

El manuscrito 404 del Colegio de Santa Cruz de Valladolid

por

JOSE MARTIN PALMA

OBSERVACIONES

Se conserva en la Biblioteca del Colegio de Santa Cruz de Valladolid con la signatura 404; anteriormente ha tenido la signatura 265.

Incipit: "Prima Pars Sancti Thomae, questio 23, articulus 1".

Explicit: "Finis universae materiae de beatitudine" y dos rúbricas.

Manuscrito en papel de 221x210. Pergamino con restos de correas. Incluye dos tratados: el de Praedestinatione con setenta y dos folios y el De Beatitudine con noventa y uno.

No es absolutamente desconocido. El P. Solano ha editado del primer tratado el artículo quinto¹ y el P. Elorduy algunos fragmentos del segundo tratado². Parece darse por supuesta la identidad de autor para ambos tratados, que sería en todo caso el P. Suárez.

En nuestra tesis doctoral, que fue presentada el año 1954, hicimos mención del manuscrito y de la necesidad de publicarlo, aunque manteniendo ciertas reservas sobre su posible paternidad suarrociana.

Por ahora solo pretendemos dar a conocer el texto. Editamos en este número de Archivo Teológico Granadano el De Beatitudine, excepto al "Quaeritur ultimum in hac materia: utrum in homine sit naturalis appetitus ad beatitudinem", que por razones de espacio remitimos al próximo número de Archivo, en el que editaremos además, Dios mediante, todo el tratado De Praedestinatione.

Sobre la base de los textos editados será más fácil revisar las fechas de composición de ambos tratados, la identidad de autor y su paternidad suareciana. Muy detenidamente quisiéramos analizar la relación del manuscrito con los orígenes de la potencia obediencial activa.

En la transcripción se ha tenido en cuenta un criterio más teológico que filológico. Se ha procurado facilitar la lectura a los teólogos, modernizando la puntuación, nivelando mayúsculas y minúsculas, igualando algunas grafías, etc. Modificaciones que ayudan a la lectura y no interesan la fidelidad al contenido.

En notas con letras se indican las correcciones de alguna importancia y en notas con números se recoge lo que, constando en el original, no se refleja en el texto transcrito v.g. tachaduras o correcciones del amanuense.

La fotocopia del manuscrito se archivará en la Biblioteca de la Facultad de Teología de Granada para el que le interese de alguna manera la dimensión estrictamente lingüística.

Reiteramos desde estas páginas nuestro agradecimiento al que fue nuestro director de tesis, P. José Antonio de Aldama, que nos dió las primeras indicaciones sobre el manuscrito. Sinceramente agradecemos también a la Dirección de la Biblioteca del Colegio de Santa Cruz de Valladolid las facilidades que en todo momento nos dieron para su utilización y al P. Olivares, nuestro colega en la Facultad, su valiosa ayuda en el duro trabajo de corrección de pruebas y cotejo.

- 1 SOLANO, J., Un manuscrito inédito sobre Predestinación. Actas del IV Centenario del nacimiento de F. Suárez 1549-1949, II, p. 175-198.
- 2 ELONDY, E., La potencia obediencial en Suárez. *Las Ciencias* 9 (1944) 820. *Cfr. Arch. Teol. Gran.* 10 (1947) 20-21 y *Miscel. de Comillas* 9 (1948) 335.

Materia de Beatitudine 1-2. S. Thomae

Quaestio 1.^a D. Tho[m]ae] DE ULTIMO FINE HOMINIS IN 8 ARTICULOS DIVISA.

Postquam D. Tho[m]as] agit 1 parte de Deo et secundum se et ut est principium efficiens rerum, agit in hac 1-2 de illo ut fine ultimo. Et primo agit de beatitudine quae est finis, deinde de mediis internis generaliter, tum particulariter agit 2-2, sicut de mediis externis 3 p. Secundo obiectum formale huius partis idem est quod totius Theologiae, materiale vero subiectum sunt omnia quae pertinent ad hanc partem, principale vero obiectum in hac parte est beatitudo; quae divisio triplicis obiecti per analogiam scientiae cuiuslibet ad potentias intelligi potest, sicut in visu se habet color, lumen, album et nigrum.

ARTICULUS I. *Utrum homini conveniat agere propter finem*

Respondet S. Tho[m]as] conclusione affirmativa, sed dubitat 1.^o quid sit actiones humanas esse propter finem? Vel significat esse propter bonum et hoc commune est, teste Aris[totele] 1 Ethic. c. 1, omni arti et omni actioni vel significat volitionem terminari ab obiecto et hoc est commune aliis actionibus et magis pertinet ad rationem formae quam finis, quia formae est determinari et specificari; ergo obiectum volitionis ex eo quod determinet volitionem non induit aliud genus causae quam formae specificantis; quam rationem habent omnia obiecta respectu suarum actionum. Vel significat quod libertas voluntatis determinetur ab obiecto et hoc est falsum, quia beati in patria amando Deum necessario non agerent propter finem. Deinde quia in illa opinione quod voluntas potest sequi minus bonum voluntas non ageret propter finem, quando eligeret minus bonum quia non potuit determinari a minori bono in praesentia maioris boni, praesertim quia ut diximus determinari et specificari est effectus causae formalis.

Dicendum est in hoc re actionem humanam esse propter finem non esse quum obiectum voluntatis sit causa finalis respectu operationis sed respectu operantis, ita ut respectu operationis voluntatis

obiectum non sit finis sed forma, respectu vero ipsius voluntatis operantis non sit forma sed finis. Probatum: finis est qui movet efficiens ad operandum, ut saepe docet D. Thomas ex Aris[to]tele[is] dicente "primam causalitatem inter causas esse finem ut patebit¹ articulo sequenti ut hinc articulo argumento sed contra; ergo antequam sit operatio sicut praecognoscitur agens ita praecognoscitur motum a fine, ergo agere voluntatem propter finem non est operationem ipsam respicere obiectum ut finem sed voluntatem applicatam ad operationem circa tale obiectum ex motione obiecti. Secundo quia obiectum voluntatis respectu ipsius actus eodem modo se habet atque obiectum actus cuiuscumque potentiae, sed in aliis actibus obiectum tantum est causa formalis extrinseca, ergo et respectu actus voluntatis, nam sicut visio specificatur a colore ita actus voluntatis a bono et conveniente, et sicut voluntas per actum [1^o.] fertur in obiectum, id est realisatur circa obiectum, ita actus aliarum potentiarum, ergo nulla alia causalitas requiritur in obiecto voluntatis respectu actus quam formae specificantis extrinsecae, nam si per impossibile voluntas nulla praevia cognitione tenderet in proprium obiectum nulla alia causalitas esset in obiecto respectu sui actus, ergo causalitas finis tota est sumenda respectu voluntatis secundum quod praecedit operationem.

2^o dicendum est actiones humanas esse propter finem, nihil aliud esse, teste D. Tho. ad 3 quam quod agens ex bonitate rei apprehensae moveatur ad talem actionem potius quam ad aliam, quod in nulla potentia reperitur nisi in voluntate.

Unde ad primum respondetur quod aliae potentiae et actiones realisantur circa bonum materialiter, id est, circa rem quae illis bona est et conveniens, non tamen sub ratione boni, unde appetitus sensitivus non agit propter bonum formaliter ita ut ratio boni sit ratio quae appetatur formaliter; probatur aperte, quia bonum supra ens tantum potest habere respectum et addere relationem, ut latius probabitur 1 p. q. 8 a. 1 dubio 2, sed appetitus sensitivus non potest ferri in aliquid ut relatum ad alterum, ergo sicut non potest ferri in aliquid sub ratione finis, quia non potest sensus videre convenientiam et proportionem mediorum cum fine, ita non poterit ferri ad bonum formaliter, quia bonum est et dicit convenientiam rei cum operante; nam idem venenum quod homini malum est quia interi-

a ms, dicens

1 lectura probable

mit, aspidi bonum est quia conservat, ergo has diversas proportiones non potest sensus cognoscere neque appetitus ferri in illas.

Ad caetera argumenta respondetur verum esse causam finalem non posse esse idem cum formali specificante extrinseca, nam rem aliquam esse causam huiusmodi est quum, ex imperfectione nostri intellectus non potens intelligere rem sicuti est, intelligatur res absoluta in ordine ad aliud, neque etiam Deum visum per colorem intelligit, at causalitas finis est motio quaedam quae non est in re quia a me intelligitur, sed quia a parte rei agens agit gratis illius obiecti, quod tantum respectu agentis habet rationem finis.

Dubitantur 2^o: Quomodo intelligatur propositio D. Tho. in solutione ad 2: finis est obiectum voluntatis.

Quia aperte D. Tho. 1 q. 8 a. 2 docet media etiam esse obiectum voluntatis ex tribus Cas[er]tani] solutionibus elegit Med[ina] hoc loco, falsa tamen, quod scilicet D. Tho. loquatur de obiecto adaequato voluntatis, quia, inquit, media sunt obiectum per accidens voluntatis, sed non videt aliud esse medium esse bonum per accidens aut medium esse obiectum per accidens voluntatis; nam quamvis media, in quantum media, habeant totam suam bonitatem a bonitate finis et ita sint bona per accidens a bonitate alterius, [2^o] tamen haec ipsa media sunt proprie obiectum voluntatis, sicut partes est dexteritas per accidens a dexteritate animalis, ita ut nulla alia sit dexteritas quam animalis, tamen ipsamet dexteritas per accidens est per se intelligibilis, ita etiam appetibilitas medicorum est in illis per accidens a fine, tamen haec ipsa appetibilitas est proprium obiectum voluntatis; unde quamvis media sint appetibilia per accidens, id est, per aliud, tamen proprio actu voluntatis appetuntur, unde quamvis bonum dicatur analogice de utili et honesto, quia utile tantum est bonum ut medium, honestum ut finis, tamen actus voluntatis univoce dicitur de actu circa media et de actu circa finem, scilicet, de intentione et electione.

Omissa etiam distinctione Contradi et Med[ina] hoc loco dicentium medium esse per se obiectum terminativum non per se motivum, quia reversa medium sicut terminat ita movet, scilicet secundario, omissa etiam solutione aliorum quod D. Tho. loquatur de obiecto principali, scilicet, de fine, non de medio; dicentium est loqui de obiecto adaequato voluntatis, quia finis est quid commune ad finem proximum et ultimum, et ita media habent rationem finis et causae finalis, ut probabimus a. 4 Patet ex propositione quam supposuit D. Tho. in corpore articuli, omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia

causantur ab ea secundum rationem sui objecti, quae propositio, ut vera sit in quocumque potentia, necesse est intelligatur de objecto adaequato et formali, unde notanter dixit D. Tho. finem et bonum esse objectum voluntatis, ut significaret non tantum finem ultimum sed etiam medium esse quia est bonum ut probavit D. Tho. 1 q. 8 a. 2 et ita comparavit D. Tho. hoc loci objectum voluntatis cum colore respectu visus, at color obiectum adaequatum est.

Notandum tamen est quod media non habent totam bonitatem a fine, quia non habent suam entitatem a fine, atque ita neque bonitatem, quae includit necessario entitatem, sed tamen habent a fine appetibilitatem et convenientiam respectu agentis; itaque potio amara bonitatem et convenientiam cum sanitate consequenda a se habet, tamen quod haec bonitas et convenientia respectu huius effectus sanitatis sit conveniens agenti appetibili totaliter manet a fine, quia tota ratio quare bonitas potionis amarae ad comparandam sanitatem est bonitas homini est quia homo intendit talem finem.

Dubitatur 3.^o Quid intelligat D. Tho. nomine actionis humanae.

Cum docet illas esse actiones humanas quarum homo est dominus, quia videmus multas esse actiones proprias hominis et consequenter humanas, quarum tamen homo non est dominus sicut est discursus naturalis aut risus, respondet Caietanus] non esse proprie actiones sed operationes quae liberae non sunt, quia in illis homo non se agit sed agitur, sed hoc est contra D. Tho. admittentem aliquas actiones hominis, quae humanae non sunt, ergo non confundit D. Tho. actiones, [2^o] hominis et actiones humanas, nam 1 q. 57 ex Aris[totele] 9 Meth. distinguit facere ab agere, quum agere dicit actionem non transeuntem in exteriorem materiam, atque ita videre et sine libertate appellatur a^b D. Tho. actio, ergo quod haec non dicatur humana non est quia actio non sit, sed ex alio capite

Dicendum est nomine actionis humanae non intelligi esse quae sunt quoad substantiam hominis propriae, sed quae sunt propriae quoad modum, sive sint illi propriae hominis quoad naturam, et substantiam, sive communes cum aliis, nam videre^c potest esse proprie actio humana quaecumque quoad substantiam sit communis cum brutis, et videre est actio proprie hominis et potest non esse humana modo, ergo necesse est quod sit actio hominis procedens ex deliberatione rationis appre-

^b ms. ad

^c ms. videt

hendentis convenientiam obiecti cum agenti propter finem, notanter dixi procedens ex libertate vel libere, quia, elata si sit actio necessaria, potest esse humana, quia potest esse ex directione et deliberatione rationis necessaria qualis est amor Dei in Patria, et ita S. Tho. ad 2^o. sentit dicens actum etiam beatitudinis esse propter finem, et 1 a. 3 inquit dictum est supra quod actus dicuntur humani quia procedunt a voluntate deliberata, ex eo autem quod actio voluntatis sit necessaria non desinit esse deliberata, unde D. Tho. hic ad 2^o, tantum dixit actionem humanam debere esse voluntariam, ad voluntarium autem non requiritur libertas ut 1 q. 6 a. 1.

Solum obstant duo: primum quod D. Tho. hic definit actionem humanam cuius homo est dominus, alterum est quod actio humana sic explicata etiam convenit angelis et ita non debere dici magis humana quam angelica. Respondetur ad primum quod D. Tho. loquitur de homine ut viator est ante consecutionem beatitudinis, nulla autem est in via actio quae sit humana, quae non sit libera et in potestate hominis; ad secundum quod licet hic modus operandi etiam conveniat angelis, tamen proprie illa dicitur actio humana, quia non distinguitur contra angelicam, id est, quia procedit ab homine et ita dicitur humana, neque est divisio generis in species, scilicet actionis in humanam et angelicam, sed est divisio subiecti in accidentia, similiter hominis in diversa accidentia et modus operandi, et ita actio hominis est quae dividitur in actionem hominis tantum et actionem hominis cum modo libertatis.

Dubium quartum. Circa difficillimam propositionem D. Tho. in solutione ad 2^o, ubi dicit quod si quae actio humana sit ultimus finis necesse est sit imperata a voluntate quia nequit esse elicitae; probat D. Tho. quia impossibile est, inquit, ipsum actum a voluntate elicium esse ultimum finem, quia non necesse est ipsum actum esse propter finem, nam vel D. Tho. loquitur de fine ultimo obiectivo et ita nullius potentiae actus potest esse ultimus finis sed [3^o.] obiectum talis actus debet esse ultimus finis obiectivus; si autem loquatur D. Tho. de fine ultimo formali, id est, de adoptione ipsius finis negabunt quotquot beatitudinem ponunt in actu voluntatis, et ratio est quia ego possum habere pro ultimo fine etiam obiectivo aliquem actum voluntatis², nam exemplum quod adducit D. Tho. alienum est, quia potentia visiva non est potentia reflexiva, et cum non possit videre suam

2 La lectura "voluntatis" está aclarada al margen

visionem non potest habere illam pro obiecto et cum visio visionis non possit esse realiter sine visione obiecti non potest ipsa visio visionis esse primum visibile, ut voluntas est potentia reflexiva quae potest velle suam volitionem: et amare suum amorem, potest ergo habere suum actum pro fine.

In hac re supponendum est finem alium esse intrinsecum, alium extrinsecum seu alium esse formalem, alium obiectivum, sive alium esse finem ut adeptionem, alium ut rem, sicut pecunia est avari finis extrinsecus obiectivus et finis ut res: possessio pecuniae est finis formalis intrinsecus et ut adeptio rei; loquitur ergo D. Tho. hoc loco de fine extrinseco et de fine pro re quando dicit actum voluntatis non posse esse finem ultimum, patet exemplo quod ponit de obiecto visus, scilicet, colore; rursus non loquitur, ut falso Med[ina] putavit, de fine ultimo vitae humanae, scilicet, de beatitudine, sed loquitur de fine ultimo in quacumque actione humano, nam et dictum Aris[totelis] quod obijecerat universaliter³ est et solutio imperfecte responderet argumento, quia diceret quis saltem alias actiones voluntatis non esse propter finem, quia, quamvis actio voluntatis non possit esse ultimus finis totius vitae, posset esse ultimus finis alicuius actionis et iam in illo casu non ageret homo propter finem, cum ipsamet actio esset finis; tum etiam quia nulla⁴ operatio alterius potentiae est ultimus finis pro re neque hoc esset proprium voluntatis.

Dicendum est ergo, quod, quamvis D. Tho. posset facile respondere argumento quom Aris[toteles] tantum significavit actiones quasdam esse finis, id est, nihil relinqui transactis actionibus, voluit tamen tradere hanc doctrinam pernecessariam⁵ ad probandum infra quod beatitudo non est in actu voluntatis, et ita inquit universaliter nullum actum voluntatis posse esse ultimum finem pro re, ratio est quia ille actus voluntatis rursus respicit alium finem formaliter, ergo impossibile est voluntatem amare amorem suum cum amet ut ultimum obiectum et finem sui amoris amati, nam si ego vellem volitionem meam vel vellem propter finem volitionis illius, vel vellem volitionem meam propter aliquem finem vel commodi vel experimenti, et iam non esset ipsa volitio ultimus finis, quia appetitus non appetit ut appetat, sed appetit naturaliter vel propter obiectum appetitionis intrinsecum vel propter aliquem finem extrinsecum appetitioni, sicut nulla res incli-

³ Lectura probabile

⁴ Signe palabra ilegible

⁵ A. margini: "necessarium"

natur ut inclinēt, sed inclinatur ut consequatur terminum inclinationis naturalis: dixit autem S. Tho. conditionaliter et non absolute, si aliqua actio hominum est ultimus finis etc., quia actio in qua est beatitudo nostra et ultimus finis revera non est humana, quia visio clara Dei etsi sit actio procurata et desiderata in via per actus voluntatis, tamen cum neque sit elicitā neque imperata a voluntate sive in via sive in patria non dicitur actio humana quoad esse simpliciter, quia suum esse simplex praecedat omnem deliberationem et causam voluntatis elicientis aut imperantis visionem, tamen duratio visionis in quantum visio refertur a [3v.] beatis in gloriam Dei et finem ultimum potest dici actio humana quia propter finem.

Ultima difficultas. Circa nonnulla quae docet D. Tho. et late disputantur ab autoribus. Primo circa illam propositionem primum in unoquoque genere est causa caeterorum, quae non habetur apud Am[otelem] sed eius Commentatoris 2 Meth. c. 1 Secundo circa illam propositionem D. Tho. ubi de motione finis: utrum, scilicet, finis finalizet prout est in re vel in apprehensione, sed utrumque philosophis relinquamus. Tertio, quia docet D. Tho. ad 1m. finem qui est primum in intentione esse ultimum in executione, quod dictum intelligo permissive, quia aliquando finis movens non est aliquid faciendum ab efficiente quia quamvis videat finem semper esse faciendum ab agenti moto ab eodem fine, quia finis quem intendit agens est iam factus, frustra agens ageret, tamen revera in amore amicitiae, quo res amatur propter seipsam, ipsa res secundum se est finis, et non est finis faciendus ab ipso agenti, nam quando propter ipsum Deum diligo, ipsa res secundum se est finis et non est finis faciendus, licet videatur finis fieri in quantum finis, quia Deus et amatus a me sit per meum amorem, id quod ipsum contendo amando est ut Deus ametur, tamen adhuc non est ultimus finis mei amoris Deum amari, sed Deus qui amatus, neque enim amo Deum propter Deum amatum, sed propter Deum secundum se, quia amatum esse denominatio quaedam est extrinseca posterior finalizatione finis respectu agentis; et licet nobiscum sentiat Ocham in conclusione nostra 2 Sent. q. 3 a. 2 et Gab[riel] d. 1 q. 5 tamen fundamentum eorum est falsum quia putant operationem agentis nunquam posse esse ultimum finem operantis, sed semper putant esse ultimum finem id in omni utilitate fit operatio, constat tamen falli, quia ut late probabimus 1 q. 8 a. 3 non necesse est semper finem rei esse finem ultimum explicitum.

Ultimo cur D. Tho. ex eo quod probavit actum voluntatis esse ad finem inferat actionem humanam esse propter finem male etiam colligeret: visio est ad colorem, ergo propter colorem. Respondet bene Cai[etanus] hoc esse proprium finis et non tantum terminet actum voluntatis in executione et ita sit id ad quod voluntas tendit, sed quod metaphorice moveat⁶ ut in apprehensione et ita sit id propter quid et cuius gratia agens operatur, quae doctrina favet dictis dubio primo.

Conclusio quae ex hoc articulo elicitur: homines agere propter finem, de fide est Psal. 43: propter te mortificamur tota die Inclivavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas in aeternum propter retributionem et ex aliis locis S. Scripturae.

ARTICULUS 2. *Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturae.*

Conclusio est omnia agentia necessario agunt propter finem.

Circa conclusionem 1.^a dicendum est Deum proprie agere propter finem, imo ex eo quod ipse agat propter finem omnia naturalia agentia dicuntur agere propter [et.] finem. Probatur: Deus non agit naturaliter neque fortuito, quando producit res ad extra, ergo propter finem: Universa propter semetipsum operatus est Dominus.

Sed notandum est quod finis est duplex, quidam est desideratus ac proinde non habitus, et consequenter prefixus ex indigentia et imperfectione agentis; alius est finis amatus et habitus et non prefixus ex indigentia agentis, Deus ergo agit ex amore finis et ob id non necesse est quod finis amatus, etiam ut finis, sit nobilior agenti, aut quod perficiatur agens a tali fine, quia quod perficitur ab eo perficitur quod acquiritur, finis autem amatus, quia non movet ut acquirendus, sed ut habitus vel saltem abstrahit ab utroque non perficitur agens, et quamvis in Deo non distinguatur finis ultimus ab ipso Deo, vere tamen Deus agit propter finem et datur respectu Dei causa finalis realis, quia realitas causae non est attendenda ex distinctione agentis et patientis, sed ex distinctione agentis et effectus, quia licet idem posset esse agens et patientis, non tamen potest esse efficiens et effectus; ita quamvis ipse Deus sit finis ultimus et motus finaliter a se ipso, proprie est causa finalis sui ipsius, quia licet non distinguatur finis ab efficienti distingueretur tamen ab effectu finis non minus quam

6 Al margen, de la misma letra, la siguiente aclaración: movere est excitate desiderium sui ipsius in voluntate.

in aliis agentibus propter finem effectus etiam finis non est agentis, sed motio metaphorica agentis; quando vero D. Tho. docet 1 p. q. 19 a. 5 voluntatis divinae nullam dari causam finalem intelligitur vel quod nullus datur finis distinctus ab ipso Deo et a voluntate divina vel quod in Deo una volitio non sit ex alia efficienter ex vi causae finalis inter finem et media; aut, ut bene insinuavit Cai[etanus] 1 p. q. 44 a. 4, quod non detur aliquis finis Dei in quem Deus ordinetur et hoc est quod D. Tho. dixit Dei non dari causam finalem, sed quod ex parte obiecti in Deo unum volitum est propter aliud, quasi dicat Deus nunquam ordinatur in aliud sed quae vult alia ordinantur in alia.

Notandum tamen male dixisse Durs[ndum] in 1 d. 35 q. 1 n. 7 quod generatio Verbi in divinis non est propter finem, quia non est aliquid nobilius in quod ordinetur nam licet conclusio sit vera quia generatio Verbi est prior origine quam actus voluntatis notionalis cuius deberet esse respicere hunc finem ad dilectione vero essentiali, cum neque imperetur neque eliciatur generatio Verbi non potest talis generatio esse propter finem, potest tamen intelligi quod generatio Verbi iam existens possit esse obiectum voluntatis sicut diximus de visione beatifica et amore beatorum. tamen ratio Durs[ndi] nulla est quum finis amatus non necesse est quod sit nobilior agente vel operatione illius.

2.^o dicendum est agentia naturalia agere propter finem necessario quidem esse sed nihil aliud esse quam Deum determinare agens ad producendum. Probatur primo quum omne agens est indifferens ad operandum hunc effectum vel illum, quantumvis sit determinatum per propriam formam ad efficiendum, ergo haec determinatio, cum reduci non possit in causam efficientem, reduci debet in finalem^d. Probatur secundo quia determinatio est propria intelligentis, ergo agentia quae carent cognitione agere propter finem nihil aliud est quam Deum determinare a fine ad hunc numero effectum potius quam ad illum e: hic est sensus illius axiomatis Ans[otetis] opus naturae est opus intelligentiae, quia implicaret contradictionem agens [40.] aliquid agere naturaliter et non revocari ad aliquid agens per intellectum; sicut implicat aliquid agens indeterminate agere et ob id dixit bene D. Tho. 1 p. q. 2 a. 3 et q. 108 a. 1 ad 1m. quod agentia, quae cognitione carent, quasi ob alio mota tendunt in finem,

^d ms ad

^e Explicación al margen: sagitta missa, lepis, (palabra ilegible) planta, animalia bruta, homines

ubi non loquitur D. Tho. de motione in genere causae efficientis, cum quia haec propria motio est et non quasi motio tum quia etiam agentibus per intellectum convenit, sed loquitur de motione metaphorico finis quae proprie convenit Deo et quodammodo agentibus naturalibus, quis, scilicet, agunt virtute agentis propter finem, et hoc satis est ut dicantur naturalia agere propter finem, sicut potio amara eligitur propter finem, non quia ipsa potio vel electio moveatur a fine, sed quia ordinatur ad finem ab agenti propter finem⁹.

Dubium 2. Utrum appetitus sequens cognitionem semper agat propter finem

Ratio dubii est quoniam si homo v.g. in actionibus etiam liberis semper ageret propter finem vel non aliter ageret quam brutum propter finem vel daretur processus in infinitum, nam vel agit propter finem cognitum ut formaliter bonum vel tantum agit propter rem bonam; si hoc secundum satis esset, hoc habet appetitus bruti, si aliud primum, ergo necesse est hominem agendo propter finem agere propter rem, quia conveniens est alteri, nam bonitas formaliter est convenientia cum altero, ergo iam ipsa res non esset finis ultimus sed aliud alterum esset ulterius finis, ideo etiam medium et sic non est finis, quia appetitur ut conveniens alteri, scilicet, fini.

Dicendum est in hac re voluntatem semper quod agit libere agere propter finem quia convenientia obiecti determinat voluntatem; si vero agit necessario, aliquando agit propter finem sicut in amentibus, ubriis aut pueris ac seniantibus, qui, ut saepe utuntur discursu, ita semper agunt propter finem¹⁰; quando ille discursus representat convenientiam obiecti voluntatis, quamvis necessario, sicut representat voluntati beatorum; aliquando vero voluntas necessario non agit propter finem, quia contingit fieri in obiectum bonum non cognita convenientia, sed quod sicut appetitus bruti a re bona et pulchra moveatur non cognitione pulchritudinis et bonitatis formaliter, ita voluntas ab obiecto entitative tantum representato subito tangatur.

2.^a dicendum est appetitus sensitivus hominis potest agere propter finem, non tamen appetitus bruti. Probatum primo quia appetitus in nobis sequitur cogitativam teste D. Tho. 1 p. q. 81 a. 3 ad 2m, sed cogitativa, quia communis animae, discipit et circa universalis quamvis per materiales species¹¹ et singulares, et nihil est quod ab in-

9 Al margen, repetida la palabra "potio" para aclarar lo borrado del texto.

10 Al margen, en lugar de "semper", "saepe".

11 Cifra aclarada al margen.

tellectu percipiatur quod non percipiatur simultaneo motu a cogitativa, ergo cogitativa percipit rationem convenientiae quam habet bonam, ergo appetitus sequens talem cognitionem cogitativae agit propter finem: saepe etiam appetitus hominis movetur a voluntate ut sequatur quod voluntas sequitur. sed voluntas sequitur cognitionem convenientiae et non potest movere appetitum nisi mediante cognitione, quia appetitus non fertur in incognitum. ergo mediante cognitione convenientiae et quasi persuasus appetitus [5r.] ab illa cognitione sequitur voluntatem; unde appetitus, cum participet libertatem voluntatis. quia absque in appetitu non possent esse virtutes neque actus virtutum, necesse est quod agat propter finem, quia agens liberum supponit finem; quare docte dixit D. Tho. 1-2 q. 30 ad 3 in appetitu sensitivo esse concupiscentiam rationalem, quia sequitur rationem, ergo deliberationem, ergo finem. Secundo quod scilicet in brutis appetitus non agit propter finem eodem argumento probatur quo a 1 sub. 1 probatum est non agere propter bonum formaliter. nam si proportionem vel mediū cum fine vel finis cum agente perciperet brutum, ergo posset percipere maiorem vel minorem proportionem, ergo posset intelligere; appetitus ergo bruti in nullo alio genere movetur a bono nisi specificative, ita ut sicut appetitus naturalis tendit in bonum et specificatur ab illo per formam naturalem insitam rei appetenti, ita brutum per imaginem sensus bruti representantem obiectum tendit et specificatur a bono cum cognoscat convenientiam.

Ad rationem dubii scilicet quod convenientia mediū utilis est, convenientia autem quae debet esse in omni obiecto voluntatis non est convenientia utilis. ita ut appetatur quia utile, v.g. appeto sanitatem convenientem Petro propter Iohannem, et rursus iterum appeto sanitatem ut convenientem Petro propter Petrum, ecce utrobique appetitur sanitas ut convenientis Petro, et tamen non utrobique Petrus est finis, ergo ratio mediū non est ut appetatur tanquam convenientis alteri, quia hoc etiam habet finis, sed ut appetatur propter alterum.

ARTICULUS 3. Utrum actus hominis recipiant speciem a fine.

Conclusio est actus morales solvunt speciem a fine. Circa hanc conclusionem se offert difficultas. quia finis est aliquid extrinsecum, specificatio vero actus moralis est essentialis et intrinseca, ergo non sumitur a fine extrinseco. Item quia D. Tho. secum pugnat, ut bene arguit Cai[etanus], cum dicat actum moralem specificari a principio et postea dicat specificari a fine qui non est principium agendi

scilicet obiectum rationis, item quia actus indifferentes sunt actus morales et tamen non specificantur a fine quam caret sine.

In hac re dicendum est. 1.^o actum humanum specificari a fine non esse, ut bene Med[ina]. quod species actus sumatur a fine sed ab ordine ad finem. quem ordinem aut, non esse proprie relationem, in quo non adversatur Aristoteli 5 Meth. c. 13 dicenti relationem propriam non fundari in actione et passione, sed potuit velle unum ex duobus vel quod relatio, quae consequitur actum humanum, non pertineat, in quantum est proprie relatio, ad naturam actus, quod verissimum est, quodquid alii dicant, quis generaliter loquendo, semper respectus praesupponit naturam essentialiter constitutam, nam vel est respectus qui sequitur naturam genericam vel specificam actus; si genericam supponit illam, ergo non est genus neque est differentia quam differentia ita est extra¹² essentiam generis ut non sequatur ex illa tanquam ex fundamento necessario, nam si aliquid animal est, non necessario rationale est, et si aliquid¹³ habet fundamentum relationis, necessario habet relationem, si vero relatio sequatur differentiam, ergo supponit illam, ergo non est illa, ergo inepta est doctrina assertivum posse aliquomodo respectum pertinere ad essentiam absoluti; nec refert quod actus humanus non possit intelligi sine ordine ad finem; inde sequitur quod omnipotentia [50.] Dei essentialiter esset relativa, quia a nobis non potest non intelligi sine rebus possibilibus, ergo sicut ex imperfectione intelligentis manet quod non possit intelligi a nobis omnipotentia Dei sine respectu, cum neque respectu realis neque rationis sit de illius natura, inde etiam manet quod possimus intelligere actum humanum sine tali respectu, imo relatio ipsa realis non potest intelligi sine termino et tamen terminus non est essentialis relationi, sed extrinsecus, praesertim quando illi componunt aliquid essentialiter ex absoluto et respectivo, ergo illud absolutum parziale potest intelligi sine illo concomitante respectivo?; nec certe et tamen illud concomitans respectivum non est de essentia partialis absoluti; tantum ergo significatur a D. Tho. cum dicit actum essentialiter respicere finem, id est, a nobis sic intelligi in ordine ad finem.

Est tamen maxime notandum quod actum humanum sumere speciem a fine nihil aliud est quam intelligi a nobis in ordine ad finem.

¹² Gratia aclarada al margen.

¹³ Gratia aclarada al margen.

Probatur aperte quia specificari actum est constitui speciem metaphisicam per intellectum nostrum ex conceptibus obiectivis, atque ita existimo, (qui potuit esse rectus¹⁴ sensus Med[inae]) quod ad finem qui specificat actum humanum est ordo rationis, quia specificatio ipsa est opus rationis et inde etiam puto verum quod saepe docuit D. Tho. nullum respectum realem terminari ad obiectum non existens, nam si tu dicis in actu humano manere respectum realem pereunte obiecto, quia manet per se et fit per se talis ordo a suo obiecto, ego dicam quod relatio distinctionis cuiuslibet naturae manet pereunte altero extremo distinctionis, quia dicam naturale esse cuiuslibet rei distingui a qualibet alia vel assimilari¹⁵ cuiuslibet alteri non minus quam actus humanus respicere obiectum.

2.^o dicendum est actum humanum, ut actionem et passionem, specificari a fine, ita ut in quantum actio specificetur a fine prout in intentione, ut passio vero a fine prout in executione; quia hoc est proprium finis; ut possit esse principium simul et terminus diversa ratione, sed non est intelligendum actum humanum specificari a cognitione finis secundum suam entitatem et naturam, nam idem actus charitatis secundum speciem specificatur eodem modo a cognitione viae et cognitione patriae, quae differant in essentia, specificatur ergo actus humanus a re cognita, non a cognitione, quamvis etiam concedamus actum voluntatis causari efficienter a verbo mentis, atque ita ex consequenti ab illo specificari tanquam a suo principio; hoc tamen est quaed esse naturae, nam quoad esse moris et actus humani non sumitur specificatio a cognitione sed a re representata ut bona vel ut mala, quia seclusa omni efficientia cognitionis contingit actum humanum variari in esse moris, nam eadem voluntas continuandi esum carnium, quae bona erat, potest fieri malo nullo intercedente novo actu aut efficientia, finis autem in executione, inquit D. Tho. specificat actum humanum in quantum est passio, etiam si finis sub hac ratione sit quid posterius. [Utr.] nam per bonum potest specificari aliquid a posteriori, ut motus calefactionis a calore producto, quia licet in genere causae efficientis sit posterior, tamen in genere causae formalis et specificantis est prior; notanter autem dixit D. Tho. motum quodammodo distingui per actionem et passionem, quia revera non est quid superius ad utramque, imo vero motus nihil aliud est quam expulsio termini a quo et introductio termini ad quem, et in hoc dis-

14 Lectura probabilis.

15 Graecia aclarada al margen.

tinguitur a passione, quae tantum dicit receptionem terminum ad quem cum ordine ad terminum a quo, et ratio est aperta, quia sicut moveri dicitur aliter et aliter se habere subiectum ita dicit aliud et aliud, id est, terminum a quo et terminum ad quem.

Ad argumenta respondetur; ad primum quod, quamvis finis sit aliquid extrinsecum, bene tamen potest specificari, quia hoc nihil aliud est quam quod explicuimus¹⁶. Ad secundum quod cum finis habeat et esse principium et esse terminum, modo dicit S. Tho. actum humanum specificari a principio modo dicit specificari a termino, semper autem dicit specificari a fine sine ulla contradictione, quia finis habet utramque rationem qua possit specificare actum humanum in quantum est actio et passio. Ad tertium respondetur quod etiam actus indifferens habet aliquid certum a quo specificetur, nempe, ipsam indifferenciam quae tam intrinseca est fini indifferenti quam bonitas vel malitia fini boni vel mali.

Secunda difficultas est circa solutionem tertii in quo dicit D. Tho. quod idem actus numero secundum quod egreditur semel ab agente non ordinatur nisi ad unum finem a quo habet speciem: nam vel loquitur de fine proximo vel remoto, si de proximo quomodo D. Tho. 1 q. 16 a. 6 inquit quod species formalis actus humani sumitur a fine, non autem ab ubiecto exterioris actus, quasi dicat sumitur a fine operantis, non a fine et obiecto ipsius operis; si autem loquatur de fine remoto quomodo 1 q. 27 a. 2 dicit actum humanum non specificari ex causa motiva, sed ex fine, quis ex eadem causa inquit possunt oriri plures species peccatorum, quasi dicat non a fine ultimo, sed a proximo sumendam esse speciem, praesertim cum aperte D. Tho. in solutione ad tertium videtur loqui de fine proximo. Secundo D. Tho. loquitur de actu humano ergo de actu libero ergo de actu morali, quomodo ergo distinguit de actu in esse naturae et in esse moris, ac tandem, quia ex fine sumitur species, ergo actus oriens non habet speciem, quia non habet finem.

In hac re dicendum est speciem actus humani sumi ex fine proximo per se, hic autem est obiectum proximum per se actus, unde tam impossibile est eundem actum habere duos fines proximos, quam impossibile est unum actum specie esse plures specie. Illud autem dicitur obiectum proximum per se quod ubicumque talis actus semper

16 Grafia antea ad et inergen
e. n. s. dicitur.

respicitur a tali actu ut volitio furti habet pro obiecto proximo rem alienam; et quamvis idem actus possit habere plures species quia potest habere plures fines proximos, tamen non est idem actus fortaliter sed omnes species quae superveniunt speciei constitutae a fine proximo dicuntur species accidentales, non quia malitia vel bonitas quae [8v.] supervenit non constituat speciem aliquam essentialem in esse moris sed quia illa secunda species, quae in se ipsa est essentialis, in esse moris accidit priori speciei constitutae ut si quis occidat sacerdotem est actus ille essentialiter homicidii et accidentaliter sacrilegii, non quia sacrilegium non sit quaedam essentialis species peccati, sed quia accidit actui homicidii cuius est circumstantia cum qua et sine qua esse potest homicidium; ideo species illa sacrilegii dicitur esse accidentalis.

2.^o dicendum est quando duae species actus humani coniunguntur, semper altera dicitur substantialis quae supponitur ab altera sine qua esse potest ut in adulterio est duplex peccatum, alterum intemperantiae, alterum iniustitiae, species peccati intemperantiae dicitur substantialis, altera vero dicitur species accidentalis, quia malitia intemperantiae potest esse sine tali iniustitia. hic enim¹⁷ specifica iniustitia adulteri constare non potest sine peccato intemperantiae, non tamen intemperantia accidit adulterio.

3.^o dicendum est quando duae species actus morales coniunguntur in eadem entitate actus, alter dicitur constituere speciem substantialem, alter vero speciem accidentalem; secus quando coniunguntur in diversis actibus, nam tunc temporis utraque species est accidentalis alteri et nulla potest dici substantialis respectu alterius, nam speciei morali quae est in actu electionis et extrinseca¹⁸, quia utraque sine altera esse poterat ut qui vult furari ex intentione homicidii; probatur, nam sicut electio furti extrinsece vitatur ex intentione homicidii, quia est propter homicidium, ita etiam intentio homicidii extrinsece vitatur ab electione furti, quia est per furtum exequendum tanquam per medium; si enim habitudo ad finem, tanquam ad causam, depravat electionem aliam ex suo obiecto malam vel bonam, ergo habitudo causae ad modum illicitum depravat rursus intentionem malam, non tamen quando mala est ex suo obiecto sed etiamsi esset bona, ergo

17 Gratia separata a. margen

18 Lectura dudosa.

certum est quando hac ratione coniunguntur duae species, utriusque¹⁹ accidere utramque et utram ab altera extrinsece viciari.

Quando ergo D. Tho. negavit eundem actum posse habere duplicem finem proximum a quo sumat speciem non negavit eundem actum entitative posse esse in duplici specie morali a duplici fine proximo, id enim aperte concessit ad 3um et patet²⁰ in actu volendi occidere sacerdotem tantum, ergo negavit eundem actum posse esse in duplici specie essentiali.

Sed dices cur in naturalibus eadem res potest esse aequae primo in duplici specie formaliter distincta et in moralibus non potuit idem actus realis esse in duplici specie morali aequae primo. Respondetur quod in moralibus non tantum constituit speciem obiectum actus, sed quidquid necessario coniungitur cum obiecto actus: nam non credere Deo dicenti includit etiam malitiam contemptus Dei, quia non potest realiter separari malitia a contemptu Dei virtualiter, at in naturalibus inseparabilitas rerum realis non facit pertinere illas res ad eandem speciem, cum si una species moralis potest separari realiter ab altera iam illa altera [?] accidentalis erit altera, a qua potuit separari et cui potuit supervenire.

Nunc ergo respondetur ad primum quod D. Tho. eo loco non significat actum aliquem voluntatis sumere speciem essentialem a fine ad quem ordinatur ab operante, nam, ut bene Cai[etanus] ibi, etiam actui voluntatis accidit ordinari ad alium finem, quam in proprium obiectum, vult ergo statuere differentiam inter actum interiozem et exteriorem, quod cum actus exterior in executione per accidens sit bonus aut malus, id est, per aliud, scilicet, non per proprium principium efficiens, sed per extrinsecam voluntatem, omnis autem actus voluntatis et electionis mediis etiam necessariis et unicus habet esse moris a proprio principio a quo elicitur a voluntate quae semper libere eligit medium quantum potest non eligere et revocare intentionem, fit ut actui exteriori illa dicatur species magis per se et formalis in esse moris quae sumitur a voluntate prout dante esse moris actui exteriori, voluntas autem ratione intentionis ultimi finis imperat actum exteriorem, et ita actus exterior tanquam primam originem sui esse moralis respicit voluntatem interiozem circa ultimum finem; nam revera actus fuit, qui fit propter homicidium, quamvis in esse naturae ma-

19 Gratia notanda ab margem.

20 Lectura dudosa

gis respiciat proprium obiectum sive rem alienam, tamen in genere moris magis respicit finem operantis, scilicet, homicidium, quia ex intentione homicidii hic actus factus est moralis et ob id acute Arja [toteles] dixit 5 Etha. c. 2 quod qui furatur propter adulterium magis est adulter quam fur, non quod volitio ipsa furti specificetur essentialiter ab adulterio et non a re aliena, sed quod cum voluntas habeat istos duos actus, et volitionem furandi et volitionem homicidii, persona ipsa operans magis denominatur a vicio actus intentionis quam electionis; non quod electio ipsa sit magis per se adulterium quam furtum, sed quia eligens est magis adulter quam fur; quia quomvis actus externus in esse moris sit magis adulterium, quamvis in esse naturae sit magis furtum, tamen electio furti neque in esse naturae neque in esse moris est magis volitio adulterii quam volitio furti; quam differentiam invenire licet apud S. Tho. in 2 d. 40 q. 1 a. 1 verum quidem est quod actus externus furti propter homicidium per seitate praedicabilis magis est species furti etiam in esse moris, tamen per seitate praedicamenti magis est actus homicidii etiam in esse moris, quia ille actus externus, si debet esse in genere moris, semper debet esse in specie morali furti, non tamen homicidii, sed illudmet genus moris quod habet magis per se pendet ex fine operantis quam a proprio obiecto, quia pendet suum genus moris a voluntate, magis autem est voluntarius finis operantis, quam medium quod est obiectum talis speciei. Ad secundum respondetur quod D. Tho. ibi q. illa 72 non loquitur de fine aut causa finali, sed de efficiente aut materiali et dispositiva, ut qui ex metu facit peccatum aliquid, metus dicitur causa motiva vel dispositiva, a qua certe non specificatur actus peccati, quia potest esse varius ex eadem causa. Ad rationem respondetur quod D. Tho. loquitur in hoc articulo de actu humano in esse moris ut patet ex corpore articuli sed appellat actum naturalem aut finem naturalem, quia convenit actus etiam in esse moris ratione suae entitatis naturalis, nam actus furti propter homicidium habet duplicem speciem moralem, sed alteram quasi naturalem, is est, fundatam in sua natura et obiecto quod habet in quantum est actus naturalis. [7v.] Ad ultimum respondetur actum otiosum etiam specificari a fine certo et determinato in genere moris, scilicet, a proximo obiecto quod in ratione boni vel mali est indifferens; dicitur ergo otiosus quia caret fine extrinseco et extrinsece specifi-

carate, quem habere debet omnis actus qui habet specificationem intrinsecam a fine proximo, indifferenti tamen in esse boni vel mali.

