat de perpetuitate  
 illius vix, quam lumine diligit, si beatus est: aut si considerat, &  
 credit eam perpetuandam: ergo dicitur, nihil autem inveniunt  
 eius, quam quod sua opinione aliquis est beatus secundum Aug. de  
 Civitate Dei. c. 2. Ad hoc etiam constat auctoritas Philosophi  
 in 2. de Generatione in his. In omnibus inquam, naturam debent  
 se quod melius est: melius est autem semper esse quam non esse. (sal-  
 tem omnino quo semper esse est possibile). est autem possibile natura  
 perpetua: quod si perpetua perfecta ultimata per se dicitur: ergo hoc  
 naturaliter desiderat, & per consequens in beatitudine, ubi deside-  
 rium naturale complebitur, nec sit irritum, hoc habebit. Sed de cau-  
 sa istius perpetuitatis dubium est: Similiter qualiter sit illa perpetuitas.  
 Et tertio qualiter sit beatitudo. De primo autem ponitur beatitu-  
 do essentialiter ex se necessaria, & tunc non potest non esse perpetua,  
 hoc noster quidem ex se ipsa, (a) causaliter autem aliqua causalitate  
 a causa extensa: ad secundo ponitur quod beatitudo est perpetua  
 et voluntate necessitate fructu aliquo viso, quomodo ostenditur in eo  
 aliqua ratio mali, aut defectus boni, & differt ista positio a prima,  
 siens illa quae ponitur causam necessitatem moveri, ex necessaria habi-  
 tudine inferiori (a) inveniunt ad mobile, ab illa, quae ponitur motum  
 celi ex se formaliter necessarium. Primum ponitur Philosophum, non  
 secundum, sicut patet. 11. Metaph. com. 4. Tertio ponitur poten-  
 tiam necessitatem determinati ad eundem, & ex habitu necessario,  
 potius intelligendum ad videndum ex lumine gloriae, & voluntatem ad  
 fruendum ex charitate confirmantur. Pro prima positione illam argu-  
 unt sic. Aliqua forma corporalis est simpliciter incorruptibilis, nec  
 solum substantialis, sed etiam celi, sed etiam accidens dummodo  
 sit preparata partem corporis incorruptibilem, ut participet in celo,  
 & luminosa in stellis: ergo summa perfectio naturae spiritualis, est  
 formaliter incorruptibilis. Praeterea, forma quae tollit a sua materia  
 omnem privationem constituit compositum incorruptibile: patet de  
 celo, sed beatitudo tollit a natura beatificabili omnem privationem,  
 quia omnem imperfectionem, & potentiam, cum sit actus, uti-  
 mus in suo ordine magis, quam forma celi in ordine formarum sub-  
 stantialium. Confirmatur ratio, quia finis extrinsecus a pro eo quo  
 in-

a. D. Tho. in quod. 1. q. 1. arti. 5. sol. 4. quaestione. Henricus  
 quibusdam. q. 1.

a. D. Tho. 2. q. 1. arti. 1. §. 2. h. 1. arti. §. 1. com-  
 mentariis.

incluere eminenter perfectionem omnis alterius finis, tollit omnem  
 privationem, seu carentiam respectu finis extrinseci: hoc est, non  
 desit aliquis finis extrinsecus habenti per se illum: ergo ad illud  
 vel a causa, finis vltimus intrinsecus constitutus est finis, tollit omnem  
 privationem finis alterius intrinseci, & ita constituit compositum natu-  
 ralmente incorruptibile intrinseci, & in conjunctionem ad finem ex-  
 trinsecum. Praeterea tertio, si beatitudo esset de se formaliter possi-  
 bilis, ergo posset destrui, & tamen manente natura quia ipsa est incor-  
 ruptibilis, & per consequens posset beatus fieri miser, & ita beatus non  
 esset beatus, quia non habere quod iudicet vel: ubi enim non quod fieri  
 miser. Contra illud, beatitudo creata est accidentis, ergo non minus  
 dependet, quam si sit subiectum, sed subiectum dependet ex conserva-  
 tione Dei contingente ipsum conservantem, & per consequens non ha-  
 bet necesse esse fore in alio: ergo multo magis hoc accidens Respondet  
 etiam absolute beatitudo habet esse contingens, tamen ex quo sensus in-  
 est natura, necessitatem inest, manente natura, & ita habet necesse esse  
 ex quo producta est in esse, & hoc quantum est in ordine suo essendi,  
 licet non absolute sit necessarium, sicut probat ratio. Contra  
 hoc, Deus potest conservare prius essentialiter sine posteriori,  
 illa natura est prior essentialiter beatitudini, quia subiectum,  
 immo etiam prior tempore: patet ergo. Non Confirmatur,  
 inquam est maior necessitas tunc ad primum, quam tunc  
 ad secundum: hoc autem tertium ad secundum est tantum habitus  
 contingens, patet ex ratione extrinseci, ergo &c. Concedo  
 ergo, quod nihil aliud a Deo habet esse formaliter necessarium, sed  
 simpliciter contingens, tamen aliquod creatum videtur habere esse for-  
 male, videlicet pro quantum non habet contrarium, vel non potest destrui  
 ab aliquo creato, sed tantummodo potest annihilari a Deo non con-  
 servante: & hoc modo potest concedi beatitudinem esse incorruptibilem  
 vel: sed sit incorruptibile non est ex se perpetua, nisi possibiliter  
 quia sicut esse suum habet contingente in Deo conservante, sic & per-  
 petuitatem. Ad rationes pro prima opinione. Ad primum patet ex  
 illis, quod nec caelum, nec aliquid accidens eius, vel incorrupti-  
 bilem modo praedictum. Ad secundum deo, quod nulla forma potest  
 autem privationem a se subtrahere, quod scilicet natura est: recipere  
 aliam formam, nisi eminenter continere formam ipsam, quia in ra-  
 tione in aliquo apprehendit ad recipiendum, non potest tolli carentiam  
 nisi ponatur illud nec aliter tollitur, nisi sicut alud tollitur. Formae  
 ergo celi tunc non includit in se formas inferiorum simpliciter, sed  
 nec eminenter eo modo, quo tunc infinitum includit omnino alio, &  
 omittit, quod non tollit a sua materia privationem illarum formarum,  
 si tamen sua materia est rationabilis, quia per illam viam non tollitur  
 incorruptibile videtur intrinsecis, quia per illam viam non tollitur  
 corruptibilitatem, quantum est ex principis intrinsecis, licet salvetur  
 quod non possit contrariari ab agente naturali, quia illa forma ita con-  
 tinet alias, quod non potest per aliquod agens naturale esse vel: Exem-  
 plum huius patet in intellectiva, quae est forma perfectionis summi in-

ma cali) & tamen non tollit a materia aliquam privationem aliarum formarum, immo nec constituit incorruptibile respectu agentis naturalis; pro quantum aliarum formarum concomitantem requirit ad fuisse, ad quam potest agens naturale attingere corrumpeudo: sola ergo forma infinita (si possit materiam penetrare) possit per istam viam (ascendendo scilicet privationem) compunctum incorruptibile constituit, tamen adhuc esse dubium, an infirmitas esset in potentia ad illas formas sub propriis rationibus; quas habet eminenter in illa una forma infinita. Patet ergo, quod antecedens est falsum, loquendo de incorruptibilitate; hoc est indelictibile: si autem sit sermo de incorruptibilitate ab agente naturali, aut a contrario, concedo antecedens, & sic conclusionem. Ad confirmationem dico, quod non sequitur de fine intrinseco; quod tollat omnem privationem tollat etiam a subiecto; sicut finis extrinsecus tollit omnem defectum finis extrinseci: quis finis extrinsecus est formaliter infinitus, huius intrinsecus est formaliter finitus, & ideo non potest sic ille includere intrinsecus, sicut ille extrinsecus; Contra, non potest finis intrinsecus alius precedere isti, nisi conjungat alii finis extrinsecus; ergo si ille conjungit extrinsecus, qui excludit omnem defectum, etiam ille intrinsecus excludit intrinsecus omnem defectum finis conjungentis. Respondeo ille dum manet excludit defectum, sicut albedo, dum inest, excludit defectum nigredinis; sed ille non simpliciter necessario inest, quia non est in se necessarius: ille autem extrinsecus non est in se necessarius. Et cum dicit, alius finis intrinsecus potest conjungere alii finis extrinsecus, concedo, sed tunc finis extrinsecus non est huius finis, nec supplet omnem defectum cuiusvisque finis extrinseci. Per hoc patet ad confirmationem, quia tunc non est conjunctus finis. Ad tertium dico, quod si natura ista manet eadem natura, semper est capax beatitudinis & miseris, & per consequens non est contradictorius, quo essente a beatitudine, quia est sibi accedens, per accidens infirmiter. Et cum dicit, tunc non habuit prius quidquid voluit. Respondeo, habuit quidquid voluit antequam, non distributive, accipiendo; sicut dictum est supra, hoc est Deum in quo eminenter habuit omne rekte volibile. Contra secundam positionem arguitur lib. II. *distincti.* 1. q. 4. & concedo quod licet intellectus naturali necessitate videat obiectum presens proportionatum: tamen voluntas non naturali necessitate fruatur illo obiecto vivo; sicut sibi dictum est: necque etiam illa necessitas videndi est simpliciter necessitas, sed tantummodo necessitas, si obiectum presens movetur: & istud est in parte contingens: quia obiectum istud voluntarie & contingenter movetur quocumque intellectum creatum; sed etiam voluntas contingenter fruatur illo vivo obiecto contingenter; & copular intelligentiam cum memoria, si tamen sibi habet actum. Ad argumentum quod in obiecto non ostenditur aliquid mali nec defectus boni; respondendum est ubi prius. Contra tertiam positionem argui potest, quod habitus non potest esse prior causa operationis, quam potentia; sed tamen per secundam, quia illud est potentia, quo simpliciter possunt unde

hab.

habitus non utitur potentia, sed potentia habita, sicut causa secunda, & instrumentum: causa autem prior non determinatur ad agendum; nec per consequens necessitatur per causam secundam, sed e converso.

Præterea, Beata Virgo habuit in via maiorem charitatem charitate aliquis beati inferioris gradus; & tamen illa charitas non necessitavit eam ad irruendum, etiam quando contemplantur Deum. Præterea, cito quod lumen glorie necessitavit illum ad videndum obiectum presens: tamen si voluntas sit causa imperans illum visum, potest non imperare: contingenter enim conjungit intelligentiam mentis illi obiecto, quod contingenter amat. Videtur autem, quod sibi habet sic conjungere, qui secundum Augustinum de Trinitate multis locis, in signatione Verbi perfecti conjungit voluntas sic copulans illi: tamen visio est Verbum secundum ipsum. 25. de Trinitate. Concedo ergo, quod non est necessitas, si ve perpetuas necessitates extrinsecas determinantis potentias ad actus, sed tantummodo extrinsecas habitus glorie est necessitas secundum quid, quia habitus est naturaliter inclinativus; nec ex charitate talis necessitas est in voluntate, quia talis libere potest uti charitate, vel non uti.

Dico ergo, quod causa hujus perpetuitatis nec est loca beatitudinis, quali per ipsam beatitudo formaliter sit necessaria. Nec naturalium potentiarum illarum quasi circa obiectum necessario perpetuo operantur. Nec habitus in potentis, quali necessario determinans potentias ad perpetuo operandum: sed est ex sola voluntate divina, quae licet perhibet naturam intensive, ita contracta eam in tali persequens perpetuo. Sed tunc occurrit dubium, quomodo Michael beatus erit impeccabilis? Nam per nihil intinsecum sibi habet quod non contingenter operetur, & per consequens potest non frui, & ita peccare: eorum quæ est saltem, cum dicit Aug. 3. de Trinitate contra blasphemum c. 13. *Unicuique natura præstat, ut peccare non possit, non esse hoc natura precepta, sed Dei gratia.* Idem in Enchir. 86. vel 73. *Anima nostra, sicut habet nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est.* Nunc autem sic habet nolle infelicitatem, quod non potest eam velle unde dicit ibidem: *Miseri esse non saltem videmus, sed æquequam velle possumus.*