Dices absentia finis tribuit speciem essentiali actui otioso quia actus otiosus essentialiter specificatur a carentia finis, ergo similiter praesentia finis tribueret speciem essentiali moralem. Respondetur speciem virtutis vel vitii per se sumi in actu otioso a fine, tamen species in esse moris determinari per indifferentiam obiecti ab eo sumitur, sed quia actus otiosus sub hoc homine significat vitium per se dicitur specificari a carentia finis operantis.

ARTICULUS 4. *Utrum sit finis aliquis ultimus vitae humanae*

Conclusio est tam vitae executionis quam intentionis non datur processus in infinitum in causis finalibus.

Circa hunc articulum 1.^o se offert difficultas utrum tantum ultimus finis vere sit finis. Quidam senserunt media non habere causalitatem finalem, sed totam illam esse in fine ultimo respectu mediocum, quod sumere poterunt ex Gregorio [no] Arani[nensi] in 1 d. 1 q. 1 a. 2 Gab[riel] in 2 d. 5 a. 1 et insinuat a Med[ico] 1 q. 8 in praefatione questionis. Dicunt duo, alterum est respectu voluntatis simpliciter non dari causam finalem, id est, respectu voluntatis appetentis aliquid et non per media: alterum est, causalitatem finalem salvam²¹ non posse sine mediis: quia putant quod finis sit ratio propter quam appetantur media: probant ex Aris[totele] 2 Meth. c. 1 ubi ad probandum non dari processum in infinitum in causis finalibus, itaque, finis est cuius gratia caetera fiunt, ut, si media finalizarent, etiam et essent cuius gratia caetera fiorent, ergo ex hoc non colligeretur quod esset aliquid ultimum in finibus.

2.^o quia semper Aris[toteles] definit causam finalem id cuius gratia caetera fiunt 2 Phi. c. 3 et 8 et 5 Meth. c. 2 et 1 Ethi. ad Eudemum ad finem libri, sed ultimus tantum finis est id cuius gratia caetera fiunt, ergo quia, sicut quando do eleemosnam²² Petro propter Iohannem non dicitur gratia Petri, sed tantum Iohannis dari eleemosinam, ita quando volo medium propter finem non possum dici velle gratia medi, sed tantum finis, quod videtur significasse Ansel[mus] c. 13 De casu diaboli, unde merito Aris[toteles] 2 Meth. c. 2 id cuius gratia etc., nam

21 Gratia solarada al margen.

22 ins. elemosnam

definiens finem inquit esse id cuius gratia caetera fiunt, ubi non potuit definire etiam finem ultimum, quia istum probare contendebat sed finem universaliter definiuit qui revera non est alius quam ultimus.

Haec sententia et male tribuitur Ockham in 2 q. 3 et petus D. Tho. 1 p. q. 19 a. 5 et q. 2 ad 2 et 1 Contra gentes c. 86 et 87.

Nihilominus dico 1.º respectu actus simplicis dari proprie causam finalem ita ut non tantum sit causa specificans, ut illi voluerunt, quale est etiam obiectum respectu sui actus in quacumque potentia. Probatur primo quia omne agens determinatur ad agendum ex motione finis, ut probavimus a dubio primo et docet articulo 1 D. Tho. [8r.] 3 Contra gentes c. 2 quia causalitas finis est prima causalitas, ergo voluntas etiam in actu simplici determinatur a motione finis, ergo obiectum illud est proprie causa finalis, quis etiam neget in actu charitatis hominem non agere propter finem. Secundo quia si finis est causa finalis, quia propter ipsum appetuntur media, ergo a fortiori quia habet a se et in se appetibilitatem respectu voluntatis; in hoc enim decepti sumus, quod finis non tribuit appetibilitatem mediis qua finis sed qua forma extrinseca specificans media quatenus bona et convenientia sunt, ergo quamvis non habeat finis hanc causalitatem formae specificantis extrinsecae quando non sunt media, tamen causalitas finalizationis remanebit. Probatur assumptum, quia non aliter medium sumit appetibilitatem a fine, quam vel quantitas visibilitatem a colore vel paries dexteritatem ab humero dextro, sed secunda causalitate finis potest aliquid fieri visibile et dextrum, ergo et appetibile, ergo causalitas finis non consistit in causalitate qua communicat appetibilitatem mediis, sed tribuitur haec appetibilitas mediis in genere causae formalis ut deinde possint finalizare proxime voluntatem ipsam, sicut etiam finis ipse non est finis quia appetibilis sed quando appetitur, ita media tantum faciunt esse appetibilia, quae appetibilitas prior nata est quam finalizatio, unde ante omnem actum voluntatis media facta sunt appetibilia a fine, at ante omnem actum voluntatis non potest esse motio metaphorica a fine tantum, ergo finis est causa finalis respectu agentis quod metaphorice movet ad agendum, non quia vel sit obiectum actus vel sit forma, a qua media dicantur appetibilia, quia et totum hoc reperitur in aliis potentiis a voluntate in quibus non potest ratio finis, et totum hoc tantum pertinet ad genus causae formalis, ut aperte docet D. Tho. 1 q. 2 a. 6.

2.^a dicendam est non tantum finem ultimum sed etiam finem proximum, id est, medium proprie finalizare. Probatur ex Aris[totele] 2 De anima c. 4 et 3 Meth. c. 2 ubi dicit non tantum sanitatem, sed etiam intermedia esse finem; et 2 Phi. c. 3 licet secundum translationem Argyropo[li] tantum videtur dicere Aris[toteles] quod caetera propter finem media sunt, tamen secundum omnes alias translationes aperte dicitur, quod etiam sunt fines et ibi docet D. Tho.; item 1 Eth. c. 7 plures fines intermedios ponit Aris[toteles], nam ut habet translatio Dionisi Lambini sic dicitur, quam igitur plures esse fines videntes, atque ex his aliquos propter alios²² expelimus, ut tibias et instrumenta omnia. perspicuum est non omnes fines esse perfectos, ac instrumenta essentialiter ordinantur ad alterum et tamen dicuntur fines ab Aris[totele] et ibidem etiam D. Tho. qui 2 Phi. c. 3 ait hoc dixit Aris[toteles] ne aliquis crederet quod solum id quod est ultimum est causa sicut id cuius gratia, propter hoc quod nomen finis ultimum quid sonat; est igitur omnis finis ultimus non simpliciter sed respectu alterius. Haec D. Tho.; sic etiam Egidius in 2 d. 38 q. 2 a. 2; Ocham loco citato et ratio est aperta quia finalizare dicitur respectu agentis quod movetur metaphorice a fine ad aliquam actionem, sed sicut voluntas movetur a fine ultimo ad actum intentionis ita movetur ad actum electionis huiusmodi potius quam alterius ab obiecto ipso proximo electionis, ergo vel neutra motio pertinet ad causalitatem finalem vel utraque. Secundo quia in causis efficientibus, quamvis secunda pendeat a prima tamen vere est efficiens, ergo [8v.] quamvis secundus finis pendeat ab ultimo, vere est finis, praesertim quod bonum et finis idem sunt, teste Arist[otele] 2 Phi. c. 3 et 1 Eth. c. 7 et D. Tho. 1 q. 8 a. 1. ubi etiam docet quod media habent bonitatem, ergo habent finalizationem; sed urgens ratio sumitur ex Aris[totele] Phys.²³ c. 89²⁴ ubi primum in speculabilibus comparat cum fine in agilibus, sed in speculabilibus quae semel est conclusio potest esse principium alterius conclusionis, ergo in agilibus quod semel est medium respectu finis potest esse finis alterius modis vel voluntatis eligentis; sed respondet esse rationem disparem; quia prima conclusio, cum habeat etiam propriam veritatem potest esse causa partialis simul cum primo principio alterius conclusionis, scilicet, secundae. ta-

22 Gratia aduersa ad marginem.

23 Lectura dudosa.

24 Ad imaginem "nota hoc".

men medium cum totam appetibilitatem habeat a fine, non est causa neque partialis etiam sequentis medii nisi tantum ratione ultimi finis; sed falsum est, quia medium etiam est id quod appetitur, quamvis obiectum formale talis appetitionis sit finis ultimus, exemplum etiam est penes omnium autorum in 2 d. 38 quod sicut quantitas videtur ratione coloris, ita medium appetitur ratione finis, sed quamvis color sit ratio videndi quantitatem, quia nequaquam videretur sine colore, nihilominus etiam quantitas videtur aequae, quia licet visibilitas coloris sit ratio formalis suae visibilitatis, tamen alia est visibilitas quantitatis a visibilitate coloris, ergo quamvis ratio formalis appetibilitatis medii sit finis, tamen medium etiam ipsum est quod appetitur habetque propriam bonitatem, et constat quod non tota ratio sua appetendi secundum medium est ultimus finis; quia si idem ultimus finis perseveraret et primum medium esset diversum, secundum etiam medium mutaretur, ergo secundum etiam medium habet appetibilitatem a primo medio tanquam a causa partiali et quando D. Tho. inquit aliqua media tantum appeti propter finem, aliqua vero et propter se ipsa non significat quod quando appetuntur tantum propter finem non habent propriam bonitatem et finalizationem proximam; sed quod aliqua media sunt quae tantum appetuntur propter bonitatem relativam ad finem, quia tantum appetuntur ut media, alia vero esse media quae habent bonitatem absolutam, quia non tantum appetuntur ut media ad ulteriorem finem.

Id autem quod D. Tho. dicit 1 p. q. 60 a 2 quod in angelis tantum est cognitionalis non rationalis²⁵ tamen in volente non tantum invenitur dilectionalis sed electiva non significat quod quia media non habent propriam appetibilitatem non appetuntur nisi propter finem ita ut ipsa nullo modo sint²⁶ finis; sed significat quod discursus in intellectu arguit imperfectionem discurrentis non intelligentis omnia unico intuitu, at electio non dicit imperfectionem in eigente, sed in medio quod eligitur, quod quia ut sic imperfectum ordinatur in aliud; unde, quia electio dicit volitionem unius propter aliud ex parte obiecti, ita ut illud propter teneat se ex parte obiecti et in intellectu discursum dicit unum esse propter aliud ex parte actus intelligentis, tam ex parte obiecti et Deus cognoscit unum propter aliud, quamvis non discurrat, fit ut electio sit in angelis non discursus.

25 Grafía aclarada al margen.

26 Grafía aclarada al margen.

Ad argumenta respondet Aris[toteles] rationem evidentem esse qua etiam usus est n[ost]ri, dicens de finalizatione medii respectu electionis, seu quia impossibile est in per se subordinatis non dari ultimum finem via intentionis et primum primum via executionis, quia neque voluntas persuaderi potest nisi ab intellectu practico [9r.] praestituente certum finem, neque manus potest incire executionem nisi a primo medio; eadem etiam ratione usus est Aris[toteles] ad probandum non dari processum in infinitum in causis quae sursum et in causis quae deorsum, id est in efficientibus et materialibus, quae cum ignobiliores sint deorsum esse dicuntur ab Aris[totele] respectu causae efficientis quae sursum est nobilior; ac ex eo quod Aris[toteles] posuerit mediam causam efficientem subordinatam primae voluit ad vim suae rationis et subordinationis eripere efficientiam causae mediae, ergo neque ad vim citius rationis in finibus voluit eripere propriam finalizationem medii.

Ad reliqua tam testimonia quam rationes respondetur quod cum finis ultimus sit nobilior denominatione²⁷ eius cuius gratia illi tribuitur maxime, sed etiam aliquando tribuitur fini proximo, id est, medio; quod non tantum patet ex Simbolo sed etiam ex communi modo loquendi sanctorum, ubi saepe dicitur salus nostra id cuius gratia Christus venit, cum tamen salus nostra non sit finis ultimus incarnationis; notandum tamen est quod quamvis in ratione boni, id est, convenientis agentis analogice dicatur bonum de medio et fine ultimo, tamen ratio ipsa finalizandi, id est, causalitas vel causatio finis univoce competit finalizationi ultimi finis et intermedii, sic etiam se habent bonitas, appetibilitas et finalizatio, quod bonitas est obiectum quod appetitus, appetibilitas est denominatio extrinseca ab appetitu, finalizare vero non est idem formaliter quod bonum, sed fundatur in illo; quare realiter intelligitur dictum Aris[toteles] ubi supra bonum et finis idem sunt; aliquando etiam sumitur finis tantum pro ultimo et ita bonum est quid superius ad finem, ut docuit Aris[toteles] 1 Magnorum moralium c. 2.

Quod si coges in quo consistat ratio formalis finalizationis si illa non est appetere finem propter media quae sint gratia illius, nam dicere quod finalizari est sequi cognitionem rei convenientis ut convenientis satis non est, quia hoc tantum est actum voluntatis habere pro obiecto convenientiam rei, sicut actus appetitus bruti habet pro

²⁷ Gratia uterque ad marginem.

obiecto rem ipsam convenientem, atque ita hoc tantum est dicere esse diversa obiecta respectu agentis propter finem, et non agentis propter finem, scilicet, entitatem rei aut convenientiam; non tamen est dicere quod alia sit causalitas unius obiecti respectu agentis propter finem, quam sit causalitas alterius obiecti respectu non agentis propter finem, quia utraque est formalis specificativa intrinsece. Respondetur agens finalitari a fine formaliter non posse esse specificari ab obiecto sui actus, quia, ut supra diximus, specificatio est actus rationis, at vero moveri a fine ad agendum non est a parte rei quia intellectus intelligat talem motionem, sed a parte rei movetur voluntas a fine tanquam a ratione persuadente secundum prosecutionem, atque ita non tam ex vi efficientis causae quam ex vi huiusmodi motionis agens operatur virtute obiecti propositi.

Notandum est tamen circa hunc articulum quod licet D. Tho. agat de fine ultimo totius vitae humanae ut patet ex articulo sequenti ut aperte loquitur de fine totius vitae, de eodem autem ultimo fine quaerit utrum sit, quod quaerit in hoc articulo et utrum possit esse multiplex, quod quaeritur in sequenti; tamen ratio [9v.] D. Tho. universalis est et probans etiam de ultimo fine cuiuslibet actionis; utrum autem intelligatur a D. Tho. hic articulus positive ultimus aut negative a \S dicitur. Notandum est secundo veram esse propositionem S. Tho. in essentialiter subordinatis non dari processum in infinitum, tamen in causis per se bene potest dari; primum patet quia etiam in numeris quatenus sunt essentialiter subordinatis datur unus numerus primus nam ut bene Med[ina] non subordinantur numeri versus maximum, sed versus unitatem, quum ternario accidit quaternarius seu binarius; secundum probatur quia, ut bene Capre[us] in 2 d. 2 in fine, Contra [dus] et Med[ina], non est idem causam esse per se et esse essentialiter subordinatam, nam ut sit causa per se satis est quod necessario requiratur ad effectum sed, ut sit essentialiter subordinata, necesse est requiratur necessario ad ipsam actionem, quando actu fit effectus, unde Petrus probat per se causas sui esse omnes maiores sans in infinitum, quia nisi omnes illi parentes praecessissent non fuisset genitus Petrus, sed alius numero homo, nam si idem ignis sola differentia temporis diversos numero calores producit, ergo parentes diversum hominem gignerent, si ex parte diversi essent, non tamen sunt causae essentialiter subordinatae, quia Petrus, non pendet actu in sua generatione ab omnibus suis parentibus, sed a proximis.

2.^o notandum est illam propositionem omne bonum est sui diffusivum, quae est Dionisii 4 c. De divinis nominibus explicari merito a D. Tho. 1 p. q. 5 a. 4 et aliis locis in genere causae finalis non autem in genere causae efficientis, nisi virtualiter et consequenter; quia bonum ut bonum non movet nisi finalizando, ergo non movet ad sui diffusionem nisi per modum finis, quod autem efficit non efficit sub ratione boni sed sub ratione entis et actus; ex eo tamen ²⁸ quod bonum movet finaliter ad sui diffusionem sequitur communicatio in genere causae efficientis a re bona.

ARTICULUS 5. Utrum apud homines possint esse plures ultimi fines

Conclusio est negativa. Difficultas 1.^a sese nobis offert circa conclusionem; ratio dubitandi est, quia, si a parte rei non repugnaret esse plures causas efficientes primas non repugnaret eundem effectum ab illis pendere, ergo cum non repugnet plures ultimos fines apparentes proponi voluntati, non repugnabit operari propter illos, nam creaturae de facto pendunt a tribus Personis divinis, licet ex se tantum requirerent ab una Persona pendere; tamen, supposito quod plures ultimi fines apparentes offerantur, poterit anima ²⁹ habere illos ut ultimos. 2.^a quia a duabus causis efficientibus totalibus et sufficientibus potest pendere idem effectus, ergo et a duobus finibus sufficientibus non subordinatis; probatur in homine faciente duo peccata disparata et in homine peccante venialiter qui habet unum ultimum finem charitatis, alterum venialis. {29r.} notandum tamen est D. Tho. non agere tantum de ultimo fine vero, sed etiam apparenti, ut patet ex argumento sed contra, secundo certum est non repugnare esse duos ultimos fines et totales, ita tamen ut unus sequatur ex altero, id est, post alterum, quia potest voluntas appetere quod antea non appetebat.

3.^a ultimus finis est duplex, alter est ultimus positive, id est, in quem omnia referuntur, alter negative, id est, qui non refertur in aliquid ulterius, licet in ipsum non referantur omnia; ex quo infero quod respectu unius actionis non potest dari finis proprie ultimus positive quia finis ultimus positive est in quem omnia, ergo si finis alicuius actionis est proprie ultimus finis positive debent omnia in illum referri, omnis, scilicet, actio et pro omni tempore, ergo iam finis ultimus unius actionis fieret ultimus totius vitae, nec potest esse aliquis

28 Corregido al margen en lugar de "autem".

29 Grafía aclarada al margen y lectura dudosa.

finis totius vitæ ultimus negative, nam, si aliquid est in vita quod non ordinetur ad illum finem, iam non erit finis totius vitæ; dixi autem, quod proprie non potest esse ultimus finis positive unius actionis, quia improprie dici potest ultimus positive, in quantum omnia media, quæ pro re natæ eliguntur, ordinantur ad illum finem; quando autem diximus quod successive possint esse plures ultimi fines positive intelligitur de homine qui, dum habet unum ultimam finem, non habeat intentionem variandi illum, nam s. talem intentionem habeat non habet intentionem referendi omnes actiones vitæ et consequenter nec se ipsum in talem finem ad quod est ultimus finis positive et requiritur quod omnis actio in illum ordinetur et omne creatum illi postponatur et quod in æternum non varietur quantum ex prima illa intentione et cognitione, alioquin non esset finis totius vitæ sed talis temporis.

His suppositis dicendum est 1.º impossibile est esse duos fines ultimos sufficientes et requisitos vel aliquis actionis voluntatis vel totius vitæ. Probatur quia et in causis efficientibus repugnat, nam, si altera est requisita, ergo altera non est sufficiens et ex consequenti altera non est totalis causa sed partialis, nam si creaturæ referuntur in tres divinas Personas non referuntur tanquam in diversos et plures ultimos fines, nam eadem numero bonitas in tribus Personis amatur sicut una etiam est prima causa efficiens, quia in tribus Personis una est efficiendi ratio.

2.º dicendum est impossibile est esse voluntatem habere simul duos fines totales ultimos totales positive, quos copulate diligit; ratio autem non est quia semper voluntas in quantumcumque diversa, unam tamen rationem bonitatis per se diligit, quæ est obiectum illius formale, quia inde sequeretur hominem peccatorem et iustum habere eundem ultimum finem positive, quia uterque sub eadem ratione formali obiectiva tendit in bonum quod diligit, scilicet, sub ratione boni, veri vel apparentis, neque illa ratio est quod impossibile est esse duos ultimos fines totales et pertinere ad eundem amorem voluntatis sicut impossibile est duo objecta videri una visione et utrumque esse obiectum adæquatum et totale sensum. Hæc [idæ.] ratio nulla est tum quia impertinens est ad difficultatem de qua tractamus utrum voluntas eodem actu vel diverso feratur in plures fines; si etiam ex eo quod finis esset, partiale obiectum actus desineret esse ultimus finis totalis, sequeretur quod quando eodem actu fertur voluntas in media propter finem ut q. 8 a. 3 dicimus, quod finis desineret esse ultimus finis, tum

quia qui poneret posse esse duos fines ultimos voluntatis non subordinatos facile etiam³⁰ diceret esse duos actus voluntatis, quamvis simul circa duos ultimos fines, praesertim quod eadem ratione debuisset negari D. Tho. quod concessit, posse esse plures ultimos fines partiales, quia etiam respondere posset per eundem actum non posse appeti duas res diversas specie, quod si per diversos appeteretur iam desiderent esse partiales et fierent totales si vera esset ratio quam refutamus, ratio ergo est, quia si duo sunt ultimi fines, ergo neuter referatur ad alterum, ergo neuter est finis ultimus positive in quem omnia, praesertim, quia si uterque est finis ultimus positive, ergo perfectissimus, ergo sufficientissimus etiam sine altero fine ultimo concomitante, ergo ille finis ultimus sine quo potest salvari sufficientia voluntatis non est aliquid perfectissimum in ordine ad voluntatem, ergo neque ultimum.

Ex quo dicto infero finalitatem finis non posse sumi vel in ordine ad media vel in ordine operationem cuius est obiectum, quia sequeretur posse dari plures ultimos fines positive quia per diversas operationes posset voluntas, tendens in diversa objecta non subordinata, habere plures ultimos fines, quia essent plura objecta specificantia adaequate duos actus distinctos, imo vero nullus esset actus voluntatis qui non tenderet in finem ultimum, quia semper habet proprium specificativum. Rursus idem medium potest pendere adaequate totaliter et sufficienter a duobus finibus, quia potest agens appetere aliquid medium propter duas rationes et fines, ita ut propter alterum illorum etiam appeteret.

3.^o dicendum est, repugnat etiam voluntatem habere duos ultimos fines positive totales et sufficientes sub disiunctione illa ut disiunctive amet duo vel plura: ratio, autem, non est quia quando voluntas appetit duo sub disiunctione, tantum revera appetit unum, nam non appetit nisi duo, quia voluntas, qua quis vellet duo peccata sub disiunctione volens furari aut occidere, haberet duplicem malitiam, specie ergo duplex obiectum, ergo non unum vellet tantum illa voluntate sed duo, quamvis in executione tantum furtum sit alterum obiectum, tamen in intentione utrumque obiectum volitum est, quamvis disiunctive, sicut quando copulative duo appetuntur, sed est differentia quod disiunctio futura est in executione, at, quando duo appetuntur copulative, copulatio futura est in executione, unde sicut perinde simul.

30. Et repite "facile etiam".

cognosco ego disiuncta et copulata. ita perinde simul appeto duo obiecta quando disiunctive appeto atque [Ifr.] quando copulative; disiunctio ergo non se tenet ex parte volentis sed tenet se ex parte executionis; ratio ergo est quia, si duo ultimi fines amarentur sub disiunctione, neuter esset ultimus in quem omnia referrentur et qui prae omnibus amaretur; primum patet, quia neuter in alterum refertur cum sint ambo ultimi, et neuter prae omnibus amatur, quia alter finis non amatur simpliciter sed ad defectum alterius; constat ergo nulla ratione neque per unum actum neque diversos posse voluntatem habere duos ultimos fines positive totales, unde quando communiter dicitur posse voluntatem fieri adaequate in duos fines, fit tantum compositio²¹ ad media; quod perinde, scilicet, fierent media atque si unus tantum illorum esset finis vel quod alter ab altero est independenter finis, quia uterque sine altero perinde appeteretur atque uterque simul appetitur, non tamen quia uterque sit ultimus finis in quem omnia.

4.^o dicendum est cum D. Tho. posse dari simul duos ultimos fines partiales, qui positive sint ultimi quod quanvis videatur difficile ex eo quod neuter partialis finis potest esse finis in quem omnia referantur, quia alter partialis non refertur in ipsum, tamen revera uterque dicitur ultimus positive, nam uterque facit unum finem, atque ita, quanvis pars non referatur in partem, omnia dicuntur referri in partialem finem, quia pars propter unionem cum parte non perit in numero cum parte, alioquin qui amaret Petrum propter se ipsum non diceretur habere finem ipsam Petrum nec diceretur habere plures fines partiales ultimos, quia perinde amat sanitatem capitis in Petro atque sanitatem cordis, sicut ergo Petrus est finis totalis illius amoris non obstante quod integretur ex finibus partialibus, quorum alter non ordinatur in alterum, ita dicendum est universaliter in aliis.

Ultimo dicendum est posse dari simul duos fines voluntatis ultimos negative probatur, quia potest voluntas simul amare duas res, neque ordinatas inter se neque ordinatas tertio sed omnino disparatas ita ut neutra illarum referatur voluntas in aliquid ulterius, eo autem casu dicentur duo fines totales ultimi negative, neque non possunt dici partiales quia fines non faciunt partiales coniunctio, sed ordinatio et compositio alicuius tertii; supponimus autem, quod modo non disparantes, voluntatem posse habere plures actus simul non subordi-

21 Grafia aclarada al margen.

natos; quo supposito, si res illas disparatas successive appeteret voluntas, successive haberet duos ultimos fines saltem negative, ergo idem dicendum est quando simul eas disparatas appetit.

Sed obijcias contra id quod supra dictum est videretur enim sequi ex hoc ultimo dicto eundem actum moralem posse aequè primo esse in duplici specie; probatur, nam si voluntas potest simul velle duas res disparatas, ergo idem actus simul et aequè primo specificari poterit ab utraque, quia cum inter res illas nulla sit subordinatio aut habitudo, species una non potest magis esse substantialis actu potius quam altera. Respondetur quòd vel est diversus actus circa diversa obiecta vel si idem actus est, diversa realitas partialiter est in actu prout est pondus et obiectum ad unam rem vel ad alteram, et ita non, sicut in naturalibus eadem realitas aequè fundat duas species praedicamentales, ita potest eadem realitas habere duas species morales; quod [Ille.] si obijcias idem actus malus potest fieri etiam malus alia malitia ex sola cognitione supervenienti, ita ut nulla fiat mutatio in actu voluntatis, ergo illa entitas in actu voluntatis simul erit in duplici specie, ut si quis volens occidere hominem advertat eodem tempore impediri ab implendo precepto de audienda missa, respondetur quod in hoc casu satis apparet illum actum essentialiter esse homicidii, accidentaliter vero malitiae, sed universaliter respondetur quod superveniente tantum cognitione nova nulla facta mutatione intrinseca in voluntate sit peccatum omissionis cuius non est subiectum actus ille qui praefuit, sed tantum causa vel impedimentum et ita non est per se in specie peccati supervenientis.

Ad argumenta initio posita respondetur ad primum quod causa efficiens secundum propriam essentiam est extrinseca actioni effectus et ita cum actio non respiciat causam efficientem secundum propriam illius naturam sed quatenus formaliter vel virtute continet effectum possunt esse plures causae efficientes eiusdem effectus totales et sufficientes vel numero vel specie differentes, at vero agens respicit finem et specificatur a fine secundum propriam potentiam et naturam finis, atque ita impossibile est quod aequè primo specificetur ab ultimo fine adaequate.

Pro solutione secundi advertendum est quod qui mortaliter peccat non est necesse habeat creaturam pro ultimo fine positive, neque necesse est habeat illam pro ultimo fine negative. Probatur primum quia qui amat rem aliquam contra legem non necesse est ad hoc ut peccet mortaliter amando illam, quod omnia referat in creaturam

illam, imo vero, si obiectum aliquod delectabilius occurreret repugnans cum priori peccato delectabili eligeret illud quod occurrit; quamvis enim Deus non possit amari nisi omnia in illum referantur, bene tamen potest creatura amari et cum peccato mortali, quia ratio peccati mortalis non consistit in eo quod referantur omnia in creaturam sed quod Creator postponatur creaturae; secundum probatur, si quis eligat medium quod sit peccatum mortale propter finem, qui etiam sit peccatum mortale, peccat proprio peccato mortali electionis, quia sequitur medium illud ut medium, neque est ultimus finis positive neque negative, siquidem refertur in aliquid ulterius. Autores autem contendantur quia, quando dicunt aliqui etiam in peccato mortali plus amari Deum quam creaturam ut Arista[nus] Quodlibet 1 a. 3 et quando Med[ina] in hoc articulo dicit plus amari creaturam quam Deum in peccato mortali vel intelligendum est quod amore concupiscentiae plus diligitur Deus quam creatura tanquam malus bonum operantis, amore vero amicitiae minus diligitur Deus siquidem illius amicitia postponitur, sic etiam dixit D. Tho. 1 p. q. 60 a. ultimo quod daemones amore concupiscentiae plus diligunt Deum quam omnia vel quod simpliciter etiam in peccato mortali plus amatur Deus quam creatura, quia magis vellet voluntas possidere Deum quam quodlibet bonum alicui, sed tamen secundum quid magis diligitur creatura quam Deus in quantum creatura antepositur amicitiae Dei, simpliciter tamen loquendo quia amor amicitiae nobilior est amore concupiscentiae, quamvis Deus [22r.] diligitur etiam in peccato mortali amore concupiscentiae magis quam creatura, tamen quia amore magis amat homo vel creaturam vel se ipsum quam Deum, dicitur Deus simpliciter minus amari.

Quod si roges quare qui peccat mortaliter communiter dicitur constituere ultimum finem in creatura respondetur hoc tantum dici quasi interpretative, nam qui ultimum finem, scilicet, Deum postponit alteri obiecto interpretatur illud obiectum quasi substitutum loco ultimi finis contenti in eadem, scilicet, dignitate et affectu et ad hoc attinet ratio Scoti in 1 d. 1 q. 1; de veniali autem constat non necesse esse constitui ultimum finem in illo neque differi a mortali, quia in mortali constituitur finis ultimus, in veniali autem non ita, sed in eo distinguitur quod in mortali postponitur Deus, in veniali non ita. Ad argumenta respondetur quamvis plura peccata disparata possit voluntas simul velle aut veniale peccatum existens in charitate, nunquam habet duos fines positive.

Sed hinc oritur secunda difficultas eodem modo tam in peccato mortali et veniali non constitui finem ultimum positive sed tantum negative, quid causae est quod dicatur peccatum mortaliter constituere ultimum finem in creatura et frui utendis, peccatum vero venialiter non constituere talem finem neque frui utendis ut patet ex D. Tho. 1 q. 84 a. 1 ad 3m. Huic difficultati quasi respondens D. Tho. 1 q. 24 a. 10 ad 2m in 2-2 inquit quod id quod amatur in peccato³² veniali amatur propter Deum non actu sed habitu et ideo non constitui ultimum finem in creatura sicut per peccatum mortale; idem dicit infra q. 84 a. 10 q. 7, De malo a. 1 ad 3, 4 et 9 Cai[etanus] in illum locum 2-2 dicit ideo referri habitu peccatum veniale in Deum, quia si de eo referibile esset quantum esset ex parte habitus charitatis, qui non expellitur per veniale peccatum, posset referri in Deum, sed non explicat Cai[etanus] quomodo de facto dicat D. Tho. habitu referri neque explicat ultimum finem peccati venialis. Alii ut Med[ina] hoc loco dicunt habitum referri, quia peccatum veniale refertur in bonum personae operantis, persona autem operans relata est habitualiter in Deum per habitum charitatis; sed contra est quia hac ratione etiam actu posset D. Tho. dicere referri peccatum veniale in Deum, quia actu refertur in bonum personae relatae in Deum, quod tamen D. Tho. negat, tum etiam quia non semper peccatum veniale ordinatur in bonum personae operantis, et tandem quia persona etiam ipsa, in quantum est finis peccati venialis, non refertur in Deum per habitum charitatis, ergo nullo modo neque immediate neque mediate peccatum veniale refertur in Deum.

Dicendum ergo est per peccatum veniale, quando habetur pro ultimo fine negative, revera hominem frui creatura utenda; probatur ex Aug[ustino] libro 1 De doctrina christiana c. 4 ubi inquit frui esse inhaerere amori alicuius rei propter [12v.] se ipsam, sed per peccatum veniale potest amari creatura propter se ipsam sicut potest amari per peccatum mortale in quantum neutrum peccatum propter alterum appetitur, ergo non minus per veniale quam per mortale frui possumus creatura; item ex Aug[ustino] Liber 83 quaestionum q. 30 ubi ait omnis itaque humana perversio, quod etiam vitium vocatur, fructibus uti velle et utendis frui, ergo venialis perversio, cum non sit in hoc quod utimur fructibus, necesse est ut consistat³³ in eo quod est frui

32 La palabra "mortali" tachada.

33 Al margen corregido el "constat" del texto.

utendis. alias esset imperfecta et insufficientis Aug[ustini] divisio non comprehendens omnem perversionem; cum ergo per peccatum veniale non utamur creatura, quia, teste Aug[ustino] ibidem, uti est referre aliquid ad obtinendum quod amatur sequitur quod quando peccatum veniale est ultimus finis negative fruamur creatura. Respondent nonnulli per peccatum veniale neque fruamur neque utimur creatura sed abutimur, sed male respondet quia abuti non est membrum distinctum a ⁶ frui et uti, quia, abuti significat uti illicite, quod sub uti generaliter continetur, ergo si uti non quadrat in tale peccatum veniale, ergo neque abuti in quantum est inferius; quando autem Aug[ustinus] Libro etiam 83 quaestionum inquit uti dici non potest sed abuti quia non refert rem in finem debitum loquitur de uti licito, sicut etiam inquit quod abutitur creatura qui peccat mortaliter, ergo sicut hic abusus in peccato mortali non facit quod per peccatum mortale non dicamur frui creatura ita abusus in peccato veniali non faciet quod per illud non dicamur frui creatura.

2.^o dicendum est, nihilominus, merito dicitur vel absolute loquendo quod non fruamur peccato veniali, quia cum non expellat ultimum finem contrarium, scilicet, bonum per quem finem factum est ut haec persona omnia retulerit in talem finem, scilicet, Deum ac per consequens omnibus virtualiter utatur in ordine ad Deum, denominatio simpliciter sumitur a nobiliori fine et usu; ex quo fit quod peccatum veniale vere dicatur habitu referri in Deum, quia quancvis peccatum veniale secundum se sit irreferibile, tamen, expulsio vel contemptus illius referibilis est in Deum, sicut communiter dicere solemus divitias omnes referri in bonum amici habitu, non quia omnes illae consumendae sint necessario aliquando in utilitatem illius sed quia si opus esset omnes illae in alios usus, alioquin consumptae de facto propter amicum perderentur.

ARTICULUS 6. [13r.] *Utrum omnia quae vult homo velit propter ultimum finem.*

Conclusio omnia quae vult homo necesse est ut velit actualiter vel virtualiter propter ultimum finem.

Sed est maxima difficultas circa hanc conclusionem an tribus an quattuor modis intelligi possit haec conclusio. 1.^o quod omnia referat:

tur habitualiter in ultimum finem, ratione, scilicet, alicuius habitus existentis in operante qui est inclinatio quaedam ad referendum omnia in ultimum finem et praeterquam quod hoc esset nihil dicere, nec est generale pro omni statu hominis neque pro omni homine, quia putaret homo creari sine ullo habitu et infideles possunt incipere operari sine habitu illo; si ergo quomodo possunt omnia facere propter ultimum finem, si hoc modo intelligatur. 2.^o potest intelligi actualiter conclusio sed hoc modo constat esse falsam; quia non potest esse actualis relatio unius in alterum sine actuali cogitatione ultimi finis, de quo non semper actu cogitatur, quando aliquid agitur. 3.^o potest intelligi per modum habitus, aut 4.^o modo virtuali et adhuc sic intellecta conclusio videtur falsa, nam vel illa relatio virtualis in ultimum finem tenet se ex parte operantis, vel ex obiecti: non primum quia non necesse est omnia quae homo vult, velit ex virtute alicuius prioris intentionis circa ultimum finem; tum quia non manet aliquid in virtute, nisi quando in aliquo relinquit aliquam vim, ratione cuius fiat aliquid, quod non ita fieret nisi virtus illa relictæ esset, ac multa operatur homo perinde volens atque si nulla praecessisset intentio talis ultimi finis, ergo intentio illa impertinenter se habet, sed satis erit intentio particularis finis ultimi negative, sicut nec semper ad assertendum conclusioni necesse est concurrat aliqua virtus relictæ ex principiis universalissimis, sed satis est virtus proximorum principiorum; hanc etiam quia non necesse est hominem aliquando habuisse actum secundum circa ultimum finem, sicut non necesse est habuisse actum circa principia universalissima; vel intelligitur D. Tho. de relatione habituali ex parte operantis et obiecti quia, scilicet, omnis actus voluntatis est circa bonum, quodlibet autem bonum est participatio ultimi boni et perfectissimi, verum tamen hoc non est referri unum in aliud, sed quod imperfectum bonum dicit in ordinem tanquam ad suum [13^o.] complementum. Item quia in brutis etiam referrentur omnia in ultimum finem virtualiter sicut in homine, quia etiam omne bonum, quod brutum appetit, est participatio ultimi boni, praesertim quod saepe homo constituit sibi ultimum finem in bono apparenti, ergo quando appetit alia bona non potest dici referre illa in ultimum finem virtualiter, quia talia bona non possunt esse participatio et inchoatio apparentis boni.

Secunda ratio dubit. est, quia homo iustus habet pro ultimo fine Deum et tamen peccata venialia saltem non facit propter ultimum si-

rum; similiter infidelis habens idolum pro ultimo fine non facit opera bona moralia propter talem ultimum finem, quia non essent bona.

Pro intelligentia horum argumentorum dubitatur 1.^o utrum in principio vitae vel quomodo quis a somno excitatur, vel denique quotiescumque incipit uti usu rationis, necesse sit habeat primum actum circa ultimum finem. Et primo certum est actum esse non posse circa medium, quin prius tempore vel natura praesupponat actum circa finem, quia quod amatur propter aliud praesupponit amorem alterius rei propter se; secundo notandum est, bonum in commune, id est, bonum comprehendens omne bonum posse tripliciter sumi: primo pro ratione boni generica, quae comprehendit omne bonum; secundo pro summo bono in communi; tertio pro tali summo bono in particulari, sicut enim finis et ultimus finis et talis ultimus finis se habent sicut superius et inferius, ita bonum et summum bonum et tale summum bonum, id est, bonum et beatitudo in communi et beatitudo in particulari.

Dico ergo 1.^o in hac re circa bonum in communi in prima acceptione non necesse est voluntatem elicere primum actum; probatur, quia non necesse est prima apprehensio praesentari voluntati bonum generice sumptum atque ita talem actum³⁴ neque experimur in nobis neque meminimus habuisse, quod autem appetitur ut obiectum relinquat sui experimentum in intellectu; secundo quia actus iste voluntatis circa bonum generice sumptum, vel deberet esse primus, quia nobilissimus, vel quia imperfectissimus; non primum, quia talis actus est valde imperfectus, nam perfectio actus voluntatis sumitur ab obiecto, ratio autem generica bona imperfectior est qualibet ratione specifica boni, quia cum species addat aliquid supra genus, quaelibet species est nobilior genere; non secundum quasi oporteat voluntatem instar naturae procedere ab imperfectioribus paulatim [Idem.] ad perfectiora; hoc, inquam, verum non est semper in potentiis activis et maxime in voluntate, quae cum sit inclinatio in bonum, non prius eligit minus bonum quam maius, sed potius contra, praesertim quod voluntas, quando appetit bonum universaliter, non appetit bonum universale, quia, cum tendat in res prout a parte rei existentiam habent vel ordinem ad illam, non fertur in bonum prout abstractum ab inferioribus, sed in omnia inferiora contenta sub illo superiori, sicut solemus dicere potentiam visivam non ferri in colorem universalem

34 Se repiten las palabras: "atque ita talem actum".

sed in colorem universaliter, id est, in omnem colorem copulative, differentia autem quae esse postet dicitur alias.

Dico 2.^o necessarium non esse primum actum voluntatis versari semper quando incipit operari offeritur tale obiectum et quia ut homo circa beatitudinem in communi vel in particulari; ratio est quia non incipiat operari satis est habeat ultimum finem negative sicut ad assentionem conclusioni satis est moveatur intellectus ex assensu principij proximi, quamvis non ultimi; ob has igitur rationes D. Tho. non posuit revera talem primum actum circa ultimum finem, ut dicemus infra, atque male Durand[us] in 1 d. 36 q. 3 insinuavit contrarium, sicut Capreol[us] in 1 d. 1 q. 3 a. 1 et 4 Sententiarum d. 49 q. 3 a. 1 et Cajetan[us] hic et Med[ina] probabilem putat sententiam quamvis oppositum dicat probabilius.

Dubietur 2.^o utrum, supposito quod praecessisset talis primus actus circa ultimum finem beatitudinis in communi vel in particulari, posset dici talis intentio ita manere virtute in ceteris actionibus ut dicerentur omnia fieri propter talem ultimum finem.

In qua re certum est quod ceterae omnes actiones non possent in esse naturae actu vel virtute pendere a tali intentione praecedente, quia multae actiones eodem modo fierent quantum ad suam essentiam atque si talis intentio non praecessisset, sicut quamvis primus actus intellectus fuisset circa principia universalissima non necesse esset reliquos omnes assensus futuros in esse naturae aliquo modo pendere ab assensu illo praecedenti principum principiorum, praesertim quod sicut non necesse est primum assensum primorum principiorum esse circa principia sub ratione principii conclusionum, sed circa illas propositiones et virtutes universales, ita non necesse esset quod ille primus actus [14v] circa summum bonum versaretur circa illud sub ratione ultimi finis et in ordine ad media, ergo electiones aliarum rerum, quae postea essent, nullo modo penderent ab amore illius summi boni.

Dico 2.^o intentio circa ultimum finem nihil confert ad reliquos actus deinde futuros quantum ad esse reus, virtutis, aut vitij ex eo tantum quod talis intentio praecesserit; probatur quia qui deinde sequitur, vel est liber libertate praesenti, vel non; si est liber libertate praesenti, ergo est bonus bonitate praesenti vel malus malitia praesenti; si autem non est liber libertate praesenti, ergo tota bonitas vel malitia fuit in libertate praecedenti alicuius alterius actus, ergo iste actus praesens necque est bonus nec malus, neque augens boni

tatem aut malitiam, sicut non auget libertatem aut considerationem; secundo quia sequeretur nullum actum posse otiosum esse in eo qui semel retulisset omnes actiones in ultimum finem: quia si talis finis maneret virtualiter in omnibus actionibus sequentibus iam illae non possent dici otiosae, id est, sine fine quandoquidem referuntur virtute in ultimum finem. Tertio arguitur et pro illius intelligentia notandum est quod si aliquis haberet actum istum intentionis, ego volo Deum semper offendere in omnibus in quibus potest offendi, peccatum huius hominis neque esset furti neque esset homicidii vel alicuius similis speciei; probatur quia, si per impossibile factum esset impossibile, actus ille haberet eandem prorsus malitiam, quam modo habet supposito quod est possibile furtum³⁵; patet quia immutata³⁶ cognitione impossibile est mutari aut augeri malitiam propter obiectum; sed illa cognitio, quam habet ille taliter peccans, non pendet a possibilitate furti vel impossibilitate illius, sed si esset impossibile furtum non haberet malitiam furti ergo neque modo habet illam, quando est possibile furtum, sed habet ille actus aliam determinatam malitiam sumptam ab obiecto universali, scilicet, a peccato in communi.