Respondeo, patet quod beatus est impeccabilis in sensu compositionis, hoc est non potest simul esse beatus, & peccare: sed in sensu divisionis, quod manens beatus non habeat potentiam & possibilitatem ad peccandum, potest intelligi dupliciter. Vel per aliquid sibi intrinsecum, quod excludit potentiam talem. Vel per aliquid extrinsecum, quod excludit potentiam propinquam ab illo; v. g. est habens visum habet potentiam intrinsecam videndi quocumque corpus, tamen potest per aliquam causam extrinsecam fieri perpetuo impossibilis ad videndum de potentia propinqua, ut potest si illa causa faciat perpetuum distantiam visus ab illo corpore: sicut si esset obiectulum perpetuum inter calum empyreum. & oculum damnati, ille oculus non posset videre calum empyreum, loquendo de potentia

pro-

propinqua; & hoc per causam extrinsecam prohibentem potentiam periret; possit tamen videre potentia remota & intrinseca, in quod nulla esset causa intrinseca impossibilitatis. Sic dico, quod nulla est causa intrinseca in voluntate Michaelis nunc beati, per quam excludatur potentia ad peccandum pro alia in seuti diuisionis; non est autem causa intrinseca prohibens istam potentiam omnino reduci ad actum; sed per causam extrinsecam est impossibilis potentia illa propinqua ad peccandum, videlicet, per voluntatem. Da praeventientem istam voluntatem, ut semper continet actum iudicandi, & ita nunquam possit potentiam suam remota non fruendi vel peccandi reducere ad actum; si quidem nunquam causa secunda praevalet a causa superiori agente ad quem oppositam potest potentia propinqua exire in aliud oppositum. Concedo ergo quod infert, quod Michael beatus, & sic peccabilis in seuti diuisionis, loquendo de potentia remota. Ad adiutritates. Aque ubi ad primam dico, quod intelligi, quod peccare non possit potentia propinqua, non est hoc naturae, sed gratiae Dei, hoc est gratitudo praeventientis, & consequentis illam naturam in recho actum. Ad aliam non dicit Aug. quod sicut nunc habet necessario nolle in seuti felicitatem, ita tunc necessario nolle iniquitatem, neutrum est enim verum. (loquendo de *nolle* ut est actus dicitur) sed sicut nunc habet perpetuo nolle habitus inter iniquitatem, ita tunc habet nolle iniquitatem. Et cum arguis sic, habet nunc *nolle*, quod non potest velle. Dico quod ideo non potest velle iniquitatem, non quia necessitudo habet nolle eam; sed quia in seuti felicitas non potest esse obiectum actus volendi: ex alia parte non sequitur, quod sic nunquam possit velle iniquitatem; quia iniquitas (loquendo de illo quod subsistit in peccato) potest esse obiectum voluntatis creatae. Vel potest dici breviter, quod sicut nunquam nunc vult iniquitatem, sed semper habet *nolle* habitus inter; ita tunc nunquam vult, & sic illi finis hinc iudic de facto. Et si arguas, tunc non potest velle in seuti felicitatem: ergo tunc non potest velle iniquitatem. Consequentia non valet, quia bene potest esse in seuti felicitatem ad *nolle* esse hinc inde, licet non quantum ad *posse*. Contra hoc, non minus tollit differentiam voluntatis determinatio eius a causa superiori, quam a causa inferiori: ergo si ex ratione causalitatis hinc est indeterminate ad operationem, ita repugnat naturae suae, quod illa indifferenter tollatur per causam superiorem, sicut per inferiorem; sicut ergo est contra naturam voluntatis, quod habitus determinet eam necessario; ita est, quod Deus determinet. Confirmatur, quia magis determinat causa superior interiori, quam eam conueryo: ergo superior determinans magis tollit indifferenter inferioris in agendo, quam illi inferiori determinaret. Praeterea, non erit in potestate voluntatis sic agere, vel non sic agere, quia ad quod determinatur alicuius causa superioris, non potest esse in potestate determinari; agit enim sicut incommo, a determinate: ergo ille actus non erit laudabilis, nec proprie voluntarius.

Add. Nota quod potentia operativa non concludit habentem posse

ope-

operare, nisi intelligendo secundum quid, scilicet quantum est ex parte sui; sed posse simpliciter requiritur, quod ex parte omnium aliorum concurrerunt si possibilia, ut scilicet requiratur possint concurrere, & impedimenti cessare; sed ultra istam possibilitatem potentia, vel magis possibilitas propinqua requiritur convenientia ad finem, & impedimenti cessare. Sicut enim nihil est in potentia propinqua passiva, sic. Meo. Gmsi quando nihil prohibet, nec oportet aliquid adducere, removere, aut permovere intelligendo aliquid aliud, a forma inducenda; sic operatum non est in potentia propinqua ad operandum, nisi quando nihil extrinsecum deficit, ut operetur.

Quid propinqua, voluntas beata est eadem potentia, quae sibi non beata, & habens eam; per consequens potest quantum est ex parte potentia in actu autem prior, ultra simpliciter possibile est in seuti sic agere, & quod nihil simpliciter necessario impedit, vel deficit requiritur; sed non potest possibiliter propinqua peccare, quia impossibilitudo, & del potentia, vel suspensa, quod est propter attentionem causae superioris praeventientis, & continue agentis ad oppositum, scilicet ad actum beatificum. Et sicut causa superior potentia absoluta potest non agere ad oppositum, non tamen ordinata; sic simpliciter possibile impedimentum cessare, & voluntas potest peccare, sed non est possibile potentia ordinata impedimentum cessare; nec etiam est in potestate voluntatis propinqua peccare, quia non est in potestate eius, quod impediens cesset; sicut non est in potestate causa secundae, actus prima. Sed contra quia contra libertatem est, quod determinaretur necessario sic, quod oppositum non sit in potestate eius ad bene volendum per habitum Charitatis; & per se igitur equum est contra libertatem. Respondetur ad aliter determinari, sic quod non possit in oppositum non est simpliciter contra eam libertatem; & sic eam determinatur modo a voluntate divina aliquam ipsa simpliciter potest nunc exire in actum peccati; sicut in illa licet nunquam exibat, & hoc fixum sit per legem, & hoc de potentia ordinata; sed quod sic determinaretur ad bene velle per habitum sibi inherentem, hoc esset contra eius libertatem; hoc modo, quia ipsa non esset voluntas, nisi esset causa prior respectu habitus sui, & ita nata uti habitus; & determinare ipsum ad agendum, & non ab ipsa determinari sic, quod oppositum non sit in sua potestate, quia sic ipsa totaliter quantum ad illud subiaceret habitus; & determinaretur: non sic quod est contra libertatem, vel naturam eius, quod impediat ab una actione, & quod determinetur ad alias a causa prioris, cuiusmodi est voluntas divina. Sed nunquid habet potentiam peccandi?

Respondetur abstractum notari principium actus contentum cum germinando significat principium actus, ut egrediendo ab illo supposito, & sic potentia cum germinando significat potentiam propinquam, sic 9. Meo. c. 4. nullo exteriori prohibente non oportet ad iungere; potentia enim habet, ut est potentia facienda, est autem non omnino, sed habentium aliquo modo vici, in quibus excludit.

Tom. I. 6.

E ee

di,

*dit, quod exterior prohibet. Aliter ponitur potentia visiva, & potentia videndi, non idem dicuntur quia primum dicitur principium, secundum, possibilitatem ad videndum, & tunc distincte vel remota, vel propinquam.* Respondet, quod voluntas in suo ordine causandi hanc causat, & hoc est proprium hujus causae, quod ulterius cum contingencia ex parte ejus sit omnimoda contingencia ex parte effectus interioris; hoc requirit contingenciam omnium aliorum concurrentium ad effectum: repugnat autem libertati ejus, quod contingencia quae necessaria est ex parte ipsius non ponat contingenciam simpliciter, quantum est ex parte omnium inferiorum, quia tollit ipsam esse causam in ordine superiori, sed non repugnat sibi, quod contingencia ejus non ponat contingenciam ex parte effectus simpliciter, quantum est ex parte causae superioris: quia causa superior non determinatur ab ipsa, non est ergo simpliciter contra naturam ejus, quod determinatur a causa superiori, hoc est, quod non sit contra naturam ejus oppositum agere, sicut esset contra naturam eius determinari ab habita, sive a natura inferiori. Ad formam ergo, contra naturam ejus est contingenciam in suo ordine, & nihil aliud primo repugnat sibi, sed ex consequenti est contra naturam ejus determinari a causa inferiori, quia tunc ipsa non esset superior: non est autem contra naturam ejus determinari a causa superiori, quia cum hoc fiat, quod sic causam in suo ordine. Contra, si causa superior determinat, ergo voluntas in suo ordine causandi determinatur, ergo in suo ordine causandi non est contingens. Respondet propter determinationem ejus in suo ordine, est aequalis contingencia; sed quod effectus qui provenit ab ipsa & alius non omnino contingenter provenit ex contingencia ejus, hoc est, quia alia causa prior est determinata ad illum effectum. Ad secundum, laudabilis est, pro quanto ipsa voluntas in suo ordine contingenter se determinat. Aliter potest dici, quod contingencia voluntatis in suo ordine concludit contingenciam simpliciter effectus: quia consequens est contingencia, & concludit contingenciam effectum, & per consequens simpliciter contingens est, quod non peccat, tamen nunquam evenit; quia causa superior semper praeservat. Sed dices, saltem in potestate voluntatis est, ut eveniat. Possent dici, quod non ideo est minus beata si in potestate ejus sit quod eveniat, quod tamen nunquam evenit; & ideo nunquam evenit, quia voluntas divina semper praeservat.

De secundo dubio, (a) scilicet qualis sit illa perpetuitas, patet quod non est perpetuitas temporalis, quia nec aliquis successivus. Dicitur, quod nec est perpetuitas aevi, quia aevum secundum quod ab aeternitate distinguitur pertinet ad creaturas immutabiles: beatitudo autem excedit naturalem potentiam creaturam, cum ad eam nulla creatura ex suis naturalibus possit attingere, unde propria mensura ejus est aeternitas, ideo beatitudo est vita aeterna. Contra hoc, primo ex illis istius in q. prima dicit enim quod principium aevus secundum

quod

substantiam est potentia; sed secundum formam suam principium est habitus, & si habens sit infusus, perfectio aevus est a causa exteriori, quae causat habitum. Ex hoc arguitur, impossibile est actum in quantum formatum, (secundum quam rationem dicit iste actum esse beatificum) esse magis, vel immutabilius permanentem, quam secundum substantiam, quia impossibile est illud quod inest alicui per accidens, esse immutabilius illo, cui inest: ergo si actus secundum substantiam mensuratur aevum, quia est ejus secundum eam mensuratur aevum, sequitur, quod actus in quantum formatus, sive in quantum beatificus habet majorem immutabilitatem, quam aevum. Praeterea ad rem, videtur manifeste falsum, quod aliquid creatum ut distinguitur contra aeternum, mensuretur aeternitate, & non aevum, quia sive aevum includit successione, sive possibilitatem ad discernendum videtur competere cuiquam creato, quod non est proprie temporale, aeternum enim sicut est totum simul actu, ita caret potentia non essendi. Ratio ejus non concludit. Non enim sequitur, creatura intellectualis non potest ex suo naturalibus in beatitudinem: ergo beatitudo in natura sua est aliquid eminentius permanentis, quam creatura intellectualis, quia est accidens, & licet late accidere, quod non consequitur principia subiecti, nec subest causalitati subij subiecti, est tamen in se quoddam minus nobile, & minus permanentis. Quod additur, beatitudo est vita aeterna: aeternum non accipitur ibi distincte, sicut distinguitur contra aeternum, sed pro aeterno perpetuo permanente: sic quippe frequenter accipitur aeternum in Scriptura, ut ibidem Matth. 25. *Ita manducati in ignem aeternum*, & sicut in psalmo *Ibunt ibi in supplicium aeternum*, cum tamen non sit aeternum aeternitate distincta ab aevum, vel a tempore perpetuo. Dico ergo quod illa perpetuitas non est aeternitas, nec necessitati esse, sed est aevi possibilitas esse, & non esse, tamen perpetuo conservari. Et si quaevis quod addat illa perpetuitas ultra ipsum aevum? Hoc praecipue in quaestione si aevum includat successione: quia si sic, perpetuitas dicitur quandam maximam quantitatem in ipso aevum, immo quasi infinitam magnitudinem: accipiendo semper alterum post alterum: si autem aevum sit indivisibile, tunc perpetuitas ejus non videtur dicere aliquid positivum novum per ipsum, sed tantum negationem defectus, sive definitionis: & tunc oporteret dicere quod nihil plus potest, vel majus majoritate intrinseca deus Michaeli, quem in aeternum beatum conservat, quam si eum statim annihilaret. De hoc *insequendo dist. 2. q. 3. & prima & quarta.*

De tertio dubio, (a) scilicet qualiter se habeat illa perpetuitas ad beatitudinem? Videtur dicendum, quod includitur in ratione beatitudinis: tunc quia beatitudo includit, quod sit suis omnium desideriorum, & per consequens adeptio eorum, cessat omnis appetitus, ergo oportet, quod includat sit omnia appetibilia, quod nihil ulterius desiderandum restat: quilibet autem naturaliter desiderat permanentem in

Ecce 2

bond

bono, & perpetuo, sicut sua natura est perpetua; ergo beatitudo ipsa  
tam permanentem includit. Tum quia de ratione panis damnationis  
est aeternitas, quia oportet quod sit infinita ad hoc, quod correspon-  
deat culpe, quae est infinita in malitia, quia avertit ab infinito bono;  
non potest autem esse infinita intensio; ergo in ratione ejus, inquan-  
tum panis condigna est culpe, includitur infinitas extensiva, five  
aeternitas; ergo multo magis in ratione beatitudinis, in quantum  
praemium, includitur aeternitas. De hoc certum est, quod *beatitudo*  
accipitur pro aliqua perfectione permanente, ut permanentes  
quantumcumque intensio, & perpetuas non includit in ratione ejus,  
quia quantumque perfectio permanens, & quantumcumque eadem &  
aequalis, potest esse per instantes, vel cum aliquo brevi tempore, quae  
& quanta potest esse cum toto tempore: aque enim perfectio est abe-  
do usque diei, sicut unius anni. *1. Ethic. 2.* Alio modo potest accipi  
*beatitudo* pro aliqua perfectione permanente & intensa, non tamen  
praeclara sitendo in perfectione intentionis, sed includendo etiam per-  
fectionem extensivam; & hoc, vel praesens ponendo aeternam esse suc-  
cessivum, vel eminentem; scilicet in gaudendo omnino de rationem ponendo  
aeternam esse indivisibilem: & illo secundo modo nihil est extensivum  
perfectum extensivum, nisi quod durat, quantum potest durare, five  
illa duratio sit extensa realiter, vel virtualiter, vel imaginabiliter  
beatitudo autem patet, quod nata est perpetuo manere; ergo ipsa suo  
accepta pro perfectione summa intensiva, & extensiva includit per-  
petuitatem: sed hoc modo beatitudo nihil unum per se est, sicut nec  
operatio perfecta: & totum aeternum, si est successivum, vel operatio  
& negatio defectus vel dejectionis existentia. Illo tamen secundo modo  
videtur loqui male de beatitudine, quia non tantum est desiderium  
in natura ad perfectionem intensivam, sed etiam sic extensivam habendam,  
sicut etiam desiderium, non tantum est ad bonum essentiale,  
sed ad semper esse, sicut est possibile competere naturae. Per hoc ad  
primum, beatitudo primo modo accepta, est finis omnium desideriorum,  
sic quod unitive ex parte obiecti includit omne desiderabile, sicut  
supra dictum est, quod in definitione Aug. *(a) quidquid scit, quidquid  
quod non accipitur ibi distinctum, sed pro uno unitive continentem*,  
omne recte volubile. Beatitudo secundo modo includit finem deside-  
riorum, non tantum sic unitive intensive, sed etiam extensivae, quantum  
ad dotationem intelligendo extensionem vel realem, vel virtuali-  
lem, hoc est indejectionem in essendo. Revertitur tamen argumentum  
illud licet sit cuiusdam Doctoris, peccat in forma: *(b) est finis om-  
nium desideriorum; ergo includit per se omnia desiderata: non se-  
quitur, sed sequitur: ergo includit, vel praesigunt, quodcumque re-  
quiritur necessarium in ordine desideriorum complementorum. Ad aliud  
de proprio est dubium, utrum illa perfectio extensiva, scilicet per-  
petuitas, vel indejectionem in essendo includatur in beatitudine per se.*

To Thom. 91. a 1192 ubi dicitur qui non potest esse beatitudo est desiderium in-

1193 ubi dicitur non potest esse beatitudo est desiderium in-

1194 ubi dicitur non potest esse beatitudo est desiderium in-

1195 ubi dicitur non potest esse beatitudo est desiderium in-

1196 ubi dicitur non potest esse beatitudo est desiderium in-

1197 ubi dicitur non potest esse beatitudo est desiderium in-

1198 ubi dicitur non potest esse beatitudo est desiderium in-

1199 ubi dicitur non potest esse beatitudo est desiderium in-

in quantum est praemium meritum; An scilicet cadat per se sub me-  
rito, vel tantum sic quoddam annexum illi, quod per se cadit sub  
merito: & dico, quod loquendo de stricta iustitia, Deus nulli ad-  
debitum propter quaecumque merita est debitor perfectionis reddenda,  
tam intense propter immoderatam excessum illius perfectioe ultra  
illa merita; sed eisdem, & liberalitate sua determinasse meritis  
conferre actum tantum perfectum, tanquam praemium, tali quidem ius-  
ticia qualis decet cum scilicet supererogantis in praemii: tamen non  
sequitur ex hoc necessario, quod per illam iustitiam sit reddenda per-  
fectio perennis tanquam praemium, immo abundantius fieret retribu-  
tio in beatitudine unius momenti. Si ergo perennis pertinet ad pre-  
mium (tanquam eadem sub merito), & oportet, quod illi correspon-  
dentia terminetur a iustitia, & liberalitate superfluente: nec incon-  
veniens est dicere magis, quod Deus dispensaverit hominum perpetuo  
praemio, qui pro suo merito perpetuo finem meruerit, & hoc ex ta-  
li iustitia liberali, quam dicere, quod dispensaverit ex iustitia redde-  
re eadem perfectionem intantum pro meritis, & ultra hoc quasi non ex  
iustitia, sed ex mera liberalitate adiacit perpetuitatem. Argumen-  
tum tamen adductum de perpetuitate damnationis, non cogit, quia  
non ita congrue perpetuitatem ibi tunc cadere sub merito, sicut hic  
bene enim divitiae bonitati congruit, quod pro lege determinavit per-  
fectionem, non tantum intantum, sed perennem reddere pro meritis  
nec sic, quod penam non tantum gravem, sed perennem reddet pro  
demeritis, de hoc dictum est *supra in 2. distinct. 46. q. 4.*

De secundo principali: scilicet videtur opponi timor. Timor  
autem vel est de malo insidendo, vel de inflicto continuando; &  
praecedente tamen apprehensione talis mali, non oportet, quod illa ap-  
prehensio sit dubia, unde longe distat dubitatio, & timor, non so-  
lum quia dubitatio pertinet ad intellectum, timor ad appetitum: sed  
etiam quia timor in appetitu non necessario praesigunt apprehensio-  
nem dubiam mali. Quidquid autem sit de hoc, hae securitas ponitur  
in voluntate, sicut aliquid oppositum timoris, & tam praecedit cer-  
titudinem in intellectu de bono conferendo, vel bono collato consumman-  
do: Talem certitudinem habent beati, non quia videtur beatitudinem  
ex se esse perpetuam, sicut probatum est in arguendo contra primam  
positionem de causa perpetuitatis articulo praecedente, nec etiam  
tantum per rationem naturalem, quia nulli creature potest esse non  
tantum per rationem naturalem illius, quod contingenter dependet a so-  
la voluntate divina; huiusmodi est contentio beatitudinis cum collate,  
& hoc patet ex illo articulo; ergo tantum modo est illa certitudo  
in intellectu beati ex revelatioe sibi facta a Deo. An autem sic fiat  
certitudo divinitus de sua damnatione consummanda, non est aequo  
certum. Ex dictis patet solutio questionis, quod securitas non est de  
essentia beatitudinis, tum quia securitas praesigunt certitudinem de  
consummatione beatitudinis: illa autem apprehensio certa fit iuxta or-  
dinem naturae totam beatitudinem, cum licet actus non tendens in ob-  
jectum beatissimum, sed reflexus super actum, & per consequens beati-

tudo tota posita essentialiter poterit esse sine certitudine: ergo & multo magis sine securitate, tum quia perpetuitas de qua est illa certitudo ad quam consequitur securitas, non est de essentia beatitudinis, ergo modo quod dicitur est in precedenti articulo, in solutione tertie dubitationis: illa tamen ratio non concludit accipiendo beatitudinem secundum modo dicto ibi: quia sic includit perfectionem, non tantum intensivam, sed etiam extensivam, sive indelictivam. Primo etiam modo accipiendo, perpetuitas non est aliqua res addita tanquam accidentis. Prima ergo ratio valet, & illa tertia, quia securitas illa est in irascibili, sicut & timor sibi oppositus: siquidem opposita sunt in eodem: beatitudo in concupiscibili, cum sit amor amicitie. Propter argumenta quedam, & verba quae dicuntur de ratione, intelligendum est, quod tentio quadrupliciter accipi potest. Uno quidem modo proprie prout memoria tenet objectum, & hoc, vel per formam impressam, si est ibi objectum in specie: vel per habitum impressum, vel saltem per illapsum, vel in-existentiam, saltem eo modo teneat quo objectum concurrat ad rationem operantis. Alio modo, potest intelligi tentio tenere objectum in actuali consideratione, & ad hoc potest pertinere, quod voluntas dicitur tenere aciem intelligentiam conversam ad memoriam. Tertio modo, tentio pertinet ad voluntatem, ut est concupiscibilis, & dicitur succedere spei, eo modo, quo per suam voluntas desiderat sibi bonum habendum, & per intentionem amat illud bonum habitum, & illa tentio est amor concupiscentie boni praesentis. Quarto modo tentio dicitur esse quidam actus affectuorum, vel passio consequens suum passionem, & illo modo est in irascibili. Nullo illorum modorum est tentio de essentia beatitudinis: Primo modo praecedit beatitudinem, immo omnem actum secundum. Secundo modo est actus secundus pertinet ad intellectum, & praevium beatitudini, quae est in voluntate, vel actus voluntatis respectu illius actus praevii. Tertio modo est amor boni commodi praesentis, & apparet ex questione precedente, quod ille amor non pertinet ad beatitudinem: sed amor boni honesti, vel boni in se. Quarto modo est in irascibili, & illo modo magis appropinquat ad securitatem, quae succedit spei passioni.

Ad Argumenta. Ad primum potest dici, quod August. per illud intelligit, quod beatissimum, id est, maxima perfectio beatitudinis est, quod certissimum est semper ita fore, maxima, inquam, extensivae, & quod sequitur, accipitur non pro actu certitudinis, sed pro objecto: quasi diceret ipsa perpetua continuatio, de qua habetur certitudo, est maximum quidem in beatitudine: quia quantitas extensionis superaddita quantitati intentionis, & illud dicitur, maximum, quod includit aliquid, & adhuc aliquid superaddit quantitati, & sic illa extensio includit perfectionem extensionis.

Ad aliud patet ex primo articulo solutionis, quia nulla forma sine potestate excludit omnem privationem, a susceptivo: tamen beatitudo pro quanto est perfectissima, & maxima excludit perfectionis privationem a suo subiecto: & hoc sufficit ad hoc, ut sit bonum in

eritens, qui necessario est inens, sed non sufficit ad incorruptibilitatem.

Ad aliud de Philosopho, dicendum, quod nunquam per ingenium ad veram felicitatem humanae naturae potuit pervenire, nec a firmative, nec negative. Non negative, quia falsum demonstrari non potest. Non affirmative, quia insensibilia ad hoc sufficienter non perdurant: unde tanquam dubius, nunc videbatur sentire, quod non esset vera felicitas, cui posset succedere miseria, nunc quod non posset esse alia felicitas hominis, quia nescivit de felicitate alterius vice ab illa. & illa non est felicitas inanimabilis, ideo non oportet in hoc ejus auctoritanti iniri.

Ad aliud concedo, quod tribus virtutibus theologis in via succedunt tres perfectiones in beato: sive virtutes, sive actus non curati: sed non oportet illa succedere esse de essentia beatitudinis, sicut accipimus beatitudinem pro summa perfectione beatificabilis naturae ipsam summe suo objecto perfectissimo conjungente.

## QVÆSTIO VII.

*Virtus gaudium de obiecto beatifico si de essentia, vel pertinet ad essentiam beatitudinis?*

Videatur quod sic, Aug. 10. de confes. dicit: *Beatitudo est gaudium de vita beata*. Præterea, Beatitudo est perfectio quietativa ipsius beati: sed perfecta quies est gaudium, sive delectatio, ergo &c. Præterea, Beatitudo est ultimum bonum ipsius beati: sed delectatio est ultimum consequens operationem, ergo &c. Præterea, Beatitudo unit essentialiter ultimo bono perfectissime operando, quiescendo, & delectando: sed operatio est de essentia beatitudinis, ergo & quietatio, & delectatio. Contra, nihil pertinet ad beatitudinem, quod non pertinet ad animam, sive imaginem: sed delectatio non pertinet ad animam, nec etiam ad imaginem, quia est totius. Qui enim secundum Philosophum 1. de anima dicit animam gaudere, vel tristari, dicit eam texere, vel adhibere, ergo &c. Præterea. 10. *Et de delectatio est adveniens operatio*; ergo est sicut accidens ejus: sed beatitudo essentialiter consistit in operatione; ergo &c.