Hoc supposito ista intentio, quae praecessit in taliter peccante, non manet virtualiter in esse moris in actionibus sequentibus, si non adsit nova consideratio, quia si postea acciperet rem alienam, ignoranter quod esset aliena non peccaret peccato furti, quia nec propter considerationem praesentem, quam non habet, potest modo peccare peccato furti neque propter intentionem praecedentem, quae non fuit peccatum furti, ut probavimus, ergo similiter intentio bona praecedens, qua aliquis vult placere Deo in omnibus actionibus sequentibus, nullo modo manet [15^r] virtualiter in esse moris in illis actionibus ad bonificandum vel depravandum illas, nisi adsit nova consideratio et tunc virtute in ordine ad talem considerationem erit bona³⁷ actio; et hoc est quod theologi dicunt communiter non omnia opera infidelis esse peccata, licet talis infidelis retulerit aliquando omnia sua opera in idolum sicut non omnia opera iusti referuntur in Deum actu vel virtute, qualia sunt peccata venialia.

Dico 3.^o si aliquando intentio praecedens dicitur manere vel manet virtute in actionibus sequentibus non debet intelligi quoad esse moris

35 El cierre del paréntesis no está en el texto.

36 Lectura probable.

37 tachadura al margen.

sed quoad esse physicum et naturale, primum patet ex dictis, quia sicut quando quis culpabiliter se inebriavit praecedens illa intentio mala ebrietatis non potest manere virtute quoad esse moris tempore ipso praesentis ebrietatis, ita praecedens intentio faciendi bonum opus non manet in esse moris quando ipse actus externus fit cum determinatione considerationis talis honestatis, quia perinde repugnat libertati circa tale obiectum distractio considerationis atque ebrietas, quia parum refert considerationem tolli per ebrietatem aut distractionem; secundo probatur, quia praecedens intentio potest manere in aliquo effectu physico qui revera non fieret neque esset causa ultionis effectus, nisi praecessisset talis intentio, sicut ex intentione implendi praecipium contrarii aliquis in templum aut missam etc., quorum nullus effectus fieret nisi talis intentio praecessisset; ex quo probatur quod si quis intendat loqui per horam, v. g. in honorem Dei, illa quidem intentio statim atque habita est bona est bonitate locutionis per horam, tamen futura bonitas vel malitia futuri sermonis per horam non sumenda est ab illa priori intentione, sed a praesentis consideratione vel inadvertentia, ut si sit actualis inadvertentia sermo ille neque sit bonus neque malus; si vero sit actualis consideratio honestatis in tali sermone erit bonus, si vero sit actualis consideratio malitiae in tali sermone vel quia periculosus est vel quia caret aliquo fine, est actualiter malus sermo; nihilominus tamen praecedens intentio conducere solet in esse moris ad actiones sequentes, in quantum repetita illa intentio semel atque iterum relinquit sui vestigium atque memoriam, quae tempore actus externi excitat mentem ad actualem considerationem honestatis et proinde prodest ad novum meritum in quantum ex tali consideratione actuali repetitur saepe actus internus, qui quo frequentior est eo magis est meritum.

[150] Dico 4.^o adhuc in esse moris quodammodo potest dici manere prima intentio in actionibus sequentibus, non quidem quod illae actu vel virtute possint dici referri in finem praecedentis intentionis, quando nulla subest memoria talis finis sed habitu sicut de peccatis venialibus diximus ex D. Tho. in quantum intentione ultimi finis non retractata secundaria quam semel postposita fuerunt reliqua omnia tali fini dicuntur caeterae actiones, quae postea fiunt, postponi, et tamen referri habitu in talem ultimum finem.

Dico quod quamvis ad rationem esse moralis meritorii vel demeritorii requiratur semper actualis consideratio, tamen ad affectus alios

satis est praecedens intentio et consideratio, quando ex tali consideratione et intentione praecedenti effectus illi pendent aliquo modo, ita ut non fierent vel non ita fierent, si talis intentio non praecessisset; unde ut sacerdos faciat effectum consecrationis non necesse est actu habeat intentionem, quando consecrat, quia cum haec pendeat ab actuali consideratione, quae non semper est in potestate hominis requisita a Deo, quia alioquin saepe impedirentur effectus sacramentorum, unde satis est quod ex intentione praecedenti, quae virtualiter mensit in itinere ad sacramentum aut in vestibus quae induuntur et in aliis; similiter qui applicat suam satisfactionem alteri in recitatione rosarii v. g., non requiritur quod semper quando recitat actualiter applicet suam satisfactionem alteri.

Dubitatur 3.^o quid intelligat D. Tho. dicens omnia fieri propter ultimum finem. In hac re supponendum est D. Tho. loqui in hoc articulo de ultimo fine positive; quia dicit omnia appeti propter finem ipsum, tanquam propter finem ipsum perfectissimum et explentem³⁸ capacitantem appetitus, et tanquam propter beatitudinem, quae omnia tantum quadrant in ultimum finem positive, imo in duobus praecedentibus articulis sumit D. Tho. finem ultimum pro fine ultimo positive, quia alias aequivocè loqueretur in his tribus articulis, si in duobus de ultimo fine etiam negative³⁹ sermo esset, in hoc vero articulo 3.^o ut constat de fine ultimo tantum positive; sed id etiam patet ex ipso testimonio articuli quarti ubi quaeritur de ultimo fine totius vitae; quia revera, cum D. Tho. acturus esset de ultimo fine positive in particulari, quibus sequentibus agit in hac questione de fine ultimo positive in universali: frustra enim de fine ultimo negative ageret in his tribus articulis, cum iam inquississet primo articulo semper hominem agere propter finem, fini autem, ut finis est, saltem ultimitas negativa convenit necessario.

[16^o] Dico 1.^o D. Tho. significasse omnia referti in ultimum finem, in quantum omnis finis est participatio ultimi finis atque ita in omnibus continetur virtualiter ultimus finis tanquam causa in effectu, et ita in omnibus finibus finalem at ultimus finis. Haec mens D. Tho. colligitur ex 1. p. q. 28 a. 4 et locis infra citandis dicto sequenti, sed potissime ex 4. d. 49 q. 1 a. 3 quaestiuicula 4 ubi quaerit utrum omnia quae homo vult velit propter beatitudinem et res-

38 ms. explens.

39 El error del parentesis no está en el texto.

poneret affirmative, dicens quod omnis appetitus cuiuslibet boni et delectationis, etiam quae ex peccato sumitur, in beatitudinem ordinatur, in quantum ipsa delectatio est aliquid similitudo vel propinqua vel remota illius delectationis etc.; unde si aliquando D. Tho. videtur constituere tanquam necessariam actum antecedentem circa ultimum finem, ut inde progrediatur homo ad actiones singulares, ut infra q. 80 a. 6. hoc tamen non ducet propter doctrinam praesentis articuli tanquam aliquid necessarium, ad hoc ut dicantur omnia referri in ultimum finem sed ad alium propositum, ut suo loco dicemus.

Diec 2^o in sensu nuper explicato non tantum dicuntur omnia referri in beatitudinem in communem, sed etiam in particularem, scilicet, in Deum, in quo utrumque idem est, ut insinuavit Medina, quia cum ista relatio, in ultimum finem, non sit aliquid actus elicitus et probatum est seii relatio quaedam et habitudo naturalis rei ad rem, id est, boni participati et imperfecti ad fontem bonitatis, consequens ut tatis relatio non possit esse ad summum bonum apparens, sed ad summum bonum verum, quod cum verum tantum esse possit, idem est summum bonum et hoc summum bonum, sicut idem est Deus et hoc Deus; ratio autem differentiae est, quia, cum actus elicitus voluntatis consequatur obiecti cognitionem, potest ferri in bonum apparens, et beatitudo rei et boni imperfecti respicit bonum prout tantum est a parte rei et secundum id quod habet in se atque non potest ferri nisi in verum bonum. Haec sententia est D. Th. 1 p. q. 96 a. 1 ad primam ubi ait quod in omni bono appetitur summum bonum, scilicet, Deus⁴⁰ et q. 44 a. 4 et q. 60 a. 2 ubi ait ex eo beatitudinem appeti et omnia propter illam, quia omnia appetuntur propter finem, id est, bonum. Legatur 3 Contra gentes c. 17, 20, 21 et 22 sed maxime De veritate q. 22 a. 2 ubi dicit quod omnia appetunt Deum implicite, non tamen explicitè, quia nihil habet, inquit, rationem appetibilis nisi per similitudinem et participationem divinae bonitatis seu primae [Ihs] sicut nihil habet rationem cognoscibilis nisi per similitudinem primae veritatis, sed etiam ex Aug[ustino] 2 lib. Confessionum c. fi ubi probat delectationes omnium vitiorum esse participationem beatitudinis, ita ut omnes, qui peccata appetunt, ad beatitudinem tendant et ad Dei imitationem. Legatur ab illis verbis, superbia celsitudinem operatur etc. ubi non significat Augustinus quod ex amore ultimi finis veri nempe Dei moveatur quis ad peccandum, laudem ad delecta-

⁴⁰ Tachado "atque".

tiones conjunctas peccati dicit ex appetitu beatitudinis moveri, perverse, inquit, te imitantur omnes qui longe a te se faciunt, sed etiam te imitando dicant te Creatorem esse omnis creaturæ et tamen non esse quo a te omni modo recedant. Legatur etiam lib. 10 Confessionum c. 20 et 21 et 2 de Trinitate c. 6 et maxime 13 lib. 3 ubi eleganter declaravit quid sit ultimum finem virtute appeti in omni actu dicens, quidquid enim aliud quisque latenter velit ab hac voluntate, scilicet, ultimi finis, quæ hominibus omnibus satis nota est non recedit: idem Psal 32 et Psal 142.

Ad argumenta initio articuli posita patet ex dictis quod ordinari omnia in ultimum finem non significat vel quod omnia actu elicto in illum referuntur vel quod omnia conducant ad consecutionem illius, sic enim actus peccati non referitur in ultimum in finem contra mentem D. Tho. hic et Aug[ustini] locis citatis, quia modo explicato referuntur.

ARTICULUS 7 et 8. Utrum sit unus finis ultimus omnium hominum et utrum in illo ultimo fine sine creature communiatur.

Circa hos articulos vide Aug[ustinum] locis citatis articulo superiori et D. Tho. citandis quaestione sequenti.

Quæstio 2.^a DE BEATITUDINE HOMINIS (ID EST) IN QUO CONSISTAT HOMINIS BEATITUDO IN 8 ARTICULOS DIVISA

ARTICULUS 1 CUM RELIQUIS AD OCTAVUM

Primus est utrum beatitudo hominis in divitiis consistat; secundus utrum in honoribus; tertius utrum in gloria humana vel fama; quartus utrum in potestate; quintus utrum in aliquo bono corporali; sextus utrum in voluptate; septimus utrum in aliquo bono anime; octavus tandem utrum in aliquo bono creato consistat.

[177] Conclusio ex articulis hæc est. Beatitudo obiectiva non consistit in divitiis, quæ sæpe impedimentum esse solent, neque in honore, qui in honorante est et signum potius excellentiæ et perfectionis quam ipsa perfectio, neque in gloria, quæ nihil aliud est quam clara notitia cum laude, quia etiam supponit perfectionem ipsam neque in potestate, quia potes non continere in se omnia bona, neque

in aliquo bono corporis, quia sicut corpus ad animam: ita bonum corporis ad bonum animae ordinatur, ut persequitur Aug[ustinus] Psal. 32, neque in voluptate, ut multis probat D. Tho. neque in aliquo bono ipsius animae actu vel habitu, quia tale bonum est bonum participatum et particulare, demum in nullo bono creato: unde constat quod acturus D. Tho. quaestione sequenti de beatitudine tali nempe pro adeptione agit In hac quaestione de beatitudine obiectiva et concludit solum Deum posse esse beatitudinem obiectivam, quae conclusio de fide est et maxime patet ex toto libro Ecclesiast. et potissime ex capite 2 ab illis verbis. dixi ego in corde meo, et ex capite 5 Marci, et ibidem legantur sancti. Item Aug[ustinus] 13 Doctrina capite 4 et 19 De Civitate c. 1 ubi ex Varone id referente dicit fuisse 235 sententias de beatitudine, quae virtute continebantur in principiis Philosophorum et tripartita bonorum divisione animae et corporis et utriusque; Basil[us] homilia de paradiso et homilia 21 de felicitate; Ambrosi[us] lib. 2 De officiis; Clerem Alexand[rinus] lib. 2 Stromatum; Euseb[us] II De prop. evang. cap. 29; Bonetius. 2 et 3 De consolationibus, et ex philosophis Tubus in Tuscul[anis] quaestionibus, et lib. De finibus bonorum et malorum, Seneca lib. De beata vita, et variis epistolis Legatur Eugubius lib. 10 De perenni philosophia cap. 15 sed et Lactant[us] multa ex professo tradit in suis Institutionibus praesertim lib. 3 c. 7.

Quaestio 3. DE DEFINITIONE BEATITUDINIS IN 3. ARTICULOS DIVISA.

ARTICULUS 1. *Utrum beatitudo sit aliquid increatum.*

ARTICULUS 2. *Utrum beatitudo sit operatio.*

[170.] Conclusio primi articuli: beatitudo pro adeptione est aliquid creatum, obiective vero est aliquid increatum. Conclusio articuli 2: beatitudo formalis est operatio hominis. Dubitatur autem 1.^o circa hos articulos utrum beatitudo sit aliquid increatum, ratio dubitandi est quia beatitudo debet esse bonum perfectissimum, sed perfectius participatur perfectissimum bonum per possessionem in esse rei, quam per possessionem in esse obiectivo et intelligibile, quia haec est quasi extrinseca quaedam unio, illa vero intrinseca, ergo beatitudo in illa prima possessione consistit. Tum praeterea, si beatitudo in summi boni possessione realiter consisteret, iam beatitudo formalis esset aliquid increatum, ergo hoc possibile est.

Probatur assumptum, quia beatitudo in illo casu non consisteret in unione et possessione reali summi boni, sed in ipso summo bono, prout unum, sicut modo de facto non consistit beatitudo in unione intellectus cum visione beatifica, sed in ipsamet visione beatifica, prout unum, ergo sicut modo beatitudo formalis et pro adeptione est ipsum verbum mentis beatificum, prout receptum in ipso intellectu beati, ita in eo casu beatitudo formalis esset ipsum summum bonum prout unum cum beato realiter, ergo tunc beatitudo esset aliquid increatum. Secunda ratio est quia vel necesse est quod beatitudo sit operatio vel non; si non, ergo bruta possunt esse capacia beatitudinis contra Aug[ustinum] Lib. 83 quaestionum q. 5 quia quavis cognoscendo et amando Deum non possint esse beata, possent tamen esse per unionem aliquam realem cum ipso summo bono, qualis est hypostatica, si non requiretetur ad beatitudinem quod esset unio per operationem. Si autem necesse est quod beatitudo sit operatio adhuc poterit esse aliquid increatum, quod formaliter beatificat, quia potest intelligi homo assumi ut instrumentum operationis, cuius terminus beatificans sit aliquid increatum, quia sicut generatio hominis ita tendit ad hominem, ut nullam partem illius producat, quia neque materiam, quae ingenerabilis est, neque animam, quae creabilis, sed tantum producit de novo unio utriusque partis, sic posset intelligi quod homo per aliquam operationem tenderet ad Deum increatum, qui esset terminus talis operationis, non quidem factus, sed unius ipsi operanti. Ecce ubi beatitudo consisteret in operatione, id est [18r] in Deo, ut termino talis operationis et tamen ipsemet Deus esset immediata et formalis beatitudo, atque ita formalis beatitudo esset aliquid increatum. Tercio quia si Deus posset informare animam rationalem, sicut anima rationalis informat materiam procul dubio sicut materia formaliter est per formam, ita anima formaliter esset beata per Deum et consequenter beatitudo formalis esset aliquid increatum, sed non repugnat intelligi Deum esse immediatam formam animae rationalis, ergo nec formalem eius beatitudinem. Probatur tum quia ad hoc non necesse est Deum mutari, nam sicut potest Deum immediate uniri hypostatice cum natura creata, quin Deus mutetur et in hoc differt suppositum divinum a supposito creato, quod suppositum divinum sine sui mutatione terminat naturam etiam alienam, suppositum vero creatum non posset illum terminare sine mutatione, ergo etiam posset Deus sine sui mutatione uniri per modum formae, ita ut in hoc etiam differat a forma creata, quod illa cum sui mutatione, Deus vero sine

sui mutatione potest informare, praesertim quod etiam forma creata sine sui mutatione informat de novo materiam, nam in resurrectione v.g. Petri anima illius informabit materiam, non per aliquid rationis additum, quia informatio realis non per aliquid reale, quia, cum talis realitas esset actus etiam informans materiam, rediret eadem quaestio et necessitas novae realitatis; Imo etiam quia non videtur inconveniens quod Deus mutaretur, nam mutari non dicit imperfectionem secundum quod mutatio dicit acquisitionem novae rei sed secundum quod aliquando importat corruptionem propriae entitatis, sicut non est imperfectio quod Deus adquirat esse hominem formaliter per unionem hypostaticam, qui antea tantum erat homo eminenter, nam si dicas non posse Deum esse materiam et formam quia hoc requirit inhaesionem et informationem petitur aperte principium, id enim quantum quasi possit Deus de novo acquirere aliquam entitatem per conjunctionem hypostaticam et non possit acquirere aliquam entitatem per inhaesionem et mutationem, aut cur erit imperfectio in Deo aliquid uniri per receptionem et non per unionem hypostaticam.

Sententia fuit Iohannis de Ripa, ut refert Capre[olus] in 3 d 14 q. 1 a. 2^a [18v.] dicens animam Christi esse beatam ipsamet beatitudine Dei, imo de facto ita contingere in omnibus beatis, ubi refert 23 argumenta, Greg[orius] etiam Arimin[ensis] in 2 d 7 q. 2 dicit hanc etiam opinionem fuisse quorundam modernorum, quod etiam videtur sensisse Hugo de Sancta Victore opusculo De anima Christi et eius scientia, et lib. 2 De sacramentis parte 8 cap. 10: Monotelitae etiam cum unam tantum ponerent in Christo operationem, quod actus internos intellectus et voluntatis, scilicet, divinam, sic consequenter volebant animam Christi esse beatam per Dei beatitudinem.

In hac re dicendum est 1.^o ex Durando in 4 d 49 q. 1 quod beatitudo est bonum beati, unde sicut calor dupliciter dicitur bonum formae genitae primo extrinsece et elective, secundo intrinsece et formaliter, sicut calor productus inherens frigenti, ita etiam beatitudo respectu beati vel dicitur bonum extrinsece et ita est aliquid increatum, vel intrinsece et formaliter, et ita est aliquid creatum. Probat ergo Durand[us] triplici ratione quod simpliciter loquendo sit aliquid creatum, probat quod simpliciter loquendo beatitudo supponat et significet beatitudinem formalem et intrinsecam, quae est quod creatum. Ultima

Dubandi ratio est, quia si per impossibile Deo non existente permanere posset beatitudo formalis vere esset beatus, qui haberet talem visionem, non minus quam si Deus existeret, quod certe verum est, quidquid Medina neget in solutione terti inconuenientis quamvis, contra, si Deus posset non existere, non posset beatitudo intrinseca conservari, imo, neque esse, quia in illa visione videretur posse Deum deficere et sic non esset beatitudo aut non videretur Deus sicuti esset, tamen supposito illo impossibili, si remaneret visio beatifica Deo deficiente, essentialiter esset homo beatus, sicut visus aequaliter est perfectus visioe albi coram existentis atque esset, si miraculose submoto obiecto permaneret visio. Ratio utriusque a priori est quia quod specificatur ab obiecto abstracti a praesentia obiecti vel absentia.

2.^o dicendum est quamvis beatitudo obiectiva sit aliquid increatum, tamen beatitudo formalis non necesse est sit aliquid increatum, ratio est quia optime posset esse actio finitae perfectionis circa obiectum infinitum; probatur quia sicut infinita bonitas amari potest finito amore charitatis, ita summa bonitas et veritas intelligi potest finito actu et visione intellectus. Probatur hoc primo quod finitum est credere potest res infinita, secundo quia quod finitum est potest repraesentare infinitas res, tertio quod finitum est potest esse causa infinitarum rerum, ergo obiectum infinitum [19^r] potest per finitam actionem et beatitudinem formalem percipi; illud primum patet tum quia pars, ut latius infra dicemus, res finita superioris ordinis habet sub se infinitas species inferioris ordinis, quas essentialiter excedat, sicut enim quantitas unius palmi habet infra se infinitas quantitates possibili minores atque minores secundum proportionem moris, ita una species superioris ordinis potest habere sub se infinitas species inferiores atque inferiores secundum proportionem perfectionis essentialis; neque enim, refert si dicas deveniendum tamen esse ad unam infinitam naturam, scilicet, ad materiam primam, quia neque hoc probari potest et quamvis probaretur non statim probatum esset intermedias species inter quocumque signatam et materiam primam non esse numero infinitas, quia quamvis in exemplo quantitate deveniri possit ad punctum, non probaretur inter quocumque partem quantitate signatam et numerum non esse partes infinitas proportionales se excedentes. Secundum probatur quia sicut infinitum obiectum non necesse est amari infinito modo, ita neque intelligi infinita perfectione visionis, et consequenter infinita species obiecta non necesse est intelligi actione habente infinitum perfectionem, sed quod sicut infinitum finite per-

cipitur, ita plura uno modo percipiuntur eoque finito, atque ita existim., per finitam visionem in essentiali perfectione posse cognosci omnia possibilis, tertium probatur quia, ut diximus, infinitae species inferioris ordinis superantur in perfectione essentiali ab unica tantum specie superioris ordinis, ergo omnes tales species intelligi possunt contineri eminenter et virtute in una illa specie superioris ordinis, ergo intelligi posset natura finita posse producere infinitos effectus.

Sed obicies haec via trahi argumentum ad probandam infinitatem Dei ex eo quod quocumque effecta dato possit producere perfectiorem atque infinitos effectus syncathegorematicos, quia quamvis probetur quod omne producibile debet revocari ad unum, quod non possit produci et quamvis probetur quod producibilia sint infinita et producibilia ab illo uno quod produci non possit, inde tamen non colligitur infinitas primae causae, quia respondebimus per virtutem improductam infinitam tamen posse produci omnes illos effectus producibiles, quia omnes illi sunt inferioris ordinis, scilicet, ordinis producibilium, atque ita virtute possunt contineri in natura quadam superioris ordinis sed finita.

Respondetur [19c] quod infinitos effectus contineri in virtute secundae causae non arguit infinitatem naturae et perfectionis in tali causa, sicut arguit in prima causa, ratio est quia secunda non facit illos effectus se sola, sed adiuta a concursu Dei, a quo essentialiter dependet etiam in operando, et cum iste concursus sit varius pro varietate effectus et superior pro excellentia effectus, non requiritur maior atque maior excellentia in causa secunda, sed in prima, nam sicut intellectus noster, quamvis in illo genere entitatis sit infinitus entitative, facile a nobis percipitur quomodo possit adiutus per varias imagines perfectiores atque perfectiores elicere infinitas intellectiones differentes specie, ita intelligi facile potest quomodo natura perfectionis finitae adjuvanda a vario concursu divino contineat eminenter infinitos effectus essentialiter subordinatos et diversos, quia hoc nihil aliud est quam quod alicui naturae debeat concursus ad infinitos effectus propter eminentiam naturae quam habet ad omnes illos effectus, ergo nihil prohibet intelligere possibilem esse aliquam naturam, cui ex eo quod est superioris ordinis, debeat concursus ad omnes effectus inferioris ordinis, respectu quantum habet esse superioris, quia operari sequitur esse, at vero prima causa, cum se sola possit facere quemcumque effectum proximum, requirit infinitam virtutem, quia quamvis ad representationem non requiratur in reprae-

sente maior aut aequalis perfectio cum representato, nam per speciem intelligibilem, quae est accidens, representatur substantia etiam immaterialis, tamen ad efficiendum propria virtute requiritur im procedente maior aut aequalis perfectio: nam sicut seipsum nihil potest perficere ultra propriam virtutem, ita neque potest perficere alia supra vires suas, ratio differentiae est quia representatum nihil accipit a representante, sicut accipit effectus a causa.

3.^o dicendum est, quamvis Medina hoc loco afferat nonnulla testimonia ad probandum ex concilio sententiam Ioannis de Ripa haereticam esse, tamen plura ex illis non habent vim contra hanc sententiam, si semel explicatur hoc modo, quod est duplex beatitudo in beatis, altera increata per communicationem illapsus, altera creata per operationem propriam, de qua secunda intelligi posset [207.] Clementina ad numerum de haereticis, universale definitur requiri lumen gloriae ad beatitudinem; similiter quod habetur in Concilio Basiliensi, sessione 22. dici non posse animam Christi infinite videre Deum; praecipue ergo probari potest hanc sententiam erroneam esse quod de facto homines sint beati visione increata Dei ex Concilio Constantiensi 6. actione 4 in epistola Agatonis Papae ubi ab illis verbis veritatis praedicator prudentissimus Augustinus] etc., multa sunt in longa illa epistola, quae faciunt contra hanc sententiam, ubi non tantum definitur duplicem esse operationem in Christo sed etiam definitur non posse communicari operationem naturae divinae, ita ut sit operatio naturae humanae vel e contra; hoc enim, inquit Agatus Papa, est impossibile et contra ordinem naturae quod una sit operatio duarum naturarum aut quod natura sit sine propria operatione

Ultimo dicendum est ratione naturali probari quod sit impossibile creaturam videre Deum per eandem visionem increatam, qua Deus videt seipsum, hoc autem ex quattuor capitibus probari posset: primo quia visio, qua Deus se videt, non potest esse visio hominis, quia est actio vitalis atque adeo potens esse efficienter ab ipso vidente, visio autem increata Dei non potest effici ab homine, secundo quia visio Dei non posset esse in extraneo subiecto; tertio quia visio debet inhaerere agenti, huc enim appellamus videre neque enim ego dici possum videre per visionem, quae est in altero, ergo visio Dei debet tantum inesse in ipso Deo et, ut per illam diceretur videre homo, deberet esse subiectiva in ipso homine; quarto quia si visio Dei, quin sit efficienter ab homine, posset esse beatitudo hominis per unionem

inmediatam et illapsam, sequeretur etiam lapidem posse esse beatum visione ipsa increata Dei simili etiam intercedente illapsu, sed quia de his quatuor capitibus agendum est per quatuor questiones in sequentibus articulis nihil modo probandum est neque ad argumenta respondendum.

Dubitatur 2^a utrum beatitudo consistat in illapsu essentiae divinae essentiis beatorum?

In qua re supponendum est illapsum istum essentiae divinae⁴² [20v] possibilem primo modo, quem explicabimus dicto sequenti per immediatam quamdam unionem. Secundo modo per causationem alicuius effectus in essentia animae quia cum Deus sit praesens ubi operatur, illabi alicui rei est operari aliquem effectum, qui quidem illapsus essentiae divinae etiam de facto contingit in beatitudine, quia supposita sententia D. Tho. quod gratia est in essentia animae, cum illa debeat auferri et consummari in beatitudine etiam antequam intelligamus Deum videri et Deum ipsum amari, necesse est Deum illabi essentiae animae, quando perfectius illam facit consortem divinae naturae, si enim caritas nunquam excidit, sed perficitur in patria, ergo similiter gratia per quam participatur esse divinum, sed gratia illa quando augetur in patria requirit aliquid novum reale, ergo per productionem illius Deus fit intimus praesens atque ita magis illabitur non quidem per intensionem illapsus, sed per quamdam extensionem, quia, scilicet, eius efficientia extenditur ad novum effectum, quod enim, quicquid alicui dicam, satis sit hoc augmentum⁴³ gratiae ut dicitur Deus vere illabi probatur, quia quemadmodum Deus, quamvis per conservationem voluntatis illapsus erat voluntati, dicitur illabi quando donat charitatem, similiter quamvis Deus illapsus intelligatur per conservationem gratiae, intelligi potest talis illapsus vere⁴⁴ extendi per productionem augmenti gratiae, perinde ac si novum affectum produceret; quod etiam quidam dicunt Deum illabi essentiae animae in beatitudine ex eo quod faciat gratiam ipsam securam et inamissibilem satis non est, quia securitas et inamissibilitas ut sic nihil

42 Una raya separa la línea anterior del siguiente texto escrita por otra mano: cuicumque convenit actio debet principium illius actionis convenire et (palabra legible) existat. Sed si Deo convenit actus increata, principium illius debet convenire, ergo (legible).

43 ms. "augmentum".

44 Tachada la palabra "intellige".

ponunt reale in gratia, sed tantum requirunt conservationem perpetuam agentis extrinsecan, illapsus autem dicit praesentiam per effectum causatum realiter.

Quod si obicias D. Tho. 1 p. q. 46 a. 8 ubi dicit quod de ratione missionis est, ut qui mittitur incipiat esse ubi prius non erat vel incipiat esse novo modo ubi prius erat, et quando augetur gratia neutrum istorum repetitur, ut possit dici Deus illabi, respondetur quod ipsemet D. Tho. ad 2m. dicit, quod secundum augmentum gratiae dicitur [21r.] fieri missio invisibilis, praesertim quod non necesse est quod requiritur ad missionem requiri ad illapsum, quia missio sub hoc nomine magis videtur requirere praesentiam de novo eius qui mittitur quam illapsum; quae vox tantum requirit ut qui illabitur fiat intimus praesens, quamvis non de novo fiat praesens.

Hoc supposito dicendum est Henr[icum] inmerito reici ab Scoto in 4 d. 49 q. 2 et Soto ibidem q. 1 a. 3 et Med[ina] hoc loco 1 q. 2 falso dicunt non esse possibilem illapsum Dei essentiae animae, nisi causante Deo aliquem effectum vel donum in illa; constat, enim, quod Persona divina illapsa fuit naturae humanae sine aliqua mutatione Del et quin causaret aliquem effectum ratione cuius diceretur illabi, sed tantum natura humana de novo pendente a Persona divina per unionem hypostaticam factus est talis illapsus, ergo similiter posset Deus immediate uniri essentiae animae alio genere immediatae unionis distinctae ab unionem hypostatica, nam de facto in Eucharistia divinitas est praesens speciebus consecratis alio genere unionis, quam per essentiam, praesentiam et potentiam, non quia essentia non sit praesens, sed quia aliter est praesens quam sit in omnibus rebus, in quibus est per essentiam, praesentiam et potentiam, et tamen divinitas est in Eucharistia et non causato aliquo medio effectui, cuius productio sit fundamentum talis praesentiae. Nec enim refert si dicat divinitatem esse per concomitantiam, quia optime posset intelligi conservari talis praesentia de potentia Dei absoluta, quam conservaretur praesentia corporis Christi praesertim quod ex vi sacramenti posset fieri divinitatem immediate uniri sacramentalibus speciebus, si verba consecrationis essent haec Hic est Deus.

Sed obicias: sequitur ergo aliquid posse converti in naturam divinam, quod est contra D. Tho. 3 p. q. 2 a. 1 Probatum quia si natura divina potest immediate uniri alicui rei, ergo potest ex vi talis unionis et praesentiae dicere impossibilitatem cum ⁴⁵ altera re, quae prius

45 Tachadura.

esset unita eidem; tertio (sic) ergo sicut de facto convertitur panis in corpus Christi, ita posset converti in naturam divinam, quod autem natura posset intelligi inconpossibilis alteri naturae in ordine ad aliquam tertiam probatur, quia hypostasis divina intelligitur inconpossibilis cum supposito proprio naturae humanae ita ut praesentia hypostasis divinae expelleret propriam hypostasim si illam inveniret, ergo etiam natura divino posset expellere naturam creatam ab aliquo, tertio ergo vel impossibilis est immediatus illapsus essentiae divinae vel possibile⁴⁶ est aliquid converti in Deum; sed respondetur primo quod Tho. eo loco [210.] de alia conversione loquitur, quae scilicet, requirit generationem rei, in qua tamen fit conversio; inquit, enim, non potuisse humanam naturam converti in naturam divinam quia est ingenerabilis; argumentum autem tamen probare potest de conversione in ordine ad aliquid tertium quae non requirit generationem, sicut conversio panis in corpus Christi non requirit generationem corporis Christi, sed ad hoc nec hoc genere conversionis potest aliquid converti in naturam divinam, quia inconpossibilitas cum natura expellenda non potest provenire formaliter et immediate a natura divina, quia, cum natura divina non possit aliquid acquirere in seipsa, non potest ipsa fieri de novo inconpossibilis ratione sui, si hac inconpossibilitas debet criri ex altero extremo unionis, cum quo unitur natura divina, et ita videmus in Incarnatione quod inconpossibilitas suppositi proprii humanitatis non provenit ex eo quod suppositum divinum aliter se habeat per Incarnationem, cum non mutetur, sed quia humanitas ipsa aliter se habet et dependet a Verbo dependentia repugnante cum supposito proprio, quia cum Incarnatio, sit realis actio atque adeo debet producere aliquid reale et non in Verbo quod mutari non potest, debet aliquid reale producere in humanitate repugnans cum supposito, Secunda causa quare male reprehensus Henricus est, quia reprehenditur quasi dixisset beatitudinem consistere in illapsu sine productione alicuius effectus et sic Med[ina] vocat opinionem Henrici impossibilem et temerariam, cum tamen Henric[us] possuerit duplicem beatitudinem, alteram increatam, quam dixit fieri per illapsum et praesentiam Dei causantis in essentia animae gratiam consummatam, alteram vero posuit creatam in potentiis et earum operationibus atque ita frustra Med[ina] adducit contra Henric[um] Concilium Florentinum et Clementinum ad numerum de haereticis et Extravagantes Benedicti II, quem refert Castro verbo beatitudo hae-

46. 'Obscura.

res 6, ubi dicitur Pontifex visione et fructione Dei animas esse beatas et habere vitam aeternam, quia Henricus non negat hanc beatitudinem formalem in potentiis, appellavit, enim, primam beatitudinem increatam, quia per illam Deus est realiter praesens in essentia animae et ita Deum ipsam increatum appellat beatitudinem animae, at vero secundam quia est sita in operatione per quam Deus non est realiter praesens potentiis sed objective, non intrinsece sed extrinsece, non immediate sed mediante cognitione, et ita quod habeat hominem hac secunda beatitudine aliquid creatum est, quia quamvis etiam Deus sit realiter praesens per operationem in potentiis [22r.] in quantum causat etiam efficienter tales operationes perinde atque causat gratiam in essentia animae, tamen haec praesentia habet se per accidens ad secundam beatitudinem; quia praesentia, quae per se requiritur ad hanc beatitudinem, tantum est obiectiva, quia si per impossibile Deus non existeret realiter et per consequens non causaret efficienter operationem potentiarum, tamen si per impossibile intelligeretur conservari visio Dei iam non existentis, conservaretur secunda beatitudo cum praesentia tantum obiectiva Dei et de hac praesentia tantum loquitur Henricus, cum dicit esse imperfectiorem illapsu et praesentia Dei in essentia animae, patet hoc ex Henr[ico] Quodlibet 13 q. 18 et Quodlibet 6 q. 6 ubi aperte dicit Deum beatificantem prius illabi potentiis, concomitantem autem substantiae, observavit Diony[sius] Carthu[sianus] in 4 d. 48 pro Henr[ico] contra Scotum.

Ultimo dicendum est licet intelligatur possibilis illapsus, quem diximus, neque ille faceret unionem essentialem, quamvis faceret unionem essentialium, sed unionem accidentalem; quia sicut non qualibet unio Personae divinae est personalis, nisi tantum quando Persona divina fit persona naturae creatae, sed neque, enim, Deus personaliter unitus omnibus rebus, quamvis Personae divinae sint praesentes omnibus rebus, ita non qualibet unio naturae divinae per supra dictum illapsus, imo vero nulla potentia esset essentialis, quia non sicut Persona divina potest esse persona alterius naturae, ita natura divina potest esse natura alicuius rei, vel pars essentialis illius, ut infra dicitur; neque etiam in tali illapsu posset consistere beatitudo, quia, ut dubio sequenti dicemus, debet consistere beatitudo in operatione.

Dubietur 3 utrum beatitudo necessario consistat in operatione.

Ratio dubitandi est: quia beatitudo non potest consistere in operatione, prout operatio dicit fieri ipsius termini operationis, quia sicut

perfectio calefactionis non in via, sed in termino et actu ultimo consistit, scilicet, in calore. ita perfectio beati non in via ad verbum mentis, sed in ipso verbo mentis quo videtur Deus, ergo beatitudo, quae est summum bonum, in habenda re perfectissima potenda est, non habita consideratione fieri ipsius rei perfectissimae, et habitus supernaturales perfectiores sunt actionibus supernaturalibus, quia cum differant specie non possunt esse aequalis perfectionis, species autem sunt sicut nomen subordinatae et ex consequenti, cum nota sint. [22^a.] imperfectiores attributis, quia non essent propria causa illorum sed instrumentalis, sequitur esse perfectiores; secundo quia, si beatitudo non consistit in unione reali cum Deo sed in unione obiectiva, id est, in operatione, sequitur quod per unicam beatitudinem possent esse beati infiniti homines, nam si homo beatus est videndo Deum, ergo qui videret visionem illius beati etiam esset beatus, ut concedit Med[ina] q. 1 in solutione tertii inconvenientis, ergo rursus qui videret illam visionem esset beatus et sic in infinitum; tertio quia nobilior est essentia quam potentia, ergo homo beatus est per essentiae perfectionem quam per potentiae perfectionem, ergo beatitudo magis consistit in dono perficiente essentiam quam in operatione perficiente potentiam; quarto quia non videtur cur per unionem hypostaticam non possit homo beati, quia, si per visionem Dei beatur ex eo quod sit similis Deo, ergo multo magis ex eo quod sit ipse Deus, nam si dicas talem unicam non esse beatitudinem, cuius capaces sunt etiam irracionales creaturae, quae tamen teste Augustino] Lib. 83 questionum q. 5, imo Aristotele] 1 lib. Ethic. ad Eudemam inapaces sunt beatitudinis; contra quia etiamsi in operatione ponatur beatitudo idem sequitur inconveniens, quia potest de potentia absoluta creatura irrationalis sine intellectu intelligere sicut posset homo sine illo secundum eandem absolutam potentiam; tandem quia, si beatitudo in operatione consistit, ergo similitudo actualis Dei, id est, verbum mentis representans actu Deum, si poneretur in beato ita ut non fieret a beato efficiens, sequeretur quod per illud non beatificaretur, quia iam non esset operatio hominis, quod tamen est absurdum, quia nequit esse forma sine suo formali effecto, sicut autem effectus formalis albedinis est facere album ita ut impossibile sit subiectum per illam non perfici, ita effectus formalis verbi mentis actu representantis Deum est beatificare intellectum, in quo fit; et sequeretur etiam quod si verbum unius beati poneretur in altero non esset beatus ille alter per illud, quia non produxisset illud per operationem, esse autem illud

alterum capace[m] sic talis verbi patet quia omnia individua unius speciei possunt esse in quolibet individuo proprii subiecti, quod respicit tales species, sicut de potentia absoluta quaelibet potest esse in quolibet corpore. ergo quodlibet verbum in quolibet intellectu, ergo beatitudo non consistit in operatione verbi sed in receptione illius, ergo si in receptione talis entitatis consistit beatitudo, cur etiam non poterit consistere in receptione alterius entitatis perfectioris, scilicet, alicuius habitus supernaturalis vel in illapsu essentiae divinae.

In hac re Bonaventura in 4 d. 49 prima parte distinctionis q. 1 ad ultimum sentit beatitudinem consistere in actu et in habitu, quasi dicat in scientia considerante, principaliter tamen inquit in habitu; movere potuit Bonaventuram quod habitus sit perfectior actu sicut in contrariam sententiam movet (23r.) Ricard[uni] d. cit. a. 1 q. 4 quod beatitudo sit in actu, quia est perfectior habitu, quam sententiam Ricard[us] et eius fundamentum approbavit Scotus eadem d. q. 1 a. 2 et Med[ina] hoc loco, qui multis rationibus⁴⁷ esse perfectiorem quam (sic).

Dico tamen 1.^o in hac re fundamentum hoc de maiori vel minori perfectione esse impertinens ad rationem beatitudinis, ut infra patebit, sed adhuc falsum est fundamentum quod actus sit perfectior habitu eo quod videamus totam naturam habitus ordinari ad actum, nunquam autem quod perfectius est ordinatur omnino in imperfectius, nam non est totalis ipse actus, sed etiam ipsum subiectum quod habet talem actum per quem perficitur, vel si sint habitus supernaturales intendi potest a Deo alius finis altior quam sit immediatus actus qui fit totali habitu, neque obstat quod docet Arist[oteles] lib. 1 Ethico, ad Eudemum in principio ubi inquit opus habitu praestare, finis enim qua finis utique excellentissimus quando supra etc. et infra inquit; patet igitur opus habitum dispositionemque excedere, quia Arist[oteles] reversa non loquitur de dignitate entitativa habitus et actus, sed tantum docet meliorem dispositionem esse subiecti, quando est in opere quam quando est in habitu et ita felicitatem in actu ultimo consistere, quia subdit in his, in quibus usus non distinguitur ab opere, sed opus in usu consistit, usus praestat habitu ut in visione, secus tamen, inquit, in aedificante, quasi dicat melius est videre quam cessare a visione, sed melius est cessare ab aedificatione, quam aedificare, quia transacta visione nihil manet, tamen transacta aedificatio-

47 Espacio en blanco.

ne, manet aedificium, praesertim quod Arist[oteles] tantum potuit loqui de habitibus naturalibus, qui non dantur ad substantiam operis sicut supernaturales: ratio ergo quare habitus sit perfectior actu saltem in supernaturalibus est quia per illos fit homo propria causa ipseus actus, nam per claritatem fit homo potens diligere Deum supernaturaliter et per lumen gloriae fit potens videre Deum clare, alioquin si ex eo quod causa ordinatur ad effectum deberet esse imperfectior nulla causa aequivoca esset perfectior suo effecto, atque ita cum esset imperfectior deberet esse instrumentum: unde intellectus non esset propria causa intellectiois⁴⁸.

Sed dices, si lumen gloriae ex eo dicitur perfectius visione quia oportet hominem esse propriam causa visionis, acquiritur quod intellectus non esset instrumentum ad videndum, vel si est instrumentum, male inferitur lumen gloriae esse perfectius visione beatifica; alicui videri posset quod intellectus beati per lumen gloriae fit propria causa visionis, quia si aqua calida est propria causa efficiens caloris sicut ignis quamvis agat per formam non tantum sibi non debitam sed violentam, quanto magis intellectus per lumen gloriae erit propria causa visionis beatificae, quamvis lumen gloriae [23v.] non sit debitum intellectui naturaliter; sed dicendum est intellectum esse instrumentum in visione Dei; ratio est quia elevatur a lumine atque ita concursus qui datur intellectui ad videndum Deum per lumen gloriae non est debitus intellectui, aqua enim, ita calefacit per calorem ut non elevetur a calore, quia praeter concursum qui datur calori ad calefaciendum non datur alius concursus aquae ut agat per calorem, tamen in visione beata praeter concursum qui datur lumen gloriae, datur etiam alius intellectui active concurrenti, quia visio est vitalis actio et cum intellectui non debeatur talis concursus secundum suam naturam sicut neque donatio luminis, necesse est intellectum elevari⁴⁹, et per consequens esse instrumentum quia ut infra dicemus hoc etiam quod est intellectum beati concurrere ad visionem Dei secundum rationem genericam, quatenus intellectio est, non debetur naturae intellectus quia hoc ipsum quod est junere hanc rationem genericam in visione supernaturali est supra rationem et naturam intellectus; ratio ergo instrumenti haec semper est concurrere ad effectum, etiam ignobiliorem vel nobiliorem concursu

48. Al. marginen texto ilegible.

49. Al. marginen texto ilegible.

sibi non debito, et quia lumini gloriae debetur secundum illius naturam esse in intellectu et producere effectum visionis non habet rationem instrumenti sed propriae causae; et quia quando duo homines portant lapidem tanquam causas partiales, quem neuter posset solus portare, uterque elevatur ad producendum effectum maiorem quam solus posset secussum, fit necessario ut secundum hanc rationem illa etiam partialis causa dicatur etiam instrumentum, quia talis effectus superior est alterutro agente et talis coniunctio ad producendum talem effectum non est debita illis, quia non sicut lumen gloriae petit naturaliter operari cum intellectu, ita etiam unus homo petit ab altero adjuvari sed casualis est talis coniunctio; respondetur ergo ad objectionem quod efficacius colligitur lumen gloriae debere esse propriam causam visionis ex eo quod intellectus est instrumentum quam si non esset instrumentum, quia si intellectus instrumentum est debet elevari a propria causa secunda et non tantum a prima causa universalis ut operatio supernaturalis ratione luminis gloriae fiat connaturalis intellectui beati, sicut causis naturalibus indidit Deus formas et virtutes, per quas agentia ipsa sint propriae causae ad effectum naturalem.