Respondeo, hic est supponendum, sicut ostensum est in prim. libro dicit. 1. q. 3. quod delectatio realiter differt ab operatione, & tunc ad questionem; est enim una opinio, quod delectatio est de essentia beatitudinis, Ratio ad hoc est, quia Deus de potentia abioluta potest omnem illud separare ab alio, quod non est de essentia ejus: si ergo gaudium non esset de essentia beatitudinis, posset Deus separare visionem beatam a delectatione, sive gaudio; sed hoc est contradictorium, quod quis clare videat Deum, & non delectetur in ipso, & etiam quod non gaudeat. Præterea, Beatitudo est maxima perfectio ipsius boni: sed ipsa est in hac perfectione, si gaudium fuerit de essentia ejus, quia si solium committitur ipsam, ergo melius est ponere quod sic de

essentia eius, quam non, quia sic malius saluatur possessio eius. Preterea, sicut se habet pena ad gaudium, sic tristitia ad premium; ergo penam et gaudium, sicut se habet pena ad tristitiam, et premium ad gaudium; sed pena est essentialiter tristitia; ergo premium est essentialiter gaudium; ergo cum essentialiter beatus. Assumptum, scilicet quod pena est essentialiter tristitia, proba, quia non potest esse actus altius voluntatis, & involuntatis; quia omnis actus voluntatis est voluntarius; nam ita voluntarie nolo aliquid, sicut volo, ita enim voluntarie volo me nolle, sicut velle: sed tristitia non est voluntaria, immo est de eis, quae nobis nollentibus accidunt; ergo non est actus voluntatis, est ergo essentialiter ipsa pena tristitia. Et confirmatur, quia sicut se habet malum inhonestum ad malum incommo- dum, sic bonum honestum ad bonum commodum; sed malum inhonestum est a se peccatum, & malum incommo- dum, pena; ergo bonum honestum est per se meritorium, & bonum commodum per se premium; sed nihil est delectatio, nisi bonum commodum; ergo &c. Præterea, 10. Libi. Delectatio videtur ultimum bonum, & ibidem Delectationem omnia appetunt. Sed quod omnia appetunt est per se bonum, 1. Ethic. ergo &c. Contra, nulla passio est beatus essentialiter; sed gaudium, seu delectatio est essentialiter passio. Probatio minoris, quia beatus est ultima perfectio, ex eo quod simpliciter optimo conjungit. Hoc proba, quia si aliquid ex se esset beatus, non esset nobilissimum maxime: sed natura beati est nobilissimum in se, quam quodcumque accidens suum; ergo natura maxime esset beatus: sed omnes perfectiones ejus sunt accidentia: ergo minus entia, quam natura: sed nulla passio conjungit obiecto beatico, sed tantum operationes, quia recipitur ab obiecto in potentiam; primum autem est passio: igitur &c. minor patet: ergo &c. Præterea, quod est de essentia beatitudinis oportet respicere obiectum beaticum non solum in ratione causae efficientis, sed etiam obiecti, sed passio non respicit obiectum beaticum, nisi ut causam efficientem: sed gaudium est passio: ergo &c. Præterea, aliquis viator per aliquid evidentem rationis movetur, conjungitur, & quiescit in obiecto beatico imperpetuum in via: ergo similiter in patria per aliquid ejusdem rationis ultimatè conjungitur obiecto beatico, & pertinet; sed in via nullas conjungitur illi obiecto per passionem, sed per operationem: ergo nec in patria: sed beatus est ultimatè conjungens: ergo beatus non est passio: cum ergo gaudium in passio, non erit de essentia beatitudinis. Præterea, 10. Ethic. dicit Philosophus, Multa appetemus, etiam si delectationem non habuerimus, ut scire, recordari, & virtutes: & ideo non est operatio propter delectationem, sed magis e converso, ut ipse dicit ibidem: non enim laboramus, ut quiescamus; sed quiescimus, ut laboremus. Deo ergo, quod stricte accipiendo beatitudinem, delectatio non est de essentia ejus, quia est passio, beatus autem consistit in operatione. Voluntarius autem potest dupliciter considerari. Uno modo ut potentia operativa, alio modo ut receptiva. Primo modo, pertinet simpliciter operatio con-

jungente simpliciter, & ultimatè operatio simpliciter: & in hoc consistit essentialiter beatus. Alio modo considerari potest, ut receptiva, sicut est participabilis non operatione, sed passionibus supernaturalibus, quia tantum est ultimatè receptiva: & sic pertinet delectatione, & gaudio: ex quo patet, quod magis est de essentia beatitudinis gaudium, quam securitas: quia gaudium est in eadem potentia cum beatitudine, quae est in concupiscibili: Vnde delectatio quietat voluntatem, ut est susceptiva operationum, sicut beatus perficit voluntatem, ut est susceptiva operationum: securitas autem passionem est in virtute concupiscibili, sed in virtute irascibili, quia consistunt semper.

Ad primum dicendum, quod illa propositio Augusti & communis propositiones sunt veræ, quod licet non per essentiam: beatus autem est causa quietationis, & delectationis, quae consequitur actus beatificos: est autem quaedam via ad beatitudinem, quia est in voluntate, ut est passio receptiva. Ad aliud dicendum, quod quietatio nunquam est in se, sed in aliud, unde creata non quietatur in se, sed in alio; ut terra non quietatur nisi in centro: sed delectatio est formaliter in voluntate, & sequitur operationem; per quam quietatur in alio, cui conjungitur. Ad aliud dicendum, quod non omne altimum, sed optimum est finis, ut dicitur 2. Phys. tale autem, ut finis intrinsecus, est operatio, tamen delectatio est obiective naturae potestis, quae tamen non est talis, quod operatio ordinatur ad ipsam, sicut ad finem; nec est perfectus operatio. Contra, dixi prius, quod generatio potestior est voluntas intellectus, & ideo voluntas est nobilior: modo dicit contrarium. Respondetur, quod simpliciter in eodem genere sunt perfectiora posteriora prioribus, & hoc posteriora generatione, ut si plures forme substantiales sunt in eodem individuo, ultima est perfectissima. Sed si accipiat ut in alio genere: prius & potestior finis, quae prior perfectione, & potestior, non tamen se aperit, ut post ultimam formam substantialem sequuntur accidentia, quae tamen sunt imperfectiora. Sic dico in proposito in operationibus, quae tendunt in eundem, posterior perfectior est, & his operatio voluntatis perfectior est operatione intellectus: licet non sint in eodem genere proximo, sed una in genere cognoscitivum, alia in genere appetitivum: sed variatur genus in passionibus, quia illae non tendunt in obiectum, sed sunt ab obiecto. Ad aliud dicendum, quod non unius ultimata passione. Alii rectus sic habent.

Ad aliud quando dicitur, quod unius ultimata per delectationem. Dico, quod non unius ultimata simpliciter, sed tantum unius voluntatis ultimatus obiecto in ordine passionum, qui voluntati recipit, in quantum est recepti ab passione, non operatione, per operationem autem voluntas unius ultimata simpliciter obiecto, & ideo in eadem modo est beatus.

Ad rationes in oppositum, quia minus concludunt, discordant est quod sunt passionis quaedam, quae inveniunt cum ratione, & affectione, patet sententiae, & non tamen sine immutatione creati, & illae sunt totum conjuncti: alio sunt passiones naturae spirituales, & illae



possunt sine omni mutatione, quæ est in organo, fieri, & tales sunt animæ. Ad argumenta primæ opinionis. Ad primum dicendum, quod sicut tu arguis, quod non potest visio esse sine delectatione, & gaudio; ergo est de essentia beatitudinis gaudium: sic arguo, quod non potest esse sine fruitione: ergo est de essentia fruitionis: & similiter arguam, quod fruitio non potest esse sine visione. Dico ergo quod absolute potest visio separari a gaudio sine contradictione, & tu dicis quod tunc videtur & non gaudere: dico quod hoc verum est, sed hoc non est ex potestate sua, sed divina, quæ conservat vitiosum, & non gaudium. Ad aliud dicendum, quod verum est, quod beatitudo esse perfectior, si gaudium esset de essentia ejus, sed hoc non potest esse: ut si sapientia esset de natura hominis, esset perfectior quam modo: sed passio non potest esse de natura beatitudinis, quia de essentia ejus est, quod conjungat obiecto beatifico: sed hoc non potest facere passio. Ad tertium de pena & tristitia: si argueret de pena, quod sit essentialiter tristitia, concedo in natura intellectuali, nec alia pena potest inesse sibi: sed tunc non valet consequentia, quia nihil potest esse pena nisi involuntarius: pena igitur non potest esse actus voluntatis, quia omnis actus voluntatis, sine *nolle*, five *vellet* scilicet est voluntarius. Sed præmium potest esse voluntarium, immo magis præmiatur, si sit voluntarium sibi, eum quo & præmiatur, & quia actus est nobilior passione: ergo magis præmiatur in actu, & hoc est congruum. Et si dicas, quod miseria est essentialiter pena: ergo beatitudo est essentialiter gaudium. Dico quod miseria non est essentialiter pena, immo pena dicitur miseria inquantum ordinat culpam, quæ culpa est miseria essentialiter. Et si dicatur quod pena sequatur miseriam: dico quod verum est, unde maxima pena proprie est miseria, quæ est culpa. Alii textus sic habent.

*Si autem argueret de miseria, a qua sit essentialiter pena tunc magis apparet argumentum, quia illa essentialiter opponitur beatitudini; sed miseria essentialiter non est nisi tristitia, igitur præmium est essentialiter gaudium: igitur &c. Dico, quod miseria est essentialiter culpa, non pena, vel tristitia, & secundum quid est quæcumque pena miseria: culpa autem fit per actum non per passionem, sed tunc per oppositum essentialiter beatitudo est in actu voluntatis, & sic dico quod bonum commodum non est beatitudo sed perfectio aliqua consequens beatitudinem: sicut per oppositum pena est perfectio aliqua ipsius miseria; Unde miseria est maxima pena, & quasi præcipua a pena: culpa autem aliquid boni recipit per penam.*

QVÆSTIO VIII.

*Verum natura humana sit natura infirma capax beatitudinis? & ubi sit natura infirma non habet.*

**V**idemus quod non, si anima humana est capax beatitudinis: sed ipsa est inferior homini: ergo &c. Præterea in quibus est ordo essentialis

a. *Additio.*

o. *o. h. h. h. h. h.*

tialis sic se habent, quod illud quod est immediatus ultimus, immediatus attingit ipsum, & alia mediante illo: sed Angelus immediatus se habet ad finem, quam homo, ergo homo mediante Angelo attingit finem: ergo non est immediate beatificabilis. Præterea videtur, quod etiam alia nature interiores sunt beatitudinis capaces, quia illa nature etiam ultimæ quietantur: quia si eum, ergo violentor tenentur, & tunc est violentia perpetua: sed non possunt quietari ultimæ, nisi in ultimo fine: ergo &c. Præterea, cause primæ universalissimæ respondent suis ultimis, univocalissimæ: sed Deus est causa efficiens immediata omnium, ergo est hinc immediatus omnium: ergo &c. Contra Aug. 14. de *Trinit.* c. 18. eo ipso anima imago Dei est, quo ipse capax potest esse, & per hoc probat quod homo possit beatificari: sed quod ipse sit infirmum beatificabile, probatur, omnis natura inferior homini operatur omnem operationem suam per organum: ergo non circa objectum immateriale, sed solum in illo objecto, quod per operationem non organicam attingitur, est beatitudo objective: ergo &c.

**R**espondeo. Primo, videndum est, quod natura humana est beatificabilis. Secundo, quod nulla natura inferior. Primum planum est ex Scriptura, *prima ad Corin.* 13. & *prima Ioan.* tertio & melius Apo. 22. *Videbimus faciem* &c. Præterea Matth. 22. *Erunt sicut Angeli Dei in celo.* Sed quid dicunt Philoſophi ad hoc? Philoſophus primo *Ethic.* dicit in generali de felicitate, & in 10. *Ethic.* in speciali quomodo est possibilis, & in quo consistit. Sed quid sensit de illa speciali beatitudine, quam nos expectamus, quæ est per claritatem Dei visionem & fruitionem? Videtur dicere Philoſophus, quod de prima substantia non potest haberi cognitio aliqua, nisi ex conceptu aliquo accepto ex sensibilibus, qui non possit esse illius essentia in se, ut patet primo *Posterio.* 2. & primo *Præ.* in multis locis. Similiter diceretur, quod non possemus in illo conceptu habere nisi cognitionem obiectam & abstractivam, qualem etiam possemus habere de non ente: & sic secundum eum omnis cognitio nostra de illa substantia est tantum in universali & obscura: & per consequens essentia beati in universalis cognitione, & obscura. Et si arguatur contra eum, quod desiderium naturale hominis est ad cognoscendum illam substantiam in se, & clare; ergo quomodo videbitur in se: alias esse illi appetitus in natura sua. Non valet, quia loquendo de desiderio mete naturali debet probari, quod tale ipſi homini: si autem accipias desiderium naturale, pro alio elicito secundum rectam rationem, hoc non vidit ipse, nec potuit videre alium suum secundum rationem naturalem, in quo videret clarius: nec ultra appetit, nec scivit, quod secundum secundum rectam rationem est plus desiderandum; quam hic cognoscitur.

**C**ontra. (a) *Appeto, & scio Deum; & tamen non habeo naturam nisi consuetam.* & *visuam de Deo: & eodem modo potest esse desiderium naturale beatitudinis, secundum rationem ejus propriam. Sed*

o. *o. h. h. h. h. h.*

a. *Additio.*

o. *o. h. h. h. h. h.*

appetere ne aliquid ultra consensu cognitur. Philosophus dicit, quod sicut ego scio, quod Sol est magis visibilis in se, quam visum ego eum videre. Et quod visio aquila est clarior, quam visio oculi mei, non tamen concluditur quod desiderarem illam videre in tota, quia non competit oculi meo nisi quod sic tantum videam. Sed appetit non videre amplius desiderio naturali Solem, & habere alium visum perfectiorem? Dico quod non, quod etiam diceret Philosophus, sic nec videtur naturaliter desiderat habere locum perfectiorem, sed illum, quem habet, desiderat naturaliter perfecti modo suo competenti.

Videtur tamen mihi quod per rationem naturalem potest probari (sublata imperfectione status istius quo ad cognitionem) quod potest cognosci quod natura humana sit capax beatitudinis vere. Primum ex parte objecti sic: Omnis potentia habens obiectum primum adequatum, potest per se quodlibet contentum sub illo obiecto; sed primum obiectum intellectus humani est ens; ergo & quodlibet in quo salvatur ratio entis est obiectum per se ens; sed impossibile est quod quicquid in aliquo, nisi in summo totius analogie immediate, sicut nec visus quicquid, nisi in pulcherrimo visibili; sed hoc non potest esse in cognitione eius in universali, quia cognitio ut in universali, non est illius ut in se, ergo erit eius ut secundum se in particulari, ergo ut sit erit capax beatitudinis. Respondet Philosophus ad minoram, quod ens secundum analogiam quantum ad materialia, & in materialia, non est obiectum intellectus nostri, sed tantum ens quo ad materialia. Contra, hoc dicitur. Philosophus, quia impossibile est eandemque potentiam aliquid cognoscere sub ratione communi, quam sit ratio primi objecti, sed intellectus aliquid sub ratione universaliori, quam sit quidditas materialis, ergo impossibile est quod materialis quidditas ut primum obiectum intellectus nostri adequatum. Major est manifestata: minor patet per Philosophum, qui dicit, 4. Met. quod est quedam scientia entis, in quantum ens; sed in quantum ens, non est tantum quidditas materialis: hoc autem scientia est nobis possibilis secundum eum. Si dicas, & bene volo quod sit speculatio, & conceptus aliquis communior, quam sit entis materialis, tamen ille conceptus non est causatus, nisi quidditate materiali. Si sit ergo habet conceptum, quia impossibile est intellectus intellectus nostri esse in aliquo conceptu, qui est minus perfectus, quam sit conceptus rei sensibilis per actum sensitivum causatus; sed quicquid conceptus de Deo causatus est sensibilis est imperfectior eis, quam actus cognitionis sensitivus; ergo in nullo tali est beatitudo. Minorem probat, impossibile est intellectum agentem cum obiecto suo causare conceptum perfectiorem suo perfectio verba, quia realiter est effectus sui adequatus; sed unus effectus est adequatus uni cause, ergo non potest perfectiorem illa causare de Deo: & sic se, tunc ista responsio dicitur. Philosophus, quia ponitur perfectissima cognitio beatitudinis, & hanc ponit illius substantiam. Secundo probat hoc ex parte naturae, quia quod est simpliciter perfectius in aliquo genere, si

com-

competit inferiori in illo genere, competit & superiori: sed cognitio intuitiva competit sensui: ergo multo magis intellectui: ergo non tantum ipsius quidditatis materialis, nec causata ab ea, est tantum cognitio beatifica. Præterea, si non haberemus de aliquo cognitionem intuitivam, non crederemus de actibus nostris in inferioribus, vel non, certitudinaliter (de actibus dico intellectus, &) sed hoc est falsum: ergo & ergo eadem ratione, qua ponit unum ens posse intuitivè cognosci & quodcunque.

Secundo videndum est, quod nulla natura inferior natura humana est simpliciter beatificabilis: cuius ratio est quia nulla natura est beatificabilis, nisi qua potest attingere obiectum immortale: sed nulla natura inferior natura humana potest hoc, &c. Dico tamen, quod aliqua natura inferior humana est beatificabilis secundum quid, ut omnis natura, quæ per suam operationem potest suo fini immediate conjungi, & sic suo optimo non optimo simpliciter: sed omnia habentia operationes proprias, & in manentes, ut sensus, possunt conjungi suo optimo: ergo sic possunt beatificari, licet non simpliciter. Præterea, quod non conjungitur meliori se, non potest beatificari, nec beatificari simpliciter: sed nulla natura inferior hominis conjungitur suo optimo, tanquam meliori se: ergo &c. Probatio minoris, potentia quæcumque operativa est animata, ut animatum est: sed obiecta materialia, ut sunt qualitates sensibiles secundum quid, non sunt perfectiones animato, ut animatum est: ergo ipsa potentia tunc meliores obiecta. Ex hoc sequitur corollarium, quod illa quæ non habent potentiam operativam, non sunt simpliciter, nec secundum quid beatificabilia: quia non habent operationem conjungentem cum suo optimo: sed in operatione consistit beatitudo; & alia erunt tantum activa sunt, non operativa, quia non habent operationes immanentes eis: & tales locum sunt omnes forme sub sensitiva. Et si obiectis, quod grave movet se ad centrum, & quietatur in centro. Dico, quod est verbum metaphoricum dicere quietari ipsum in centro; habet enim tantum actionem, quæ est motus gravis, non tamen circa centrum habet operationem, & ideo non conjungit se centro: tamen supposito quod sic, hoc non est nisi quantum ad aliquid ubi naturalis, non aliquid forme absolute; ergo non est beatitudo, quæ est forma absoluta. Dico igitur quod homo est beatificabilis simpliciter, & nihil aliud eo in se tenet.

Ad argumenta. Ad primum, consequentia non valet, quia anima est pars hominis beatificabilis, & immediate susceptiva beatitudinis, & per consequens tota natura est susceptiva mediatam, non immediatam, quia anima est aliquid hominis. Ad secundum, dico, quod omnis natura intellectualis immediate ordinatur ad artem, cum finem, ordine tamen quodam: ita tamen quod una est perfectior alia, & omnes earum immediate non ordinatur, ita quod una sit altioris medietatis, quod attingit altimum finem; omnis quæ sit dicta habet pro obiecto totum ens, & sic non quietatur in quocunque substantia, vel ente, sed solum in ente optimo, sicut patet de visu: cla-

-11203

1119

quis enim & perfectus videt aquila Solem; quam homo; tamen immediate utrumque videt Solem. Ad illud de violentia perperis, dico quod quietatur non quiete beatifica; quia non in optimo simpliciter. Ad illud d. sine, dico quod finis accipitur multipliciter. Quandoque accipitur pro causa finali. Quandoque pro perfectione ultima, ad quam res ordinatur. Quandoque pro optimo. Quandoque pro ultimo. Hi duo modi ultimi non faciunt ad propositum. Primo modo Deus est causa finis omnium, & hoc non aliter, nisi sicut propter quem amata sunt res: Deus enim omnia producit propter seipsum; & sic est finis immediatus omnium, ut propter se & se, non ad se; ut ad finem immediatum; sed sic non loquimur hic de fine, sed secundum modo; scilicet de perfectione ultima, ad quam res ordinatur: & hoc modo non est Deus, nisi causa finalis; non enim est Deus beatitudo immaterialiter sicut propter se det beatitudinem. Ex hoc patet quod ille circulus, quem ponit Proclus, quod omnia redeunt ad primum principium reductione completa, est congruus in arguendo; ergo variatur finis: potest tamen dici quod Deus est finis, in quantum terminat operationes creaturæ beatificabilis. Alii textus sic habent.

Deus enim omnia propter se creavit. Unde Deus diligens se propter se fecit: non autem propter finem secundo modo. Quando arguitur: igitur Deus est immediatus finis omnium, verum est de causa finali. Et quando dicitur, igitur omnia attingunt immediate Deum ad finem, verum est arguendū uniformiter. Et quando dicitur, igitur omnia habent finem: in quo beatificantur, variatur finis: quia beatitudo est ultima perfectio conjugens optime, & non convenit omnibus omnibus.

### QUÆSTIO IX.

*Virum omnes homines utrius de necessitate, & summe beatitudinem?*

Videtur quod non, quia secundum Aug. 10. (a) de Trinit. c. 10 incognitum non potest appeti; sed ultima finis non est notus; quia non omnes sciunt beatitudinem; ergo non omnes appetunt eam. Minor patet. 1. Ethic. ex diversa opinione circa eam. Præterea damnati non appetunt eam; ergo non omnes homines. Consequentia patet. Antecedens probatur dupliciter. Primo sic, de quo desperat aliquis non appetit illud, vel renuit appetit, ut dicit August. 10. de Trinit. sed damnati desperant de beatitudine; quia sunt obstinati; ergo, &c. Secundo sic, appetitus voluntarius non est ad impossibile sed apprehenditur beatitudo a damnatis ut impossibile ab eis. ergo &c. Ad principale. Si omnes de necessitate appetunt beatitudinem; non merentur appetendo eam: consequens est falsum; ergo & antecedens. Consequentia probatur per August. de lib. arbit. ubi dicitur quod

quod nullus meretur in eo quod vitare non potest. Falsitas conqueis probatur, merentur volendo ea que sunt ad finem: sed voluntio finis est causa voluntatis eorum, que sunt ad finem; ergo magis volendo finem, quia propter quod unumquodque est tale & illud magis. 1. Polit. & 2. Meta. Præterea, quod non summe, illa potentia non vult summe obiectum aliquod, que comparitur secum actum aliquem circa aliud obiectum: quia dicit ratiō ad diversa facit remissionem in actu: sed beatitudo in voluntate comparitur secum actum, qui est actus: ergo non summe vult beatitudinem. Contra, Aug. 13. de Trinit. cap. 8. Beati omnes esse volunt, ut veritas clamat: sed si aliqui, vel omnes vellet contingenter eam, hoc non esset verum, quia tunc aliqui possent non velle: ergo de necessitate volunt eam omnes homines. Præterea, quod summe, videtur dicere August. ibidem cap. 5, ubi dicit, quod ardentissime beatitudinem omnes volunt. Præterea. 2. Physic. & 7. Ethic. dicit Philosophus; Sicut principium in precubilibus, sic finis in praticis, sed intellectus necessario assentit principis; ergo voluntas fini. Præterea. Ansel. de concordia prædestin. & gratia cum lib. arbit. c. 2. dicit, quod voluntas non potest non velle summe commodum; sed beatitudo est summe commodum; ergo vult necessario eam. Præterea, quod summe, Philosophus. 1. Ethic. dicit, quod bene dixerunt bonum esse, quod omnia appetunt, hoc est beatitudo. Ex hoc potest argui: igitur magis bonum illud omnia magis appetunt: sed beatitudo est huiusmodi bonum ergo &c.

### QUÆSTIO X.

*Virum omnia que appetuntur, & appetantur propter beatitudinem.*

Videtur quod sic. Aug. 13. de Trin. c. 5. Propter hanc quancunque cetera appetuntur. Præterea, in omni genere est unum primum, quod est causa omnium illius generis: sed beatitudo est primum appetibile: ergo est causa & ratio omnium que appetuntur. Præterea, si aliquid appetitur non propter beatitudinem, appetitur sicut beatitudo. Contra: non omnes appetentes cognoscunt beatitudinem: ergo non appetitur omne propter beatitudinem.

Præterea, tunc duo actus essent simul in voluntate, quod est inconueniens: non enim potest appetere propter et beatitudinem, nisi habeat actum illum, qui est beatitudinem. Respondeo. Ad primam questionem dico, quod duplex est appetitus in voluntate, scilicet naturalis, & liber. Naturalem solum dico potentiam voluntatis absolute, sed non aliquid superadditum voluntati. Sicut enim quilibet natura habet inclinationem naturalem ad suum perfectionem, sic etiam natura intellectualis, scilicet voluntas habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem. Alius est appetitus liber, qui est velle liberum. De

primo appetitu dico, quod non est actus aliquis elicitus a voluntate, sed tantum inclinatio quadam. Probo, sicut se habet appetitus naturalis intellectus ad actum suum, sic appetitus voluntatis ad actum suum; sed appetitus naturalis intellectus non est actus elicitus ab eo; ergo elicitus de voluntate.

Præterea, non experitur talem actum esse in nobis, cum tamen inveniretur se nobilissimos habitus naturaliter esse in nobis, & hæc ergo: quod etiam verum est de operationibus. Præterea, tunc quandoque actus oppositi simul essent in eodem: potest enim aliquis appetitu naturali recusare mortem, quia noluit expoliari secunda Apostolorum, & actu libere elicito eligere mortem, sicut martyres. Unde dicit Apostolus: *Cupio dissolvi &c.* ergo sequitur, quod appetitus naturalis non sit, nisi inclinatio quadam ad perfectionem suam, nec est magis actus elicitus in voluntate, quam in lipide. Quid ergo dico quod est inclinatio ad propriam perfectionem suam, scilicet voluntatis, sicut in aliis non habentibus appetitum liberum? & de illo appetitu loquitur Philosophus. in *physic.* quod materia appetit formam, & universalius imperiosum suam perfectionem. De illo appetitu naturali, patet, quod voluntas necessaria & perpetua & summe appetit beatitudinem, & hoc in particulari. Quod de necessitate, patet, quia natura non potest remanere natura, quin inclinatur ad suam perfectionem, quia si tollas illam inclinationem, tollis naturam; sed appetitus naturalis non est, nisi inclinatio talis; ergo utique necessario appetit beatitudinem, quia illa est maxima perfectio. Quod summe appetat, probo, quia summa inclinatio nature est ad summam perfectionem: sic enim arguit philosophus. *Met. Si omnes homines natura scire desiderant;* ergo maximam scientiam maxime desiderant; sed summa perfectio voluntatis est beatitudo; ergo &c. Præterea, in cuius potestate non est tendere, vel non tendere, in eius potestate non est remissive tendere: ergo si voluntas, ut natura, determinatur necessario ad apprehendendam beatitudinem: ergo summe. Et quod in particulari, patet: quia ille appetitus est ad perfectionem intermiscam realem, qua voluntas perficitur: sed perfectio realis non est aliquid universale, qua voluntas perficitur, sed particulare: ergo &c. Præterea, illud appetere non est actus sequens opinionem, quia tunc esset liber; universale autem non est nisi obiectum intellectus, vel consequens actum intellectus: ergo ille appetitus non erit nisi beatitudinis in particulari.