Dico 2.^o beatitudo in operatione consistit; est expressa Aristotelis multis in locis. 1 Ethico c. 7 et 8 ubi ait, interesse multum ponere beatitudinem in actu vel habitu; contingit enim, habitum existentem nihil boni efficere ut in dormiente vel otioso; in olimpiacis, enim, certaminibus [297] non coronantur fortissimi, sed ii qui decerant; Item 1 Ethico c. 8 ubi post alia inquit, in actu esse beatitudinem quia in infortunatis manet etiam habitus, idem dixerat. 1 Ethico c. 5 10 et 13 et libr. 2. Magnaque moralium, inquit felicitas actus est non habitus, ergo non potest dici secundum Bonav[enturam] quod est in actu et habitu, quia alioquin potuisset Arist[oteles] dicere non esse in actu sed in habitu, quasi ex eo quod est in utroque secundum Bonav[enturam] potuit Arist[oteles] dicere non esse in habitu, sed in actu; similiter potuisset dicere non esse in actu, sed in habitu; legatur Aristoteles 2 ad Eudemum in principio et 10 Ethico c. 7 et 12 Metaph. c. 5. Secundo probatur ex Extravagant; Benedicti citata ubi in visione et fruitione definitur esse beatitudo; idem etiam constabit infra ex sanctis citandis et ex aliis super illa verba, haec est vita aeterna ut cognoscant te etc, Joan, 17. sed rationem reddere difficilimum est, quamvis conclusio sit certissima, ut diximus; quia ratio, quam communiter diximus, quod scilicet beatitudo est summum bonum atque ita debet consistere in operatione, quae est ultima perfectio rei,

non videtur efficax; quia unde constat quod ultima perfectio eo ipso debet esse summa beatitudo: quia potest esse ultimum via generationis, non autem dignitate perfectionis, alioquin probaretur quod beatitudo deberet esse in actu amoris, quia amor posterior est visione, imo vero in delectatione, quae posterior amore, quare ut haec ratio vim habeat debet inniti ratione, qua usuri sumus infra ad probandum beatitudinem consistere in actu intellectus, quia scilicet beatitudo debet esse assecutio summi boni, tum potest autem aliquid esse assecutio, nisi sit operatio; quia actio intellectus est similitudo summi boni et ideo est assecutio illius; quia per nihil aliud potest unum fieri alterum nisi per assecutionem per viam similitudinis, non quidem similitudinis in esse rei sed virtualis; neque, enim, imago Caesaris fit Caesar, quia est similis Caesari, quia eodem modo Caesar est similis suae imagini et posset dici fieri sua imago, quia cum utrumque extremum habeat accidentis similia in esse naturae, non est [24v.] cur aliter imago Caesar: quare Caesar suae imagini similis dicatur; neque vero per unionem aliquam unum extremum fit alterum magis quam e contra; per solum ergo operationem intellectus potest fieri assecutio vitalis summi boni et beatificans; quia per illam tantum intellectus fit ipsum intelligibile alio modo, quo ipsum intelligibile non fit intellectus; quia intellectus per verbum mentis fit ipsam obiectum intelligibile; ita ut producendo verbum, non fiat ipsum verbum, sed res intellecta per verbum; in hac vero vitali unionem operationis potest tantum esse beatitudo.

Sed sunt etiam rationes a posteriori, tum quia si in habitu posset esse beatitudo dormiens et acta habens plures calitates, imo Deus ipse se non intelligens posset esse beatus, imo si in unionem aliqua per modum habitus posset esse beatitudo creaturae irrationalis non tantum per unionem hypostaticam, sed etiam de facto per unionem, quam habent cum Deo ratione praesentiae, qua Deus est in illis, beatificari possent, ergo ea solum de causa beatificari non possunt; quia carent assecutione summi boni, quae est cognitio.

Ad argumenta respondeatur: ad primum patet et dictis; ad secundum respondeatur falso Medicum dixisse hominem beatificari posse ex eo quod cognosceret verbum alterius beati; quia revera cognitio verbi, quod est in altero beato, non includit cognitionem essentiae divinae, quae representatur per tale verbum; quia res representata per verbum quando verbum non cognoscitur ut quo est obiectum, sed quando verbum cognoscitur, ut quod, res ipsa representata est terminus non

obiectam; optime autem potest cognosci res absoluta sine suo termino, ut patet in omnipotentia Dei, quam cum beatus videt sicuti est non tantum videt omnipotentiam quamdam in communi sed videt omnes potentias ad omnes species posibles; quis non tantum videt Deum esse omnipotentem, sed potentem facere leonem et equum etc. et tamen non necesse est videat leonem et equum; patet primum quia sicut Deus formaliter est omnipotens, ita est formaliter potens facere leonem et equum, ergo sicut ex eo quod Deus videtur sicuti est, videtur omnipotens, ita ex eo quod videtur sicuti est, videtur potens facere leonem; [25r.] secundo patet, quia si ut videtur potentia, quae est in Deo formaliter ad faciendum leonem, requireretur cognitio distincta leonis, sequeretur quolibet beatorum videri omnia possiblea, neque aliter posse hominem videre Deum: sicuti est et omnes potentias quae sunt in Deo formaliter, nisi videndo omnia possiblea fieri per tales potentias, ergo si istae potentiae omnes videri possunt sine suis terminis sequitur quod verbum beati cognosci possit ut quod sine cognitione essentiae, ad quam refertur; secundo quia beatus videt verbum Dei quod ex sua natura est imago actualis omnium rerum, quin videat omnes illas res, ergo potest videri verbum mentis, quod est in beato, quin videatur essentia Dei, cuius est materialis similitudo; nam sicuti possunt cognosci res per verbum, quin cognoscat verbum, ita potest cognosci verbum, quod est imago rei, sine cognitione rei, alioquin beatus his videret divinam essentiam in beatitudine primo enim videt illam per verbum ut quod, antequam cognoscat verbum mentis ut quod, secundo quando videt verbum suum ut quod, deberet cognoscere rursus essentiam divinam ex vi illius cognitiones reflexae; quia cognoscit verbum suum ut quod; verum quidem quod ad videndum verbum mentis beatus indigeret intellectus elevatione.

Sed dices verbum mentis beati non potest inhaerere subiecto quin sit imago actualis et quin per tale verbum intellectus feratur in rem ut in obiectum, ergo non potest verbum quidditative cognosci, quin cognoscat obiectum, quia nihil aliud cognoscitur quam quod inhaeret, ergo si subiectum per inhaerentiam verbi fertur in rem ut in obiectum, necessario ergo intellectus cognoscens inhaerentiam necesse est feratur in obiectum talis verbi. Respondetur effectum formalem verbi non esse representare rem, quia si per impossibile verbum mentis existeret sine subiecto cum omni sua entitate et vitalitate procul dubio esset imago actualiter representans subiectum, sed effectus formalis mentalis verbi est, sicut in aliis formis, scilicet, subiec-

lum cum illo contingit; dicimus ergo quod hoc ipsum quod est representare in verbo mentis nihil est aliud quam ipsum verbum mentis, et ita tam absolutum est quam ipsum verbum mentis et ita potest intelligi sine re; quia sicut verbum mentis inhaerent subjecto, etiamsi res ipsa representata non inhaerent, ita potest intelligi verbum mentis, quamvis res ipsa [25v.] representata non intelligatur sicut contra potest intelligi res ipsa representata sine intellectione verbi; quia, quoties verbum intelligitur ut quod, et similiter res, sunt duo obiecta, ergo necesse est actum intellectionis diversa unitate partiali referri ad rem representatam ut obiectum quod, ergo istae entitates partiales non pendent a se invicem formaliter ut representent haec obiecta partialia. Ad tertiam respondetur quod, licet essentia sit perfectior quam potentia, non est beatificabilis per assecutionem sicut potentia ut patet ex dictis. Ad quartum partim responsum est ex dictis, partim verum postulat sicut et quintum argumentum tertiae quaestionis sequentis.

Dubitatur 4^o utrum beatitudo de facto efficienter fiat ab intellectu beati.

Quia quamvis dictum fuerit beatitudinem consistere in operatione, quia illa tantum est proprie assecutio summi boni et vitalis assecutio, tamen cum hoc quod est esse assecutionem non habeat beatitudo prout dependet ab efficiente sed formaliter et intrinsece hoc habet in se ipsa beatitudo per terminum⁵⁰ id est ipsum verbum mentis. dubitatur utrum de facto hoc verbum mentis efficienter fiat ab intellectu creato. Omissis nonnullis quae pertinent ad primam partem quaestionis dicendum est breviter defendi non posse sententia Gofredi (sic) Quodlibet 6 q. 7. Ocham in 10 d. 1 p. 1 conclusione 2, Mars[ilii] a. 3 q. 13 opinione 4. Gab[rielis] in 10 d. 2 q. 3 a. 2, Palu[dani] in 4 d. 44 q. 7 a. ultimo et d. 49 q. 2 a. 2. Ricar[di] in 4 d. 44 a. q. 1, Gab[rielis] ibidem q. 2. a. 3 dub. 2, Dur[andi] in 3 d. 14 q. 1 asseritum intellectum beati passive tantum concurrere ad visionem Dei, solo Deo faciente visionem; potissima ratio illorum est quia si intellectus beati concurreret efficienter, ergo melior intellectus qualis est angelicus, melius videret Deum caeteris paribus ex parte humani, quod est absurdum, quia aequalibus existentibus meritis in via maior⁵¹ praemium acciperet qui habet meliorem intellectum etiam

⁵⁰ Lectura dudosa.

⁵¹ a. ma. maior.

si acciperet aequale lumen, quando quidem ille lumine melius uteretur

Sed haec sententia est contra plures Scholasticos in 4 d. 49, in quantum asserunt beatitudinem consistere in operatione, nihil distinguentes de termino aut de via ad terminum, sed specialiter id docet Maior distinctione 49 q. 9 et 10, Sotus q. 2 a. 3, Med[ina] hoc loco a. 2 et quamvis ex [207.] locis quae affect Med[ina] non colligatur esse contra filium, quia quod definitur de lumine gloriae requisito ab beatitudine non necesse est intelligatur tanquam de requisito ad faciendam visionem sed disponendum, neque Concilium Tridentinum (sic) sessione 6 canone 4 facit contra supra dictam sententiam; nam, quamvis dicat Concilium concurrere nos efficienter ad nostram iustificationem, non sequitur idem dicendum esse de nostra beatitudine, quae cum habeat rationem praemii posset dici esse a solo praemiante, quamvis iustificatio debeat esse ab homine iusto praesertim adhuc ex illo loco Concilii non inferitur concurrere nos efficienter ad gratiam iustificantem, sed quod concurremus efficienter ad dispositiones gratiae iustificantis, et ita non colligitur quod debeamus concurrere efficienter ad nostram beatitudinem sed ad dispositiones illius; ratio ergo contra istam sententiam est quia cum verum sit quod definit Concilium loco citato: voluntatem nostram efficienter concurrere ad iustificationem, sequitur quod sicut voluntas elevatur a Deo in via ad eliciendos actus supernaturales, ita cum beatitudo consistat in visione supernaturali Dei multo rationabilius elevabitur intellectus ad eliciendam illam visionem in patria, quia non magis amor natura sua pendet a voluntate quam intellectio ab intellectu neque hinc sequitur aliquid contra aeternitatem beatitudinis, quia neque intellectus potest cessare a visione Dei, ut infra dicemus q. 4, et quamvis posset Deus etiam posset perpetuare talem actum.

Neque hinc sequitur quod absolute dicendum sit homo se beatificare sicut neque sequitur ex eo quod homo concurret ad suam iustificationem efficienter dici posse simpliciter homo se iustificat, quamvis in suo genere posset dici, inquit Med[ina] non improprie, quod homo se beatificat et iustificat, neque inde sequeretur quod homo suis viribus aut tanquam principale agens significaretur se beatificare aut iustificare, unde 1 Joan. 3 dicitur omnis qui habet hanc spem sanctificasse.

2° dicendum est in via nunquam pervenire hominem ad tantam perfectionem charitatis, ut in actibus, quos habet circa Deum, mere

passive se habeat quia ex perfectione amoris non sequitur quod mere passive se habeat homo ad illum, nam, si in potra efficienter homo concurret ad hos actus, quanto magis in via essetque contra Concilium Tridentinum loco citato ubi, cum dicamur nos concurrere ad nostram justificationem efficienter, dicimur etiam eo ipso concurrere efficienter ad augmentum justificationis, ergo, cum per illos actus amoris excellentissimos excellentissime augeatur sanctificatio necessarium est, illos a nobis etiam fieri efficienter (2^o) quia sine hac efficientia non potest salvari ratio meriti ut patet ex eodem Concilio in multis locis sessionis citatae. quando ergo nonnulli viri spirituales dicunt hominem eo perfectionis venire⁵¹ aliquando, ut in amando Deum passive se habeant, non est ita stricte intelligendum, quasi nihil ipsi efficiant, sed quod ita est expeditus et facilis talis homo ad amandum Deum, ut amet illum sine conatu et fatigatione perinde atque si tantum passive se haberet; loquitur autem de conatu non ipsius voluntatis amantis, hic, etiam, eo maior est quo amore vehementior⁵², sed de conatu voluntatis quaerentis media et rationes ad amandum Deum.

Pro solutione argumenti notandum est 1.^o esse differentiam inter intellectum credentem per habitum fidei et scientem per habitum scientiae ex una parte et inter intellectum videntem Deum per lumen gloriae ex altera parte; nam habitus fidei non concurret ad habitudinem ipsam et apprehensionem extremorum principii, sed ad assensum verum, tamen quia omnis assensus est veluti quaedam apprehensio conformitatis extremorum et concurret habitus fidei ad apprehensionem illam: quia quantumvis non omnis actus intellectus sit simplex apprehensio, tamen revera omnis actus intellectus est apprehensio, id est, perceptio atque adeo assimilatio; quia omnis actus intellectus, etiam quia est iudicium, est productivum verbum, atque adeo imaginis⁵³ et similitudinis, ex quo fit quod ad ipsammet assensum fidei et ad substantiam talis actus, cum sit productivus speciei expressae, necessaria sit etiam speciei impressae; similiter se habet habitus scientiae, nam actus illius et est ab ipsa habitu et est etiam ab (sic) speciebus intelligibilibus: nam differentia quae ponitur inter habitum scientiae et habitum fidei divinae, quod habitus scientiae non concurret ad substantiam actus sicut habitus fidei divinae, sed tantum ad facilitatem, non significat aliter fieri actum fidei divinae ab intellectu,

51 Palabra berzada.

52 Tachada la palabra "est".

53 Tachada in palabra "et".

ab speciebus intelligibilibus et ab ipso habitu fidei quam fiat actus scientiae; quia etiam fit a totidem principiis, scilicet ab intellectu. ab speciebus intelligibilibus et ab habitu scientiae, tantum ergo significatur quod, quia actus fidei, cum supernaturalis sit, petit, ut fiat connaturaliter quoad suam substantiam, fieri ab habitu fidei supernaturali, actus vero scientiae, ut connaturaliter fiat, non requirit habitum scientiae, sed ipsemet intellectus est causa connaturalis ipsius actus atque ita habitus scientiae non datur ad producendam substantiam talis actus connaturaliter sed ad producendam facilius⁵⁴, tamen si fingeremus debitum esse intellectui auxilium ad actum fidei eodem modo se haberet intellectus et species intelligibilis in ordine ad istum actum fidei, quo se habent in ordine ad actum scientiae; tantum ergo est differentia quod causatio actus fidei est supernaturalis et non debita intellectui, causatio vero actus scientiae debita est, tamen supposita causatione eodem modo pendet actus fidei [27r.] ab illis tribus principiis atque actus scientiae; quia uterque fit totalis entitative et substantialiter a suis principiis, at vero habitus luminis gloriae non tantum concurrat ad apprehensionem iudicativam, sed ad apprehensionem simpliciter, si quae simpliciter apprehensio in visione beatificaungi posset: ratio est aperta, quia intellectus noster ad omnem cognitionem Dei claram sive simplicem sive iudicativam indiget elevatione supernaturali.

2.^o notandum est nullam posse inveniri differentiam inter hos tres habitus quoad difficultatem propositi argumenti, nam supposito quod statim probabimus non posse crescere visionem claram Dei, scilicet, beatitudinem ex eo quod alterum principium, scilicet, intellectus crescat aut perfectior sit, sequitur necesse non posse crescere actum fidei divinae neque actum scientiae, nisi habita proportionem perfectionis trium illorum principiorum; nam sicut actus fidei divinae fit ab intellectu, ab speciebus intelligibilibus et ab habitu supernaturali, ita actus beatitudinis fit ab intellectu et a Deo ut unito in ratione speciei intelligibili et a lumine gloriae, ergo si visio Dei non potest crescere, nisi crescat lumen et nisi crescat unio essentiae divinae cum intellectu per modum speciei intelligibilis, ita non potest crescere actus fidei divinae neque quoad intensivum actus neque quoad extensivum obiectivum, nisi crescat intensio habitus fidei et speciei intelligibilis, et idem dico de actu scientiae

⁵⁴ Tachéca una "m" final.

His suppositis dicendum est non posse beatitudinem crescere neque intensive nec extensive ex maiori intellectus perfectione, si lumen non crescat; hoc est maxime contra Caiet[anum] § p. q. 10 a. 4 sui posui in memoriam, qui docuerat in 1 parte q. 14 a. 10 et q. 79 a. 2 intellectum passive concurrere ad intellectionem contra Scotum in 4 d. 50, q. 6, Maior in 4 d. 49 q. 10, Olexl in suis determinationibus q. 8 a. 1 ad 2m. Supplem[entum] Gab[riell] in 4 d. 49 q. 2 a. 3, asserentes intellectum naturaliter perfectiorem videre Deum perfectius cum aequiab lumine, Henr[ic]us Quodlibet 12 q. 6 dicit non posse videri Deum perfectius ex parte obiecti propter maiorem perfectionem naturalem intellectus, sed ex parte potentiae posse expeditius, sed horum sententia refutatur, non quidem quia se habeat lumen gloriae in vidente Deum sicut se habeat calor in aqua calefaciente quia ut diximus etiam intellectus concurret active suo partiali concursu; unde male Scot[us] d. 49 q. 3 a. 2 ita responderet quaestioni, ita Med[ina] hoc articulo 2 ad 5m., neque ratio est quia intellectus se habeat ut instrumentum ad videndum Deum, actio autem non potest crescere ex maiori perfectione solius instrumenti, quia aequali existente arte ex parte artificis perfectius existit opus ex perfectiori instrumento, ut si serra scindat acutius: [27v.] ratio est ergo quia constat duplici hoc principio, alterum est quod intellectus et lumen gloriae concurrunt ad effectum unum per se, alterum est quod effectus, qui est unum per se procedens a duplici principio, non potest crescere nisi crescente utroque principio; probatur primum quia beatitudo non est unum per accidens prout procedit a lumine et intellectu, nam si fingat supernaturalitatem esse modum quemdam in visione Dei procedentem a lumine gloriae, qui faciat unum per accidens cum intellectione ipsa Dei, illa ut neque sit genus neque differentia illius, sequitur absurdum quod visio Dei secundum suam totam speciem esset aliquid naturale et posset haberi viribus naturae quandoquidem lumen gloriae tantum requeriretur ad modum aliquem supernaturalitatis, quia faceret unum per accidens cum tali specie intellectionis. Ideo etiam dicendum est de habitu v. g. scientiae in ordine ad suum actum quod non concurret cum intellectu et specie intelligibilis ad producendum aliquem modum in ipso actu, qui faciat unum per accidens cum ipso actu, sed concurret ad totam speciem actus ut facilius et promptius fiat talis actus, sed haec promptitudo in ipso actu non est aliquis modus in illo, quemadmodum, enim, calefactio, quia referitur fiat a plurimo calore, non habet alium modum in ipso calore, quam si fieret idem calor ab ul-

timo agente habente minorem calorem. quam illud primum agens, est primo agente idemmet calor fiet tanquam a potentiori inclinatione ad calefaciendum, sic etiam intellectio alicuius conclusionis facta a scilicet intellectu vel facta ab intellectu scientiae et habitu non ponit in verbo mentis aliquem modum accidentalem ex eo quod fiat ab una vel duplici inclinatione sed tantum ponitur una vel plures dependentiae pro ratione unius vel plurimum agentium. secundum principium probatur quia impossibile est intendi differentiam, quin intendatur genus, sicut impossibile est albedinem esse intensiorem, quam color sit intensior, ergo si intenditur visio Dei ex perfectiori intellectu debet intendi tam secundum genus quam secundum differentiam, ergo utrumque principium tam quod concurrit ad rationem differentiae quam quod concurrit ad rationem generis debet simul crescere; secundo quia si visio Dei potest excedere perfectionem luminis gloriae propter perfectionem.⁵⁵ intellectus. rogo de illo excessu intensioris in visione, an per illum excessum videatur Deus, quod negari non potest, quia intensio est latitudo actus respectu eiusdem obiecti, ergo excessus ille non potest respondere tantum intellectui, ergo intellectus de se sive intelligendo remisse sive intelligendo intense indifferens est ad quodcumque obiectum.⁵⁶ intelligendum sive intense sive remisse, ergo ut illa intensio et excessus visionis Dei [28r.] ut possit esse circa⁵⁷ Deum debet habere a lumine excedente, ergo non potest habere hoc totum ab intellectu excedente, sed in illo eodem excessu visionis ratio differentiae debet respondere lumine excedenti et ratio generica intensa debet respondere intellectui excedenti.

2.^o dicendum est non videri satis tutam opinionem contrariam; nam si supponamus duos beatos aequalium meritum videre Deum, habentes tamen dispartes intellectus specie, ut patet in homine et in angelo, sequitur unum ex duobus absurdum, vel quia intellectus perfectior cohibebitur a sua activitate vel quod habenti meliorem intellectum daturus minus lumen gloriae ut, vel cohibita illa activitate perfectionis intellectus vel imperfectione luminis propter perfectionem intellectus melioris compensata posset uterque aequaliter videre Deum; nam si concedatur dari imperfectius lumen habenti perfectionem intellectum, ergo dabitur similiter minor charitas et minor gratia

55 Tachada la palabra "luminis".

56 Tachada la palabra "sive".

57 Final de palabra borrada.

habitualis; nam si perfectior intellectus cum minori lumine potest aequaliter videre Deum, ergo voluntas cum minori charitate potest aequaliter amare Deum, imo sequeretur quod homo posset viribus naturae magis se iustificare propter meliorem voluntatem quam esset auxilium speciale.

3.^o dicendum est quod dictum est de intellectu et lumine gloriae, dicendum est de visu et specie visibili v. g. aut de intellectu et specie intelligibili, quod, scilicet, actio crescere nequit nisi in utroque principio crescente, ita ut quantumcumque sit acutus visus non possit visio esse perfectior intensive vel extensive quam permittat perfectio speciei visibilis propter rationes supradictas: quando ergo dicimus cum aequali specie visibili videre melius qui habet actiorem potentiam, non significatur quod potentiae perfectiori sola sit causa illius excessus, sed quod ille qui habet visum debiliorem non est usus specie visibili secundum totam latitudinem et virtutem illius speciei propter imperfectionem aube potentiae atque in patria quicumque intellectus utitur lumine gloriae secundum suam totam latitudinem, nunquam damus quod cum aequali lumine sit disparitas visionis; in via tamen contingit actum v. g. charitatis esse perfectiorem antequam intelligamus habitum perficere factum esse; quia cum sit simul in via etiam⁵⁸ habitus et actus sunt in via, unde possunt ipsi habitus perfici, et idem dat nobis Deus maius auxilium supernaturale ad operandum, ergo postularet habitus praeeexistens in hac ratione per actum⁵⁹ auxilio supernaturali possit crescere habitus: dicere, enim, quod quicumque habitus charitatis etiam curatus est propria causa cuiuscumque actus [28^o] etiam intensioris prout intensioris, in quantum in causis aequivocis non requiritur aequalis intensio in causa et in effectu, quia sicut effectus non est formaliter in causa aequivoca sed in virtute ita intensio effectus non necesse est quod formaliter sit in causa aequivoca habente formaliter aequalem intensiorem sed virtutalem, sicut non necesse est ut lumen possit producere calorem ut tria, sit lumen ut tria: quia calor ut tria potest contineri in lumine ut duo, hoc inquam, non est satis: quia etiam si non requiratur aequalitas intensiorem inter causam aequivocam et effectum, requiritur tamen proportio: neque, enim, lumen gloriae quantumcumque remissum satis est ad quaecumque visionem quantumvis intensam, alioquin

58. Palabra de difícil lectura; probablemente "mej".

59. Hay dos especies libras donde se suponen palabras por escribir.

in patria non videret beatus iuxta naturam et veritatem ipsius luminis, quando quidem lumen de se peteret maiorem atque maiorem visionem et consequenter non esset quantum augetur charitas in iustis, si quantumvis exigua causa esset actus et propria causa ad omnes actus etiam intensos.

Sed obijciat si intellectus est imperfectior in uno beato quam in altero cur non impediretur ab illo activitas luminis gloriæ, quemadmodum activitas intellectus vel visus impeditur ab specie intelligibili vel visibili imperfecta. Respondetur si hoc argumentum aliquid probaret etiam probaret quod quantumcumque cresceret lumen gloriæ non posset crescere visio in intellectu imperfectiori, scilicet, quantumcumque sit perfecta potentia visa impeditur semper ab imperfecta specie visibili: ratio vero differentie est a priori hæc, quia intellectus est instrumentum respectu luminis gloriæ et ita cum de ratione instrumenti sit quod elevetur, impossibile est id quod elevat impediri ab ipso elevato a lumine: secundum se quidem nullus debebatur concursus ad videndum Deum, sed debetur quicquid debetur ratione luminis, ergo si lumen crescit debetur eo ipso concursus maior, ergo imperfectio intellectus non est ad hoc attendenda, ergo cum ad intelligere secundum quod intelligere est: non habeat aliquam limitationem intellectus secundum naturam suam, postulat magis et magis videre, si maius et magis sit lumen: sicut si Deus elevaret calorem ad producendum aliquem effectum supernaturalem parum referret quod elevatus esset calor ut tria vel ut quatuor, quia cum concursus ad talem effectum non debeatur calori ita neque intensior concursus ad intensiorem effectum debetur, expectanda est ex intensione et remissione caloris.

[29r.] *Quæritur* a. utrum saltem de potentia assoluta possit a solo Deo produci verbum beati.

Prima sententia est assertentium totam entitalem beatitudinis produci posse a solo Deo. Sic Scot[us] in 3 d. 13 q. 14 par. ad tertiam questionem et d. 14 q. 2 et in 4 d. 49 q. 2 et 1 Sententiarum d. 3 q. 7, Richar[dus] in 4 d. 49 a. 3 q. 1, Gab[riel] in 1 d. 1 q. 2 a. 2 et in 4 d. 1 q. 1 a. 3, Palu[danus] in 4 d. 44 q. 7 a. ultimo ad tertiam instantiam et d. 49 q. 1 a. 2, Greg[orius]! Arim[enensis] in 1 d. 42 q. 1 a. 3 ubi refert Parisienses definiisse oppositum et erroneum, Doza in 2 d. 37 a. 3, Dur[andus] in 10 d. 3 q. 4 n. 14 ubi ait quod, si intelligere et velle distinguuntur, Deus poterit causare velle sine intelligere.

Mars[ilius] in 3 q. 10 a. 2, Supplem[entum] Gab[riel] in 4 d. 49 q. 2 a. 3 dub. 2, Capre[olus] in 2 d. 37 q. 1 a. 3 ad 4 et 6. Maior in 4 d. 40 q. 4 et 9. Altiacensis in 10 d. 1 q. et d. 2 q. 19. Burid[anus] in Ethica q. 4. Angestus in suis moralibus. c. 6 fol. 28. Sotus in 4 d. 49 c. 2 a. 4. Med[ina] hoc loco q. 3 a. 2 Ex his nonnulli auctores addunt quod etiam si produceretur a solo Deo entitas beatifici verbi in intellectu beati nihilominus illa non esset intellectio beati aut visio; ita Greg[orius] Armi[nensis] ubi supra ad primum Capre[olus], Sotus et Med[ina] ubi supra. Angestus. c. 14 suorum moralium. fol. 92. Probatur primo quia actiones agentium naturalium possunt a solo Deo fieri sine agentibus naturalibus, ergo debet assignari ratio cur actiones viventium non possint fieri a solo Deo sine agentibus viventibus; nam quando dicitur actiones vitales dicere intrinsecum ordinem ad vivens, vel significatur quod dicunt ordinem sub isto nomine operationis vitalis et hoc nihil refert, quia etiam creatio univoca fieri non potest a Deo solo, qui etiam sub isto nomine respicit agens eiusdem speciei, vel significatur quod ex vera substantia ipsa actionis et natura re ipsa dicit ordinem intrinsecum ad agens proprium et huius reddenda est ratio. Item quia vitalitas operationis, vel est aliquid in illa vel nihil; si aliquid, hoc ipsum poterit fieri a solo Deo et ita redit eadem differentia, si vero est nihil non poterit impedire quominus terminus operationis vitalis possit fieri a solo Deo. Secundo probatur quia vel terminus visionis Dei fieri non potest a solo Deo, quia est terminus operationis viventis et ita neque motus progressivus neque augmentatio possent fieri a solo Deo secundum entitatem suorum [29^o.] terminorum, vel quia est terminus operationis inmanentis et ita sequeretur habitum scientiae, qui per ⁶⁰ actionem immanentem producit non minus quam verbum mentis non posse a solo Deo infundi, cum de facto plurimi infusi fuerint Adamo, imo neque species intelligibiles possent infundi a solo Deo, quia secundum illos, qui non distinguunt intellectum agentem a possibili, etiam sunt termini vitalis actionis et immanentis. Tertio quia vel id fieri non potest, quoniam necesse sit verbum beati efficienter dependere a beato, et tunc saltem sequitur quod intellectus unius beati posset producere efficienter verbum mentis in intellectu alterius beati, quia iam salvatur quod illud verbum mentis pendeat ab intellectu beati; nam si dicas necesse esse ⁶¹ dependere ab eodem

60 Tachada la palabra "opera".

61 Se repite "necesse esse".

numero agente in quo recipiatur; contra quia nullus est effectus in rerum natura, qui potest necessario pendere nisi ab agente uno secundum speciem, quia ut supra diximus quod hic effectus numero producat ab hoc numero agente et non ab altero agente eiusdem speciei et quod hoc agens numero producat hunc effectum numero et non alterum eiusdem speciei provenire ex modificatione primi agentis, ergo quod hic intellectus producat hoc verbum mentis et non alterum distinctum numero et quod hoc verbum mentis producat ab hoc intellectu et non ab alio intellectu eiusdem speciei provenit ex sola determinatione primi agentis et non ex aliqua persequentate effectus, quia revera intellectus de se est indifferens etiam supposito lumine gloriæ ad producenda plura verba mentis, ergo quod hoc verbum mentis numero productum sit ab hoc intellectu et in hoc intellectu et non in altero intellectu et in altero intellectu provenit ex determinatione primæ causæ, ergo verbum potest produci ab uno beato in intellectu alterius beati quia per accidens est huic verbo mentis in intellectu alterius beati quia per accidens est huic verbo mentis numero quod ab intellectu numero pendent efficienter vel ab altero eiusdem speciei vel quia dependentia a vivente requiritur necessario ad inhaesionem verbi [30r.] mentalis, et ita a solo Deo produci non posset in subiecto; quo necessario requiritur ille modus in actu vitali, qui etiam se habet sicut quidam modus et terminus potentia; tum quia illa dependentia in ipso termino dependentis subiectatur et mediante termino subiectato in intellectu, ergo ista dependentia non requiritur, ut verbum mentis subiectetur. Quarto quia dependentia actualis ab efficiente, etiam si vivens sit, non transgreditur genus causæ efficientis, ergo non potest dici quod aliter concurrat vivens ad specificandam suam actionem, quam concurrat agens naturale ad specificandum suam actionem præsertim quod, etiam si specificative quolibet modo concurreret, impossibile est maiorem esse dependentiam in ratione specificationis, quam habet operatio vitalis ad suum principium quam ad suum obiectum, a quo essentialiter specificatur, sed de potentia absoluta potest conservari visio v. g. albedinis absque suo obiecto realiter existente, quæ specificatio visionis a suo obiecto non exigit necesario existentiam realem illius, ergo poterit etiam eadem visio fieri absque visu, quamvis specificetur ab illo; tandem efficacissime, quia concursus Dei est sufficiens, ergo quicumque alius est superfluous de potentia absoluta.

Pro cuius rationis intelligentia notandum est 1.^o differentiam esse inter actionem creaturae et actionem Dei, quod actio creaturae nihil aliud est quam dependentia quaedam a tali agente in primo instanti, sicut conservatio in reliquo tempore; haec autem dependentia est modus quidam absolutus in termino actionis, nequit enim esse mera relatio, quia relatio est post fundamentum et a fundamento, actio est ante terminum et ad terminum. tum quia mera relatio non potest per se corrumpi, actio vero creaturae potest per se primo corrumpi, non corrupto termino, [30v.] ut si fingas detrahi lumen et succedere alterum ad conservandum lumen iam productum, tum manente eodem termino instatur dependentia; actio vero ⁶² Dei non est modus aliquis dependentiae additus creaturae dependenti, sed est ipsum esse creatum prout finitum est; ratio est aperta, quia creatura non pendet a Deo per illum modum, sicut nec Deus est praesens illi creaturae per illum tantum modum, sicuti est praesens immediate ipsi naturae creatae. Ita etiam immediate illam conservat, quia non minus modus ille requiret alium modum dependentiae respectu Dei, sicut ergo substantia ipsa tota est receptiva quantitatis et non per aliquem modum accidentalem superadditum, ita natura creata se tota pendet a Deo et non per aliquem modum, sicut etiam ille modus si poneretur totus penderet a Deo.

Notandum est 2.^o hinc sequi aliam differentiam quod dependentia effectus ab agente creato posset esse accidentalis, quia est superaddita naturae dependenti, quamvis sit dependentia naturaliter debita, at vero dependentia creaturae a Creatore non potest esse accidentalis, quia nihil aliud est quam ipsa natura, quia finita est, et ita haec dependentia a Deo, quia necessaria, suppleri non potest ab agente creato, sicut dependentia ab agente creato suppleri potest a Deo, quia accidentalis est, et modalis, quia alioquin, si dependentia a Deo non est necessaria in creatura, sequeretur Deum non posse annihilare creaturam, detrahendo sui concursum: quia si talis concursus necessarius non est simpliciter, ut creatura existat, ergo illo abstracto non abiret in nihilum creaturam.

Notandum est 3.^o hinc sequi solutionem difficillimae quaestionis, cur non possit sumi creatura ad creandum vel annihilandum, quia creatio est productio entis simpliciter, impossibile autem est quod aliqua concursus creaturae sit omnino necessarius ut aliqua res sim-

62 Tachada la terminación "to" de la palabra.

pliciter sit, quia, cum omnis dependentia a creatura sit accidentalis, necesse est ut supponat dependentiam essentialem Dei, qua omnis creatura pendet se tota a Deo et sufficienter et necessario; [31r.] ergo quando intelligit supervenire quilibet concursus instrumentali, iam supponit extra causas simpliciter ex virtute concursus divini sufficientis et ita a concursu instrumentali non potest effectus accipere esse simpliciter, sed accipit fieri hoc vel illo modo particulari, ut per generalitatem, productionem etc. et ob eandem rationem sequitur nullam creaturam posse esse instrumentum annihilationis, quia ex defectu concursus creaturae impossibile est effectum abire in nihilum, quia si concursus creaturae non potuit esse necessarius, ut diximus, ad hoc quod effectus simpliciter sit extra causas, ergo defectus concursus creaturae non potest esse causa quod res simpliciter non sit in rerum natura, sed quod non sit hoc vel illo modo.

Secundo sequitur ex hoc fundamento, omnia quae fiunt a Deo fiunt per actionem, quae saltem habeant admixtam aliqualem creationem respectu Dei facientis, quia omnia prout a Deo fiunt simpliciter ex non ento, et fiunt prout a Deo simpliciter extra causas et ob id omnes res dicuntur creaturae respectu Dei passim apud sanctos, cum hoc tamen acute dixit D. Tho. nihil in subiecto prout in subiecto creari⁶³, quia res prout in subiecto supponit sciam esse simpliciter extra causas et ideo fieri et esse in subiecto praesupponit fieri et esse simpliciter extra causas et consequenter non potest esse creationis terminus, quia terminus creationis est esse simpliciter, et a contra nihil potest annihilari, quod desinat esse in subiecto, quia terminus annihilationis non est non esse rem in subiecto, sed rem non esse in rerum natura.

Tertio sequitur quod actio transiens Dei longe differt ab actione transeunte creaturae, quia actio transiens creaturae est quoddam accidens respectu termini et ita semper ponitur in praedicamento actionis, quia dependentia effectus a creatura est modus quidam superadditus naturae effectus, at vero actio transiens Dei est in eodem prorsus praedicamento et specie ubi est effectus productus, quia cum actio et fieri nihil aliud sit quam dependentia ab agente nova, sicut conservatio est dependentia antiqua, et huius tamen dependentia in effectu respectu Dei nihil aliud sit quam ipsa natura creata, sequitur

63 A la margen izquierda una mano indica el texto y a la derecha escribe "S. Thom."

quod actio transiens Dei, si est ad substantiam est substantia, si est ad⁶⁴ accidens, est accidens et ita aliquam rem effici a Deo est praedicatum essenziale ipsius rei et tamen est in recta linea praedicamentali; homo est creatus a Deo et creatura Dei, quam homo est animal.

Quod si dicas si ergo in effecta respectu Dei non ponit aliquid distinctum ipsa actio, cur actio transiens magis dicitur esse in effecta, quam in ipso Deo agente, in quo tamen nihil ponat distinctum ab ipso Deo agente. Respondetur quod actio natura sua dicit causationem et emanationem, atque ita sub hac ratione non potest competere agenti inhaerere vel convenire sed effectui qui revera dimanat ab agenti; tandem sequitur longe aliud esse (370) quaerere utrum possit angelus v. g. fieri ab aliqua creatura instrumentaliter: illud, enim, primum est verum, et hoc secundum est falsum: quia ad illud tantum requiritur dependentia superaddita et non necessaria, ad hoc vero secundum requiritur dependentia necessaria a creatura sine qua esse non posset simpliciter in rerum natura.

Haec omnia dicta sunt ad formandam relatam rationem pro hac sententia, omnis effectus dependet a Deo essentialiter et sufficienter, et omnis concursus creaturae est accidentaliter et superadditus, ergo semper hic secundus concursus suppleri potest solum per illum primum, atque illi illi primus non esset sufficiens: dicitur, tamen, quod aliter Deus concurret quando agit se solo et quando agit cum causa secunda, quia quando agit cum causa secunda est veluti minor ille concursus, quam si ageret se solo; verumtamen hoc est aperte falsum, quia revera semper Deus eodem modo concurret ad quemlibet effectum sive assumat causam secundam, sive non assumat, tum quia ut diximus dependentia creaturae a Deo est essentialis atque adeo invariabilis; tum quia concursus Dei concurrentis cum causa secunda vel est alius a concursu⁶⁵ Dei concurrentis sensum, quia sit distinctus quasi specie, vel est alius quia sit quasi species sed diminutus; primum dici non potest quia implicat contradictionem tum variato termino variari actionem et dependentiam effectus ab eadem causa, quia implicat contradictionem frigus aliter et aliter dependere ab eadem aqua, utile quando eodem gradus luminis dependet a duobus luminositas non variatur dependentia secundum speciem, quam si dependeret ab alterutro illorum sed multiplicatur secundum utrumque.

64 El "ad" lo suplinos nosotros.

65 Palabra boyrada.

eadem dependentia secundum speciem: secundum vero dici non potest, quia si concursus divinus potest diminui respectu effectus, ergo non est essentialis et per consequens suppleri posset per alium concursum creaturae; ex eo, enim, concursus unius creaturae potest suppleri per concursum alterius, quia concursus creaturae semper est accidentalis et superadditus effectui et variabilis. praesertim quod si dependentia effectus a Deo esset modus superadditus, iam effectus non dependeret immediate a Deo, scilicet, ratione illius modi. Tandem probatur haec sententia ex D. Tho. 2 p. q. 105 a. 2 dicente, erroneum est dicere Deum non posse facere per se ipsum omnes determinatos effectus, qui fiunt per quaecumque causam creatam. Idem a. 6 et 12 q. 51 a. 4 et 3 p. q. 77 a. 1 reddit rationem; quia effectus magis pendet a prima causa, quam a secunda, et sic potest conservari sine illa et ex professo § *Contra gentes* c. 99 et lib. 4 c. 65.

In hac re 1.^a dicendum est, si per impossibile terminus visionis beatificae poneretur a solo Deo efficienter in intellectu beati, revera per talem terminum [32^a.] diceretur videre Deum; in qua re mirum est S. Tho. non vidisse huc, aperte docentem 1 p. q. 34 a. 10 ad 3^m, quod intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur sed solum informatio quaedam prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae, ergo aperte docet D. Tho. quod verbum mentis beati facere intelligentes per solam inhaesionem et inhaerentiam, quis, enim, negat quod intellectus videret rem per verbum quamdiu duraret verbum, etiamsi in conservari non penderet ab intellectu sed tantum in fieri, sicut quia lux est perfectio aeris nihil refert ut facias aerem lucidem (quod fiat efficienter ab aere vel secus: sic etiam Scotus in 10 d. 3 q. 7 paragr. ad auctoritatem Philosophi ubi ait quod formaliter intelligimus intellectionem in quantum recipit intellectionem, qui licet causam eam active, non tamen dicit intelligere intellectu tanquam causa, sed in quantum habet intellectionem ut formam; habere, enim, intellectionem est habere qualitatem, et ita intelligere est affici intellectione quasi dicat Scotus sicut impossibile est subiectum habere albedinem, quin fiat⁶⁶ album, ita impossibile est habere imaginem et similitudinem, quin fiat simile atque ita intelligens non per modum actionis physicae, scilicet gramaticaliter. Addit Scotus sicut per receptionem

66 Tachada "ca".

habitus fit; intellectus habitualiter intelligens, ita per receptionem verbi fit actualiter intelligens. Idem sentiunt quotquot difficultate superiori diximus sentire de facto beatitudinem effici a solo Deo; quia concedunt beatos proprie videre Deum et tamen concurrere tantum passive; ratio autem est quia videre aut intelligere nihil aliud est quam effectus formalis speciei expressae, effectus autem formalis nihil aliud est quam habere formam, ergo videre nihil aliud est quam habere similitudinem actualem obiecti. neque, enim, hoc fit similis per productionem similitudinis, sed per similitudinem ipsam productam⁶⁷; sed cognoscere dicit fieri obiectum cognoscibile, ergo videre tantum dicit similitudinem ipsam productam; quia per talem similitudinem et non per dependentiam ipsius ab efficienti causa fit similis obiecto; sicut ergo impossibile esset animam rationalem esse in materia caeli et non facere caelum rationale, ita impossibile est imaginem esse in intellectu et non facere intelligentem. Cum dictis tamen non pugnat beatitudinem essentialiter consistere in operatione⁶⁸, quia hoc tantum significat quod consistit in termino operationis, qui natura sua petat produci per⁶⁹ operationem. Sed notandum est quod quamvis verbo mentis posito in intellectu et amore posito in voluntate a solo Deo intellectus diceretur intelligere et [32v.] voluntas amare, quia huiusmodi voces non sumuntur pro actione physica sed grammaticali, tamen non posset dici voluptas mereri vel peccare, quia huiusmodi nomina dicunt libertatem et libertas consistit in indifferentia agentis seu actionis

2.^o dicendum est de potentia absoluta non posse a solo Deo produci entitatem verbi beatifici. Probatum quia in causis materialibus videmus hanc esse differentiam ut nonnullae formae esse possint sine suo subiecto determinato, quemadmodum quantitas sine corpore; nonnulla vero esse non possunt sine suo subiecto quamvis ab illo tantum pendeant in eodem genere causae materialis, ut sessio sine sedente, figura sine quantitate, motus sine mobili esse non possit; ergo mirum non est in eodem genere causae efficientis quosdam effectus ita pendere a proprio agente ut tamen possint non pendere ab illo de potentia absoluta, alius vero effectus esse, qui non possunt non pendere, quia si huiusmodi artissima dependentia possibilis est,

67. Tachados "quia per" y entre barras.

68. Tachado "quia".

69. Borrada una "p".

nulli alteri actioni potius convenire debet quam actioni vitali et immanenti, ita ut de ratione termini, qui potest produci per actionem immanentem vitam, sit inhaerere eidem subiecto, a quo habet talem dependentiam. 2.^o modum dependentiae, quem habet effectus ab agente creato a quo fit, Deus se solo facere non potest⁷⁰, quia essentiae duae contradictoriae; nam primo supponimus per hanc dependentiam produci effectum ab agente creato, praesertim quod si illam dependentiam se solo Deus facere possit, si deinde Deus assumere creaturam ad agendum talem effectum, quid de novo reperiretur in effectu vel in ipsa creatura, ergo effectus actionum⁷¹ immanentium mirum non est Deum non posse se solo facere.