Quantum ad secundum articulum de appetitu libero, An omnis illo appetitu necessario, & summe appetant beatitudinem, est una opinio, quæ dicit quod sic in universali. Ratio ad hoc est, voluntas non potest non velle aliquid nisi in eo sit aliqua ratio mali, vel defectus boni; sed in beatitudine in universali est ratio omnis boni, & privatio, vel negatio omnis mali; ergo &c. Ex hoc sequitur, quod summe appetatur, quia in cuius potestate non est agere, sive agere, in eius potestate non est remissive vel inutile agere. Adducit tamen quod in particulari non necessario appetitur, quia tunc non potest quis peccare.

erit. Contra hæc opinionem sunt diffusæ (A) argumenta in lib. IV. in ca. illa, utrum apprehensio ultimo sine necesse sit voluntatem suam eo? Quantum ad præsens tamen videtur mihi quod contradictio implicat, scilicet quod omnes necessarii beatitudinem appetant in universali, & non in particulari: quia si beatitudo in universali apprehensa necessario appetitur propter hoc, quod est in ea omnis ratio boni, & nulla ratio mali, nec defectus boni, cum hoc in beatitudine particulari penitus invenitur, quam in beatitudine universali: sequitur ergo quod tunc beatitudinem, sive finem apprehendimus in particulari, omnes appetent necessario, quod falsum est. Præterea, nullum universale includit maiorem perfectionem, quam aliquod particulare suum, immo minorem: quia omne particulare addit perfectionem super universali: ergo beatitudo in universali non est perfectior, quam in particulari. Si ergo est impossibile non appetere beatitudinem in universali apprehensam, quia non appetit ratio mali, nec defectus boni, multo magis erit hic de ea, ut in particulari, Præterea, si talis necessitas volendi in libera voluntate poneretur, hoc esset propter inclinationem naturalem appetitus, cui conformatur: sed appetitus naturalis est ad beatitudinem, ut in particulari, ut ostensum est: ergo necessario appetit beatitudinem in particulari apprehensam. Præterea, si intellectus non plus dubitat de fine in particulari, quam in universali, quare non appetet? non videtur ratio: sed quod idem appetat necessario, & non appetat necessario, est contradictio.

Respondeo ergo, & dico quantum ad istum articulum, quod et si voluntas libera velit ut in pluribus beatitudinem apprehendam in universali, vel particulari, quando intellectus non dubitat in illo particulari esse beatitudinem: non tamen quia voluntas velit, nec in universali, nec in particulari. Ratio est, quia necessitas ut causa superior non potest esse a necessitate causæ inferioris: quia causa inferior non potest determinare modum agendi causæ superioris, quia non potest ipsam determinare ad agendum: ergo superior, si necessarius agit, hoc habet per aliquid intrinsecum forme sue, vel ex natura sui: si ergo voluntas habet necessitatem ad volendum aliquid, illa necessitas convenit sibi ex natura sui; & non a causa inferiori. Tunc arguo ultimas, causa superior si necessarius agit, eadem necessitate movet causas inferiores ad agendum actionis sue a se non necessarias: cum ergo ad actum voluntatis requiratur apprehensio intellectus, sequitur eodem si voluntas necessario velit beatitudinem, quod determinabit intellectum ad semper considerandum de beatitudine, quod est falsum. Dico ergo quod contingenter velit hanc, tam in universali, quam in particulari, quamvis ut in pluribus velit utrumque, de quolibet dubitat intellectus in quo sit in particulari: sicut de quolibet fidei, qui creditus in trinitate Trinitatis esse beatitudinem, appetit illum finem, licet non velit media ad illum.

F i f

illum finem, quia non efficaciter vult, ideo non vult virtuose vivere. Quod autem ut in pluribus voluntas velit beatitudinem, hoc est, quia ut convenienter appetitus libet sequitur inclinationem appetitus naturalis impossibile enim est per aliquem habitum voluntatem magis habitari, vel inclinari ad aliquid volendum; quia per appetitum naturalem. Cum ergo voluntas possit tantum habitari per habitum aliquem, quod ut in pluribus sequatur inclinationem illius, immo delectabiliter operetur secundum inclinationem; ergo multo magis ut in pluribus velit illud, ad quod inclinatur naturaliter; & ideo iustus homo, etiam cum quocunque habitu, cum difficultate eligit mortem; & est sibi materia penitentiae, quia contra appetitum naturalem: cum ergo omnes appetitus naturalis appetant beatitudinem (ut dictum est) sequitur, quod voluntas ut in pluribus velit beatitudinem. Sed est ne actus ille elicitus, quo vult beatitudinem, naturalis? Dico quod non proprie; quia non est inclinatio naturalis ad beatitudinem; quae dicitur *velle naturae* voluntatis, ut natura est; potest tamen dici naturalis, quia conformis est inclinationi naturalis: propter quod dicit Augustinus in Ench. c. 104. *Aus voluntas non est, aut non libera dicta est, quae sic beati esse volumus, ut miseris non esse, velle non possumus.* Unde sicut dicitur aliquod *velle* virtuosum, non quia a virtute procedit elicitive, quia nullus habitus est principium morale elicitive actus; sed dicitur virtuosus actus quia conformis inclinationi virtutis, vel quia elicitor secundum virtutem: sic est in proposito de beatitudinis voluntate. Potest enim dici naturalis, quia conformis est inclinationi naturalis: tamen est actus liberum tamen est *velle* deliberativum, quia deliberatio est eorum, quorum est electio electio autem est eorum, quae sunt ad finem, & est de conclusione, quae deliberative concluditur per syllogismum practicum. Sed hic est unum dubium, quia si secundum Augustinum in praedicta auctoritate non possumus velle miseriam ergo simpliciter, & necessario nolo miseriam; & tunc ultra, necessario nolo miseriam ergo necessario volo beatitudinem; Haec consequentia patet dupliciter. Primo, quia non est minor propositio beatitudinis ad *velle*, quam miseriam ad *nolle*. Secundo sic, quia actus volendi, nunquam est nisi in virtute alicuius voluntatis, ideo enim nolo aliquid, quia volo aliud, ut dictum est *supra* per Anselmum; sed causa est perfectior suo effectu; ergo magis necessario volo beatitudinem, quam nolo miseriam. Respondeo, quod nec necessario volo beatitudinem, nec necessario nolo miseriam; igitur nolo eam, sive nolo esse miserum. Nec sequitur, non possum velle esse miserum; ergo de necessitate nolo esse miserum; quia *nolle* est actus positivus volentis, sicut *velle*, & ita liberum unum sicut aliud; quia neutrum elicit necessario circa quodcumque obiectum, & ideo possum non elicere *nolle* circa malum, sicut *velle* circa bonum; tamen scire circa malum ostensum, non possum elicere actum voluntatis, nisi *nolle*, sic circa bonum oblatum non possum elicere actum voluntatis, nisi *velle*; & ideo debet sic argui, non possum velle esse

esse miserum; ergo non possum odire beatitudinem; sed ex hoc non sequitur: ergo necessario volo beatitudinem, quia nullum *velle* necessario elicitur a voluntate. Sed adhuc obijciat, nullus actus necessario auferitur a potentia alicui nisi propter determinationem eius ad oppositum; sicut ab igne necessario auferitur frigiditas; quia necessario determinatur ad calorem; nec ab aliqua superficie color alicui, nisi propter determinationem eius ad illum colorem oppositum: ergo in voluntate non est impossibilitas ad volendum beatitudinem, nisi quia determinatur ad oppositum actum; scilicet ad volendum beatitudinem. Respondeo, quod a voluntate excluditur actus volitionis respectu miseriam, & actus volitionis respectu beatitudinis; quia miseria non est nata esse obiectum actus volitionis, nec beatitudo obiectum actus volitionis: sicut actus videndi disgregando excluditur a visu respectu nigredinis, quia non est nata esse obiectum talis actus: sic in proposito voluntas non est capax talis actus respectu talis obiecti. Dico ergo, quod voluntas sic determinatur ad volendum beatitudinem, & ad nolendam miseriam, quod si elicitur aliquem actum circa ista obiecta necessario, & determinatur elicit actum volendi respectu beatitudinis, & nolendi respectu miseriam; non tamen absolute determinatur ad unum actum elicendum, vel alium. Ad rationem opinionis quando accipitur, quod illud in quo non est defectus boni, vel ratio mali est necessario volitum; Dico quod falsa est propositio, quia voluntas respectu cuiuscumque actus est libera, & a nullo obiecto necessitatur, non tamen potest voluntas *nolle*, aut odire beatitudinem, nec *velle* miseriam: unde debet arguere sic, quod voluntas non potest resistere ab illo obiecto, in quo nulla est miseria, nec defectus boni; ergo non potest voluntas odire, vel detestari beatitudinem, quod est verum; sed ex hoc non sequitur, quod necessario velit beatitudinem. Et si dicas, quod si non necessario velit beatitudinem, nec necessario odit beatitudinem: qualem ergo actum habebit circa beatitudinem, quando sibi ab intellectu ostenditur? Dico quod in pluribus habet actum volendi, sed non necessario aliquem actum, sed potest se suspendere ab omni actu, ostensa beatitudine; aliter enim simpliciter, quando apprehenditur aliquid; & quod pertinet ad finem ultimum, de quo nescitur, an sit de ratione finis ultimi, teneatur ad volendum illud. Unde unumquodque obiectum potest voluntas *velle*, & *nolle*, & a quolibet actu in particulari potest se suspendere hoc vel illo. Et hoc potest quilibet experti in seipso, cum quis offert sibi aliquid bonum, & etiam ostendit bonum, ut bonum considerandum, & volendum, potest se ab hoc avertere, & nullum actum voluntatis circa hoc elicere.

Ad primum argumentum principale, quando arguitur, quod non omnes cognoscunt beatitudinem: ergo non omnes appetunt: dicendum, quod concludit de actu voluntatis elicito: isto enim actu non omnes appetunt beatitudinem, quando non actu cogitant de illa: sed appetitus naturalis non est talis actus. Ad aliud, quando arguitur de

damnatis, si appetant beatitudinem: circa hoc enim duplex videtur dubitatio. Una de appetitu eorum naturali, quia si appetunt naturalem beatitudinem, videtur quod appetitus ille in eis sit frustratus, cum sit ad impossibile. Aliud dubium est, si actu elicitio appetant beatitudinem, quia cum apprehendant eam, possunt habere actum voluntatis circa ipsam, quia circa quodcumque apprehensum possunt habere aliquid actum voluntatis; sed non possunt habere actum volendi circa beatitudinem; ergo volendi: sed tunc est dubium, quomodo possunt velle hoc habere, cum sciant eis beatitudinem esse impossibilem. Quo ad primum respondeo, quod in eis est appetitus naturalis respectu beatitudinis; quia sicut supra dictum est, appetitus naturalis non addit aliam perfectionem super naturalem absolutam, sed solum inclinationem ipsius nature ad suam perfectionem, & ideo manente natura, manet ille appetitus. Et si dicas, quod tunc ille appetitus erit frustratus; ita dicas, quod damnati frustra sunt homines, vel Angeli, cum appetitus naturalis non addat absolutum aliquid super naturam eorum. Unde dico, quod licet illud sit frustrata, quod caret perfectione sua, & frustratur ea secundum totam speciem: non tamen est frustra si caret illa in aliquo individuo, ut patet in orbibus, & monstruosis: sic autem non est in proposito, quia aliqui sunt beati, qui perscrutant secundum appetitum eorum naturalem, alii autem non: & ideo non frustratur secundum totam speciem. Illi autem qui ponunt omnes Angelos disterre specie, habent ponere appetitum secundum speciem esse frustrata, quia impossibile est eis consequi perfectionem suam. Secundo, quantum ad velle elicium, dico, quod cum habent cognitionem de beatitudine, & eam considerant, possunt habere volitionem sequentem appetitum naturalem ei conformem. & possunt actu elicitio appetere beatitudinem, sicut & mali in via: affectione tamen commodi immoderata, quia non moderata affectione iustitia, quo iusti appetunt, ut commodum eis, & ideo immoderatus appetunt eam, quam iusti: & ideo concedo, quod damnati velle elicito appetunt beatitudinem: non enim credo quod aliquis habitus possit dari, qui magis inclinet voluntatem ad non appetendum, & detrahendum beatitudinem, quam eorum appetus naturalis inclinat ad volendum eam: & ideo in eis nullus est habitus obstinationis, ut magis actu elicitio delectabiliter inclinaretur ad oppositum beatitudinis, quam secundum appetitum naturalem velit actu elicitio beatitudinem. Quando ergo dicitur, quod beatitudo ostenditur ut impossibilis eis, & sub ratione impossibilis; & ubi non est spes de consequendo aliquo, vel omnino non appetitur, vel tenuitur: Dico quod duplex est volitio. Una est efficax, que est respectu finis per media ordinata ad illum finem consequendum: Alia est simplex, seu conditionalis, que est respectu alicuius finis non exequendum, modo ad illum finem consequendum, sed simpliciter appetitur finis ille, & velle tendere in ipsum, si posset, & si obiectum esset secundum se presens. Primum modo, non est volitio alicuius appetentis sub ratione impossibilis, sed tantum ratione possibilis; exemplum de sancte ostensa diversis infir-

mis. Secundo modo, potest esse respectu impossibile, & maxime intenti, & in tali volitione potest esse meritum, vel demeritum; ut si aliquis appetat scilicet, quod ipsum impossibile est habere oportunitatem. Et sic damnati maxime volunt beatitudinem, ut bonum commodum, & tunc iustitiam, quam nos in via, licet eam apprehendant ut impossibilem eis, & maxime delectarentur in consideratione illius obiecti, si dimitterentur: & in hoc forte habent maximam penam quia sic detinentur ab igne in consideratione sua, quod non permittitur considerare Deum, ut est obiectum naturalis beatitudinis, & etiam sapios in quibus maxime delectarentur. Ad aliud, quando arguitur quod non necessarium, quia tunc quis non meretur appetendo finem; concedunt aliqui quod non est meritum in volitione finis in universali, sed tantum in particulari, ubi contingit errare; & si hoc est verum, tunc ad hoc quod actus esset meritorius, requireretur quod contingenter compereret volenti actus meritorius appetendo obiecto, quod esset difficile, contra aliquos: ut si actus meritorius est necessarius, tunc actus elicitus respectu finis est magis meritorius, quam respectu eorum, que sunt ad finem: sed dixi quod nec finem, nec ea que sunt ad finem velle necessario: ideo non video, quin actus, qui est finis in universali possit esse meritorius, sicut ille qui est entis ad finem si omnes enim sunt contingentes. Aliter potest dici, quod finis dupliciter potest appeti, vel sub ratione boni honesti, & sic est actus meritorius, vel sub ratione commodi. Et si sub ratione commodi appetatur, non est meritorius. Alia sunt soluta in corpore questionibus.