3.^o quia Deus non potest facere modum visionis sine extremo utroque; quia impossibile est conservari modum informationis in materia sine forma actu presente vel existente, ita ut modus ille essentialiter pendeat a praesentia formae, ergo etiam potest essentialiter pendere terminus actionis vitalis efficienter a subiecto in quo est. Item relatio non potest esse de potentia absoluta sine fundamento neque potest esse sine termino extrinseco, imo vero non potest esse quin efficienter sit a fundamento; nam relatio dissimilitudinis, v. g. non habet facere dissimile subiectum ratione sui, sed ratione fundamenti, nam dissimile non est respectu sui termini dissimile propter relationem dissimilitudinis, imo vero in ratione dissimilitudinis utrumque extremum convenit et est simile, ergo dissimilitudo dicitur facere subiectum dissimile quia oritur a fundamento absolute dissimili.

Argumenta hinc posita duo tantum postulant, unum est cur alii termini actionum possunt fieri a solo Deo et non omnes. Ad hoc iam est responsum quod [33r] sunt quaedam accidentia essentialiter pendente a subiecto sui etiam de potentia absoluta, quaedam vero non pendunt, ita etiam in effectibus dicendum est respectu agentium; specialiter autem de speciebus impressis et habitibus est facilius ratio, quia, cum videamus de facto non pendere in conservari a suis agentibus, facile infertur posse de potentia absoluta ab illis non pendere tibus, facile infertur posse de potentia absoluta ab illis non pendere etiam in primo instanti, siquidem de facto non perveniret in reliquo tempore. Alterum, quod petunt argumenta, est quomodo si concursus Dei est efficiens ad quolibet effectum non possit quemlibet effectum

70 A "potest" precede una "n".

71 Genitio actarum.

se solo facere. Respondetur ex D. Tho. 1 p. q. 105 articulo 1 ad 1 quod Deus sufficienter operatur in causis per modum agentis principalis, quasi dicat D. Tho. in alio ordine posse requiri aliam causam, unde concursus causae secundae nunquam requiritur propter insufficientiam concursus causae primae, sed sicut ergo quaecumque sufficienter pendeat a Deo in genere causae efficientis quantitas aut figura, tamen nequit esse quantitas sine figura aut e contra etiam per sufficientem illum concursum, sic etiam quaecumque verbum mentis beati sufficienter pendeat in genere causae efficientis a Deo, tamen nequit esse in rerum natura sine modo illius dependentiae ab intellectu vel a vivente.

Quod si obijcias, sequitur ergo posse dari aliquem effectum, qui non cessit fieri a Deo per creationem; nam sicut intelligimus verbum beati non posse efficienter a solo Deo et sicut intelligimus modum dependentiae, quae est in effectu respectu agentis creati non posse fieri a solo Deo, ita possemus intelligere alios effectus posibles, qui tamen non possint non pendere a causis secundis, ergo omnes isti non poterunt fieri per creationem, respondetur adhuc illos effectus creari a Deo quia concursus Dei et est sufficientis in genere causae efficientis et est prior natura quocumque alio concursu causae secundae, atque ita ille concursus est qui educit rem ex nihilo, cum non supponat rem ipsam aliquomodo existentem, ac vero concursus causae secundae non potest esse concursus creatis, quia iam supponit concursum causae primae atque ita supponit rem iam existentem quantum est ex sufficientia concursus in genere causae efficientis⁷¹, nam etiamsi ad existentiam illius effectus extra causas requiratur etiam concursus causae secundae hoc non est propter insufficientiam Deo concurrentis, sed propter necessariam connexionem illius effectus cum illo modo dependentiae, quae necessitas coniunctionis potius provenit ex genere causae materialis aut formalis quam efficientis, sicut modus ille informationis, qui est in forma et materia, necessario pendet ab existentia actuali formae [33v.] non quidem propter insufficientiam concursus primae causae quo in genere causae efficientis potest Deus se solo conservare modum illum informationis sed quia est connexio necessaria inter modum illum informationis et formam in genere causae formalis.

Sed obijcias hinc sequitur non posse effectum aliquem pendere a creatura in genere causae efficientis, quia efficiens coniunctum si

1. *id.* nequit.

72. Una particula carchada.

cum effectu ut intelligamus esse necessariam connexionem inter mundum illum dependentiae et efficiens, sicut intelligimus modum informationis non posse esse sine forma, quia forma est coniuncta immediate cum illo modo; nam quod aliquid pendeat necessario a re coniuncta intelligi facile potest, tamen quod dependeat necessario a re distante hoc non potest intelligi, quia si distat quid refert quod pereat. Respondetur negari non posse quod non requiratur huiusmodi contactio inter efficiens et rem dependentem ab efficiente; nam sol efficienter illuminat orbem hanc sphaeram suae activitatis et tamen non est praesens et coniunctus toti haec sphaerae activitatis, et rursus partes etiam posteriores ipsius solis illuminant medium, quin aliquid agant circa partes priores ipsius solis, ergo intelligitur dependentiam melius a partibus posterioribus solis distantibus, non est ergo incommodum esse necessariam connexionem inter ea, quae distant, sicut est inter duo relativa.

Quaeritur 6 utrum verbum beatificum producti possit in alio subiecto quam in intellectu beati.

Dicendum est 1.^o ex praecedenti quaestione sequi non posse esse nisi in eo subiecto a quo est, nec potest non esse efficienter a subiecto in quo est, sed etiam si consideremus verbum beati posse separari ab omni substantia de potentia absoluta, tamen adhuc non posset esse in subiecto corporeo: ratio est quia dependentia, quam dicit speciale accidens a proprio subiecto, est in genere causae materialis, quae suppleri non potest, quia consistit in quadam naturali proportione, nam quae alia ratio esse potest quod angelus non possit esse forma materiae de potentia absoluta aut cur Deus non possit recipere in se de novo aliquid accidens per inhaesionem, ita ut formaliter fieret quod iam erat eminenter, ita ut ex rebus finitis iam modo has modo illas posset acquirere et deponere alique eo quod de sua infinita entitate aliquid possit deperdi vel acquiri? certe tota ratio est incapacitas materiae, ergo sicut haec incapacitas tolli non potest ita neque incapacitas quam habet corpus ad recipiendam [24^a.] accidens spirituale. Rursus sessio non potest esse nisi in eo qui stat nec unio animae rationalis cum materia nisi in anima rationali, nec potest esse unio in unitis, si separata sunt extrema, ergo neque verbum beatificum potest esse in corpore vel accidens spirituale. Neque vero sequitur quod, etsi anima rationalis spiritualis sit, potest esse in corpore, ergo et accidens spirituale poterit inhaerere corpori; quia forma spiritua-

lia posse esse in corpore habet ex natura sua et ita nulla mutatur naturalis capacitas aut proportio, sicut mutaretur, si accidens spirituale petens natura sua subiectum spirituale quod habet proprium, potest esse in alieno subiecto corporeo; tum etiam quia accidens est veluti modus subiecti et ideo petit proportionem cum suo modificabili, quia modus debet sequi naturam rei cuius est modus, et anima rationalis cum per se subsistat non requirit proportionem materialitatis ut possit esse forma materiae, quia respectu eius non habet dependentiam, minime enim est si non requirat hanc proportionem.

Hanc sententiam tenet etiam de potentia absoluta Dur[andus] in 4 d. 1 q. 4, Scotus in 4 d. 1 q. 3, Ledesma 1 p. 4 q. 3 a. 4, Vega lib. 7 in c. 14 Concilii Tridentini, Bonaventura in 4 d. 1 q. 4, Gab[rieli] q. 1 a. 2 licet hi duo non aperte negent de potentia absoluta, Marsi[llus] in 4 q. 1 a. 3, Scotus d. 1 q. 3 et alii; unde immerite senserunt Capre[olus] in 4 d. 1 q. 1 a. 1 conclusionem 4 et a. 3 ad 1m. Dext[er] q. 1 a. 3 et 4, Ferrar[ensis] 4 Contra gentes c. 55, Alensis 4 p. q. 8 artic. 3 a. 5 et 6 licet idem insinuet D. Tho[m]as in quibusdam locis et maxime 3 p. q. 62 a. 4, bene tamen explicatur ibidem a Caiet[ano].

Ex dictis sequitur ratio dicti communis quod quantitas non possit esse in re spiritali, nam ratio quae solet alferri, quia quantitas dat partes integrantes, angelus vero v.g. non habet partes, nascitur ex propria intelligentia effectus formalis quantitatis: hic, enim, non est modus ille extensivus, quia sequitur ex generatione tanquam passio illius, nam effectus formalis nihil aliud est quam habere rem ipsam, quae est forma, et ita effectus formalis quantitatis nihil aliud est quam habere quantitatem, sed pro ratione propria quantitatis effectus formalis est invariabilis invariata entitate formae; quia nihil aliud est quam habere formam et impossibile est variari hoc quod est habere formam invariata entitate formae; nam extensio partium in ordine ad se minuitur et augetur in rarefactione et condensatione formae absque eo quod quantitatis augetur entitas vel minuatur; impossibile ergo est esse effectum formalem quantitatis; nam finge duas quantitates singulas trium palmorum, hae certe habent aequalem extensionem, si tamen ab altera illarum separet dimidium illius etiam ultraque dimidium rarefiet usque ad extensionem trium palmorum, dabitur extensio eadem absque eadem entitate quantitatis

cum dimidium iam separatum esset; et effectus, [34o.] formalis aut magnitudo illius suppleri non potest sine ipsa forma aut magnitudine⁷⁴ illius; ergo ex his sequitur quod, si praedicta ratio non repugnaret, posset quantitas de potentia absoluta poni in angelo, etiamsi non haberet partes substantiales, quia posset a Deo impediri talis passio extensionis; nam quantitas non dat substantiae habere partes realiter et substantialiter distinctas entitative, nam eadem quantitas potest esse cum plurima substantia vel exigua substantia entitative, sed tamen dat has partes quae ex se habent realiter distingui entitative esse extensas in ordine ad se et in ordine ad locum et in ordine ad suos pedes, quantum attinet ad mutuan correspondentiam; quando ergo dicitur quod extensio est natura quantitatis sumitur extensio pro quantitate, ergo tantum quia quantitas est accidens corporale non potest esse in angelo.

Quaeritur 7. utrum beatitudo consistat in operationibus.

Ratio dubii est quia perfectio corporis et illius pulchritudo essentialiter consistit in principalibus qualitatibus et illarum proportione, ergo perfectio animi, qualis est beatitudo, consistere potest in principalibus operationibus et earum cohaerentia, sicut dixit Boetius 3 De consolatione, prosa secunda, quod beatitudo est status bonorum aggregatione perfectus: confirmatur nam perfectio hominis in actu primo consistit in principalibus operationibus, nam sicut quamvis una potentia sit essentialiter perfectior altera, potest utraque pertinere ad beatitudinem.

2.^o quia facere beatum est effectus formalis operationis beatificae, ergo si una tantum operatio est beatitudo ubicumque illa una fuerit faciet beatum, ergo si intellectione est beatitudo, homo videns Deum et non amans illum sed odio etiam habens, esset beatus, vel si beatitudo est in amore tantum, ergo voluntas amans etiam si intellectus non videret Deum, imo erraret circa illum, homo posset esse beatus.

3.^o beatitudo posset consistere in duplici operatione distincta numero ergo posset et consistere in duplici operatione distincta specie; quia tam fit unum per accidens ex duobus numero quam ex duobus specie. Probatum, quia posset intellectus videre Deum per duplex verbum beatificum, tunc autem, vel esset beatus per utrumque vel per

74 Tachada la abreviatura "ergo".

neutrum; hoc autem secundum est absurdum, quia verbum mentis beatificum ex societate alterius similis non potest auferre hoc quod est beatificare. Confirmatur quia si infelicitas potest constare ex multis malis, cur non felicitas ex multis bonis et si multa peccata faciunt miserimum, cur non multi actus virtutem facient felicissimum, ita ut beatitudo materialiter quidem sit plura, [35r.] formaliter autem, id est, sub ratione summæ perfectionis sit unum per se. In hac re Ricar[dus] in 4 d. 49 a. 1 q. 6 dicit beatitudinem esse in pluribus operationibus, Bonav[entura] ibidem q. 5 primæ p. distinctionis dicit beatitudinem esse matrimonium spirituale cum Deo et ita consistere in conjunctione cum Deo per utramque potentiam animæ rationalis, sed etiam tam intellectui quam voluntati essent sue dotes, Maior in 4 d. 49 q. 6, Marsilius in 4 c. ultima.

Supponendum est. 1.^o hanc questionem non esse de nomine, ut male Ocham in 4 q. ultima a. 4 dub. 2 et Marsilius] d. 49 c. 3 et 5, quia cum quaeramus quid sit illud, quo posito homo fit beatus et quo sublato, etiam si cætera adsint, non sit beatus, constatque non quodcumque bonum beatificare per se solent, non est ergo de nomine. Ex quo etiam sequitur contra Olrot in 4 q. 8 a. 2 non posse beatitudinem essentialem consistere in aggregatione omnium bonorum ita ut beatitudo sit nomen collectivum comprehendens omnia bona, quia constat sine bonis corporis consistere posse essentialem beatitudinem ut patet ex Extravaganti Benedicti II ubi dicitur per fructum et visionem Dei animas esse beatas, cum quia corpus non potest attingere per operationem summum bonum beatificans, scilicet, Deum; unde frustra et a Dur[ando] in 4 d. 49 c. 4 distinguatur beatitudo in eam quæ dicit aggregationem perfectionis spiritualis et corporalis et in eam quæ dicit, perfectissimam operationem, quia aggregatio bonorum etiam corporalium non pertinet ad essentialem beatitudinem; non tantum quia sine bonis corporis salvari potest essentialis beatitudo, sed quia bona corporis, si alia bona non adsint, beatificare non possunt.

2.^o supponendum est non esse idem loqui de beatitudine potentie et de beatitudine hominis, ut bene distinxit Scotus in 4 d. 49 q. 3, quamvis male a nonnullis refutetur, quia dant hominem non beatificari nisi per potentiam et ita idem est beatificare potentiam et beatificari hominem per illam, tamen re vera intelligi potest potentia beatifica in ratione talis potentie, quin intelligatur homo simpliciter

beatificatus, sed dumtaxat beatificatus secundum quid, id est, ratione talis potentiae: quia viuis corporalis nulla alia actione beatificari magis potest quam visione corporali et tamen homo per visionem illam corporalem non beatificatur simpliciter; ratio differentiae est quia quaelibet potentia tantum est beatificabilis per actum talis potentiae, quia una potentia tantum est: una potentia et sic tantum habere potest unum bonum; at homo sicut habet plures potentias, ita est beatificabilis per plures; quaeritur ergo cuius potentiae actus faciat hominem simpliciter beatum, sicut etiam videmus operationem connaturalem potentiae [35b.] posse esse violentam homini simpliciter loquendo, quamvis secundum quid, id est, ratione illius potentiae sit connaturalis; nam qui cogitur videre colorem habet visionem corporalem connaturalem sensui et violentam voluntati, atque alio homini. Omitto distinctionem Paul[ani] in 4 d. 49 q. 3 a. 2 distinguentis beatitudinem in speculativam consistentem in actu intellectus et in practicam consistentem in actu voluntatis, in utramque simul consistentem in operatione utriusque potentiae, quia hoc non est docere quanam ex his essentialis sit beatitudo hominis; sic, enim, dicere potuisset corporalem beatitudinem consistere in operatione sensuum.

In hac re dicendum est beatitudinem essentialem in una operatione consistere, sed non ita movet ratio Durandi loco citato distinctione 49 quod beatitudo est summum bonum, nequit autem esse in pluribus operationibus specie differentibus; quia necesse est alteram esse minus bonam quam alteram, si specie differunt, sicut in numeris ipsis patet, quia non tantum ut argumentum oppositum initio quaestionis probavit potest intelligi beatitudo consistere in pluribus operationibus numero, sed etiam specie, non quidem quod utraque essentialiter requiratur ad beatitudinem, sed quod alterutra salis sit ad essentialem beatitudinem, fingi enim, idem obiectum beatificum posse videri clare per duplex verbum mentis distinctum specie, alterutrum illorum satis esset ad beatitudinem et ita disjunctive esset beatitudo essentialis in pluribus operationibus.

Quod autem illud possibile sit patet quia sicut idem obiectum corporale videri potest per idolum expressum corporale expressum a sensu et per verbum spirituale ab angelo productum, et sicut ipsemet Deus videtur clare per verbum creatum a creatis et similiter a se ipso per verbum increatum, ita etiam potest intelligi quod idem Deus videatur clare per duas imagines specie distinctas productas per diversas operationes specie; ratio ergo illa est: quia una tantum

operatio scilicet, intellectus ut a. 4 dicimus est assecutio summi boni et ita eademmet ratio, quae probare debet beatitudinem essentialem consistere in actu intellectus, eadem et non alia probare debet consistere in operatione et in una operatione. Sic D. Tho. infra a. 4 et varis locis, Caiet[anus] ibidem, Ferrar[iensis] 4 Contra gentes c. 25 et 26^{is}, quaestione 2 de beatitudine, Scot[us] et Dur[andus] ubi supra in quantum docent beatitudinem in una receptione consistere in una tantum operatione. Scot[us] in 4 d. 49 q. 1 a. 4, Med[ina] infra a. 4.

Ad primum argumentum respondetur beatitudinem ex eo non consistere in pluribus operationibus quia [36r.] non possunt esse plures operationes consecutiones summi boni, ut a. 4 dicimus, sicut plichritudo corporalis constare potest ex pluribus qualitatibus: unde celebratur est beatitudinem apud autores tam sacros quam scholasticos aliquando sumi pro statu beati, aliquando pro beatitudine essentiali et ita passim reperitur apud illos quod beatitudo consistit in visione, amore, fruitione et gaudio Dei clare visi, quia ad statum videntis Deum pertinet ut quem videt amet amore amicitiae, quia amabilis est propter se et delectetur de bonitate Dei propter Deum: pertinet etiam ut amet amore concupiscentiae Deum ut bonum amanti et inde delectetur de Deo consecuto, quam ergo haec omnia inter se connexa sint in eodem statu beati, modo explicatur beatitudo per visionem, haec est vita aeterna, ut cognoscant te etc. modo per delectationem, intra in gaudium domini tui etc., modo per utrumque, ut in Extravaganti Benedicti II ubi dicitur animas beati per visionem et fruitionem; non quia ibi definitur beatitudinem essentialem in utroque actu consistere, ut male inde collegerant tanquam de fide Marsi[lius] et Supplementum Gab[riel], quia ut bene notavit Cano lib. 22 De locis c. 14 neque ibi Pontifex definit beatitudinem essentialem tantum, sed statum animae beatam, neque ibi intendeatur definitio natura beatitudinis, sed ipsum an est beatitudinis in animabus beatis ante diem iudicii, praesertim quod non est apud omnes autores certum fruitionem esse actum voluntatis et non intellectus, ex quo etiam fit quod quando sancti dicunt beatitudinem esse cognationem et amorem Dei, ut docet Victorinus in cap. 7 Dionysii De caelesti hierarchia et Anselmus lib., De beatitudinibus et lib. 2 De concordia liberi arbitrii et praedestinationis, dicens beatitudinem esse caritatem omnis intelligentiae, et Aug[ustinus] 13 De trinitate c. 5 beatus est qui habet quicquid vult, et Boetius ubi

supra; haec. inquam. dicentes intelliguntur vel de status ipso beatitudinis vel de beatitudine causaliter, quia ad statum beati pertinent omnia bona et causantur ex ^o beatitudine essentiali, non tamen significant quod beatitudo essentialis sit formaliter aggregatio omnium bonorum. Legatur D. Tho. infra a 4 ad ultimum. Ad secundum argumentum respondebitur a. 4. Ad tertium patet ex dictis. Ad quartum dicemus etiam infra a 4 citato; nunc satis sit scire summam [36v] miseriam essentialiter non posse consistere in absentia et carentia omnis boni, quia Christus Dominus essentialiter erat beatus et tamen multo magis poenae compatiabatur.

ARTICULUS 3. *Utrum beatitudo sit operatio sensitivae partis aut intellectivae tantum.*

Conclusio: operatio sensus non pertinet ad essentiam beatitudinis, sed tantum se habet antecedenter et concomitanter.

Queritur ergo utrum sensus corporalis beatificabilis sit de potentia absoluta per visionem claram Dei.

Quaestio haec triplicem potest habere sensum, licet Medi[na] praetermiserit hoc loco difficillimum omnium, sed quia D. Tho. 1 p. q. 12 a. 3 ex professo disputat hanc questionem, dicam breviter posse primo intelligi utrum sensus possit esse principium visionis beatificae de potentia absoluta saltem in intellectu spirituali, et in hoc non invenio repugnantiam, quia potest Deus facere rem quamlibet dependentem a qualibet in genere causae efficientis: unde sicut sacramenta sensibilia assumuntur ut instrumenta ad gratiam efficiendam ita posset sensus assumi ut instrumentum ad visionem beatificam. Secundo potest intelligi, utrum sensus sit receptivus visionis beatificae, quae est in intellectu, de quo iam diximus supra in subiecto corporeo non posse inhaerere accidens spirituale. Tertio potest intelligi difficillime utrum per speciem sensibilem et corporalem possit sensus beatificari; ratio dubii quia non videtur repugnare possibilem esse speciem corporalem representantem Deum, sicuti est, quia vel ex maiori nobilitate obiecti et hoc non, quia substantia spiritualis nobilior representatur per speciem spirituales ignobiliores, quia est accidens et per verbum beatificum creatum representatur ipse Deus, vel repugnat ex disproportione obiecti et imaginis et hoc non quia

neque requiritur proportio in eadem natura specifica neque, enim, sicut imago Caesaris Caesarem repraesentat per unitatem specificam coloris repraesentantis cum colore repraesentati, necesse est omnem imaginem corporalem hoc habere, quia species sensibiles non sunt eiusdem naturae cum objectis, ut patet clarius de speciebus expressis, neque requiritur proportio [37.] omnibus aut generis; quia per species spirituales repraesentantur corpora et per species expressas creatas repraesentatur clare Deus increatus, ergo per species corporales potest repraesentari res spiritualis.

In hac re, quamvis conclusio quod repugnat dari talem speciem⁷⁷ verior sit, tamen trihu nulla sese offert ratio efficax sicut neque Aug[ustinus] qui non tantum non reddidit rationem, sed maxime dubitavit de conclusione, quamvis magis adhaereat dictae conclusioni; Aug[ustinus], enim, epistola sic ait: porro autem si in tantam sui dissimilitudinem nostra corpora mutabuntur ut oculos habeant, per quod videatur illa substantia, quae non per locorum spatia vel diffunditur vel finitur, sed ubique incorporaliter tota est, longe aliud erunt haec corpora et non autem ipsamet sola, detracta mortalitate, aliud erunt, sed in virtutem ipsius mentis quodammodo convertentur, si videre poterunt quomodo tunc mente, nunc autem nec ipsi menti videre concessum est, et infra, sive ergo hoc sive illud sit secundum utrumque verum est quod istius corporis oculi Deum non videbunt: aut, enim, istius erunt, et non videbunt, aut non erunt istius si videbunt, quia tanta commutatione longe alterius corporis erunt. Ecce ubi Aug[ustinus] per summam commutationem corporis dicit posse Deum videri oculo corporali, quia quamvis facta commutatione veluti aliud corpus esset, tamen corpus esset. Et lib. 22 De civitate c. 29 inquit, oculum glorificatum videre posse incorporalia, quod testimonium quamvis D. Tho. 1 p. q. 12 a. 3 solvat uno ex duobus modis, quos ibidem possuit Aug[ustinus], tamen revera Aug[ustinus] in prima solutione non reputavit impossibile, cum dicat, aut ergo per illos oculos sic videbitur Deus ut aliquid habeant in tanta excellentia mentis simile, quo etiam incorporea natura cernatur, aut quod ullis exemplis sive scripturarum testimonia difficile aut impossibile⁷⁸ est ostendere etc., utrum Aug[ustinus] epistola 3 citata probet ex Sanctis Patribus Deum oculis corporalibus videri non posse, tamen de oculis corporis

77 Sicale tachada.

78 Se repate 'aut impossibile'.

gloriosi tandem infra dubitat¹ nec putat esse impossibile. et licet epistola 112 idem probet et videatur illi probabilius, quod etiam in resurrectione non continget talis visio, tamen non putat impossibile imo de facto dubitanter eadem loquitur; inquit, enim, an substantiam Dei oculi corporalis in resurrectione mutata corporum⁷⁰ qualitate conspiciant², viderint qui hoc possint asserere, me plus movet sententia illius, scilicet, Ambr[osii] qui neque in ipsa resurrectione hoc concedit. Idem prosequitur Aug[ustinus] infra ab illis [37v.] verbis, quapropter donec diligenti inquisitione, etc., idem Hiero[nimus] epistola 61 ad Pamrachium in illa verba Iob, quem visurus sum ego ipse et non alius etc. inquit, hic, id est, Iob si non in sexu suo resurrecturus est, si non eisdem membris, quae iacere in stercore, si non eosdem oculos aperiat ad videndum Deum, quibus tunc videbat vermiculos, ubi ergo erit Iob? at aperte ih[esu] Hierony[mus] loquitur de corporalibus oculis, quia de resurrectione corporali loquebatur. Nota tamen quod si daretur de potentia absoluta Deum videri sensu aut specie corporali, illa visio corporalis non magis pertinere ad sensum visus quam auditus, vel effectus etc. sicut cognitio intellectus cognoscentis eodem modo appellatur visio et auditio et gustatio; nam sicut per intellectum videre dicimur ita et accire, ut patet ex illo psalmo audiam quid loquatur etc.

ARTICULUS 4. *Diram, si beatitudo est intellectusve partis, sit operatio intellectusve voluntatis.*

Conclusio: beatitudo essentialis non potest consistere in actu voluntatis, sed intellectus. Dubium circa hunc articulum 1.º sese offert; quia si ideo non ponitur beatitudo in amore, quia sequeretur etiam in hac vita hominem esse beatum per amorem, non efficax argumentum, quia sicut multi dicunt beatitudinem non consistere in visione utrumque, sed in visione prout est consecutio et comprehensio, id est, prout est visio Dei amati ut finis ultimi, ita etiam dici potest quod beatitudo est in amore non utrumque, sed in amore Dei clare visi, ita ut sicut illi dicunt amorem requiri ad visionem tanquam conditionem sine qua non esset beatitudo, ita dicant visionem requiri ad visionem tanquam conditionem sine qua non esset beatitudo, praesertim quod amor viae et patriae non videtur esse eiusdem speciei, quia quamvis

70. Se tense la palabra corporum.

1. ms. dubita.

2. ms. conspiciat.

amor non diversificetur specie ex cognitione sola, sed revera diversificetur ex re cognita, ut quando Deus amatur in hac vita est res ipsa cognita immediate diversa a re cognita in patria, sicut est diversum corpus ab spiritu infinito, ita ut revera per hanc cognitionem corporis cognosci Deum non sit naturaliter Deum representari per aliquam imaginem existentem in intellectu, quia per illam tantum naturaliter representantur res materiales, sed Deus tantum significatur per illas res materiales sicut significatur per voces; sicut, enim, haec vox vel illa [38r.] tantum significat ad placitum Deum, ita et per diversas voces in diversis linguis significatur, sic etiam ad placitum significatur et representatur Deus intellectui hominis viatoris iam per has species aut res materiales iam per alias, pro diversitate imaginatione hominis, ergo voluntas amans Deum cognitum in hac vita diversum habet obiectum ab obiecto quod habet in Patria, atque ita erit amor diversus specie poteritque beatitudo esse in amore patriae, quia sit in amore viae. Quod si dicas semper in amari utroque amore Deum, qui est ultimus finis atque ita utrobique esse idem obiectum, contra quia si rusticus seipsum habens fidem et charitatem etiam invincibili quadam ignorantia putaret esse corpus et ita illum amaret, haberet amor illius diversum obiectum ab obiecto⁸⁰ in patria, sed qui amat putat utramque eandem speciem esse, tamen amores illi essent diversi specie, quia circa diversa obiecta.

Secundo quia non ex eo quod visio sit consecutio summum boni debet esse beatitudo, quia visio, licet sit consecutio respondens amori concupiscentiae, nam qui amat Deum ut bonum sibi et ut talem desiderat per visionem claram Dei, dicitur consequi quod desiderabat, quia consequitur Deum, ut bonum sibi, ergo beatitudo, licet debeatur esse consecutio, non debet esse consecutio per intellectum, sed consecutio quae pertinet ad amorem amicitiae, haec autem est ipsa amor amicitiae, quo voluntas amat Deum non ut bonum sibi, atque ita non ut comparabilem a se per intellectum, sed amat Deum in se, et propter se; hic autem amor melior est amore concupiscentiae et tanto praestior, ut postponi deberent caeteri omnes actus huic amori, si optio daretur. Confirmatur quia etiam voluntas habet in se ipsa suam consecutionem; neque, enim, omnis consecutio est eiusdem rationis, nam qui desiderat pecuniam non consequitur illam per intellectum sed per possessionem et apprehensionem realem, quia non desiderabat nisi apprehensionem realem, ergo voluntas desiderans

80 Palabra incluida

amare Deum intensissime propter se ipsum tunc diceretur consecuta suam finem, quando ita amaverit.

Tertio quia vel de ratione consecutionis est facere obiectum realiter praesens homini qui consequitur, et hoc non, ut patet, non tantum in consecutione domini alicuius rei, sed etiam in ipsa visione, quia, ut diximus, etiam si per impossibile Deus non existeret et conservari posset cognitio quidditativa illius in obiecto beatificaretur: vel de ratione consecutionis est praesentia rei in esse obiecti et hanc etiam habet actus voluntatis [38v.] ergo cum non magis Deus sit praesens intellectui quam quod est obiectum cuiusdam imaginis distinctae naturae a Deo, etiam obiectum voluntatis est obiectum cuiusdam ponderis et inclinationis distinctae naturae.

Quarto quia delectatio voluntatis est actus, qui maxime respicit obiectum praesens, quia est quies in obiecto praesenti, ergo maxime est consecutio, quod magis patet in delectatione, quae consequitur amorem amicitiae; haec enim non praesupponit aliam consecutionem, quam amorem amicitiae, quia talis delectatio est de obiecto amato propter se ipsum, ergo talis delectatio dicit etiam praesentiam, quia praesupponit rem consecutam, de qua est delectatio, ergo vel amor ipse est consecutio vel certe ipsa delectatio; nam quod beatificat¹ avarum consequentem pecunias in ratione avari desiderantis vel est consecutio realis pecuniae vel delectatio, quam percipit ex pecunia possessa, ergo sicut haec beatitudo avari non est in consecutione pecuniae, sed illam praesupponit tanquam obiectum suae delectationis ita beatitudo beati consistere poterit in delectatione Dei consecuti, ita ut consecutio non sit beatitudo sed obiectum illius. Tandem quia si beatitudo est essentialiter in intellectu sequitur quod voluntate actualiter peccante homo videns Deum esset essentialiter beatus. Dico necessario habere dictamen practicum, quod moveret ad amandum Deum et non peccandum. Contra quia si intelligatur homo exstans in habituali peccato assumi ad visionem Dei, ita tamen ut Deus subtraheret concursum voluntati, quae alioquin illum amaret et ita expelleret peccatum praecedens amando Deum, tunc homo esset essentialiter beatus existens in peccato mortali. Dico quod in eo casu deleteretur peccatum, quia privatio gratiae desineret esse privatio et fieret negatio, quia iam non esset carentia rei debitae in esse, quia per actum visionis et eius effectum tolletur peccatum et Deum sub-

¹ ms. beatifram.

traxisse concursum non tollit visioni hanc naturam ut sit expulsiva peccati; propter hanc ergo visiviam, quia natura sua est expulsiva peccati, fit privatio iam negatio. Contra quia si per impossibile saltem intelligatur visio cum peccato, deberet etiam intelligi beatitudo essentialis cum peccato, quod est summa miseria.

Prima sententia est Scoti in 4 d. 49 q. 4 ponentis beatitudinem in amore, ut omittam sententiam Aureoli in 4 d. 49 dicentis beatitudinem formalem consistere in actu delectationis voluntatis. Probat Scot[us] quia beatitudo est ultimus finis voluntas autem motus quae immediate respicit finem, tum etiam ex Arselio lib. 2 Cui Deus homo, docentis cognitionem ordinari ad amorem; ordo, enim, inquit perversus est velie amare, ut intelligas, solvitque Scotus rationes. D. Tho 2 docet q. 5, amorem viae et patriae non tantum penes maiorem [39r.] intentionem differre, sed etiam specie penes diversa principia fidei et visionis. Henric[us] de Gand, cum Quodlibet 1 q. 14 fuisse probasset voluntatem esse nobiliores quam intellectum, docet Quodlibet 10 q. 14 quod si amor esset sine visione faceret beatum, non tamen visio sine amore; probat melius esse amare quam videre, quia peius est odisse Deum quam non videri Deum; maior autem bono teste Aristotela] maius malum opponitur; probat etiam ex Victorino in c. 7 Dionysii de caelesti hierarchia; item Henric[us] ibidem q. 5 ex eodem Hugo[ne] magis uniri voluntatem obiecto quam intellectui; item Quodlibet 13 q. 12 et q. 2. Bonaventura] in 2 d. 38 a. 10 q. 2; Ricard[us] in 4 d. 49 a. 1 q. 7; Maior q. 5; Supplementum Gab[riel] q. 2 a. 2; Cordus[a] lib. 19 Quaestionarii q. 42 et fere omnes utuntur hac ratione; quia voluntas est nobilior quam intellectus; quia inquirunt habitus, actus, et obiectum voluntatis est nobilior, nam charitas est perfectissimus habitus, actus etiam voluntatis est nobilior, quia imperans, movens, et cubens; item obiectum voluntatis est bonum simpliciter, obiectum vero intellectus est bonum intellectus; quia voluntas appetit bonum toti homini quia est appetitus hominis, intellectus vero fertur in bonum sibi, quia tantum appetit bonum suum.

Contrariam sententiam, quod beatitudo sit in actu intellectu tenet D. Tho. hic et 1 p. q. 26 a. 2 et 30 Contra gentes c. 25 et 26; Caiet[anus] et Ferr[ariensis] locis citatis; Scot[us] distinctione 49 q. 1 a. 3; Med[ina] hic; Carthusia[nus] in 4 d. 49 a. 1; Duran[us] ibidem q. 4 supposito quod beatitudo ponenda sit in una operatione. In hac re, 1.^a supponendum est ex Sacra Scriptura aut Sanctis nihil posse

certo colligi: nam quamvis Exodi 33, ut tractat Ciril[us] lib. 8 contra Iulianum circa principium, dicatur si inveni gratiam coram te ostende mihi faciem tuam, ubi dicit Ciril[us] praetiosissima operatio nostra in qua consistit nostra felicitas est contemplatio Dei; item Catholica Icanis 3 cum apparuerit etc. 1 Corinth 13 videmus nunc per speculum etc. et Ioanes 14. ostende nobis Patrem et sufficit nobis et illud David psalmo 57. satiabor cum apparuerit. et Ioanes 13. haec est vita aeterna ut cognoscant te etc. quod testimonium, licet non tantum intelligatur de cognitione per fidem ut intelligant Cirilus et Hilarius, ut late prosequitur Castro verbo beatitudo haeresi 4, sed etiam de visione clara Dei, ut intelligit Aug[ustinus] lib. De spiritu et littera c. 33 et lib. 1 de Trinitate cap. 8 et sermone 3 de tempore; Innocentius lib. 3 De officio missae c. 8 et 29; Laurentius Iustinianus in fascicula amoris c. 26; Lira, Rupert[us], D. Tho. et alii hunc in locum; tamen inde non colligitur essentialiter beatitudinem esse in visione [39v.] ut notavit Supplem[entum] Gabrielis d. 49 q. 2 a. 3 quia ut colligitur ex Aug[ustino] Lib. octoginta trium questionum q. 69 mos est Sacrae Scripturae docere tunc aliquid fieri quando cognoscitur fieri et ita visio dicitur vita aeterna quia in visione cognoscitur ipsa beatitudo vel quia per visionem habetur, tanquam per intellectum illius, vel quia cum status beati includat visionem, amorem, gaudium et huiusmodi, iam per hoc iam per illud explicatur status beatitudinis. Omitto frivolam expositionem Scoti explicantis per vitam aeternam esse cognitionem Dei, id est esse vitalem operationem aeternam, cum idem dici possit de operatione damnatorum; idem dico de testimoniis sanctorum, nam quomvis Aug[ustinus] in Soliloquiis¹¹ c. 36 et lib. De beata vita, et in salmo 90 disserit¹² tota merces est visio et lib. 1 Retractionum c. 14 et in psalmo 85 et c. 1 et 3 in Soliloquiis¹³ et 22 de Civitate et c. 29 et 16 de Trinitate et lib. de Trinitate c. 9 et 10 et lib. 2 De libero arbitrio c. 3 et lib. De quantitate animae c. 33 dixerit beatitudinem consistere in visione Dei. Sicut Irenaeus, lib. 4 Adversus haereses c. 37, Anselm[us] in Monologio c. 66, 67, 68, et lib. 2 Cur Deus homo c. 10 et Dialogo de casu diaboli c. 3, Basil[us] cap. 19 Constitutionum monasticarum; Damas[ceus] l. 2 Fidei c. 12 et lib. 4 c. ultimo; et Cirilus ubi supra, tamen explicari possunt modis

11 ms. soliloquia.

12 "Ciferic" tachada en el texto.

13 La "o" corregida en el texto.

supra dictis; quod patet in eodem Aug[ustino] 1 De doctrina christiana c. 32 et lib. 1 De beata vita, et 1 Retractatio c. 9 ex maxime lib. De moribus Ecclesiae. 8 et 8 De civitate Dei. c. 1 ubi iam amorem, iam fruitionem, iam gaudium appellat beatitudinem, verum quidem est Aug[ustinum] clarus aliquando loqui 1 De trinitate c. 7 ibi inquit invenire beatitudinem propriam⁸² esse mentis sicut et inquirere.

2.^a supponendum est beatitudinem non posse consistere, ut bene Scotus quaestione 5 citata, in actu volitionis, quia praesupponit alium actum nobiliorem, scilicet, volitionem, neque in amore concupiscentiae quia supponit amorem nobiliorem, scilicet, amicitiae, neque in actu reflexo intellectus aut voluntatis, quia actus isti reflexi non possunt habere pro objecto aliquid infinitum; nam qui intelligit se intelligere aut vult se velle non habet pro objecto Deum, qui intelligebatur actu directo vel amabatur, sed habet pro objecto intellectiorem aut volitionem; iam autem supra diximus quod verbum beati in quantum est obiectum intellectiorem alterius non potest beatificare, ergo neque amor amatus potest beatificare amantem.

3.^a supponendum est amorem patriae et amorem viae esse eiusdem speciei atque ita [40r.] in neutro posse consistere beatitudinem essentialem. Probatum quia amor non specificatur a cognitione, sed a re amata, ergo cum charitas viae et charitas patriae sint pondus supernaturale ad eundem Deum amandum, non est cur distinguantur penes modum cognitionis, quia quamvis quod intelligitur mediante alio requirat quod illud aliud prius cognoscatur ut quod, tamen quando voluntas amat Deum cognitum per res materiales non prius amat ut quod res ipsas materiales, sed immediate amat Deum, alioquin sequeretur esse diversum specie amorem supernaturalem circa Deum in uno homine atque alio, quia contingere saepe potest ut diversum idolum materiale sit in uno homine, atque alio, per quod cognoscat uterque Deum quem amat, ergo non ex diversitate obiecti cogniti immediate diversificatur amor, scilicet, ex diversa re amata.

Est tamen differentia inter delectationem et amorem, quod delectatio in patria datur quae sit diversae speciei a delectatione, quae est in via, quia obiectum formale est diversum; nam, potest primo quis delectari de Dei bonitate, in quantum est Dei et propter Deum, et haec tam in via quam in patria reperitur; secundo potest quia delectari de Deo ut cognito ita ut sit pars obiecti delectationis assecutio ipsa

82 Borrado "excellens".

Dei; item potest quis delectari de ipsa visione Dei, ut ut visio sit obiectum delectationis et haec utraque delectatio reperitur in patria distinctae specie a delectatione quae est in via; ratio est quia amor non dicit obiectum praesens et consecutum et ita potest esse idem in via et in patria; tamen delectatio semper respicit obiectum ut praesens et in ordine ad possessionem illius: nam sive delectemur de spe sive de desiderio ipso semper includitur praesentia obiecti delectationis, nam etiam quando delectamur de memoria rei praeteritae obiectum delectationis semper praesupponitur ut habitum, vel ut habetur ut quando delectatio est de re praesenti vel ut habendum, ut quando delectatio ipsa est de ipso desiderio; cum ergo in patria sit nova consecutio obiecti quae non fuit in via necesse est esse novam et distinctam delectationem specie, quamvis non sit amor distinctus specie.