Ad primum argumentum in oppositum, si intelligitur concludere pro appetitu naturali, verum est: si autem pro appetitu libero, actu scilicet elicitio, non est verum universaliter, sed in pluribus, ut est ostensum. Eodem modo est dicendum ad secundum. Ad tertium quando dicitur, quod licet se habent principia in speculabilibus: Secundum quod est simile quod ad hoc, quod licet veritas conclusionis ordinatur ad veritatem principii, & premissurarum: sic bonitas eorum, que sunt ad finem ordinatur ad finem; & ideo comparanda principia ad obiecta & fines, vera est propositio: sed comparando ad potentiam, vera non est. Ad aliud dicendum, quod finis in voluntate est affectio commodi, sine libertate est affectio iusti, que moderat appetitum commodi, tunc necessario velle commodum: sed ubi utrumque est, & affectio commodi, & iusti, non oportet: quia ex libertate ibi potest aliud velle, quam commodum, sicut dicit Anselmus de Casu Diaboli, qui fingit animum Angelum, in quo tantum est affectio commodi, ille velle semper commodum. Ad aliud dico, quod bene concludit de appetitu naturali, non tamen de actu elicitio appetitus liberi.

Ex his sequitur solutio questionis secundae. Appetitus enim naturalis ad quocumque est in ordine ad perfectionem ipsius appetentis propter hoc enim est datus appetitus animalibus & rebus, ut ad perfectionem suam inclinarentur, sed delectabatur appetitus non ad ea illis, quasi omne quod velle, propter beatitudinem: potest enim

velle aliquid, non tamen propter beatitudinem negativè, scilicet non volendo ipsum propter beatitudinem; potest etiam ipsum contrariè velle. Primum patet, quia potest non velle negativè, quod est ad beatitudinem, quia intellectus aliud potest intelligere, vel cogitare quàm beatitudinem, quando voluntas ut illud vult; ergo tunc non vult ipsum propter beatitudinem. Præterea, intellectus potest cognoscere rationem illam boni non ut ad finem ordinatur, sed ut in se est quoddam bonum, & sic voluntas potest ipsum velle, non in ordine ad beatitudinem. Contrariè etiam potest aliquid sic velle, quia aliquis fidelis apprehendit eum finem, & apprehendit certitudinaliter esse beatitudinem in Deo trino & uno. Similiter autem apprehendit fornicationem, ut impossibilem ordinari ad finem illum; sed distante intellectu, quod fornicatio est ad ordinabilem ad illum finem, qui est beatitudo, immò est contraria fini, & tamen voluntas eligit fornicationem; ergo &c.

Et tunc ad argumentum primum de Augustino dicendum, quod verum est de appetitu recto. Ad aliud, quod primum in aliquo genere &c. Dicendum, quod primum appetibile in se est causa omnium appetibilium, non tamen in ordine ad potentiam; nisi sit potentia talis, quæ non potest nisi ordinari velle, vel tendere in objectum: talis autem non est voluntas, ut est libera, & ideo non valet. Ad aliud, quod si non appetitur propter aliud, quod tunc appetitur, ut beatitudo. Dico quod voluntas potest velle aliquid propter se negativè, quia scilicet vult ipsum non ut referibile; sed non potest ipsum velle contrariè, ut quod velit ipsum ut non referibile; & sic velle propter se contrariè pertinet ad rationem finis, quia pertinet ad *frui*; non tamen tunc vult ita propter se, ut excluderet illud, quod vult ratione finis alterius; & tunc ad argumentum vult propter se negativè, quia non ordinat ipsum; non tamen contrariè, quod sit non referibile. Ad primum in oppositum verum est, quod non omnis actus elicit vult beatitudinem, quia non cognoscit, sed de appetitu naturali, qui non sequitur cognitionem; non oportet; immò necessarium est, & semper est ad finem. Ad aliud, dicendum est, quod si unus actus est comparandi, & qui est circa extrema comparata; tunc plana est solutio: si verò non est idem, sed alius & alius, tunc est dubium, sicut in intellectu discurrente de præmissis ad conclusiones. Discursus enim alius actus est, quàm qui est circa principia, & conclusiones, vel idem. Ad propositum ergo, si actus collativus est unus extremorum, quod est possibile; quia objecta plura habentia ordinem inter se possunt esse objectum unius actus; vel unius potentie: tunc solutio plana est: si autem actus circa extrema manent cum illo actu, tunc necessarium est, si simul duo actus in eadem potentia, nec illi actus circa extrema impediunt comparationem, sed necessarium requiritur ad ipsum.

## QUESTIO XI.

Utrum homo ex puris naturalibus possit consequi beatitudinem?

Videtur quod sic Philosophus 2. de Cael. & Mun. Si natura deo disset stellis motum progressivum, dedisset ei instrumentum, vel instrumenta ad motum: natura enim non ordinat aliquid perfectionem aliquid, nisi provideat illi de his, cum quibus potest agere, & attingere illam; sed homo naturaliter ordinatur ad beatitudinem; ergo &c. Confirmatur, natura magis dedit homini ad acquirendam perfectionem intellectus, quàm sensus: quia perfectior est intellectus quam sensus; sed sensus potest habere omnem perfectionem, ad quam ordinatur ex puris naturalibus; ergo magis intellectus. Secundò confirmatur sic: sensus non est capax illius, quod excedit ejus naturalem facultatem; ergo nec intellectus. Si ergo objectum beatificum excedit facultatem naturalem ejus, sequitur, quod non est capax ejus, quod est falsum; ergo &c.

Item ad principale, secundò sic; non est dare in natura potentiam passivam, cui non correspondet activa in natura; sed in homine est potentia passiva ad beatitudinem; ergo & activa; sed quæ ratione in alio, eadem ratione in ipso; ergo &c. Præterea, si non habet naturalem potentiam ad beatitudinem, non potest attingere per aliquem habitum ad eam: habitus enim est principium sic agendi, non autem agendi: sed potentia est principium simpliciter agendi; sed homo naturaliter habet potentiam; ergo simpliciter potest in operationem beatificam, licet non sic, si non detur habitus sibi. Præterea, perfectio inferioris potest contineri in specie superiori; sed habitus, mediante quo potest potentia ad actum beatificum, cuius est accidentis, dat quandam perfectionem potentie. Fiat ergo aliquis intellectus, qui continet perfectionem intellectus inferioris, & istius habitus; mediante quo potest in operationem; ergo ille potest in operationem beatificam sine habitu; & sic talis ex puris naturalibus saltem attingit beatitudinem; sed eadem ratione qua ille, & alius; & sic est standum in primis. Contra, ad Ro. 6. *Gratia Dei vita eterna.* Item hoc est perfectio in natura naturali non sufficiens ad ultimam ejus perfectionem, quæ est anima rationalis; igitur ad perfectionem quæ est gratia, & gloria. Præterea, hæc est major heresis quàm heresis Pelagii, qui posuit quod homo sine gratia posset justificari.

Respondetur. (A) Dicitur committere ab omnibus quod non. Sed quidam Doctor sic assignat ad hoc talem rationem. Nihil cognoscitur, nisi per hoc quod cognitur est in cognoscente; sed cognitur

est in cognoscere per modum cognoscentis, vel per modum naturæ suæ; ergo cognitio est in cognoscente per modum cognoscentis. Ex hoc arguitur sic; si modus essendi naturæ cognitæ excedit modum essendi ipsius cognoscentis, necessario est ipsam cognitionem esse super naturam cognoscentis: nunc autem modus essendi ipsius Dei excedit omnem creaturam, quia illa non potest esse modus essendi alienius creaturæ: si ergo alicui creaturæ conveniat cognitio Dei, hoc erit supra modum naturalem cognoscenti creaturæ. Præterea, (a) alius Doctor ad hoc arguit sic, illud obiectum non potest cognosci a cognoscente, quod non est in eo per modum, qui competit illi cognoscenti; sed Deus non est in creaturâ per modum, qui competit naturæ cognoscenti; ergo non potest cognosci a creaturâ. Minor probatur. Nihil intelligitur, nisi quod se habet ad intellectum per modum inordinatis; sed Deus non se habet ad intellectum per modum inordinatis, sed Deus non se habet ad intellectum; ergo &c. Præterea, obiectum cognoscibile requirit ad potentiam cognoscentem, quomocunque quantitatem determinatam, & simplicem, sed essentia divina non habet quantitatem determinatam ad intellectum, quia intellectus est finitus, essentia vero infinita, nec habet essentiam simpliciter proportionatam intellectui humano. Probatio, nullissima pars grani nulli est obiectum magis proportionatam visui, quam simplicitas divina intellectui nostro, sed illa pars propter sui paritatem fallit visum, ergo &c. Major patet, quia visus potest crescere in virtute, & non in infinitum, quousque posset videre, quia istud parvum nulli est finitum, & in se quoddam visibile, sed ex alia parte quantumcumque intellectus crescit in virtute, tamen est finitus, & obiectum infinitum, ergo nunquam attingit illud quod est simplicitas infinita. Respondeo ad primam rationem primæ opinionis, quando dicitur quod nihil cognoscitur nisi per hoc quod cognitur est in cognoscente, concedatur suo modo *essendi in*, scilicet per speciem obiecti, vel per habitum secundum alios, vel per actum non curo; quando autem additur quod cognitur est in cognoscente per modum naturæ suæ: ex hoc habemus tantum quod cognitio est perfectio proportionata naturæ cognoscentis; & quod per cognitionem obiectum est proportionatum naturæ cognoscentis. Et quando dicitur, quod si modus naturæ cognitæ &c. illud argumentum si debet valere, valet in virtute istius proportionis, quod sicut se habet modus essendi cognoscibilis ad modum essendi ipsius cognoscentis, sic se habet intelligibiliter cognoscibilis ad cognoscentem; sed hoc est falsum, quia cognitio potest esse obiecti alienius habentis in se modum essendi superiores, quam sit modus essendi ipsius cognoscentis; immodò si est verum, oportet secundum hoc concedere, quod Angelus inferior non posset cognoscere superiorem, quia modus essendi superioris excedit modum essendi ipsius inferioris. Præterea, si hoc est verum, tunc nec cum lumine gloriæ, vel quocumque habitu esset possibile creaturæ videre Deum: quia esse Dei excedit modum esse

2. D. Ib. præsentis dist. ar. 2. q. 6. Henri. quod. 3. q. 3. quod. 4. q. 7.

sepe ipsius, immodò totum istum intellectum, & habitum, & lumen. Et ideo dico quod inter obiectum, & potentiam, non oportet esse æqualitatem, sed quandam proportionem: talia autem inter que requiruntur sola proportionalitas, possunt esse maxime dissimilia, ut patet de materia & forma, similiter de activo & passivo. Sic est hic, non enim requiritur inter obiectum & intellectum, nisi oportio motivi ad mobile: obiectum enim se habet per modum inordinatis potentiam, & inter talia magis requiritur dissimilitudo quam similitudo. Potentia enim capax est operationis tantum respectu huius obiecti, & ideo proportionatur, si potentia est se habet electiva, sicut terminus operationis & operatio, non sicut proportio quantitativa, æquali. Hoc similiter patet in aliis. Ens ordinatum ad finem suum proximum, habet proportionem immediatam ad illum, & tamen dilat in infinitum a fine, nec tamen impedit hoc proportionem ejus, quod est ad finem. Ad illud genus proportionis pertinet proportio obiecti & actus, Secundum hoc ergo dicendum ad rationem quod arguit ex propositionibus non syllogisticis: unde non videtur quod consequentia tenet, nisi illo modo arguendo: quod si modus cognitionis est secundum modum naturæ cognoscentis, ergo nulla cognitio naturalis excedit modum naturæ cognoscentis, igitur nulla cognitio naturalis est de obiecto, cujus natura excedit modum naturæ cognoscentis: cum ergo modus cognitionis sit secundum modum cognoscibilis, si modus essendi rei cognitæ excedit modum essendi cognoscentis, illa cognitio erit supra naturam cognoscentis, sic arguendo tenet argumentum: sed tunc una propositio est falsa, hæc, scilicet quod modus cognitionis est secundum modum naturæ cognoscibilis: & similiter hæc, quod nulla cognitio naturalis est de obiecto, cujus natura excedit modum naturæ cognoscentis, quia licet cognitio sit secundum modum cognoscentis, & non sit supra naturam cognoscentis, est tamen obiecti habentis modum cognoscibilis, & modum naturæ ultra modum naturæ cognoscentis: aliter enim nunquam perfectius cognoscitur ab imperfectiori naturaliter, ut patet ex dictis. Sed si arguitur sic: Obiectum, quod est essentia divina, excedit improportionaliter in entitate potentiam cognoscitivam intellectus creati, ergo improportionaliter excedit intelligibilitatem, ergo non est obiectum intelligibile proportionatum ei. Respondeo, si loquamur de proportionem Geometrica, tunc nulla est proportio finita ad infinitum, nec in entitate, nec in cognoscibilitate, vel intelligibilitate. Est autem proportio Geometrica, qua contentus est excedens contentum in aliquo certo gradu, & finito, ita quod excessum aliquando replicatur reddat suum excedens: & illo modo nulla est proportio finita ad infinitum, quia finitum quotiescumque sumptum, nunquam reddat infinitum: & illo modo sicut entitas creata est improportionaliter entitati increatae in entitate, ita in intelligibilitate, ita quod intelligibilitas unius multoties sumpta, nunquam reddat intelligibilitatem alterius, sed ex hoc non sequitur quod non sit intelligibile ab illo, nisi loquendo incommode de proportionem Geometrica.