His positis dicendum est ultimam beatitudinem essentialiter consistere in actu intellectus, quae probari poterat ex Ar[istotele] et aliis Philosophis passim dicentibus felicitatem esse in contemplatione, sed legatur interim Eugubinus lib. 10 De perenni philosophia; nos, enim, intra disputantes de beatitudine huius vitae illa testimonia adducemus. Sic sentiunt auctores citati et D. Tho. hoc loco, et q. 1 a. 10 ad 2m. et q. 9 a. 10 ad 2m. et in 4 d. 49 q. 1 a. 16 quaestiuicula 2 et Quodlibet 7 q. 9 et 3 Contra gentes c. 25 et 26. Probatum primo ex D. Tho. in 10 d. 1 a. 1 quae visio est status [40v.] nobilissimae potentiae, ergo in illo est beatitudo, quia si homo perficitur magis per nobiliorum potentiam in ratione potentis, ergo per nobiliorem operationem magis perficitur in ratione operantis, ergo cum beatitudo sit in operatione debet esse in nobilissima operatione, quod autem intellectus sit nobilior potentia inde maxime probatur, praeter alias rationes philosophicas, quia cognitio est id per quod primo differt homo a rebus inanimatis, quae non alligunt Deum ut obiectum; ut, enim, acute dixit D. Tho. 3 Contra gentes c. 25 et in 3 d. 27 q. 1 a. 2 hoc quod est appetere et inclinari in aliud est quid commune etiam rebus inanimatis; unde quamvis de illis etiam dicamus quod appetunt et inclinatur non dicimus de illis quod cognoscunt, quia cognitio dicit quod cognoscens fiat ipsam obiectum per assimilationem, quod non reperitur in rebus inanimatis, hoc autem quod est habere pondus et inclinationem in rem etiam reperitur in illis; nam sicut voluntas per actum elicitum tendit in rem ita etiam quaelibet res naturalis per formam suam, quae est quaedam participatio entitatis Dei, inclinatur in Deum, ergo in voluntate prout dicit appetitum

non potest consistere beatitudo. Huc enim, spectat ratio in 4 d. 49 q. ubi etiam optime probat quod sicut appetitus naturalis non est propter se ipsum; neque, enim, res naturalis appetit ut appetat, sed ut consequatur perfectionem vel naturalem, ita etiam appetitus tam sensitivus quam intellectivus non inclinatur in rem, ut inclinatur in illam, neque potest perfectio ultima appetentis consistere in inclinatione, sed sicut semper appetitus sensitivus appetit conveniens vel fugit disconveniens sensibus, ita appetitus intellectualis debet appetere quod est conveniens intellectui, et sicut perfectio ultimo appetentis per appetitum sensitivum non potest consistere in appetitione vel in aliquo actu appetitus, sed in perfectione alicujus sensus, ita impossibile est ultimam beatitudinem hominis volentis consistere in aliquo actu volitionis, sed necesse est consistat in aliquo actu alterius potentiae perficiendae; nam sicut rebus naturalibus non est datus appetitus ut appetendo formaliter et ultimo perficiantur, sed veluti in ministerium et instrumentum formae naturalis, ut per appetitum consequantur suam perfectionem, ita appetitus rationalis non est datus homini, ut appetendo per illum perficiatur formaliter et ultimo, sed veluti in ministerium vel instrumentum apprehendentis sibi conveniens ut per voluntatem tanquam, per quosdam gressus animae intellectualis consequatur suam facultatem sicut dati sunt pedes corporales homini ad obeundas suas operationes, quibus perficiatur, ut acute dixit Dur [andus] loco citato, notans quod voluntatem imperare intellectui non est voluntatem esse superiorem intellectui, sed tantum est habere rationem moventis in finem, ad quem prius dirigit intellectus sicut [40r.] pedes ferunt et movent hominem ad finem et locum, quem ipse intendit: secunda ratio D. Tho. est quia beatitudo est primum obiectum voluntatis atque ita primum volitum et consequenter ante omnem volitionem, ergo nulla volitio potest esse beatitudo, pro cuius intelligentia notandum est quod nomine beatitudinis intelligit D. Tho. in hoc argumento non tantum beatitudinem obiectivam sed formalem, id est, consecutionem obiecti; quia, ut bene notavit Ferrarjensis 3 Contra gentes c. 25, obiectum et consecutio illius non faciunt duplicem beatitudinem sed unam, quia obiectum non est beatificans nisi prout consecutum; arguit ergo D. Tho. obiectum et consecutio illius est ante omnem actus voluntatis essentialiter vel sine omni actu voluntatis, ergo nullus actus voluntatis est beatitudo etiam formalis; quod, enim, actus voluntatis non sit obiectum beatificans patet quia omnis actus voluntatis est propter finem et ita impossibile est

non magis amari finem illum per actum directum qui prior est v. g. in amante Deum quam meam voluntatem circa Deum per actum reflexum, qui posterior est ipse amatur ipse amor: quod vero non possit esse actus voluntatis consecutio obiecti beatificantis atque adeo beatitudo formalis patet ex exemplis et ratione: primo quia appetitus sensitivus nunquam consequitur, sed sensus per illum, item quia velle pecuniam non est consecutio pecuniae et felicitas quae potest provenire ab honore non potest consistere in appetitu amoris aut amore illius sed in consecutione. ergo cum obiectum beatitudinis summae sit externum⁸³, sicut, Deus impossibile est per amorem illius beatificari essentialiter sicut impossibile est amorem esse consecutionem obiecti; sed probatur ratione D. Tho hoc loco: quia sicut quamvis beatitudo sit primum obiectum voluntatis, tamen⁸⁴ actus voluntatis non potest esse formalis beatitudo, quia in voluntate est amor et desiderium et delectatio, nam sicut agens naturale primo dat formam connaturalem lapidi cum centro, scilicet, gravitatem, deinde dat motum et inde sequitur quies in centro, sic etiam appetibile dat appetitum primo quandam coaptationem et proportionem cum eodem appetibili et haec est amor, deinde dat motum et tendentiam et haec est desiderium, tandem sequitur quies illius tendentiae et haec est delectatio, nam ut Ar[istoteles] docuit 3 De anima text. 35, appetitivus motus circulo agit, nam proficiscitur ab appetibili causante intentionem sui in appetitu et terminatur in idem appetibile ut consequendum per appetitum: tunc sic amor abstrahit a praesentia et absentia obiecti, desiderium dicit absentiam obiecti, delectatio non facit obiectum praesens, sed praesupponit illius praesentiam, ergo nullus ex his actibus potest esse beatitudo, quia nullus⁸⁵ est consecutio obiecti; unde crevit D. Tho hoc loco non meminit amoris, quia videbat ad rationem amoris impertinenter se habere praesentiam et consecutionem obiecti aut absentiam eiusdem, unde maxime meminit delectationis, quam videbat versari circa obiectum [4^{to}.] praesens et de quo dixerat Ar[istoteles] stultum esse quaerere propter quid aliquid delectetur, quod non dixit Ar[istoteles], quia delectatio esset ultimus finis et beatitudo formalis, sed quia tenet se ex parte ultimi finis et consecutionis, tanquam aliquis effectus resultans ex consecutione obiecti: unde quia delectatio

83 Grafía delacada en el espacio superior.

84 Corrección de grafía.

85 Grafía corregida.

est ultimus actus via generationis dicitur esse propter se, id est, non ordinari in ulteriorem actum, sicut ordinatur desiderium, non tamen quia possit esse beatitudo formalis et intentio per se primo quia ridiculum est, inquit, D. Tho. quod finis corporis gravis non sit esse in centro, sed quietatio inclinationis in centrum; si, enim, hoc principaliter intenderet grave, ut quietaretur inclinatio, non dedisset illi naturalem inclinationem, ergo dedit inclinationem ut consequeretur perfectionem suam, ex qua consecutione sequitur⁸⁶ quietatio inclinationis, unde ut bene Ferrar[icensis] notavit circa illud, quod est obiectum desiderii, debet esse postea obiectum delectationis sed non tantum desideramus Deum sed consecutionem Dei et ita desiderium neque est beatitudo obiectiva neque formalis, ergo non tantum delectamur de Deo sed etiam de consecutione Dei et ita delectatio non potest esse beatitudo obiectiva neque formalis.

Sed obieciens hactenus tantum videtur probatum amorem concupiscentiae non posse esse beatitudinem, non tamen quod amor amicitiae, qui diligitur Deus propter se ipsum; nam hic actus non ordinatur ad aliud sed desiderium sive delectationem sive consecutionem rei amatae, ergo talis amor sicut est ultimus finis, ita etiam est ipsa consecutio obiecti, ergo quamvis nullus actus appetitus sensitivi possit esse ultimus finis appetentis per appetitum sensitivum, tamen amor amicitiae in voluntate potest esse ultimus finis amantis, quia non sicut appetitus sensitivus semper concupiscit obiectum alteri, scilicet, sensibus, ita voluntas semper concupiscit obiectum alteri, scilicet, intellectui, sed aliquando per amorem amicitiae sistit in ipso obiecto. Respondetur ex duplici capite amorem etiam amicitiae non posse esse beatitudinem formalem: primo quia actus voluntatis non est consecutio obiecti sicut actus intellectus, quia, ut articulo secundo huius quaestionis probavimus, non est assimilatio aliquis actus, nisi cognitionis, quia, ut bene Dur[andus] loco citato, multo maior est unio intelligentis cum intelligibili quam amantis cum amato, quia quamvis unio per voluntatem sit maior causaliter in quantum amor est causa quod amans se conformet amato in operationibus et in quantum potest assimilator illi, tamen actus intellectus est formaliter assimilatio et sic maior unio cum⁸⁷ obiecto et ita maior consecutio obiecti; secundo non potest amor amicitiae esse beatitudo formalis, quia beatitudo dicit rationem commodi, unde Ansel[mus] De casu diaboli c. 4 inquit quod

86 Borrada la "con" proclitica

omnis affectio voluntatis est affectus iustitiae aut commodi et addit ex commodis autem constat beatitudo, ut doceret nos [42r] Ansel [mus], quod bene dixit Dur[andus] aliam esse rationem meriti aliam praemii, quia ad meritum appetitus iustitiae attendendus est, ad praemium vero ratio commodi; unde quamvis melioritas meriti consistat in ratione amicitiae circa Deum, tamen melioritas praemii et beatitudinis consistit in maiori commo; maius autem commodum consistit in nobiliori et perfectiori operatione et in meliori consecutione infiniti obiecti.

Neque, enim, debet quis praemiari in eo quod meretur quia meritum est id quod exhibetur Deo a merente, praemium vero est id quod exhibetur a Deo homini merenti; nam miles meretur praemium victoriae in capite quam consecutus est manibus, et ratio a priori est quia merens per meritum acquirit perfectionem quae illi deest; haec autem perfectio deesse potest non tantum potentiae per quam meretur, sed alteri nobiliori potentiae, ergo pro illa etiam ornanda voluntas mereri potest: sed probatur quia ratio beatitudinis sit ratio commodi prominentis a Deo et non ratio amicitiae erga Deum, quia si ex eo quod haec amicitia facit hominem iustum faceret etiam beatum sequeretur quod si Deus imponeret praecceptum homini de non desideranda visione beatifica nec habenda et similiter de non desideranda charitate supernaturali nec habenda ita ut vellet relinquere hominem in puris naturalibus et vellet etiam quod homo conformaret se huic voluntati, tum quia in illo caso homo iustior fieret, si eligeret carere visione Dei remanens cum solo amore naturali, cum quo tamen solo beatus esse non posset; merito ergo D. Tho. non meminit amoris in hoc loco, quia beatitudo dicit rationem commodi, ratio autem commodi dicit praesentiam boni beatificantis, amor autem abstractit a praesentia et absentia obiecti, quod etiam patet, quia si daretur alicui optio utrum vellet magis videre Deum aut quod proximus non offenderet Deum, appetitus iustitiae debet hoc secundum eligere, appetitu tamen commodi eligeret visumem.

2.^o dicendum est in hac questione quod, licet visio Dei sit perfectior entitative quam amor Dei et ideo beatitudo sit in visione, non tamen omnis cognitio est entitative perfectior quolibet amore; hoc dixerint contra nonnullos sentientes non posse dari amorem etiam supernaturalem, qui sit perfectior entitative aliqua cognitione in esse

res, licet in esse moris et libertatis, quae est aliquid externum, amor sit perfectior probantque quia si aliqua delectatio esset perfectior aliqua intellectione secundum differentiam talis intellectionis, genus, inquit, delectationis esset perfectior omni intellectione; quia putant generis perfectioris necesse esse omnes differentias esse perfectiores quam sint differentiae generis tantum [42b.] perfectioris. Haec doctrina est contra D. Tho. mille locis, et maxime 1 p. q. 82 a. 3 ubi docet aliquando cognitionem esse nobiliores amore, aliquando contra et iam diximus 1 p. q. 80 a. 5 quod species homicidii ratione differentiae est gravius peccatum quam violatio voti in re levi, quamvis genus homicidii, scilicet, peccatum contra proximum sit levis quam genus illius violationis, scilicet, iniuriae contra Deum, quae dicitur sacrilegium. Item fides divina excedit in ratione virtutis supernaturalis et theologicae scientiam rerum⁸⁸ et tamen exciditur ab illa per evidentiam, ergo potest species speciem excedere nobilitate generis et superari in differentia, ut patet in corpore incorruptibili, quod procul dubio est genus perfectius quam corpus corruptibile et tamen differentia corporis corruptibilis per quam contrahitur ad esse viventis, sentientis et hominis perfectior est quam differentia contrahens corpus incorruptibile ad esse caeli, dicente Aug[ustino] firmam esse nobiliores caelo, ergo sicut sub eodem genere aequalis perfectionis una species excedit alteram in differentia et exciditur etiam ab altera, sic etiam potest species unius generis perfectioris excedi in differentia ab specie generis imperfectioris, ratio autem a priori est quia ut differentia possit contrahere genus, tanquam propria differentia illius, non tam est attendenda nobilitatis aequalitas quam proportio contrahentis et contrahibilis; contingit autem saepe quod quae minus distant in ipsa perfectione maxime distent in ipsa proportione; nam una substantia ab altera substantia minus distat quam ab accidenti et tamen non potest uniri cum substantia sicut cum accidenti, ergo sicut non valet aliquid est unibile, ergo cum eo debet uniri quod sit aequalis perfectionis, ita non sequitur genus est contrahibile, ergo debet contrahi per aliquid tantae vel tantae perfectionis, sed tantum sequitur ergo debet contrahi per contrahens sibi proportionatum.

Ad argumenta respondetur: ad primum quod amor viae et patriae eiusdem est speciei, teste D. Tho. infra q. 67 a. 6 in corpore et 22

88. Lectura curiosa.

q. 24 a. 7 ut iam probavimus, sed etiam si specie differrent neuter posset esse beatitudo, quia neuter posset esse consecutio ut probavimus; ad secundum concedimus quod visio est beatitudo prout Deus visus est obiectum amoris concupiscentiae, quia appetitus beatitudinis est appetitus commodi, sed hic amor concupiscentiae subordinatur amori amicitiae et appetitu iustitiae neque requiritur quod beatitudo sit actus maxime voluntatis formaliter, sed obiectiva, id est, maxime volitus et ideo non requiritur quod sit actus voluntatis; ad tertium patet ex dictis; ad quartum respondetur quod quavis delectatio dicit praesentiam obiecti non est beatitudo, quia non facit praesentiam obiecti, sed supponit, ita tamen ut si per impossibile intelligeretur delectatio diceretur esse circa obiectum consecutum [43r.] et praesens, quia adhuc in eo casu delectatio respiraret Deum ut visum et consecutum et non ut visibilem et consequendum; quia, ut saepe diximus, actus non specificantur ab obiectis realiter existentibus, quia de potentia absoluta visio albedinis potest esse sine albedine praesenti, ita etiam in delectatione intelligi posset, quia licet delectatio respiciat rem ut praesentem et existentem per consecutionem, sed hanc praesentiam et existentiam respicit secundum essentialitatem, sicut cognitio existentiae hominis abstractit ab existentia reali hominis; quintum argumentum petit difficultatem sequentem.

Quaeritur 2^o utrum si per impossibile esset visio Dei sine amore Dei vel cum odio Dei beatificaret videntem.

Ratio dicitur est quia Aug[ustinus] in Soliloquiis c. 6 et 8, et Lib. de moribus Ecclesiae c. 3 inquit, beatus non est quantum existimo qui non habet quod amat aut qui non amat quod habet et addit multa, quibus videtur dicere beatificari non posse hominem per aliquid, nisi amantem illud. Bernard[us] tractato De gratia et libero arbitrio, inquit si ex necessitate et absque consensu propriae voluntatis mala bonave fieri possent, rationalis creatura nec misera nec beata esse posset, cui deesset in utraque parte quod solum in ea miseriae aut felicitatis capax est, scilicet, voluntas; item D. Tho. infra a. 4 ad ultimum ait nihil mali velle requiritur ad beatitudinem, est quaedam debita dispositio ad ipsam; voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quae beatum faciunt, prout est inclinatio quedam in ipsa, sicut motus reuociter ad genus sui terminum ut alteratio ad qualitatem.

2^o quia quamvis beatitudo essentialiter sit in visione potest esse requisitus omnis amor voluntatis, nam licet actus praesentiae sit actus

intellectus essentialiter sicut actus fidei et actus contemplationis, tamen requiritur ad illos essentialiter motus voluntatis; similiter licet beatitudo in visione consistat, tamen requiritur aeternitas.

3.^o quia summa miseria quae est poena damni non haberet rationem infelicitatis nisi cum ordine ad peccata et nisi involuntaria esset et odio habita, ergo felicitas non potest esse nisi cum ordine ad amorem obiecti beatificantis, sic videtur insinuare D. Tho. in 1 d. 15 q. 4 a. 1 ad 3m. et 1 p. q. 43 a. 5 ad 2m. dicens beatitudinem esse visionem Dei ut convenientis et amabilis; item Anselm[us] De casu diaboli c. 2 inquit non [3^o] posse esse beatitudinem sine amore iustitiae.

In hac re primus modus dicendi est (fugientium difficultatem) quod, scilicet, visio non potest esse cum peccato; quia neque odio haberi potest actualiter Deus visus neque habitualiter, quia relatio peccati habitualis tollitur per visionem; sed refutatur hoc modus primo quia ut suo loco dicemus impossibile est aditum, cuius peccatum non fuit privatio gratiae sed aversio actualis libera ad ultimo fine, iustificari nisi per actum liberum, quia, si nihil de novo infunditur, non fiet iustus; si autem infunditur aliquid quod gratum faciat, debet infundi per actum liberum, aut si dicas posse etiam infundi existenti in peccato habituali, dicam posse etiam infundi entitatem illam peccati actualiter; aut si dicas non posse infundi peccatum actualiter, quia repugnat cum tali peccato, dicam etiam repugnare cum peccato habituali non retractato, cur, enim, homine actualiter peccante debet Deus necessitate omnino ad corrumpendam gratiam per subtractionem concursus; ergo si revera si (sic) gratia deberet tolli, ut debet tolli necessario, est quia repugnat bonitati Dei mentiri et decipere hominem testificando aliquid, id est, producere imaginem in eo cui Deus loqueretur repraesentantem rem aliter esse, quam esse; ita repugnat bonitati Dei esse amicum peccatoris vel peccantis, ita ut sicut repugnat infundere verbum illud, quod esset mendacii verbum, quando res aliter se haberet ex parte obiecti, ita repugnet infundere gratiam vel conservare illam in lumine peccatoris vel peccantis, quamdiu non retractaverit libere actum peccati; sicut etiam repugnet bonitati Dei terminare ut suppositum naturam peccantem vel existentem in peccato; secundo quia hic modus insufficienter responderet, quia quaeritur utrum si per impossibile intelligeretur homo in peccato⁸⁹ cum visione esset beatus nonne,

89 Terminación dudosa.

Secundus modus Sed in 4 loco citato dicentis non posse hominem cum sua visione esse beatum, non defectu essentiae beatitudinis, sed defectu subiecti beatificabilis, ita ut sicut ad recipiendam formam requiritur subiectum esse receptivum et proportionatum, ita ad hoc quod visio beatificet requiritur subiectum amans: primo quia non potest aliquis beatificari per possessionem pecuniae imperfectae, nisi amans pecuniam: secundo quia de ratione beatitudinis est, quod sit consecutio et comprehensio nihil autem dicitur comprehendere et teneri nisi concupitum et quod contendeatur obtineri, ergo necesse est id quod beatificat habere rationem finis obtenti et concupiti, at finis essentialiter respicit actum voluntatis, ergo sicut [44r.] non potest aliquis dici consequi nisi quod amat, ita non potest beatificari nisi per consecutionem rei amatae, neque hoc est facere beatitudinem aliquid complexum, sed aliquid simplex, sub ratione tamen finis; nam ex eo quod obiectum appetitus bruti sit cibus aut potus, non tamen sub ratione formali finis, respectu autem voluntatis cibus vel potus sit obiectum sub ratione finis, non, inquam, ex eo sequitur quod respectu voluntatis sit obiectum complexum, ergo visio ex eo quod debet beatificare sub ratione finis non sequitur esse aliquid complexum ergo sicut calor non potest beatificare ullo modo rem inanimatam potest tamen beatificare hominem amantem calorem ad expellendum frigus, ita visio beatificare debet amantem obiecti; quod autem beatitudo sit comprehensio colligitur primo ad Phillipenses 3 sequor si quomodo comprehendam et 1 Corinthios 9 sic currite ut comprehendatis; unde D. Tho. q. sequenti a. 3 distinguit comprehensionem a visione ubi declarabimus quid sit comprehensio et ad quam potentiam pertineat.

Sed hic modus etiam est falsus quia, si quid probaret, tantum probaret amorem concupiscentiae esse necessarium ad beatitudinem quod non potest beatitudo esse visio et comprehensio nisi amata vel concupita, non tamen probatur quod requiratur amor amicitiae Dei propter se ipsum, qui tamen solus amor opponitur peccato, ergo non probatur quod homo debeat esse iustus amore amicitiae expellente peccatum ut sit beatificabilis, sed quod debet amare visionem ut commodum suum, quia ab hoc amore visio est finis et comprehensio: probatur quia ut aliqua dicatur beatificari per possessionem pecuniae vel per cognitionem angelorum, vel per cognitionem daemonum, vel per cognitionem peccati non requiritur amor amicitiae respectu pecuniae vel peccati, quia sunt incapacia, neque respectu angelorum vel daemonum, quia isti non merentur, illi non requirunt, quia nec

istorum nec liberant: cognitio magis vel minus perficit intellectum cognoscentem per volitionem amorem amicitiae: secundo adhuc falsum est quod requiratur amor concupiscentiae ut res concupita possit beatificare, quia sicut infelicitas, ut faciat infelicem, non requirit cognitionem vel odium infelicitatis, quia sine utroque pleni, qui sunt: in limbo, intelliguntur infelices, et si per impossibile damnati appeterearent carentiam visionis Dei, non ideo essent minus infelices sed multo infeliciores; ergo ut aliquis sit beatificabilis non requiritur cognitio habens pro obiecto ipsam beatitudinem vel felicitatem necque requiritur amor, tanquam aliquid pertinens ad essentiam, sed necesse est quod praesupponatur beatitudo essentialis ad amorem beatitudinis sicut obiectum praesupponitur ad actum, et sicut consequentia ad delectationem.

Sed obicies per visionem optime posse deleri peccatum, quia potest intelligi peccatum [sic] deleri per aliquid necessarium priori distinguitur contra liberum, quia secundum communem opinionem, quam insinuat D. Tho. mille locis, prior est gratia quam actus liber, qui intervenit in iustificatione, ergo in illo priori intelligitur homo sine peccato, in quo adhuc nondum intelligitur actus liber, ergo per aliquid necessarium potest deleri peccatum, ergo per visionem Dei; et respondetur quod praeterea quod non satis est quodlibet donum supernaturale ad sanctificandum sed necesse est esse gratiam, quia sicut non satis est actus cuilibet potentiae, ut per illum homo redatur (sic) iustus, sed requiritur quod sit actus voluntatis, ita ad sanctitatem habitualiter etiam de potentia absoluta non potest esse satis fides vel visio, sed sicut amicitia actualis est in quodam certo actu, ita amicitia habitualis est in quodam certo habitu: sed adhuc respondetur quod nunquam per aliquid necessarium potest retractari actus voluntatis, nisi etiam actus retractans sit actus voluntatis, quia peccatum actuale voluntatis non potest retractari per actum tantum intellectus; unde quamvis gratia sit prior in genere causae efficientis quam actus liber quom sequitur tamen absolute infusio gratiae est libera ut definitur in Concilio, quia satis est quod in eo instanti temporis requiratur libertas. Docet expresse D. Tho. infra q. 3 a. 2 ad 2m. Deus non sine nobis nos iustificat, quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Deo iustitiae consentimus; Ille tamen motus non est causa gratiae sed effectus gratiae; et q. 113 a. 4 ubi dicit infundi gratiam deinde converti hominem ad Deum per actum, deinde detestari peccatum, ultimo deleri peccatum; ergo secundum D. Tho.

ut aliquid sit liberum satis est: libertas etiam posterior natura sicut et secundum modum, quem secuti sumus: quod prius intelligitur entitas cuiuscumque effectus prout a Deo est in actibus voluntatis bonis aut malis, quorum entitates sequitur velut posterior natura dependentia a causa secunda scilicet, voluntate, quia sicut non potest infundi gratis peccatori sine actu libero, qui tamen secundum D. Tho. est posterior quam gratia, ita non potest poni a Deo entitas absoluta actus voluntatis sine consequente dependentia libera a voluntate libera; et tota ratio D. Tho. est quia optime intelligitur aliquid disponere et esse viam ad alterum, quod est prius natura, ut docet D. Tho. ipse 3 p. q. 9 a. 3 ad 2m., dicens dispositionem, quae est via ad perfectionem esse a perfectione ipsa, et 1-2 q. 79 a. 4 ad 3m. et De veritate q. 28 a. 8 dicit quod calor sumptus est dispositio expellens formam aquae et tamen est efficienter a forma introducta; quia in genere causae materialis, inquit, est prior in genere vero causae efficientis est posterior, et aperte 2 Contra gentes. c. 71 dicit quod dispositiones ad formam procedunt formam, licet sint posteriores in essendo quam forma, ut etiam 3 p. q. 7 a. 13 ad 2m. et 1-2 q. 118 a. 8; sed probatur ratione quod dispositio libera possit requiri ad introductionem gratiae ne fieri dicatur iustificatio per aliquid necessarium; primo quia [45r.] omnes dispositiones naturales, ut dixit D. Tho., sunt dispositiones ad productionem et tamen fiunt a forma, quia tales dispositiones requiruntur ad productionem in primo statu in genere causae materialis, ergo ad actionem et non tantum ad conservationem et tamen fiunt et subieciuntur in forma et ratio a priori est quia dependentia potest esse non tantum posterioris a priori, sed etiam prioris a posteriori, quia tam impossibile est esse causam in actu sine effectu aut motum sine termino, quam impossibile est effectum in actu esse sine causa in actu; secundo quod libertas illa dispositionis possit esse via ad infusionem gratiae, etiam si sit a gratia, probatur quia in universum omne fieri subieciatur in termino etiam si sit via ad terminum, quia sicut dixit D. Tho. in 4 q. 11 q. 1 a. 3 quaestiuicula 1 ad 3m. quod ordinatio est in rebus ordinatis et successio in succedentibus, ita mutatio est in subiecto mutabili et fieri in re facta immediate; quia fieri non potest inhaerere nisi rei, quae est capax sui effectus formalis, huius autem effectus formalis, qui est hic esse potest non esse essentialiter, tantum est capax entitas illa quae fit de novo; sed ponamus casum, quod Deus ad productionem caeli in primo instanti assumeret pro instrumento agens creatum, tunc actio prout

ab agente creato est via ad caelum producendum et tamen constat esse posterius natura quam caelum, quia est subjective in toto caelo, quod de novo fit aut debet concedi quod illa via non est accidens aut quod illud accidens est sine ullo subiecto aut quod caelum est subiectum illius accidentis aut viae, quia etiam qui ponunt indivisibilia in quantitate tanquam terminos illius non inhaerentes quantitati, tamen tenentur concedere quod, cum sint accidentia, debent habere aliquod subiectum, cui inhaereant, sicut habet ipsa quantitas, cuius sunt termini.

Quod si dicas, supposito illo miraculo assumptionis instrumenti, mirum non est quod illa via, etiam si sit accidens, non inhaereat actu, contra quia si haec dependentia ab agente creato multo post tempore a sua creatione adveniret caelo intelligeretur actio agentis creati respectu rei iam productae et intelligeretur esse via ad terminum et intelligeretur inhaerere termino. Probatur quia caelum illud maneret cum sua antiqua dependentia essentiali respectu Dei, per quam sufficientissime esset sicut prius fuerat extra causas, quia non potest talis dependentia⁹⁰ reddi insufficientis, nisi per corruptionem talis dependentiae; talis autem dependentia, cum sit essentialis, non potest corrumpi sine re corrupta, tunc sic entitas caeli sufficientis sive⁹¹ dependens a Deo et intellectus prior etiam tempore extra causas per talem dependentiam est capax dependentiae [45v.] ab agente creato supervenienti de novo, ergo intelligitur esse subiectum talis dependentiae ab agente creato, cum prius praesupponatur tempore, ergo actio agentis creati superveniens; tunc ultra possunt intelligi in diverso tempore istae duae dependentiae essentialis et accidentalis, ergo etiam possent intelligi in eodem instanti. Item quia in genere causae materialis et formalis id quod dependet ab altero est subiectum illius dependentiae et causationis formalis aut materiae, ita ut, quavis forma aequi tota et simpliciter pendeat in genere causae materialis a sua materia ita ut non minus non possit esse sine illa in rerum natura naturaliter loquendo quam sine suo efficiente particulari, tamen tota illa est forma et subiectum dependentiae in genere causae materialis; si ergo forma, ut sit in rerum natura, potest dependere a materia per dependentiam sibi inhaerentem; ergo potest dependere ab agente

90. Tachadas las palabras "essentialis respectu Dei".

91. Lectura dudosa.

creato per dependentiam sibi inhaerentem⁹²; quod autem dependentia in genere causarum materialis et formalis sit posterior natura in rerum natura quam forma ipsa et materia, patet quia causalitates materiae et formae sunt posteriores natura extremis unibilibus.

Constat ergo ex dictis 1.^o quod actio primi agentis est sufficiens, et prior actione causae secundae, quia ut inquit D. Tho. in 3 d. 23 q. 8 a. 1 quaestiuicula 1 actiones secundorum agentium fundantur super actionem primi agentis, quae una communiter est omnes informans, quasi dicat uno et eodem modo Deus concurret ad effectus sive assumat hoc sive illud agens ad coagendum; unde quamvis revera sit una actio quando Deus et causa secunda producunt aliquem effectum, sicut etiam est una actio quando Deus producit rem et rem in subiecto, si ab illo subiecto dependet, quia tamen diversa dependentia partialis est tam quae est in effectus respectu agentis increati et creati sicut dependentia essentialis et accidentalia, quam in forma prout est extra causas et prout in subiecto, quia impossibile est esse eandem essentiam rem et inhaesionem rei, ita impossibile est a Deo dependere essentiam per eandem indivisibilem dependentiam; quia cum effectus dependeant per se ipsos a Deo sicut sunt diversi, necesse est habeant diversas dependentias.

2.^o constat infusionem gratiae esse omnino liberam, licet praecedat actum liberum et ita nunquam deleri peccatum actuale per aliquid necessarium, quod potest duplici via intelligi: prima est quod actus ille liber, licet sit a gratia efficienter, sit nihilominus propria dispositio ad talem gratiam, quia potest intelligi quod effectus causae sit dispositio causae⁹³; nam praeter loca D. Tho. citata [46^o.] est aperta ratio, quia potest intelligi expulsio formae contractae esse dispositio ad formam, quae est causa expulsionis, et sicut modo intelligitur quod forma est causa materiae et materia formae materialis in diverso genere causae, in quantum neutra potest esse in rebus natura sine altera, ita hoc idem posset intelligi si forma causaret materiam efficienter, sicut de facto forma causat quantitatem disponentem ad suam primam introductionem materialiter; ita ut in nullo instanti neque naturae possit intelligi forma recepta nisi praevia quantitate, nam quod nos potest decipere est non distinguere inter causam effectus et inter causam ut receptam, ut sapienter distinxit D. Tho. infra q. 113 a. 8 ad 2m., inter infusionem gratiae habitualis, in quan-

92. Contra tachada.

93. Lectura dubia.

tum infusio dicit actionem agentis infundentis et inter receptionem aut consecutionem gratiae, nam quamvis gratia prout infusa a Deo secundum suam entitatem sit causa efficiens suae dispositionis, tamen gratia ut consecuta vel recepta in anima est effectus dispositionis liberae; unde dispositio ad gratiam in quantum intelligitur causa materialis gratiae receptae iam intelligitur esse in rerum natura a gratia secundum⁹¹ suam entitatem, sed non ut recepta in subiecto disposito, ita ut quamvis gratia nunquam nisi recepta causet motum liberi arbitrii tamen in illo priori naturae, quae est prioritas intelligentiae, intelligitur causa actus et non intelligitur ut recepta, ergo quamvis per huiusmodi gratiae infusionem possit deleri peccatum, non tamen per visionem Dei necessario, quia neque ipsa gratia deleret peccatum ut necessaria sed ut libera in adultis; quod autem idem possit esse causa et effectus docet. D. Tho. multis in locis, ut 3 Contra gentes c. 14 et 1-2 q. 33 etc.; secunda via est quod potest intelligi prius dependere necessario a posteriori tanquam a conditione sine qua non; quamvis enim, generale sit omni causae etiam causae sine qua non quod intelligatur prior effectu tamen conditio sine qua non non necesse est intelligatur prior in aliquo genere, ut si dicas risibilitatem esse conditionem sine qua non homo esset homo; unde, quamvis alicui difficile esset intelligere actum liberi arbitrii cum sit effectus gratiae esse causam illius in aliquo genere, satis esset quod intelligeretur ut conditio sine qua non gratia infunderetur, sed parum proprie loqueretur iuxta verba Conciliorum, quia quod est tantum conditio non potest appellari proprie dispositio, similiter in actu libero tota entitas producta a Deo in illo priori naturae satis est ut intelligatur tota illa actio libera [450] quod non possit esse illa entitas sine dependentia a voluntate libera in secundo instanti naturae, quia, etiamsi per impossibile voluntas non concurreret efficienter ad illum actum, sed tantum materialiter recipiendo illum, si tamen libere posset recipere et non recipere diceretur receptio libera, ita ut hanc libertatem receptionis non tolleret entitas illa actus producta a Deo et facta; quanto minus tollet libertatem voluntatis in efficiendo illo eodem actu.

His positus dicendum est quodam modo esse in opinione D. Tho. quaestionem de nomine utrum si visio esset simul cum peccato homo esset beatus nunc; quia secundum sententiam D. Tho. omnes convenimus quod tota essentia beatitudinis est in visione et fore omnes

⁹¹ Escrito en el espacio superior.

thomistae conveniunt quod entitas visionis Dei posset dari existenti in peccato de potentia absoluta, ut docet Med[ina] 1 q. 4 a. 4 conclusionem 3 et citat Victorian: in eadem sententiam; tantum ergo videtur quaestio de nomine utrum in illo tempore et casu operatio illa perfectissima perfectione sua essentiali dicenda sit beatitudo, necne. Nihilominus placet mihi sententia Anselmi lib. De casu diaboli cap. 4 ubi beatitudinem dicit constare ex commodis et c. 13 inquit cum qui vult beatitudinem solam tantum velle commodum et hanc voluntatem prout sic non esse voluntatem iustitiae nec iniustitiae, sed abstrahere ab utraque respiciendo tantum bonum bonitate essentiali; sed addit. non debet esse beatus si non habet iustitiam, imo non potest perfecte et laudabiliter esse beatus, in quibus verbis, ut omittam Durand[um] loco citato idem sententiam, duo docet Ansel[mus]: primum beatitudinem essentialem in sola visione consistere neque ad essentiam beatitudinis aliquid aliud requiri ut partem essentialem beatitudinis; probatur quia visio est essentialis beatitudo, ergo tantum requiritur ad essentiam beatitudinis in beato, ut sit beatus essentialiter quod requiritur ad essentiam visionis Dei in vidente ut sit essentialiter videns Deum; ad hoc autem tantum requiritur visio inherens sine ulla alia operatione alterius potentiae. Item quia omne bonum receptum perficit subiectum et ita imperfecte beat. ergo bonum essentialiter perfectissimum receptum in subiecto essentialiter beatificat; secundum quod docet Ansel[mus] est id quod passim etiam apud alios sanctos reperimus, quod non est perfecta beatitudo sine amore Dei, et ita absolute loquendo ille qui videret Deum existens in peccato non diceretur beatus quia hoc nomen beatitudinis impositum est non tantum ad significandum essentiam beatitudinis, sed ad significandum etiam exclusionem cuiuslibet notabilis miseriae, propter quod si per impossibile aliquis videns et amans illud viderit se amissurum [477] visionem et peccaturum aliquando, non diceretur beatus etiam in illo priori tempore simpliciter loquendo; quia licet homo ille haberet totum illud quod requiritur ad essentiam solam beatitudinis, tamen non excluderet notabilem illam miseriam independentis mali.

Ad testimonia in oppositum respondetur quod cum sancti necessano requirunt amorem Dei vel loquuntur de felicitate huius vitae vel, si loquuntur de felicitate alterius vitae, loquuntur de statu beati et non tantum de essentia beatitudinis, quia ad statum vitae pertinet amor Dei, vel significant quod neque ipsa essentia beatitu-

dini; constare potest de potentia ordinaria sine amore. Ad argumenta patet ex dictis. Ultimum tamen petit difficultatem sequentem.

Quaeritur 3^a in quo consistat summa infelicitas.

1.^o supponendum est non necessarii consistere in carentia maximi boni ut. v. g. amoris hypostaticae. Probatur, beatitudo non consistit in hac unione et dignitate hypostatica, licet sit maior et perfectior quam visio beatifica, quia beatitudo debet esse in operatione, ergo summa infelicitas non debet consistere in summa carentia sed in carentia operationis. 2.^o supponendum est quod malum culpae est maius malum, quam malum poenae, ut bene D. Tho. 1 p. q. 48 a. 6; quod a posteriori probatur, quia Deus non potest esse causa mali culpae, sicut potest esse causa mali poenae, ergo malum culpae maius est malum, quia repugnat fieri a bonitate Dei; a priori probatur quia malum culpae est malum simpliciter, quia opponitur fini increato, malum vero poenae est " malum secundum quod, quia tantum opponitur subiecto in quo est, ita ut ideo sit malum quia subiecto est malum, at malum culpae non est malum quia subiecto est malum, sed potius contra, ideo subiecto est malum quia in se est malum per malitiam quam habet ex oppositione ad ultimum finem; quam oppositionem cum ultimo fine sub ratione finis habet sibi propriam malum culpae.

His suppositis dicendum est summam infelicitatem nihilominus non consistere in malo culpae, sed in malo poenae, atque ita in carentia visionis beatificae, quae est poena damnata. Probatur quia beatitudo, ut supra diximus, habet rationem commodi, ergo respicit rationem bonam, prout bonam et commodam subiecto, ergo similiter infelicitas dicit carentiam boni, prout erat bonum et commodum subiecto; 2.^o quia illa tantum carentia potest esse summa infelicitas essentialis quae excludit necessario summam felicitatem, sed tantum carentia felicitatis excludit necessario felicitatem essentialem, ergo tantum illa [47v.] carentia est essentialis infelicitas; nam illa tantum potest esse maxime abominabilis appetitu concupiscentiae, quae excludit necessario quod est maxime amabile appetitu concupiscentiae... Sic senti; Ferrariensis 3 Contra gentes c. 28 et Sotus in 4 d. 49 q. 1 a. 3 et Medina hoc loco dicens esse sententiam omnium theologorum

Acute vero notavit Aug[ustinus] 12 de Civitate c. 10 hominem adhuc miserum praestare rebus inanitatibus, quae non possunt esse miserae: quia miseria non tollit perfectionem essentialem naturae, sicut, inquit, non ideo caetera membra praestant oculis, quia non possunt esse caeca sicut possunt esse oculi.

Quaeritur ultimum, Utrum visio sit perfectior amore.

In qua re suppono 1.^o quod in genere moris perfectior est amor quam visio; quia amor immediate participat genus moris a voluntate, et hinc fit amorum exigentia magis quam visionem, quia in genere moris participat maiorem bonitatem, et ita in hoc genere moris omnia subserviunt amori et omnia in hoc genere ordinantur a Deo in amorem Dei, scilicet ut ametur Deus; quia bene potest perfectius in esse rei ut est visio ordinari ad imperfectius in esse rei qualis est amor quia in ordine ad alium finem potest ordinari visio perfectius quam amor, scilicet, ad offendendam potentiam Dei, quia in re perfectiori perfectius extenditur.

His suppositis dicendum est si loquamur de visione in ordine ad amorem, perfectior est in⁹⁵ esse naturae ut satis patet; si tamen loquamur de privatione visionis et de privatione amoris in genere quidem moris eligenda magis est privatio visionis quam privatio amoris; si vero loquamur de his privationibus in esse privationis atque ita in genere mali, privatio amoris est maior privatio et malum quam privatio visionis; ratio est quia privatio amoris opponitur bono simpliciter, scilicet, morali; privatio vero visionis tantum opponitur bono secundum quid, id est, bono prout est bonum subiecti. Neque mirum est quod bono perfectiori in esse rei, scilicet, visioni opponatur privatio minus mala in ratione mali, quia privatio visionis potius opponitur visioni ratione negationis, ergo ratione malitiae, id est, magis opponitur visioni privatio visionis, quatenus est negatio visionis, quam quatenus est mala subiecto, at vero malitia moralis est tota ratio oppositionis cum bonitate, ex quo fit quod non potest quis habere negationem visionis, quin habeat oppositum ipsius visionis, at vero potest quis carere⁹⁶ de potentia absoluta gratia supernaturali, quin hoc fiat interveniente culpa [48^o.] Ultimo dicendum est, si comparentur negatio visionis et negatio amoris, non dicunt sub hac

95 Las dos últimas palabras al margen sobre la cadueta.

96 "Carere" escrito al margen en lugar de "habere" sin tachar.

ratione negationis aliquam rationem mali, quia malum dicit ordinem ad subiectum privatum bonitate atque illa tantum possunt comparari istae negationes inter se in esse physico et illa essentialiter una non est prior quam alia aut perfectior, ratio est quia omnes negationes essentialiter sunt aequales, quia negatio hominis essentialiter est non tantum nihil hominis, sed nihil ipsius leonis et omnium rerum, nam sicut res quaelibet dicit negationem omnium rerum essentialiter, ita ut homo per suam naturam sit non leo etc. ita negatio visionis beatificae essentialiter dicit et includit negationem omnium aliarum rerum et ita negatio visionis est essentialiter negatio amoris, quia non est amor, dicitur ergo una negatio esse prior quam altera, quia dicit impossibilitatem cum malo; bono, unde negatio visionis beatificae est prior quam negatio amoris, quia talis negatio visionis excludit visionem non tantum a sua essentia negativa, sed a suo subiecto, at negatio amoris quamvis excludat a sua essentia visionem, quia nulla negatio potest esse essentialiter aliquid positivum, tamen non excludit a subiecto visionem, quia potest secum conjungi visionem. De odio autem Dei in voluntate et errore circa Deum in intellectu, utrum, scilicet, sit prius altero et in quo genere, constat ex dictis.

ARTICULUS 5. *Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi vel practici.*

Conclusio: beatitudo essentialiter est operatio intellectus speculativi magis quam practici, id est, potius est actus speculativus et non practicus: nam apud D. Tho saepe illa particula, magis, non dicit comparationem, sed exclusionem alterius extremi.

Quaeritur 1.^o In quo consistat beatitudo vitae ut videamus an aliqua beatitudo sit practica. In hac re supponendum est duplicem beatitudinem vitae considerari posse [480.] alteram absolutam, id est non relatam ad ulteriorem beatitudinem, alteram respectivam, id est, viam et tendentiam ad beatitudinem perfectam patriae sicut homo potest considerari in duplici statu, aut in puris naturalibus, ita ut non esset ordinatus in aliquem supernaturalem finem, aut in statu viatoris et ordinati ad gloriam; haec, enim, distinctione intelligitur loca D. Tho quando pugnat inter se visa sint.

1.^o ergo dicendum est beatitudinem vitae, quae respectiva est ad gloriam et beatitudinem perfectam non consistere essentialiter in assecutione, quia de ratione huius beatitudinis imperfectae non est assecutio termini, sed tendentia ad assecutionem. Item essentialiter

non esse in operatione perfectissima, imo neque in operatione consistit necessario, sed satis esse potest aliquis habitus, nam beatitudine viatoris tam est essentialiter beatus puer baptizatus, quam adultus iustificatus, imo neque essentialiter requiritur habitus, nam secluso quocumque actu vel habitu per impossibile humanitas unita Verbo esset beata excellentissima beatitudine viatoris, quia summa propinquitas et dispositio ad assequendam beatitudinem perfectam animae esset unio ipsa hypostatica, imo quodam modo per solam denominationem extrinsecam ex promissione infallibili divina posset dici homo beatus beatitudine viatoris, si de potentia absoluta homini nunquam habitum gratiam in via promitteret Deus gratiam et gloriam patriae, nam in quantum viator respectiva beatitudinis magis esset beatus per illam extrinsecam promissionem, etiam sine aliquo actu vel habitu gratiae, quam si haberet gratiam sine ulla promissione divina de conferenda gloria; essentia igitur beatitudinis viatoris consistit in quodam iure et propinquitate ad terminum gloriae; et ratio est aperta, quia tota perfectio viatoris, ut viatoris, sumitur a termino vise sed per huiusmodi ius ad gloriam quaecumque sit, circumscriptis omnibus aliis, magis appropinquat viator termino gloriae quam per quaecumque alia circumscripto hoc iure, ergo in hoc consistit essentialiter haec beatitudo respectiva ut docte dixit Aug[ustinus] de verbis Domini in monte sermone ¹¹ beatitudinem esse duplicem in spe et in re.