merica: si enim sint improporcionata proportione Geometrica, non propter hoc sunt improporcionata proportione alterius generis, puta proportione operationis ad suum terminum, sive cognitionis ad obiectum, (quæ requiritur in proposito) sive potentia, ad obiectum, quia proportio obiecti ad potentiam (ut visum est) de alio foro est. Ad primam rationem alterius Doctoris, dico quod destruit seipsum: oportet enim secundum omnem opinionem negare maiorem, vel minorem. Si enim ad cognitionem illius obiecti non requiritur species impressa, tunc maior est falsa, scilicet quod obiectum non potest naturaliter cognosci ab intellectu, in quo non potest esse secundum modum sui, scilicet per informationem, tunc enim obiectum præiens sufficit ad imprimendum actum suum cognoscendi. Si autem ponatur obiectum præiens per speciem, & speciem requiri ad cognitionem, tunc minor est falsa, nec rationes, per quas alibi ostendi, quod species non requiritur in intellectu beati ad videndum Deum, concludunt, ut patet alibi, quicquid sit de conclusionem. Ad aliud quando arguitur quod obiectum requirit determinationem distantiam ad potentiam secundum quantitatem. Sec. Dico quod illa verba sunt metaphorica. Nam activum & passivum corporalis requirunt determinationem distantiam, vel quantitatem ad hoc ut agant: quia corporalis actio non recipitur nisi in quanto, sic non requiritur in intellectu qui intelligit omne ens, concedo tamen quod quantitas obiecti cognoscibilis, scilicet essentia divina, & eius simplicitas est proportionalis in ratione cognoscibilis quantitati virtuali potentia intellectiva cognoscens.

Ad probationem, quando dicitur quod simplicitas divina est magis improporcionata intellectui, quam milleima pars milli visui, dicitur, quod tu petis, quia essentia divina in ratione obiecti cognoscibilis non distat in aliquo gradu a virtute cognitiva intellectus, licet plus distat a natura. Similiter concluditur, quod non potest videri Deum quibuscumque additis: quia totum finitum est; & per consequens distat plus ab essentia divina, quam sit distantia potentia visiva a milleima parte grani milli. Similiter intellectus per nullam informationem habere poterit proportionem quantitatis virtutis ad essentiam divinam; ergo nunquam per quamcumque informationem poterit videre Deum.

Respondeo ergo ad questionem, duas conclusiones declarando. Prima est, quod natura humana ex puris naturalibus est immediatum suscepiendum beatitudinis. Secunda est, quod natura humana non est sufficienter activa ex puris naturalibus ad videndum Deum visione beata. Ex quibus sequitur propositum, scilicet quod homo non potest ex puris naturalibus consuei beatitudinem. Prima conclusio probatur: Naturæ humanæ ad hoc quod fit capax beatitudinis, non addit aliqua alia natura absens sua, quia tunc natura humana movens eadem natura, non beatificaretur, nisi per aliquod accidentale superadditum: nec per habitum ad immediatum suscepiendum beatitudinis; quia ratio recipiendi beatitudinem non potest esse habitus, quia

quia nec modo per habitum recipitur actus: quia cum habitus generetur ex actibus, sequitur actus ipsos; ergo habitus in via non est ratio recipiendi actum; ergo multo minus in patria. Præterea, suscepiendum quod ordinatur ad multas formas ordinatur ad multas volitiones, & intellectus ad multas intellectiones: ergo maxime ad beatitudinem, cum sit perfectissima. Si ergo est immediatum suscepiendum alienus illarum; ergo istius, quia illa maxime perficitur. Dices, quod habitus requiritur, ut perfectus perficiatur beatitudine, unde habitus requiritur propter perfectionem beatitudinis. Contra, tunc sequitur quod anima humana secundum quod perficitur beatitudine desit habitus simpliciter: & tunc habitus videt Deum, & charitas diligit Deum; & non anima humana nisi per accidens & secundum quid. Ideo dico primo, quod anima humana in puris naturalibus est immediatum suscepiendum beatitudinis. Secundo dico, quod anima humana non est sufficienter activa ex puris naturalibus ad consequendum actum visionis quia impossibile est intellectum esse causam visionis, nisi intellectus habeat in se obiectum cognitum, vel aliud in quo eminentius constructur desit natura humana non habet Deum in se; ex se præsentem sibi sub ratione obiecti, nec in alio in quo eminentius continetur: quia in nullo alio potest eminentius contineri; ergo ex se non sufficit ad habendum cognitionem divine nature visivam. Præterea, visio est cognitio intuitiva rei in se; sed natura humana non potest habere ex se præsentem Deum in ratione obiecti, licet sit sibi præiens per illasum ergo non potest ex se habere visionem naturæ divinæ; non ergo sufficit ex puris naturalibus ad consequendum virtutem propria obiectum beatificum. Ex hoc sequitur corollarium quod in beato nihil est supernaturale prius operationibus: si tamen aliquid supernaturalis ponitur in beato prius operationibus, hoc non erit propter receptionem, sed propter adionem, ut eliciatur operatio in beato, quæ attingit Deum. Non enim potest poni aliqua forma in beato solus ad decorem & pulchritudinem, & quæ non ordinatur ad actionem; & per consequens cum nihil requiratur propter receptionem beatitudinis (ut offensum est) sequitur, quod si sit aliqua forma supernaturalis & spiritualis in anima beati prior operationibus, quod illa requiritur propter operationem eliciendam; & tunc ulterius, aut requiritur propter obiectum, aut propter potentiam: & cum duplex potentia concurrat in operatione in beato, scilicet intellectus; & voluntas, propter utramque potest talis forma poni. Si autem ponatur propter hæc tria aliquid prius operatione, erunt tunc formæ supernaturales præcedentes.

Una correspondens obiecto, scilicet species intelligibilis in memoria. Secunda ex parte intellectus, quæ dicitur lumen gloriæ. Tertia ex parte voluntatis, quæ dicitur charitas. Si autem obiectum in se præiens sufficit ad adionem visionis causandam, quantum ad illud, quod requiritur ex parte obiecti, tunc non requiritur species. Si autem intellectus sit morte passivus

habens se solum in ratione susceptivi ad actum visionis, cum non requiratur propter receptionem ipsam aliqua forma ex parte intellectus. (ut supra ostensum est) tunc non requiritur lumen glorie. Si etiam voluntas sit mere potentia passiva respectu fruitionis, tunc ex parte voluntatis non requiritur charitas. Unde potest voluntatem mere passivam respectu fruitionis, tollere charitatem, quia ex parte voluntatis non requiritur aliqua forma ad recipiendam fruitionem, quia ipsa secundum se est summe disposita ad recipiendam eam; sed quia secundum Scripturam, & fidem habemus ponere charitatem, saltem necesse est eam ponere in beato propter operationem eliciendam: lumen autem glorie ad visionem, non videtur mihi necesse poni, quia quod dicitur de lumine naturali corporali, quod requiritur non solum propter obiectum, sed propter oculum, videtur mihi esse quedam metaphora. Quanto enim obiectum est magis in se lux, tanto minus propter ipsum requiritur de lumine: nec requiritur propter receptionem, ut dictum est: unde minus videtur mihi necesse ponere lumen, quam speciem: quia si species ponitur, hoc est, ut memoria sit perfecta ex parte intellectus: sed an sit potestatem eam speciem propter formalem operationem, & perfectionem potentie, dicitur aliter. Teneo ergo, quod saltem necesse est ponere charitatem propter operationem eliciendam, & per consequens aliquam operationem potest voluntas cum charitate elicere, quam non potest ita intense sine charitate elicere, & sic patet ad formam questionis, quod aliquam operationem beatitudinis potest homo habere, quam non potest habere ex partibus naturalibus.

Ad argumenta. Ad primum dicendum, quod natura dedit homini organa ad consequendum beatitudinem, sicut potentias passivas receptivas eius, & activas: non tamen ut statim consequeretur; sed habitus dispositionibus requisitis: & ideo secundum unam viam non dedit dispositiones proviantes ad beatitudinem, licet dederit potentias. Ad secundum dicendum quod non est simile, quia sensus non potest esse potentia non organica, vel non potest non esse potentia organica: & ideo non potest elevari ad immaterialem apprehensionem, nec etiam visus beati bene tamen infra genus materialium potest elevari ad videndum solum. Sed intellectus habet obiectum totum ens, & ideo potest elevari ad aliquid immateriale: immo potest elevari ad quodlibet cognoscendum: unde non est simile de illis potentis, scilicet intellectiva & sensitiva, quantum ad obiecta, quia non est contra rationem intellectus: immo summe competit ei elevari ad videndum obiectum supernaturale: est tamen quoad modum simile utrobique. Ad confirmationem dicendum, quod sensus non est capax aliquid nisi sensibilis, non tamen omnis: intellectus autem est capax omnis intelligibilis. Ad aliud dicendum, quod cuiuslibet potentie passivae correspondet activa: verum est, non tamen in natura creata, etiam secundum Philosophum, ut patet, quia potentia receptiva est in corpore ad animam intellectivam, & tamen tota natura creata non potest eam inducere. Poni tamen Philosophus aliter quam

ait nos, quo ad hoc, quod possit potentiam in natura; Deum scilicet naturali necessitate agentem: sed nos bene ponimus in toto ente cuiuslibet potentia passiva bene correspondere potentiam activam, non tamen activa illa est naturalis, sicut passiva: immo nunquam est naturalis in primo ordine ad extra, sed semper voluntaria. Ad aliud secundum illam opinionem, qua ponit intellectum esse causam activam: dico quod modo habet potentiam remotam, tunc autem propinquam: unde sicut intellectus est hic & ibi eadem natura: ita posse videre est hic & ibi eodem potentia: sed modo est remota, tunc erit propinqua: si autem est potentia passiva & receptiva: tunc non requiritur lumen glorie. Ad aliud dico, quod aliqua perfectio inferioris potest committi in superiori, aliqua vero non? quia si fuerit summa voluntas, eodem modo se habebit ad beatitudinem, sicut infima, quia utraque eodem modo se habet ad suam beatitudinem: licet illa sit majoris beatitudinis capax & tunc, ut sic considerando utramque præter habitum illum, tunc summa est simpliciter magis imperfecta: quia quanto aliquid est aptum ad maiorem perfectionem, si ea careat, tanto est in perfectius: nec illa perfectio per quam hoc debetur inferiori, est, quod sit in summa, vel in superiori vivente, quia hoc est impossibile, quia illa voluntas infima non esset ejus capax.

## QUESTIO XII.

*Virum homo in vita mortali possit consequi beatitudinem?*

**NON** enim idem est querere hoc: & utrum ex partibus naturalibus possit consequi beatitudinem? Et arguitur quod sic, Christus habuit beatitudinem in vita illa, & tamen vere erat homo mortalis, ergo &c. Item August. 84. q. 9. *ante penultima ad Origenem*, dicit de raptu Pauli, quod vidit Deum eo modo, quo beati vident in patria, & tamen erat in corpore mortali: & licet visio illa fuerit quasi horaria, potuit Deus illam conservare, & continuasse per totam vitam ejus: ergo potuit homo consequi beatitudinem in vita mortali. Præterea, aliud quod non est susceptivum beatitudinis, non impedit ad beatitudinem aliquid beatificabile beatificari: sed corpus non est beatificabile, quia non est conjungibile ultimo bene simpliciter; ergo sive mortale, sive non mortale, non impedit animam beatificari: ergo in vita illa potest. Præterea, homo naturaliter appetit beatitudinem, & si non potest eam consequi, nisi moriatur, debet homo appetere naturaliter mori, quia eodem appetit appetit aliquid, & fugit impediens: ergo homo naturaliter foret, vitam mortalem, quod est contra Apostolum secunda ad Corin. 5. *Volumus expiari, sed supervestiri*. Ultimo arguitur sic: Illud quod inmediate in vita illa potest cognosci, potest immediate diligi, & sic potest diligens ipse frui, & esse beatus: sed in vita mortali potest Deus inmediate cognosci per actum fidei; ergo &c. Contra, August. 13. *de Trinitate* 8. pro-