Unde infertur beatitudinem hanc viae supernaturalem non recte poni a nonnullis essentialiter in actu sapientiae, quia actus sapientiae non habet ius ad gloriam ex parte eius quod habet ab intellectu, sed ex parte eius, quod supponit in voluntate, scilicet, ab amore, quando ergo sancti sicut et divinae litterae dicunt, beatitudinem nostram consistere in observantia mandatorum Dei, de hac beatitudine [497.] respectiva intelliguntur et de homine ordinato ad finem supernaturalem; hic, enim, simpliciter et essentialiter est beatus per hanc beatitudinem respectivam, qui, si in variis naturalibus crearetur, esset beatus per solam beatitudinem naturalem.

2.^o dicendum est beatitudo absoluta, id est, hominis non relativi neque ordinati ad finem supernaturalem consistit essentialiter in operatione et perfectissima operatione, quae sit assecutio summi obiecti, scilicet, Dei, atque ita consistit in contemplatione naturali

87 Espacio libre para el número del sermón

Dei; ratio est quia beatitudo haec debet esse talis in ordine ad bonum praesentis vitae, qualis est beatitudo patriae in ordine ad bonum supernaturale, ergo debet habere bonum praesentis vitae pro ultimo fine talis vitae ergo debet esse assecutio illius per intellectum, et aperte D. Tho. loquitur de hac beatitudine naturali praesentis vitae quoties dicit esse in actu intellectus, ut in⁹⁸ hoc articulo secundum magis emendatam litteram in haec verba: beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo et principaliter consistit in contemplatione, secundo vero in operatione intellectus practici ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur. 10 Eccles. haec enim lectio melior est quam illa ultima postrema: beatitudo qualis est in alia vita etc., quia revera in alias vitas non quadrant passiones humanae ordinandae, loquitur ergo D. Tho. de beatitudine praesentis vitae, esque naturali, si quidem citat Arist[otelem] et per hoc testimonium huius articuli et distinctionem adductam de duplici beatitudinis via explicandum est testimonium D. Tho. infra q. 4 a. 5: legatur in 3 d. 27 q. 2 a. 2 et p. 3 q. 62 a. 1 ubi dicit ultima perfectio creaturae rationalis est duplex, una in hac vita, quam viribus naturae homines possunt consequi, et haec est, inquit, in contemplatione; ex altera vero parte super psalmos 23 et 37 et 40 et 50 et in c. 5 Matthaee dicit miseriam hominis principaliter consistere in culpa et beatitudinem in actu perfectissimae vitae, scilicet charitatis; ecce quomodo loquitur de beatitudine viae supernaturali; legatur 3 Contra gentes c. 44 et articulo sequenti ad 1m et ibi Crisost[omus]; unde Aug[ustinus] lib. De beata vita ponens beatitudinem in carum bonitate loquitur de beatitudine supernaturali viae. Neque refert quod beatitudo naturalis, quae est in cognitione Dei, non satiet appetitum hominis, quia non requiritur hoc ad beatitudinem imperfectam. Item nihil referret quod non esset perfectissima cognitio, quae viribus adhuc naturalibus haberi posset, nam neque visio clara Dei in uno beato desinit esse beatitudo, quia non sit tam perfecta quam sit visio [49v.] in aliis beatis; satis est quod sint eiusdem speciei ut, videlicet, in via cognosceretur Deus per evidentem nobilitatem quoad an est, et alia attributa, quae naturaliter fieri et investigari possunt

3.^o dicendum est in eo qui ordinatur ad finem supernaturalem, beatitudinem viatoris non consistere in cognitione naturali Dei; quia iam in illo desinit esse summum bonum, quando quidem maius

bonum est ius ad gloriam; unde daemones modo non dicuntur beati, quia quamvis habeant cognitionem Dei naturalem evidentem quod an est, tamen qui ordinati fuerunt ad gloriam supernaturalem illorum beatitudo perfecta debebat consistere in visione Dei. beatitudo vero imperfecta in quodam iure ad visionem Dei, caret et visione et iure visionis.

4.^o dicendum est beatitudo essentialis viae est essentialiter in una operatione, quia cum sit asecutio, licet imperfecta, summi boni debet esse in operatione perfectissima quae est asecutio, tamen beatitudo viae supernaturalis potest esse in uno actu vel pluribus vel in habitu uno vel pluribus ut in gratia et charitate; ratio est quia haec beatitudo est respectiva et consistit in quodam iure ad beatitudinem perfectam; hoc autem ius potest esse in uno vel pluribus actibus aut in uno vel pluribus habitibus.

Ultimo dicendum est beatitudo viae naturalis non requirit essentialiter rectitudinem voluntatis, quia consistit essentialiter in actu intellectus et hoc non indiget aliis argumentis quam adductis superioris quaestione, sed beatitudo haec requireret rectitudinem naturalem voluntatis ad sui perfectionem, hoc autem, quod dictum est, est magis certum quam quod beatitudo perfecta non requirat amorem essentialiter, quia alioquin talis beatitudo naturalis esset impossibilis naturaliter, quia homo in statu purae naturae impossibile est naturaliter per multum tempus servare rectitudinem naturalem, beatitudo vero viae supernaturalis cum essentialiter consistat in iure ad gloriam, requirit essentialiter rectitudinem supernaturalem et non utrumque, sed cum ordine ad perseverantiam; ratio est quia nulla rectitudo supernaturalis est ius ad gloriam absolutam nisi includat ultimam perseverantiam, nam rectitudo supernaturalis sine hac perseverantia tantum est ius conditionatum ad gloriam.

Dices quod nunquam homo est beatus in via hac beatitudinis quia nunquam qui est in via includit perseverantiam, quamdiu est in via. Respondetur quod rectitudo supernaturalis perseverantura de facto facit beatum hac beatitudine, quia quamvis posset illa rectitudo non perseverare, tamen de facto perseverabit ex dono supernaturali Dei et ita de facto erit ius ad gloriam et idcirco beatificabit [Sdr.]; quod si roges homo existens in peccato de facto habiturus est fortasse ultimam perseverantiam, quia praedestinatus est, ergo poterit esse beatus ex iure praedestinationis et perseverantiae futurae, sicut

si beatitudo consisteret in divinis beatitudo imperfecta esset quodlibet ius etiam per extrinsecam denominationem prohibitionis ad divinas, nam ad beatitudinem non requiritur cognitio quod habeat talis beatitudo, responderetur quod beatitudo sonat aliquid inherens beato formaliter; unde beatitudo per denominationem extrinsecam non dicitur simpliciter beatitudo. Circa beatitudinem huius vitae legantur Aug[ustinus] epistola 52 et lib. 9 de Civitate per totum, Bern[ardus] in illud Cantici 2, dilectus meus mihi etc. Greg[orius] 6 Moralium c. 18, Lactantius lib. 3 et 4 De divinis institutionibus, Aris[toteles] 10 Ethic. c. 8 et 9 et 7; Politicorum c. 3 qui licet secundum Scotum in 4 d. 49 q. 3 a. 2 ponens beatitudinem in intellectu, dicant nomine delectatione contemplationis, tamen revera semper inclinavit in actum intellectus. Legatur ibidem D. Tho. quare non est cur Cano 4 De locis. c. 9 dicat Ar[istotelem] errasse in hac re, cum Sacra Scriptura dicat oppositum: quia vera beatitudo naturalis, si est, hominis non ordinati ad gloriam est cognitio Dei naturalis; male etiam Scotus in 4 d. 49 q. 1 a. 4 conclusionem. 5 et Medi[na] 1 a. 7 dicunt beatitudinem huius vitae etiam supernaturalem consistere in actu intellectus cum ordine ad charitatem.

Quaeritur 2. utrum beatitudo sit iudicium an sola apprehensio.

In hac re dicendum est iudicium quoddam simplex, iudicium quidem, quia ut bene Medi[na] videns Deum clare cognoscit Deum esse castum et bonum etc.: est vero simplex iudicium non tantum quia verbum mentis beatificum est simplex qualitas sed etiam ex parte obiecti, quod videtur; non, enim, est aliquid complexum, quia complexio supponit distinctionem; Deus autem est quid simplicissimum et cognoscitur sicuti est, ergo non cognoscitur tanquam quid distinctum per praedicatum et subiectum; hic, enim, modus cognitionis est proprius cognoscentis Deum per alienas species, at quando cognoscitur sicuti est cognoscitur sine omni distinctione reali inter praedicatum et subiectum quia nulla est talis distinctio in essentia neque cognoscitur ul distinctus per rationem quia sicut ante intellectum distinguentem Deus est distinctus per rationem, ita quando cognoscitur sicuti est cognoscitur sine ulla distinctione [50a.] rationis ex parte obiecti, alioquin nunquam intellectus sisteret in cognitione, nam quando cognoscit rem simplicem si esset necessarium cognoscere per aliquam distinctionem ex parte obiecti, ergo necessarium esset cognoscere membra distinctionis; rursus rogado de extremo

ultimo distinctionis utrum cognoscatur cum alia distinctione, necne; sic, enim, dabitur processus in infinitum.

Dices, quod omne iudicium debet esse aliquid complexum supponens simpliciter apprehensivum extremorum, sed respondetur hoc esse ignorare naturam iudicii, quia iudicium non est componere unum cum altero⁹⁹; hoc, enim, reperitur in nobis propter nostram imperfectionem, sed in eo qui percipit rem sicuti est iudicium est quaedam apprehensio rei sicuti est, quia omne iudicium est intellectio et omnis intellectio est "assimilatio et omnis assimilatio est apprehensio per similitudinem rei, cuius est, assimilatio; in hoc, enim, differt sensus ab intellectu quia licet sensus revera apprehendat albedinem et quantitatem et apprehendat albedinem esse in quantitate, tamen non potest habere actum reflexum, qui videat rem ita esse a parte rei sicut a se ipso percepta est, quia ut saepe dicit D. Tho. non est veritas in sensu prout in dicente, sed tanquam in quadam re conformi alteri scilicet, objecto, intellectus vero quia ponit hunc actum reflexum potest esse verus tanquam dicens verum.

2.^o dicendum est beatitudo consistit in visione Dei prout est quidam simplex intuitio Dei, quia hic actus est directus circa¹⁰⁰ Deum sicuti est: non consistit tamen beatitudo in actu reflexo beati, quo dicitur ita est a parte rei Deus bonus sicut a me cognoscitur tum quia iam iste actus supponit actum directum visionis clarae, tum quia si per impossibile hoc iudicium reflexum posset esse falsum et nihilominus visio clara Dei permaneret, Deo per impossibile non existente a parte rei, homo esset beatus per illam visionem directam sicut si beatitudo intellectus consisteret in cognitione angeli, si per impossibile talis angelus annihilaretur, esset falsum iudicium illud reflexum quo intellectus indicaret angelum esse a parte rei praesente, sicut intelligitur ab intellectu esse praesens, et ita beatitudo ista consisteret in cognitione directa angeli.

Quaeritur ultimo utrum beatitudo quae consistit in iudicio intellectus, consistat in iudicio speculativo, vel practico.

In hac re Palud[anus] distinctione 49 in 4 q. 3 a. 2 dixit beatitudinem esse duplicem: aliam (5.^{te}) speculativam, aliam practicam. Sicut ibidem, q. 1 a. 4 dixit esse etiam practicam, quia movet ad

⁹⁹ Et "eum" correptio.

¹⁰⁰ n. m. s. el.

100 Tachadura y sobre ella el "circa".

diligendum, imo et Scotus q. 4 quia est directiva voluntatis; unde consequenter diceret visionem Dei claram esse practicam, quia est directiva voluntatis beati cuius voluntatem Scotus non esse necessario doceram: quia ut sequenti questione videbimus, sentit quod beatus non potest amare Deum visum.

In hac re dicendum est visionem Dei esse speculativam et non practicam, quia si esset practica hoc esset, vel quia incitat ad praxim, ut ad amorem et hoc satis non est, quia est per accidens et commune omni speculationi, quae incitat ad amorem vel cognitae; vel quia versatur circa obiectum operabile et hoc non, tum quia satis non esset, nam scientia in Deo est practica quia sit de re operabili ut de caelo, sed oportet quod ex vi illius cognitionis fiat obiectum cognitum, tum quia obiectum visionis beatificae non est operabile, scilicet, Deus, sed tantum actus circa tale obiectum, vel quia haberet praxim pro fine et hoc est impossibile, quia impossibile est finem actus essentialem esse praxim cuius obiectum non est operabile vel practicum.

2.^o probatur ratione D. Tho. quia actus practicus in quantum practicus non potest esse beatitudo, quia cum debeat esse beatitudo secundum id quod habet a^o intellectu, scilicet, in quantum est executio obiecti non potest esse beatitudo, secundum quod practicus, quia esse practicum habet per ordinem ad voluntatem; iam autem diximus saepe quod ad essentialitatem beatitudinis quae consistit in actu intellectus non potest essentialiter requiri actus alterius potentiae vel ordo ad illum et ita frustra se torquent Medina et alii disputantes quomodo actus practicus, cum sit nobilior possit ordinari ad actum voluntatis, nam et male responderet Medina] quia commune dictum est Aristotelis] quod agens est propter suam operationem non tantquam finem ultimum, sed proximum, et quia ad rationem D. Tho. intelligendam totum hoc nihil refert.

2.^o dicendum est quod visio Dei etiam includit actum practicum in quo iudicat Deum esse amabilem, quia haec speculatio est, sed in quantum est quidam actus prudentiae praecipiens voluntati, ut amet Deum, sed sicut visio Dei non beatificat prout dicit cognitionem creaturarum, ita neque visio Dei beatificat prout proponit voluntati, ut amet Deum, sed ut videt Deum.

ARTICULUS 6. *Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculatiuarum.*

7. *Utrum consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet, angelorum.*

8. *Utrum consistat in visione diuinæ essentiae.*

Circa hos articulos vide D. Tho. et eius interpretes; quaedam autem, quæ hic dici poterant, commodius dicentur quaestione quinta.

[5IV.] **Quaestio 4.^a DE HIS QUAE AD BEATITUDINEM EXIGUNTUR.**

ARTICULUS 1. *Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.*

Conclusio est delectatio requiritur ad beatitudinem concomitanter. Difficultates contra hunc articulum bipartitae sunt; quaedam, enim, pertinent ad explicandam naturam delectationis et ita reiiciendae sunt in quaestionem undercutam de fruitione; aliae difficultates pertinent ad explicandam connexionem delectationis cum visione beatifica, et hæc melius intelligentur postquam q. 10 a. 2 tractatum fuerit, utrum amor necessario sequatur ex visione Dei.

ARTICULUS 2. *Utrum in beatitudine sit principalis visio quam delectatio*

Conclusio est affirmativa.

Circa hunc articulum notandum est quod delectatio potest sumi tripliciter: primo pro actu voluntatis aut appetitus, qui consequitur assecutionem obiecti desiderati, secundo sumitur pro actu voluntatis aut appetitus, ita ut ille actus delectationis sit obiectum alterius actus voluntatis ut quando quis amat delectationem, tertio modo sumitur pro obiecto delectabili sive sit hoc vel illud.

Notandum est 2.^o quod de delectatione primo modo sumpta intelligitur dictum Aristotelis] I Ethic. c. 2 ridiculum est quaerere propter quid velle? homo delectari quia ut bene D. Tho. supra q. 2 a. 6 ad 1m. sicut bonum propter se appetitur ita delectatio, quæ consequitur appetitur ipsa, id est, non propter ulteriorem finem; posse

autem assignari ratio¹²⁰ universalis, quia cum nihil quaeratur propter aliud, nisi quod est bonum utile, stultum est quaerere in bono delectabili vel honesto propter quod appetatur, nam si bonum delectabile appetitur propter aliud iam fit bonum utile et tunc homo iam non quaerit delectari. Item de delectatione hoc primo modo sumpta intelligitur Arist[oteles] 1 Ethico c. 4 delectatio est perfectio operis non constituens perfectionem essentiae, sed sicut decor inventutem; quia est consequens ad inventutem. Et sic etiam conciliansiter dicta D. Tho. infra q. 2 a. 3 ad 3m. inquit quod fruitio Dei est ultimus finis ut adeptio ultimi finis et q. 34 a. 3 inquit, quod aliqua delectatio potest dici optimum, at in hoc articulo et 3 Contra gentes c. 28 docet quod delectatio non est optimum neque illa potest esse beatitudo ut adeptio, sed haec loca conciliansiter quia quando dicit delectationem esse optimum aut beatitudinem et huiusmodi loquitur de delectatione prout includit et dicit adeptivnem rei ex qua consequitur, quando vero negat loquitur de delectatione seorsum sumpta, de qua statuit in hoc articulo quod est minus principalis in beatitudine [52r.] quam visio, non quidem in ratione entis, nam licet hoc etiam verum sit quicquid Arist[oteles] 1 Ethico. c. 6 et 7 debitet non ausus definire, utrum contemplatio prior esset delectatione, tamen D. Tho. hoc loco tantum contendit quod in ordine ad beatitudinem principalior sit visio, quia est assecutio ultimi finis, quam delectatio quae tantum est quietatio in ultimo fine iam consecuta.

Notandum est 3^o quod si dilectio sumatur pro actu non qui est effectus consequens assecutionem rei, sed pro actu qui sit obiectum intentum a voluntate; sic conciliansiter etiam diversa loca D. Tho. nam quando infra q. 34 a. 2 inquit quod delectatio neque est bona nec mala de se, sed ab amore vel consecutae loquitur de delectatione quae est effectus amoris, quae delectatio, cum necessario sequatur ex amore rei consecutae, non est per se primo bona vel mala, sed amor cuius illa necessario sequitur; quando vero dicit D. Tho. saepe quod delectatio invidiosa est peccatum loquitur de delectatione prout est obiectum et finis intentus ab operante, sic enim, est prima causa bonitatis vel malitiae in actu, quo appetitur talis delectatio bona vel mala; unde qui vult cogitare res turpes, ut ex illis cogitatis sequatur delectatio, peccat malitia communicata primo ab ipsa delectatione voluta ut obiectum, atque ita delectatio quae nunquam potest esse

120 Palabra tachada.

primo bona vel mala, ut est effectus amoris, potest esse primo bona vel mala ut obiectum amantis; provenit autem ex inordinatione amantis ponere finem suum in delectatione quae tamen non est assuetio finis.

Notandum est 4.^o si delectatio sumatur tertio modo, scilicet, pro obiecto delectabili, sit intelligitur quod docet D. Tho. ad 2m. quod bruta quaerunt operationes propter delectationes, id est, operantur propter obiecta representata ut delectabilia, et ratio est aperta, quia bruta non possunt habere pro obiecto delectationem, quae est operatio, quia operatio appetitus non est obiectum sensus bruti; sic etiam conciliantur duo dicta D. Tho. qui hoc loco ad 2m. inquit quod divinus intellectus, qui est instituta naturae delectatio apposuit propter operantes; at 3. Contra gentes c. 25 inquit, quod ab auctore naturae institutum est ut bruta operentur propter delectationem; tantum ergo significat D. Tho. quod Deus intendit operationem fieri perfecte et libere intendens Deus delectationem propter operationem instituit nihilominus ut bruta quaerent operationem propter delectationem; tandem notandum est dictum Aristotelis quod delectatio est propter operationem intelligi in genere causae finalis, probatur nam sic delectatio respectu operationis sicut passio respectu subiecti quaecumque sit effectus illius disponit et perficit nihilominus subiectum.

[529.] ARTICULUS 3. *Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.*

Conclusio: ad beatitudinem requiritur visio, comprehensio et delectatio.

Quaeritur 1.^o quid sit dos? Lege Ricard[um] in 4 d. 49 a. 3 q. ultima Ricardum (sic); ibidem Scotum q. 4 a. 3 Pro solutione notandum est quod dos potest sumi dupliciter primo late prout significat omne donum et ornamentum habentis, ratione cuius habens talem dotem dicitur dotatus et in hanc significationem videtur mihi magis quadrare definitio D. Tho. ubi supra q. 4 a. 2; secundo modo sumitur proprie pro dote spiritualis matrimonij, petita similitudine a dote matrimonij carnalis, in quo proprie datur dos, quod datur ab his qui sunt ex parte mulieris sponso, vel his qui tenent se ex parte sponsi ad sustinenda onera matrimonij et secundum hanc similitudinem potest definiiri dos spiritualis: est donum quod datur beatis quando transferuntur in gloriam in matrimonij spiritualis perfectionem; unde sicut in ma-

matrimonio carnali dos datur a parte sponsae, sic in spirituali datur a tota Trinitate, quae est pater sponsae: nam pater sponsae, scilicet, Christi est prima persona Trinitatis, sed aliquando etiam in matrimonio carnali solet ab ipso sponso dari dos sponsi, ut quando senes decurrunt sponsas virgines: item sicut in matrimonio carnali non datur dos, nisi postquam matrimonium est indissolubile, per verba de praesenti postquam sponsa traducta est in domum sponsi, ita dos spiritualis matrimonii non datur nisi postquam factum est indissolubile, et post translationem animae in domum sponsi, scilicet, in caelum. Neque vere requiritur ad rationem dotis quod datur ad sustinenda onera matrimonii spiritualis; quia nulla futura sunt onera in caelo neque hoc est per se requisitum ad rationem dotis, sed quod datur in subsidium et iucunditatem in perfectionem matrimonii.

2.^o dicendum est cum D. Tho. loco citato a. 2 et 3 quod licet in Christo sint excellentissima dona, tamen non habent rationem dotis, quia dos datur in matrimonio inter personas eiusdem naturae cum traducitur de novo ad domum sponsi; at humanitas Christi unita Verbo neque est persona neque eiusdem naturae cum Verbo neque de novo traducitur per visionem beatificam ad domum sponsi; quia nunquam non videt Deum, et similiter angeli, quum non sint eiusdem naturae, non dicuntur sponsa respectu Christi secundum tantam proprietatem, quam habent homines qui sunt [53r.] eiusdem naturae cum Christo in quantum est homo, et ita ait D. Tho. neque in Christo neque in Angelis sunt propriae dotes.

Quaeritur 2.^o [Utrum dos sit habitus vel] actus.

Solutus in 4 d. 49 q. 4 a. 3 dicit contra D. Tho. et antiquos, ut ipse ait, quod actus ipsi visionis, comprehensivis et delectationis, sunt dotes; rationes ejus leves sunt.

In hac re dicendum est cum D. Tho. q. 4 a. 2. Ric[ardo] a. 3 q. 7 quod dotes non sunt operationes sed habitus, vel aliquid per modum habitus aut dispositionis, et ratio, quae me movet est, quia nomen dotis non sumimus hoc loco, ut libet; neque, enim, sumitur pro quocumque dono, alioquin in via essent dotes, nec sumitur pro quacumque donatione, quae datur ab sponso sponsae in matrimonio, quia haec vocatur donum propter nuptias, ut bene D. Tho. loco citato a. 1; accipitur ergo dos in matrimonio spirituali secundum maiorem similitudinem, quae haberi potest respectu dotis in matrimonio carnali:

in quo tamen dos non dicit aliquam operationem sed aliquid per modum habitus et possessionis disponens ad iucunditatem vitae matrimonialis. Confirmatur, quia dotes conjugis gloriosi non sunt actus, sed aliquid per modum habitus; unde D. Tho. 3 p. q. 45 a. 1 ad 3m. et 4 Contra gentes c. 22 comparat dotem claritatis animae ad dotem claritatis corporis gloriosi; et in 4 ubi supra a. 5 quaestiuicula 2 concludit: unde sicut dispositiones quae sunt in anima beata ad perfectam operationem, quae Deo coniungitur dicuntur animae dotes, ita dispositiones, quae sunt in corpore glorioso ex quibus corpus efficitur perfecte subditum animae dicuntur corporis dotes; unde D. Tho. distinguit realiter beatitudinem a dotibus sicut actum ab habitu ac tandem in larga etiam significatione dotis secundum quam dicimus hominem bene dotatum non significat dos bonam intellectionem sed bonum intellectum.

Quod si aliquando D. Tho. dicit visionem, comprehensionem et delectationem esse dotem, sicut 1 p. q. 12 a. 7 ad 2m. et in c. 6 ad Hebraeos lectione prima non significat hos actus secundum se esse dotes sed ratione suorum habituum, ut ipsemet expresse dixit in 4 d. 49 q. 4 a. 2 ad 8m. et ad 4m. dicens quod quando visio et fruitio dicuntur dotes non significantur vel non intelliguntur actus, sed habitus a quibus procedunt, et ratio est quia cum non habeamus tria nomina, quae significant tres dotes per modum dotis et per modum [53v.] habitus utimur nominibus actuum, quibus clarius intelligamus ipsas dotes.

Queritur 3^a quot sint dotes.

Ratio dubitandi est quia multi autores numerant inter dotes aliqua dona, quae non numerantur ab aliis autoribus, et contra sequi videtur quod sint^a plura dona, quae possunt habere rationem dotis; unde Bonav[entura] in 4 d. 49 prima parte distinctionis q. 5 ponit visionem in parte intellectuali respondentem fidei, et delectationem perfectam in concupiscibili voluntate respondentem charitati viae et retentionem perpetuam atque securam in irascibili voluntate respondentem spei, ut omnes, inquit, vires animae, quae per gratiam habuerunt actum circa Deum in via, habeant per gloriam actus perfectos: fruitio vero, inquit, est quid comprehendens omnes istos actus ubi refutat opinionem ponentium tres dotes visionem, delectationem

et fruitionem, quia, inquit, non ponitur aliqua dos in parte irascibili, quia delectatio, inquit, et fructio sunt in concupiscibili. Ricardus loco citato dicit esse tres dotes: habitum luminis gloriæ ad visionem, habitum charitatis perfectum ad delectationem et habitum quemdam ad actum voluntatis respectu Dei, que voluntas est secunda sic perpetuitate possessionis boni ardui et hunc habitum appellat dotem perfectæ securitatis.

In hac re 1.^o supponendum est ubinam sint isti tres actus visionis, comprehensionis et delectationis, ut inde colligamus quodnam sint habitus, qui sint dotes et an sint plures vel pauciores, et quidem certum est visionem esse in intellectu, delectationem esse in voluntate.

Solum est dubium de comprehensione, de qua dicendum est esse formaliter in voluntate, neque esse actum voluntatis, sed relationem quamdam in voluntate quæ consecuta est quod contendebat ad rem amatam, consecutam et præsentem; hoc dixerim cum Cajetano hoc loco contra Sotum supra et Med[isam] hoc articulo dicentes visionem esse duplicem dotem sub diversa ratione, ita ut quatenus cognitio sit prima dos, in quantum vere est consecutio ultimi finis sit secunda dos, scilicet, comprehensio; ratio est clara, quia sicut nulla potentia respicit finem sub ratione finis nisi voluntas, ita nulla potentia dicitur comprehendere et adipisci nisi voluntas, quia sicut nulla potentia contendit in finem formaliter nisi voluntas, ita nulla potentia dicitur tenere et obtinere, id est, habere in sua potestate quod antea contendebat [34r.] nisi sola voluntas; licet enim, voluntas obtineat quod contendebat per intellectum assequentem, sicut homo dicitur consequi et comprehendere hominem, quem insequatur per manum, tanquam instrumentum seu non dicitur intellectus neque manus consequi et adipisci, quod hispane dicitur alcangar y salir con lo que se pretende. Confirmatur, quia aliud est habere rationem et uniri cum re per realem contactum vel realem assecutionem objecti, aliud est hominem comprehendere consequi quod volebat et hoc clarius apparebit in homine, qui contendebat bonum alteri ut divitias, tunc enim, si ille alter fiat dives opera huius hominis, hic homo qui divitias illi optabat dicitur comprehendisse et consecutum¹⁰⁹ esse quod contendebat; in hoc casu qui comprehendisse dicitur non possidet divitias et cum possessio sit in altero amico, comprehensio tamen est in eo quæ

109 La "s" final sobre "xi" barrada

optabat divitias illi amico, qui certe amicus, si alioquin non contēderat ipse habere tales divitias, non potest dici comprehendisse, quia comprehendere currentis est per desiderium et motum voluntatis.

2.^o supponendum est comprehensionem non esse actum voluntatis, quia in voluntate ficti sunt omnino omnes alii actus, quos finxerunt Ricar[dus] et Bonav[entura] praeter amorem et delectationem, quia tentio non potest intelligi quamvis non sit actus in voluntate; licet enim, D. Tho. in hoc articulo dixerit comprehensionem esse in voluntate et eius obiectum esse rem visam atque ita videtur quod comprehensio sit actus quando quidem habet obiectum et tamen revera non habet obiectum sed terminum, sicut non est actus sed relatio, sed sicut huiusmodi relatio significatur nomine importante quaedam actionem, scilicet, nomine comprehensionis, ideo eius terminus significatur nomine obiecti, tum quia comprehensio responderet insectioni viae, quae vere est actio et habet obiectum.

3.^o supponendum est, quicquid aliqui dicant totum quod diximus esse de mente D. Tho.; nam praeterquam quod D. Anton[ius] 4 parte¹⁰⁴ 7 c. 7 par. 4 sentiat totum hoc et dicat esse de mente Tho. sicut et Caiet[anus] hoc loco aperte docet D. Tho. hoc loco ad 1m comprehensio nihil aliud est quam tentio alicuius rei, quae iam praesentialiter habetur, ergo secundum D. Tho. praesentia rei et coniunctio praesupponitur ad comprehensionem sicut etiam in corporalibus tentio rei, id est, habere rem in sua potestate praesupponit praesentiam¹⁰⁵ rei; non enim quaelibet praesentia realis est [54v.] intentio rei et ita dimittere rem non tantum est cavere praesentia rei, sed non habere rem illam vel nolle habere in sua potestate; item ad 2m. D. Tho. docet quod comprehensio et delectatio pertinent ad voluntatem, sicut inquit, amor et spes, sed delectatio, amor et spes sunt formaliter in voluntate, ergo et comprehensio; alioquin sequivoce loqueretur D. Tho. praesertim cum sit eiusdem tendere in finem et consequi finem. Licet per alia instrumenta contendatur in finem et obtineatur finis, sicut eiusdem hominis est contendere assecutionem hominis fugientis et comprehendere fugientem. licet homo ministerio pedum contendat assequi hominem et ministerio manuum comprehendat, tamen neque pedes neque manus dicuntur comprehendere id est, salis con lo que preteritiam sed ipse homo per pedes contendebat assequi et per manus

104 Lectura difficil.

105 Terminada la palabra "Del".

assecutus est quod volebat, et ad 3m. dicit quod ipsa visio vel res visa est obiectum comprehensionis, ergo secundum D. Tho. nequit formaliter comprehensio pertinere ad intellectum quia non potest visio esse obiectum respectu intellectus in actu directo, ergo pertinet ad voluntatem formaliter; et cum illa solutione dicitur quod comprehensio non est aliqua actio, praeter visionem et delectationem, quia argumentum propositum erat de visione et delectatione; tum quia inde tantum probatur quod comprehensio non sit aliqua alia operatio a visione, non quia sit eadem actio, quae est visio, sed quia non est operatio, sed relatio quaedam ad finem iam habitum, ut docet idem D. Tho. in eadem solutione; et habitus in finem desideratum in voluntate est, ergo habetur ad finem habitum in eadem voluntate est (sic), ergo voluntas est quae comprehendit finem, quem facit praesentem intellectus, oportet, enim, distinguere inter comprehensionem physicam et moralem; quamvis, enim, alicui alteri potentiae convenire possit sequi et consequi physice rem aliquam, nam de inanimata sagitta dicere solemus, quod suo motu sequitur et consequitur rem alteram, quae moveatur et consentio moralis tantum potest convenire voluntati, quae tantum respicit finem sub ratione finis; constat autem quod comprehensio includit essentialiter consecutionem moralem, sicut et insecutionem moralem; de hac, enim, loquitur Paulus, ut citatur etiam a D. Tho. hoc loco, sic egerit ut comprehendatis 1 Corinth. 9 et sequor si quomodo comprehendam, ad Philipp. 2; legatur D. Tho. opusculum 2 c. 164 et consuetum 16 c. 1 et maxime [55r] 1 p. q. 12 a. 7 3m. ubi aperte dicit consecutionem esse habere finem praesentem et in sua potestate.

His suppositis dicendum est 1. quod cum dotes debeant esse habitus, ut dixi dub. 2, et habitus disponentes ad beatitudinem et consequentes matrimonium spirituale, merito numerantur tres dotes animae beatae: prima est habitus gratiae respondens fidei, ut aperte dicit D. Tho. in 4 d. 49 q. 4 a. 5 quaestiuicula 1 ad 3m.; secunda dos est habitus in voluntate in quantum est principium delectationis de Deo viso, tertia vero dos est principium comprehensionis, id est, aliquid disponens ad retentionem securam finis, id est, remotio impedimentorum, ut inquit D. Tho. ubi supra, dicens, comprehensio non dicit alium habitum distinctum ab illis duobus, sed importat remotionem impedimentorum, ex quibus efficiebatur, ut mens tua posset praesentialiter coniungi Deo, et hoc, inquit, fit per hoc quod ipse habitus gloriae animam ab omni defectu liberat, sicut quod facit eam sufficientem ad cognoscen-

dum sine phantasmate etc., ergo secundum D. Tho. tertia dos est removere impedimenta ad perpetuo et semper videndum Deum et amandum, quia reuera comprehensio dicit fortem tentationem et inamissibilem; neque, enim, levis contactus in homine insequente alterum dicitur comprehensio alterius.

2.^o dicendum est gratiam habitualement non esse dotem, quia in via reperitur sicut etiam neque amor neque delectatio de Deo prout est in se bonus est dos, quia reperiuntur etiam in via ante indissolubilitatem matrimonii, sed secunda dos est habitus prout est principium delectationis de Deo, ut clare viso, quia haec non reperitur in via, sericitas vero de visione non est dos, sed principium talis securitatis est tertia dos, scilicet, remotio impedimentorum, sicut delectatio ipsa de Deo clare viso non est dos, sed principium talis delectationis; quia dotes quamvis dantur post matrimonium factum indissolubile, tamen sunt priores natura quam ipsa beatitudo ad quam disponunt, sicut dos in matrimonio carnali, licet supponat iam factum indissolubile matrimonium, tamen praecedit iucunditatem et consolationem matrimonialem, ad quam disponit talis dos.

3.^o dicendum est quod cum dotes, quae dantur in patria comparantur ad perfectiones vise, tanquam perfectum ad minus perfectum, congrue adaptantur tres istae dotes, scilicet, ut visio respondeat charitati tanquam ultima perfectio et ultimatio illius, ut dotes istae respondeant virtutibus theologicalis, quae sunt in via, quae immediate respiciunt Deum, unde quamvis visio in ratione praeteri respondeat amor sub ratione meriti, tamen visio sub ratione dotis responderet et adaptaretur fidei. Ultimo dicendum est quod visio de potentia absoluta potest esse sine comprehensione: [55v.] ratio est aperta, quia ad comprehensionem necessario requiritur motus voluntatis insequens finem, quia ubi non est sequi non potest esse consequi; potest autem visio de potentia absoluta communicari homini non habenti ullum actum voluntatis et communicari amissibiliter.

ARTICULUS 4. *Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.*

Conclusio, antecedenter et concomitanter requiritur ad beatitudinem rectitudo voluntatis.

Quaeritur 1.^o Utrum videns Deum possit peccare.

Ratio dubitandi est quia peccatur videns bonum delectabile peccati esse minus bonum quam honestum presequatur illud contempto honesto, ergo etiam si Deus appareat ut summum bonum; potest, enim, diligi a beato.

2^a potest beatus non velle sibi summum bonum amore concupiscentiæ, ut, si videns Deum clare, videat Deum velle ut beatus velit cessare a visione, ergo potest beatus non velle Deum amore amicitiae. Probatum consequentia quia si amor concupiscentiæ circa summum bonum concupiscibile potest vinci ab amore amicitiae circa summum bonum honestum, ergo amor amicitiae circa summum bonum honestum poterit etiam vinci ab amore concupiscentiæ circa infinitum bonum concupiscibile; quia sicut tu dicis quod Deus, quia est infinitum bonum clare visum, necessitat voluntatem ad amicitiam, ita dicam quod Deus, quia summum bonum concupiscibile clare visum, necessitat voluntatem ad amorem concupiscentiæ, ergo Deo revelante visionem talendam esse, poterit voluntas beati non se conformari tali voluntati divinae propter summum bonum concupiscibile, quod amat amore concupiscentiæ. Confirmatur quia ex eo visio beatifica necessario appetitur, quia in illa non apparet ulla ratio mali, sed in illo casu apparet iam ratio mali, scilicet, amissio visionis ergo posset voluntas præcepto illo imposito resistere, alioquin desiderium beatitudinis non esset naturale, quando quidem voluntas appeteret amissionem beatitudinis; unde Victoria citatur a Med[ina] hoc loco quod senserit posse visionem communicari homini peccanti et contingenti peccatum de potentia absoluta. Confirmatur secundo eadem ratio, quia si Deus revelaret beato auferendam esse beatitudinem et ideo se aliquando peccaturum quid vetat quod voluntas beati possit in illo casu non se conformare voluntati Dei volentis auferre visionem et volentis ut id ipsum beatus vellet.

3^a ratio dubitandi est quia potest Deus conservare in eodem intellectu errorem hunc simul cum visione beatifica, scilicet, magis diligenda est possessio beatitudinis quam obedientia alicuius præcepti divini, ergo potest Deus impedire causalitatem visionis [56^r] beatificæ, ita ut ex illa nullus amor sequatur in voluntate, ergo posset voluntas habere actum procedentem ex illo erroneo dictamine, qui actus esset peccatum, ita ut ex dictamine, non est obediendum, sequatur actus voluntatis nolo obedire.

In hoc re fuit sententia Scoti in 40 d. 49 q. 6 par. dico ergo, Gab[riel] in 2^a distinctione 7 q. 1 a 19 conclusionem 3 et 4 et Greg[orius]!

in 2 d. 7 q. 2 a. 2, Ockam ibidem q. 19, Supplementum in 4 d. 49 q. 2 a. 3 dubio 6 asserentium voluntatem beati non fieri impeccabilem ex aliquo intrinseco principio, sed a voluntate Dei praeveniente malam voluntatem et continuante delectationem Dei super omnia; probari potest a simili: quia in damnatis videmus, quod non possunt cessare ab actu doloris et rursus videmus ex nulla voluntate aut impletionem illius habere aliquam delectationem, ita ut neque ex amore naturali neque ex alicuius tentationis victoria habeant aliquod delectationis refrigerium; hoc autem totum non potest provenire ex aliqua alia causa, quam ex divina voluntate impediente omnem actum delectationis in damnatis per subtractionem concursus, ergo similiter in beatis impeccabilitas et necessaria conformitas voluntatis cum voluntate divina provenit a Deo extrinsece praeveniente omnem malam voluntatem et continuante bonam voluntatem.

Pro solutione nota 1.^o tripliciter posse intelligi questionem: primo utrum de facto possit beatus peccare; secundo utrum iam quod non possit habeat id ex natura visionis; tertio utrum iam quod id habet ex natura visionis de potentia absoluta possit id non habere.

Nota 2.^o ut bene Caiet[anus] hoc loco quod D. Tho. non loquitur in hoc articulo de necessitate voluntatis quoad exercitium amoris respectu Dei clare visi, sed de necessitate quoad specificationem, ita ut dicatur respectu Dei clare visi, qui futurus est actus non potest esse odii sed amoris.

Notandum est 3.^o de fide esse quod de facto videns Deum est sine peccato psalmo 14 quis ascendit in montem Domini? innocens matibus etc. Isaiae 35, Sapientiae 7, Matth. 5, Apocalipsis 21 et denique ex omnibus locis Sacrae Scripturae in quibus beatitudo dicitur esse aeterna; idem colligitur, quia si de peccato non essent securi, ergo nec de poena peccati ergo neque de aeterna beatitudinis possessione; unde erravit Orig[enes], qui homilia 13 in Lucam asseruit angeles custodes leviter delinquere circa custodiam hominum, cuius erroris mentionem legit D. Tho. in c. 4 Iob. quia ex verbis illius capituli Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles et in angelis suis reperit pravitatem sumpsit occasionem Orig[enes], sed apertam habet expositionem, quia praeterquam quod bene exposuit Chrysost[omus], Didimus et alii, quos refert in sua Catena super Iob Paulus Comitulus Societatis Iesu, Simanchus clarius in servis suis inconstantiam et in angelis suis invenis stultitiam, quasi dicat ne igitur mireris [sic] quod dixerit in homin mortalibus tui erit mundus coram Deo, quando quidem servi-

suis et angelis id largitus est, ut immutari non possint; unde alia littera legit, si contra servos suos non credit, contra vero angelos suos pravam quid excogitaret, quod si servis suis non commisit immutabilitatem et ideo contra angelos desertores malum quid, id est, supplicium excogitavit, quanto magis homines imbecilles erunt et eorum peccata Deus puniet; nam revera hunc locum videtur mihi explicare alius locus c. 15 Job quid est homo ut immaculatus sit et ut iustus appareat natus de muliere? Ecce inter sanctos eius nemo immutabilis et caeli non sunt mundi in conspectu eius, quanto magis abominabilis homo qui bibit quasi equum iniquitatem? quasi dicat, si in sanctis suis non invenit immutabilem naturam, ut patet in desertoribus angelis, qui se polluerunt et ipsam caelum non semper nitet, sed aliquando abducitur nubibus, quid mirandum est homine etc.; ecce quomodo ex his locis neque constat de angelorum culpa esse sermonem, etc. caeli etiam fiat mentum sed de immutabilitate et imperfectione naturae, si conferatur cum divina et de pravitate ignorantiae et defectus naturalis, ut explicat Gregorius 2 Moralium c. 27, et ideo, inquit, angeli inferiores illuminantur a superioribus et iam quod agatur de culpa vel de malis angelis etiam vel damnatis vel etiam de bonis, si suae naturae relinquenterentur.

His suppositis dicendum est non repugnare ut quis de potentia absoluta videt Deum existens in peccato habituali et ita reutitudo voluntatis intelligatur quomodo non sit de essentia beatitudinis; probatur quia peccatum habituale non potest tolli nisi aut per visionem aut per infusionem gratiae aut per actum supernaturalem oppositum, et per solam visionem non potest tolli quia potest Deus impedire ne ex visione sequatur aliquid repugnans peccato; Deo autem ita impediente non tollitur peccatum, licet dicatur quod visio natura sua erat productiva alicuius actus vel qualitatis impossibilis cum peccato, nam si Deus impediret miraculose effectum baptismi, non diceretur sublatum peccatum originale pueri ex eo quod baptismus quantum est ex se deberet producere gratiam impossibilem cum peccato originali, rursus per gratiam necessariam infusam non deleteretur peccatum, quia infundi non posset, ut supra diximus, nisi retractate actu peccati, quo ultimus finis contemptus fuit a peccatore, semper autem manet ultimus finis contemptus quamdiu non accedit retractatio talis contemptus; omnis autem retractatio vel est actus vel praesupponit actum; secundum autem illos, qui sentiunt gratiam non

delere peccatum ratione tantum suae entitatis sed ¹⁰⁶ necessariam esse moralem acceptationem, facilis etiam ratio, quia de potentia absoluta posset Deus non acceptare entitatem illam ad remissionem offensae etiam supposita visione et tandem secundum omnes posset Deus non dare gratiam habitualem videnti [57r.] Deum neque concurrere ad aliquem actum voluntatis et ita esset visio cum peccato habituali.

2.^o dicendum est quamvis actus amoris oriatur necessario ex visione clara Dei, nihilominus per illum actum deleteretur necessario peccatum habituale tam mortale quam veniale; ratio est quia actus ille voluntatis quanto est minus liber tanto est magis voluntarius et spontaneus, ergo tanto magis repugnat voluntario quod fuit in peccato habituali praecedenti, ergo tantum maior^o est retractatio talis voluntarii peccati, ergo tanto magis necessario expellitur peccatum, nam actus tantum repugnat alteri actui, in quantum est a voluntate, ergo actus ille qui non potest non esse a voluntate magis repugnabit; nam libertas minuit potius rationem voluntariae; nam magis amantur voluntariae, quae ita amantur, ut non possint non amari quam ita amantur, ut possint non amari, et ita magis voluntario se amat Deus, quia necessario, quam amat creaturas, quae libere; et ratio a priori est quia voluntarium dicitur quod est a principio intrinseco, magis autem est a principio intrinseco voluntatis, quod est intrinsece a tali principio intrinseco, id est, necessario est ab illo; cum ergo peccato repugnet actus voluntatis, in quantum est a voluntate non in quantum potest non esse a voluntate, consequens est ut necessaria retractatio peccati sit maxima retractatio.

De veniali autem peccato constat quod etiam expelleretur per actum illum amoris ¹⁰⁷ necessariam procedentem ex visione, quia quamvis non sit formalis et explicita retractatio, est tamen virtualis: quia qui tanto impetu Deus amat, ut necessario illum amet, eo ipso virtualiter postponit omnem alium amorem, qui displicet Deo ita amato, imo vero si per impossibile simul cum visione esset habitum aliquid erroneum practicum contra aliquod praeeptum, ita ut sicut ex visione dilectio ita ex illo dictamine intretur peccatum, vel per impossibile Deus cum dilectione illa, quae oritur ex visione, posset simul ponere odium in voluntate adhuc tolleretur peccatum praecedens:

106 Tachadura y aclaración de la grafía al margen.

107 Tachadura y aclaración de grafía.

p. ms. manus.

habituali per talem dilectionem; quia ad nullum peccatum posset voluntas libere concurrere supposita visione Dei, atque adeo non esset peccatum neque aliquid impedimentum liberum: ad impediendam retractionem quae fit per dilectionem illam respectu peccati habitualis praecedentis.

3.^o dicendum est si videnti Deum imponeretur praecipuum, quod obligaretur velle amissionem beatitudinis adhuc non posset per Inobedientiam peccare; ratio est quia videt illam esse summam aequitatem supposita Dei voluntate, non potest autem non velle summam aequitatem aut illam odio habere: nam et [57v.] Paulus in raptu conformavit se voluntati divinae in cessatione a visione; secundo quia de facto omnes beati habent hanc voluntatem conditionalem qua se suaque omnia Dei voluntati subiciunt parati ad amittendum omnia, si Deus id voluerit ex eiusdem Dei amore; nam si damnati vi tormentorum et infelicitatis, quam habent, quasi recedunt ab appetitu naturali quo unaquaeque res appetit omnino esse appetentes non esse ut tantam infelicitatem effugere possent ita ut quamvis appetitus essendi naturalis et ipsum esse non possit displicere tamen hic et nunc propter aliquam circumstantiam odio habetur possessio ipsius esse, quanto magis huius, ex amore amicitiae erga infinitum poterunt contemnere possessionem ipsius beatitudinis, quamvis ipsa beatitudo non possit illis displicere, sicut neque ratio boni, et in humanis etiam videmus quod postponitur ab amico fructus alterius amici et conspectus eius propter amorem et voluntatem amicitiae talis amici.

4.^o dicendum est radice huius quod est beatum non posse peccare non esse dilectionem, quia sequeretur quod si aliquis videret Deum et Deus de potentia absoluta impediret dilectionem, posset voluntas peccare mortaliter aut venialiter, quod tamen est absurdum, quia summa bonitas Dei visi non tantum habet causam amorem necessarium quoad exercitium, sed habet necessitatem quoad specificationem, ita ut contra Deum clare visum non possit esse actus voluntatis omnino vel quodammodo resilientis a tali objecto, et sic necessitas quoad specificationem fortiter est necessitate quoad exercitium, quia non potest infinita bonitas odio haberi, potest autem de potentia absoluta non amari non solum ex eo quod Deus impediatur productionem amoris sed etiam quia posset supposito divino praecipuum beatus velle non amare Deum quoad exercitium, nam sicut modo quicumque beatus contemptus, etiam si non attingat magnitudinem amoris, quam habet alter magis beatus, et in hoc conformat se divinae voluntati, qua

Deus voluit dare tantum amorem¹⁰⁸ et vellet ut in hoc ipso beatus conformaret se Deo, possit talis beatus velle non amare Deum quoad exercitium, quia sicut probavimus posse velle carere beatitudine, si id Deus praeciperet, ita etiam posset velle carere amore: quod autem hoc esset licitum velle et quod possit poni praeceptum de hac re de potentia absoluta probatur aperte, quia omne illud quod Deus licite¹⁰⁹ potest velle, potest etiam licite praecipere ut velim sed [58r] Deus licite potest velle negare omnem actum amoris homini, ergo potest ex praecepto divino hoc ipsum licite velle homo, verum quidem est quod talis volitio esset amor et ita pro illo tempore non posset carere amore, tamen per illum actum posse velle carere amore pro illo tempore.

Ultimo dicendum est ex natura visionis Dei provenit impeccabilitas in beato. In hac conclusione conveniunt, exceptis supra citatis autoribus, omnes pene alii ut D. Tho. hic et 1 p. q. 92 a. 8, et 3 Contra gentes c. 62 et lib. 4 c. 92, et Duran[us] in 2. d. 7 q. 1 et d. 23 q. 1; Sotus in 4 d. 49 q. 3 a. 4; Maior q. 8; Ferrariensis et Caiet[anus] ubi supra et Caiet[anus] etiam 1 parte q. 82 a. 1 et 2; Palud[anus] in 4 d. 49 q. 7 a. 2; Ricard[us] in 2 d. 6 q. 1 a. 1; Conradus et Med[ina] in hoc articulo et etiam in a. 1 huius quaestionis. Et est sententia Isidori lib. 1 De summo bono c. 1 Ansel[mus] lib. De casu diaboli c. 6; uterque, enim, ex visione qua videtur summum bonum dicit oriri impeccabilitatem. Item Augustinus 22 De civitate c. 30 sic erit inquit inamissibilis voluntas pietatis et acquiritatis quomodo felicitatis; sed necessitas appetendi facilitatem provenit ab intrinseco, ergo etiam impeccabilitas in beato, et ratio est quia bonum quo perfectius est eo magis allicit voluntatem, ergo infinitum bonum debet allicere meliori modo possibili, sed possibile est intelligere voluntatem allici¹¹⁰ necessario, ergo iste modus concedendus est infinitae bonitati; unde Deus ipse necessario amat suam bonitatem infinitam. Secunda ratio est D. Tho. sicut se habet voluntas ad bonum in communi, ita se habet voluntas beati ad Deum clare visum, sed voluntas non potest amare aliquid nisi sub ratione boni, ergo voluntas beati non potest amare aliquid nisi sub ratione et in ordine ad summam bonitatem clare visam; quae ratio D. Tho. videtur difficilis, quia bonum in communi, id est a tota communitate boni necesse

108 Tachado "ut".

109 Tachado "posset".

110 Tachada la terminación "ere".

est respiciat malum; tamen Deo clare viso non tantum opponitur id quod est malum, sed etiam opponitur minus bonum atque ita non necesse est quod recedens a summo bono amet statim malum, quia potest amare minus bonum. Respondetur quod sicut bono in communi non opponitur nisi malum sub ratione mali, ita primae bonitati clare visae non opponitur nisi malum sub ratione mali, quia sicut in bono in communi includuntur omnia particularia, ita in Deo clare viso continentur eminenter omnia bona particularia, quia sicut non est maior perfectio Deo et creatura simul [h8v.] quam Deus solus, quia in Deo continetur omnis ratio eminenter, ita non est maior bonitas bonitas divina et creata, quam sola divina bonitas, ergo sicut voluntas non potest non amare bonum ita non potest non amare Deum clare visum: unde non potest praetermitti amor Dei clare visi aut contemni propter aliquod aliud obiectum, quin illud obiectum habeat rationem mali, in quod tamen non potest ferri voluntas, quia sub ratione boni nullum obiectum potest movere, nisi in quantum participat primam bonitatem, ergo magis debet movere prima bonitas, in qua eminenter continetur illud ipsum bonum, quod amandum erat, ergo impossibile est quod bonum creatum, quod movetur ratione primae bonitatis moveat contra primam bonitatem, ergo Deus ipse non potest non amari nisi propter Deum ipsum, qui praeciperet ut non amaretur quoad exercitium et adhuc praesupposito illo praeccepto posset voluntas velie non amare Deum, sed non posset non amare, quia aliud est velie cessare ab operatione necessaria et aliud est cessare ab operatione necessaria; illud primum posset voluntas beati velie, quia semper fieret talis volitio propter summam bonitatem clare visam et amabilem: amore amicitiae super omnia; secundum vero non posset facere voluntas, quia non posset impedire amorem necessarium, sicut ego possum velie non haberi motus primus, sed non possum facere ut non habeam ^r tales motus

Sed obijcies: quia videtur quod adhuc beatus possit peccare de potentia absoluta, quia videns Deum clare potest habere iudicium practicum circa aliquid malum faciendum, quia videt illum malum discordare a prima bonitate, quam videt Deo, scilicet, impediente talem cognitionem illius discordantiae, ergo posset beatus sequi tale iudi-

q. ms. bona.

r. ms. habereq.

cium practicum quod non videt discordare aut contradicere obiecto primario, quod videt; quod autem in isto casu esse posset peccatum quin cognosceretur obiectum illud repugnare Deo probatur, quia alioquin sequeretur quod si quis invincibili modo putaret non esse Deum non posset adhuc peccare, quod tamen est absurdum, quia neque homicidium neque adulterium in illo esset peccatum, imo sequeretur quod fidelis, quicquid mali faceret nisi cogitans actualiter de Deo, non peccaret contra Deum, sed tantum contra¹¹¹ rationem et inde sequeretur absurdum quod pro tali peccato posset viribus naturae satisfacere; quia non fuisset peccatum contra personam infinitam, ergo satis est peccare hominem contra rationem naturalem ut revera peccet eo ipso contra autorem naturae, ergo similiter beatus poterit peccare contra [59r.] bonitatem Dei clare visam faciendo aliquid contra rationem non cognoscendo quod eo ipso quod est contra rationem est contra bonitatem Dei visam, Deo scilicet, impediente cognitionem talis dissonantiae. Dur[andus] in. 2 d. 7 q. 1 videtur ponere impeccabilitatem in beatis non tam ex virtute visionis quam ex virtute rectae rationis contra agibilia et cognitionis discrepantiae a prima illa bonitate visa.

Dicendum tamen est quod etiam si nulla alia esset cognitio in beato praeterquam primarii obiecti, scilicet, Dei et ex alia parte per impossibile haberet vel conservaret dictamen aut saltem iudicium contra aliquod peccatum non posset beatus assequendo tale iudicium peccare, quia etiam si beati non viderent in visione Dei rectam rationem agibilem et consonantiam aut dissonantiam cum prima bonitate, et per alium conceptum repraesentaretur verbum otiosum ut delectabile dictum non posset beatus velle dicere tale verbum, nisi in ordine primarium obiectum volitum; quia sicut, scilicet, bonitas necessitat voluntatem ad amorem, ita necessitat voluntatem ad nihil volendum nisi in ordine ad primam bonitatem visam; unde quamvis impediti possit voluntas beati de potentia absoluta ab amore, tamen non posset libere velle aliquid non referendo illud ad primam bonitatem, nam si in humanis contingit tantum esse magnitudinem alicuius negotii ut pene absorbeat totum effectum voluntatis et sicut intellectus attentissimus alicui rei non potest intelligere aliquid aliud nisi in ordine ad illam rem, ita voluntas beati prae magnitudine obiecti visi non potest aliquid velle nisi in ordine ad tale obiectum quod maxime allici-

111) Tachada "Deum".

et absorbet omnem motum voluntatis; hoc enim, sonant illa verba quod caelestes spiritus requiem non habent, semper dicentes sanctus, sanctus etc. et aperte D. Tho. 1. p. q. 62 a. 8 ducit quod sicut non potest voluntas aliquid velle nisi attendens ad rationem boni, ita beatus non potest velle aliquid nisi attendens ad primam bonitatem et sub ratione illius. Respondetur ergo ad Dur[andum] quod voluntas non poterit velle dicere verbum illud, nisi agnoscat esse referibile in primam bonitatem, quam videt beatus, vel si non cognoscat non movebitur voluntas ad aliquem actum quia non poterit voluntas invenire rationem aliquam boni nisi prout referibile in primum obiectum.

Ad argumenta initio posita respondetur: ad primum quod peccator potest velle bonum delectabile [53v.] contempto honesto, quia honestum illud bonum non continet omnem rationem boni; at prima bonitas, cum continet omne bonum, non potest contemni propter aliquod bonum. Ad secundum cum suis confirmationibus respondetur quod amor amicitiae circa primam bonitatem est fortior omni alio amore concupiscentiae et ita beatus potest contemnere suum esse naturale et beatitudinem supernaturalem ut est bonum proprium propter amicitiam erga Deum ad praecipientem, et ratio a priori est quia omnis amor concupiscentiae quamvis versetur circa obiectum infinitum, tamen non versatur circa illud utcumque, sed ut participabile a concupiscente; cum autem omnis participatio possibilis debeat esse finita, necesse est quod amor concupiscentiae respiciat obiectum infinitum finite, ita finitas illa sit pars obiecti, at vero amor amicitiae respicit obiectum infinitum sub ratione infinitatis, ita ut quicquid tenet se ex parte obiecti talis amicitiae sit fortior amore concupiscentiae et contra idem obiectum, quia quando postponitur amor concupiscentiae non postponitur aliquid infinitum sub ratione infiniti, sed aliquid infinitum sub ratione participabilis finite, et postponitur propter Deum amatum propter se ipsum et propter suam bonitatem; quod autem possibile sit nolle beatitudinem propter amorem Dei ad praecipientem, quamvis contrarium insinuaverit Olot in suis determinationibus q. 5 et Supplement[um] Gab[rielis] in d. 49 q. 2 a. 3 dub. 5; imo et Gab[riel] in 1. d. 1 q. 6 a. 2 asserentes posse beatum non obedire praecepto de relinquenda beatitudine, quod, inquam, sit possibile imo necessarium probant quia si possibile est beatum propter

aliquam rationem velle beatitudinem, non potest esse alia fortior, quam id velle Deum, quoniam vident esse summe amabilem et dignum omni obedientia; quod vero beatus possit id velle propter aliquam rationem patet tum in Paulo, si de facto vidit Deum in illo raptu, tum quia Deus amatur a beatis amore amicitiae, ergo propter se ipsum, ergo non ordinant Deum in aliud bonum tanquam in finem ultimum; alioquin iam magis amarent aliquid quam ipsum, ergo bonum concupiscibile postpositum habent ut sic bono infinito amato propter se, alioquin magis amarent se ipsos quam Deum, si magis Deum ut bonum proprium quam propter seipsum et ita Deus non esset infinite amabilis, si potest non amari, imo contentari propter aliquod bonum magis amabile. Ad tertium respondetur quod supposito illo casu adhuc non posset voluntas libere prosequi dictamur, crimineum, quia stante illo alio obiecto, scilicet, Deo clare viso debetur consensus voluntati ad illud amandum; etiam quod non daretur talis concursus non posset voluntas libere prosequi obiectum illud malum, quia ut diximus ab obiecto primario necessitatur ad nihil volendum nisi propter tale [60r.] obiectum primario.

Quaeritur 2.^o Utrum rectitudo, quae necessario sequitur beatitudinem supernaturalem, sit de essentia illius vel quomodo se habeat ad illam.

In hac re 1.^o dicendum est, rectitudo voluntatis, licet de facto requiratur antecedenter ad beatitudinem supernaturalem, ut est de fide Psalmo 23, Sapientia 7 et aliis locis supra citatis, tamen certum est quod posset Deus communicare visionem homini non habenti rectitudinem voluntatis prius tempore, quam ipsam visionem; imo de facto non defuerunt qui dicerent in aliquo casu id posse contingere, ut si quis habens tantum attritionem martiri flect, tunc enim, martirium ex opere operato conferret rectitudinem voluntati in primo non esse hominis quando perficitur martirium, in quo tamen instanti etiam communicatur visio Dei; sed haec falsitas suo loco refutanda est, quamvis ergo visio Dei sub ratione praemii requirat necessario rectitudinem voluntatis merentis praemium, tamen nec sub ratione beatitudinis nec sub ratione visionis requirit necessario rectitudinem praeviam voluntatis de potentia absoluta.

2.^o dicendum est ad beatitudinem requiri rectitudinem intellectus qui careat omni errore; requiritur autem non ad essentiam beatitudinis, sed ad complementum illius, ita ut sicut visioni Dei non debetur

aeternitas in quantum est visio, sed in quantum est beatitudo, ita carere omni errore est, passio beatitudinis debita visioni non in quantum est visio sed in quantum est beatitudo. Probatur primo ex Sacra Scriptura ubi saepe describitur plenitudo omnium bonorum, quae futura sunt in beatitudine et carentia omnis talis; error autem malum est intellectus; si ergo corpus liberum futurum est ab omni contrario, quanto magis intellectus ab omni errore, unde bene D. Tho. infra q. 5 a. 4 dicit falsam opinionem non esse in beato quia esset aliquod malum; error autem malum est intellectus.

Neque, enix, placet quod nonnulli dicunt quod sicut per beatitudinem non excluditur omnis ignorantia, quia multa ignorat unus beatus, quae tamen alter cognoscit, ita, inquam, non excluditur error intellectus; ita Oleet in suis determinationibus 4 q. 9 a. 2, inquit, quod de facto est aliquis error in beatis circa ea, quae ignorant, quia revera magna est differentia inter ignorantiam et errorem; quia error semper est malum aliquod positivum intellectus et ignorantia non semper est malum, quia non semper est privatio scientiae debita^{ae} in esse, sed aliquando est simplex negatio; intellectus autem non est imperfectus per simplicem negationem, sed per negationem scientiae debita^{ae} [60c.] in esse vel per errorem contrarium scientiae; unde beatus non dicitur habere aliquod malum quia caret maiori visione Dei et cognitione plurium creaturarum, quia illi non debetur, diceretur habere aliquod malum si erraret circa talia objecta: utia ut error sit malum intellectus non est attendendum, utrum debeatur scientia necne, quia error est positivum malum in ordine ad intellectum, quare bene Augustinus] in Enchiridjo dixit, nullo modo falleremur in aliquo vel animae vel corporis sensu, si iam vera illa felicitate frueremur.

Sed obicies, quid prohibet intellectum imperfectiorem beati errare circa illa quorum scientiam assequi non potest? Respondetur quod error in beatis ex duplici capite posset provenire, vel ex culpa voluntatis et levitate credendi et assentiendi, sicut daemones circa supernaturalia semper falluntur circa naturalia, vel potest provenire ex imperfectione intellectus non valentis attingere causam quae ostenderet falsitatem rei, quae ita se apparet; neutrum autem habet in cum in beatis, quia cum sint prudentissimi certa pro certis agnoscunt dubia pro dubiis, et quae cognoscunt per coniecturas non assentiunt esse vera, sed verisimilitatem illarum coniecturarum agnoscunt, ita ut cohibeant a sensu in dubiis et probabilibus; secundo per spiritus

lem manūtenentiam Dei habent beati ut qui errare possent ex imperfectione intellectus quamvis non ex culpa voluntatis, tamen sicut ratione status beatifici habent cognoscere quae spiritualiter ad illos pertinent, ita ob eandem rationem habent liberos esse ab errore propter manūtenentiam Dei: legatur Aug[ustinus] 9 De Civitate c. 22.

Ultimo dicendum est beatitudo viae supernaturalis, licet requiratur rectitudinem voluntatis, non tamen excludit errores inculpabiles; beatitudo autem naturalis hominis qui non ordinaretur ad finem supernaturalem non requireret rectitudinem voluntatis quia illam per multum temporis hic non posset, tantum ergo excluderet errorem naturalem circa Deum, in cuius contemplatione naturali beatitudo illa non sisteret; si vero loquamur de beatitudine animae separatae tantum requireret ad complementum et perfectionem rectitudinem voluntatis naturalem et exclusionem omnis erroris circa naturalia; quis animae pro illo statu cum deberet infundi cognitio rerum naturalium, quas iam per corpus non posset cognoscere, deberet talls cognitio esse perfecta sine admittione erroris, praesertim quod beatitudo illa animae separatae deberet habere rationem praemii respectu operum viae atque ita deberet esse naturaliter perfecta: quia in illo casu, in quo homo intelligeretur non ordinatus ad finem aliquam supernaturalem, posset per brevissimum tempus bene moraliter operari et statim rapti ad beatitudinem naturalem [62r.] animae separatae; legatur Castro De haeresibus verbo beatitudo. haeresis 5

ARTICULUS 5. *Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus*

ARTICULUS 6. *Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.*

ARTICULUS 7. *Utrum requirantur aliqua exteriora bona.*

ARTICULUS 8. *Utrum requiratur societas amicorum.*

Quaeritur 1.^o circa hos articulos. utrum ad beatitudinem imperfectam requiratur corpus. In qua re certum est corpus non pertinere ad essentiam ullius beatitudinis, quia cum non sit beatificabilis creatura ulla nisi intellectualis in quocumque genere beatitudinis intelligatur homo beatificari habet hoc ratione animae non ratione corporis; hoc supposito.

1.^o dicendum est, si homo crearetur in partibus naturalibus non ordinatus ad finem supernaturalem, non requireretur corpus ad beatitudinem naturalem animae separatae, quia corpus quod intra limites virtutis materialis potest habere anima est corruptibile, corruptibile autem corpus subditumque passionibus potius obesset impeccabilitati,¹¹² beatitudini, scientiae et cognitioni; in eo autem casu nihil supernaturale deberetur animae circa suum corpus, cum non esset nec fuisset ordinata ad finem supernaturalem. Item quia si requireretur ad beatitudinem naturalem corpus, sequeretur quod resurrectio corporum post factam semel separationem animarum esset naturalis, cum tamen constantissimum sit apud sanctos resurrectionem etiam parvulorum in originale decedentium,¹¹³ et ipsorum damnatorum futuram miraculosam, ergo beatitudo naturalis animae separatae non potest illam [678] naturaliter requirere, ne tandem quia corpus requisitum ad hanc beatitudinem vel deberet esse passibile vel impassibile, non primum quia corpus passibile post primam separationem animae non posset illi naturaliter deberi, quia aut deberetur ex vi dispositionum et hoc non, quia praeterquam quod omnes dispositiones forte redire non possent¹¹⁴ aut contingenter redirent simulque concurrerent adhuc si ista redirent non esset naturale reuniri corpori, quia dispositiones illae non eandem animam, sed diversam numero postularent naturaliter loquendo, quia speciei humanae debitum est multiplicari secundum numerum pro diversitate numerica dispositionum etiam similium, quia nullae sunt ita certae dispositiones postulantes creationem huius numero animae, quae non possent naturaliter esse naturales dispositiones ad aliam numero animam, quam Deus crearet loco illius, quam creavit, sicut subiectum indifferens est ad recipiendum hunc vel illum calorem numero.

Si autem dicatur debere esse corpus passibile post separationem non quidem ex vi dispositionum sed immediate a Deo, ita ut sicut animae separatae nunquam ordinatae ad finem supernaturalem deberetur perfecta cognitio et rectitudo voluntatis circa naturalia si beatificanda esset beatitudine naturali, ita dicatur quod deberetur etiam reunio sui corporis, non quidem aliquibus dispositionibus, sed ipsi beatitudini naturali: quia si prima infusio animae in materia postula-

112 Tachadura.

113 Tachaduras en la ps abra.

114 Tachadura.

vit dispositiones ad unionem animæ cum materia ita ut si infunderetur sine illis fuisset miraculum, ita secunda unio animæ cum materia non potest requirere naturaliter dispositiones; quod autem non deberetur corpus impassibile probatur. quia homini naturale est habere contraria ad perficiendas suas operationes et per consequens naturale est agentibus naturalibus posse agere in hominem; si autem corpus hominis esset impassibilis per qualitatem intrinsecam esset supra naturam hominis cui naturale est habere contrarium et impossibile est eidem homini esse naturale habere contrarium et non habere contrarium; si autem per extrinsecam providentiam Dei fieret impossibile, tunc fieret miraculum circa agentia naturalia dum non permitteretur agere in corpus formaliter passibile quod habebant natura sua, ergo ad beatitudinem animæ separatae non ordinatae ad finem supernaturalem nulla via posset requiri corpus naturaliter, id est, extra miraculum. Confirmatur quia si impassibile corpus naturaliter posset debere, sequeretur quod mors non esset naturalis homini, quia si impassibilitas deberetur corpori vel statim post separationem animæ vel longo post tempore deberetur; et primum quorsum intercederet naturaliter separatio corporis quod posset fieri statim impassibile sine separatione; non secundum quia non esset ratio cur hoc vel illo tempore potius quam alio daretur impassibile corpus, praesertim quod beatitudinem illam naturalem magis impediret corpus quam perficeret, quia, cum operationes humanae radicentur in eadem anima, necesse est, ut saepe docet [S. Th.] D. Tho. unam operationem minui dum altera interdicitur, et ita dispersa virtute animæ ad operationes corporis perficiendas necessum erat contemplationem naturalem remitti, atque ita beatitudinem illam naturalem, quod non contingit in beatitudine supernaturali, ut infra dicemus duò 3.

2.º dicendum est ad beatitudinem naturalem hominis in hac vita requireretur, quia cognitio Dei deberet etiam haberi ministerio sensuum; unde indirecte quo quis melius corpus sortitus esset, beatior esset, si tamen quis melius haberet corpus et inferiorem cognitionem Dei esset minus beatus.

3.º dicendum est beatitudo supernaturalis imperfecta huius vitae, licet ex natura sua non requireret necessario corpus, quia sicut angeli ita et animæ sine corporibus viatrices esse potuissent, tamen ratione subiecti, quia, scilicet, reperiretur in homine, cui naturale esset esse viatorem per animam simul et corpus, petit hæc beatitudo in

perfecta corpus ut constat de facto; perfectio, autem, vel imperfectio corporis parum refert ad hanc beatitudinem essentialiter perficiendam, nisi indirecte in quantum perfectio corporis prodest ad virtutem; sed adhuc caeteris partibus ex parte iuris ad gloriam sicut beatitudinem supernaturalem perfectam complet et percipit gloria corporis, quia impossibile est quod aliquod bonum in quantum bonum non reddat ¹¹⁵ beatitudinem cumulatiorem. Et idem dicendum est de bonis aeternis et de societate amicorum, quamvis haec saepe obsint beatitudini supernaturali huius vitae propter infirmitatem naturae corruptae.

Quaeritur 2.^a Utrum ad beatitudinem supernaturalem patriae requiratur corpus.

Ubi supponendum est ad perfectionem intrinsecam visionis beatificae nihil referre corpus vel carentia illius, quia, ut infra dicemus, neque intenditur neque remittitur visio Dei propter operationes corporis; tantum igitur est difficultas utrum de facto et ex lege Dei requiratur corpus ad hoc quod anima videat Deum, ita ut anima separata expectet corpus ut simul continentur, cum simul semper pugnauerint. In hac re fuit error etiam apud nonnullos ex Sancti Patribus quod animae exuta corporibus non vident Deum [62a.] ante diem iudicii.

2.^a notandum est falsum esse attribui hunc errorem Joanni XXII ab Ocham in opere 93 dierum et ab Adriano Papa in fine quaestionis De sacramento Confirmationis. Il duo dicunt Joannem XXII subscripsisse huic errori et demisse et Academiae Parisiensi praecipisse ut idem doceret; sed non est probatum hoc testimonium praesertim Ocham valde infensi Joanni XXII et ob id damnab a Patribus Concilij Tridentini, sed et Benedictus II, qui Cardinalis erat tempore Joannis XXII. In sua Decretali docet quod cum Joannes XXII se compararet ad concertationem in consistorio publico multisque praelatis et magistris iniungendo districtius ut in hac re deliberate ¹¹⁶ dicerent quod sentirent, morte praeventus, sicut Domino placuit id perficere non potuit. Legatur Pichius 4 De ecclesiastica hierarchia cap. 8; Cano 6 De locis c. 3; Castro verbo beatitudo haeresis 6; Marsi[lius] in 4 d. q. 33 a. 3 ubi docet Parisiensem Academiam edidisse decretum contra hunc errorem.

115 La "d" de la palabra anterior unida a "re" y en la palabra libertad tachado el grupo "ria" y sobre él escrito el grupo "ra".

Notandum est 3.^o inmerito hunc errorem a nonnullis adscribi Augustino, Ambrosio, Chrysostomo, Cipriano et Ieronimo; nam Irenaeus ut putavit Castro, loco citato videtur ad docere lib. 5 De haeresibus ad finem, quae verba jam habentur in nova impressione cap. 31 in fine; legendus est ab illis verbis: cum, enim, dominus in medio umbræ mortis etc. usque ad illa verba, et ibi usque ad resurrectionem commemorabuntur et sic venient ad conspectum Dei; sed aperte Irenaeus docet oppositum lib. 1 c. 2 et lib. 2 c. 63; neque iniquius interpretandus est Irenaeus loco citato quam Aug[ustinus] et alii. ut videbimus, et defenditur Irenaeus a suo scholiaste seu Ardentio lib. 5 citato. Item Augustinus in Enchiridio c. 108 et in psalmum 35 et 12 De civitate c. 9 et 12, De genesi c. 35 et 10 Retractationum c. 14 dicit animas sanctorum contineri in adeptis receptaculis usque ad diem iudicii et nondum esse ubi erunt quando eis dictum fuerit, venite benedicti etc., sed revera Augustinus aperte docuit oppositum saepe et maxime sermone 4 in solemnitate omnium sanctorum et defenditur a Sixto Senonensi lib. 2 Bibliothecae annotatione 69, Ambrosius lib. 2 de Cain et Abel, subditur, inquit, a corpore anima et post finem vitae huius adhuc tamen futuri iudicii ambigua suspenditur, et lib. De bono mortis c. 10 dicit, coronae diem spectari ab omnibus et appellat infernum, qui non videtur, locum in quo sunt animae corporebus erutae; [63r.] sed aperte Ambrosius docet oppositum in epistola. 59 et in illud ad Phil. 1 cupio dissolvere, et in. 1 ad Cor. 13 et defenditur a Sixto Senonensi lib. 5 annotatione 64 Chrysostomus homilia 39 in 1 ad Cor., animae quamvis sexcenties, ut est immortalis, tamen sine carne ipsa admirandis illis bonis non fructur, quemadmodum neque puenis patitur; nam si corpus, inquit, non resurgat, anima nostra incoronata manebit et extra caelestem beatitudinem erit, et homilia 28 in epistolam ad Hebraeos; si mercedem non ceperunt ne sine nobis consummarentur; unum, inquit, defuivit tempus omnium coronarum et qui ante tantos annos vixit tecum accipient coronam, praevenerunt in certaminibus, sed non in coronis, nec Deus ob id illis iniuriam intulit, sed nos honoravit, et ipsae Deo gaudent. De loco autem in quo ipsae animae detineantur nondum coronatae videtur dicere, quod sit Abrahae sinus, in illa verba ad Hebraeos 5. accedamus ergo cum fiducia, et homilia 33 ad populum Antiochiae et homilia 53 in Matth. et homilia 40 in Genesim; eundem locum solent appellare sanctum vestibulum, quasi spectet in vestibulo aedii admitti ad conspectum Dei; sed revera oppositum omnino sentit Chrysostomus,

quicquid Cornelius Agrippa Anabaptistarum ac Seclerum lib. 3 de occulta Philosophia probare conetur, ut patet homilia in illud Sapientiae 5 iustorum animae in manu Dei sunt etc. et homilia 89 ad populum anthioquenum et homilia 16 in epistola ad Romanos et homilia 32 ad Philipenses et non tantum defenditur a Sixto Senonensi lib. 6 Bibliothecae annotatione 264 sed Pamelius Scholiastes Cipriani miratur. in epistola 16 impudentiam illorum, qui tribuunt hunc errorem Chrisostomo, a quo etiam defendit ipsum Ciprianum et merito, ut patet epistola 16 et clarissime epistola 26 et in epistola ad Antonianum. Neque est cur credatur fuisse huius erroris Clemens Alexandrinus, quia licet citetur a Sixto Senensi (sic) lib. 6 Bibliothecae annotatione 345, tamen cum illud citet ex mente cuiusdam haeretici et locum ipse Sixtus non viderit praesumendum est male de malo.

4.^o notandum est hunc errorem fuisse Tertuliani in multis locis quae referuntur a Pamelio inter paradoxas Tertuliani paradoxa 8, Origenis homilia 1 in Leviticum et lib. 2 Periarchon non longe a fine, et lib. 4 Periarchon. Lactantius lib. 7 Divinarum Institutionum c. 20 ne quis piam putet animam post mortem protinus iudicari, nam omnes in una communis custodia detinentur [63v.] Victorinus Martir in Commentariis Apocalypsis, in illud c. 6 vidimus sub altare Dei: aperte etiam Bernardus sermone 3 et 4 in solemnitate omnium sanctorum, neque potest explicari per ea quae dicit sermone 2 in vigilia Nativitatis. Occasionem sumere potuerunt ii sancti et alii, quos citant Sixtus Senensis (sic) lib. Bibliothecae annotatione 345, quamvis multi ex his quos ibi citat explicari possint sicut explicabimus infra Augustinum], Amb[rosium] et Chrisostomus; occasionem, inquam, sumere potuerunt ex illo Lucae 16 ubi dicitur dives vidisse Lazarum in sinu Abrahae, et Apoc 6 de animabus sub altari etc. Lucae 23. hodie mecum eris in paradiso (sic), et ad Hebraeos 11. ii non acceperunt reprobationem. Deo pro nobis melius aliquid providente, ut ne sine nobis consummarentur: item ad Rom. 9, ad Titum 2, 2 Thim. I et 4 et 1 Ioan. 2 et 4 Mat. 25 in quibus locis videtur differri corona usque ad diem iudicii.

Sed his non obstantibus, de fide est oppositum nec mirum est nonnullos sanctos Patres sensisse quod supra diximus, quia nonnumquam fuerat per ecclesiam definitum, ut modo est ab Innocentio III in c. maiores de baptismo et in cap. apostolicam de praebitero non baptizato, et a Benedicto II, ut refertur a Castro verbo beatitudo haeresi. 8, et in Concilio Florentino sessiones 1. et Tridentino ubi supra, et in Hi-

teris (sic) unionis, et in Concilio Maguntino c. 45 et 36, et in Tridentino sessione 25, in decreto de veneratione sanctorum, et probatur ex illo Pauli ad Philip. 2 cupio dissolvi et esse cum Christo et 2 Corint. 5 scimus quia si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam, aeternam in caelis, et paulo post, bonam voluntatem habemus peregrinati a corpore et praesentes esse ad dominum, quae loca in hunc sensum interpretatur Chrisostomus. Item ex illo Lucae 23 hodie mecum eris in paradiso, id est, videbis essentiam divinam, et ex illo 2. Corinch. 5 quandiu sumus in corpore peregrinatur a domino et Apoc. 6 ubi describuntur animae sanctorum habere primam stolam et spectare alteram, id est habere gloriam animae et spectare gloriam corporis, et ad Eph. 4 ascendens in altum captivam duxit captivitatem, id est, super omnes caelos, ipso Paulo interprete expositio horum locorum in hanc sententiam patet ex sanctis, quam ipsi docuerunt, ut constat tum ex supra adductis tum ex his quos affert Castro ubi supra, et ratio ad probat: quia praecipit Leviticus 19 ne differretur merces mercenario non probavit gloria animas sanctorum per tot aecula, praesertim cum iam ille status non sit status merendi aut decerendi et ex alia [64r.] parte beatitudo sit operatio independens a corpore, ergo sicut disponenti sed ad gloriam sufficienter statim datur gratia, ita merenti sufficienter gloriam et existenti extra statum viatoris et carenti omni impedimento dabitur gloria. Item quia poena statim infligitur malis post mortem, ergo et gloria statim confertur bonis; item quia Concilia definiunt per Passionem Christi apertam esse ianuam regni caelestis; at si animae spectarent adhuc gloriam essentialem non posset dici aperta esse illis ianua regni caelesti; unde D. Tho. 4 Contra gentes c. 91 et opusculum 6 c. 9; unde quando in liturgiis Iacobi petitur requies pro antiquis Patribus non intelligendum est illud fieri per deprecationem, sed per quamdam gratiarum actionem, sicut diximus suo loco de sacrificio Missae, verba quae dantur post consecrationem in illa et in aliis liturgiis, quibus petitur ut santificetur illud sacrificium, explicanda esse vel per anticipationem vel per gratiarum actionem vel in ordine ad fructum nostrum: id vero quod habetur apud Clementem lib. 1, 3 et 7 Recognitionum ex persona D. Petri apocriphum dicitur ab autoribus.

Ad loca Sacrae Scripturae ex quibus supra dicti erroris occasio sumpta est respondetur vel quod loquantur de Patribus Legis Veteris, vel quod loquantur de beatitudine corporis, cuius idcirco mentio

fiat potissimum quia aliquid sensibile facilius moveat animum viatoris vel quod quando dicitur de die iudicii quod tunc danda est merces intelligendum est de iudicio particulari, ut notavit Abulensis q. 139 in Matthaeum vel si intelligantur de iudicio universalis, intelligi debet de solemnibus publicatione meritorum atque praemiorum et ita intelligi potest illud Iohannis, cum apparuerit similes ei erunt et videbimus eum sicuti est: illic vero locus Apocalypsis 6 potius nobis favet, ut diximus secundum communem sanctorum interpretationem.

Ad testimonia vero Sacrae Scripturae respondetur quosdam ita sensisse, alios insinuasse, ut Theophilus. Euthim[us] in loca Pauli citata, sicut et Nizeph[orus] insinuat lib. 1 c. 31 sed non ita clare, sed lib. 2 c. 21 et 24 dicit animam Beatae Virginis et beati Iohannis translatae in paradissum terrestrem; alios vero sanctos ut Cipri[anum], Ambrosium, Christophorum, Augustinum] et alios huiusmodi id non sensit: multos item ex his, quos affert Sixtus Senonesis lib. 7 Bibliothecae annotatione 345, explicare posse iuxta distinctionem, quam in affert, de duplici statu beatitudinis: unus est quem appellant sancti sinum Abrahae, paradissum primis parentibus acceptum, altare exterius, vestibulum sanctorum, atria Dei, pronuptiana animarum, stalam albam etc., secundum statum appellant altare interius, super altare, consummationem [64c] et huiusmodi quae ibi referuntur: cum ergo sancti dicunt animas sanctorum vivere in sinu Abrahae, in paradisi nemore aut sub altare Dei, non negant videre Deum clare sed tantum volunt significare nondum potari perfecta et consummata gloria, quam spectant post corporis resurrectionem, quam merito Deus distulit conferendam in diem extremi iudicii et universalis ut perfectam regnum inciperet in fine saeculi die.

Quaeritur 3, quoniam fuerit error, quem habuerunt Millenarii.

In hac re. missis aliis erroribus circa corpora, quos refert Casus verbo resurrecto haeresi 1 et 2, dicentium animam beatorum esse non posse nisi sine corpore et aliorum dicentium, quod habebunt beatitudinem animae in corpore, non quidem palpabili et materiali, sed spirituali et subtilissimo fuit alius error Corinthi, qui ut refert Victorinus posuit regnum terrenum mille annorum futurum in summis delitiis: sumpsi occasionem ex illo Apocalypsis 20 et qui non adoraverunt bestiam neque imaginem eius neque acceperunt characterem in frontibus aut in manibus et vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annis, caeteri mortuorum non vixerunt donec consummentur

mille anni; haec est resurrectio prima; beatus et sanctus qui habet partem in resurrectione prima, in his secunda mors non habet potestatem, sed erunt sacerdotes Dei et Christi et regnabunt cum illo mille annis et cum consummati fuerint mille anni solvetur satanas de carcere suo etc. Propter hunc locum male intellectum secuti sunt hunc errorem quod, scilicet, Christus regnaturus sit mille annis in carne cum sanctis in terra per resurrectionem; Papias discipulus B. Ioannis Evangelistae, ut refert Eusebius lib. 3 Historiae ecclesiasticae c. 39 quem ¹⁰ dicit non intellexisse doctrinam apostolicam, eundem errorem illi assignat Hieron[imus] lib. De ecclesiasticis historiis, cuius etiam meminit lib. 18 in Esaiam et lib. 4 in Hieroniam, cap. 19 loquens de hac sententia, inquit, licet eam non sequamur, tamen damnare non possumus, quia multi viri ecclesiastici et Mathires ita dixerunt et citat Irenaeum, Apollinarem et alios et inter alia dicit Apocalypsim Ioannis, si iuxta litteram accipiamus, iudicandum est; hoc non licet, ergo neque illud; si spiritualiter ut scripta est, deserimus multorum virorum opinionem latavorum [65r] Tertuliani, Victorini, Lactantii, Graecorum, ut caeteris praetermittam, Irenaei, contra quem Dionisius Alexandriae Pontifex elegantem scripsit librum irridens mille annorum fabulam et gemmatam Hierusalem, quia quasi viderentur cum poetis fingere aurum (sic) illud regnum poetarum. Sed est differentia inter Cerintum ex una parte et Irenaeum ex altera, quia Cerintus et qui dicuntur Chiliasii et Millenaristi introduxerunt mille annos illius regni terrenalis, in quo omnium liquidum genera et nuptiarum copulam ponebant, adversus quos scribit Epiphanius haeresi 76 et Hieronymus in e. 2 Esiae et Irenaeus, cui Papias extitit erroris causa, teste Eusebio ubi supra, et Hier[onymus] ubi supra et in Ezechiel c. 38 aliter sensit ut notavit Pamelius ubi supra ex Eusebio lib. 3 Historiae ecclesiasticae c. 28 et Sixtus Senensis (sic) lib. 5 Bibliothecae annotatione 233, posuit tamen duplicem resurrectionem: primam bonorum, secundam vero malorum post mille annos. Christus autem a prima usque ad secundam mansu-um in terris ibique cum sanctis regnaturus incredibili omnium bonorum terrestrium felicitate, unde Lactantius lib. 7 cap. 24 latissime suam errorem explicavit, docens etiam qui quibus praesse debeant et quae casta suboles generanda et alia huiusmodi; legatur Tertulian[us] lib. 4 ad fragmenta libri De spe fidelium, Irenaeus lib. 8 De haeresibus a cap. 32 usque ad 35, Iustinus Martir dia-

logo adversus Triphonem. Lactantius ubi supra et lib. 2 cap. 13, Victorinus in Apocalipsim antequam a beato Hieronimo emendaretur ut notavit Pamelius ubi supra et sic concordari potest quod dicit Sixtus Senensis lib. 6 Bibliothecae annotatione 247, scilicet. quod Victorinus oppositum dicit; nam vel opus nunc est Victorini, ut Sixtus suspicatur, ita ut praefatio emendata sit sub nomine Hieronymi vel quod a Hieron[itan] emendatus sit subrogante errore veritate; legatur Scholiastes Irenaeae: locis citatis et Aug[ustinus] lib. 2 de Civitate c. 7 ubi non audet vocare errorem sed opinionem: inquit, epini. quae opinio esset utcumque tolerabilis, si aliquae delitiae spirituales in illo sabbato affuturæ sancti per Dei praesentiam crederentur; nam etiam nos hanc opinionem secuti sumus aliquando. Ilacc. Aug[ustinus] sed utroque modo intellectus hic error est contra fidem et quidem error Corinthi est contra Paulum ad Rom. regnum Dei non est esca et potus, sed utilitas et pax et gaudium, et 1 Corint. 6 neque idolis servientes neque adulteri etc. regnum Dei possidebunt et cum Paulus saepe dicat per hoc non comparare regnum Dei, consequens etiam est neque in eis posse consistere. in secundo vero sensu refutatur error Matth. 22 in resurrectione neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei, item 1 Corint. 15 seminatur corpus animale, surget spirituale, seminatur in corruptione, surget in incorruptione, seminatur in ignobilitate, surget in gloria, ergo a principio resurrectionis corpus erit gloriosum^t, et Matth. 25 iustus resurget in vitam aeternam et faciunt testimonia citata superiori dubio; ratio est quia cum post resurrectionem non sit status merendi quorsum deberetur impediri corporis resurgens gloria.

Ad testimonia Apocalipsis respondetur quod duplex est vita: una est gloriae in anima et gloriae simul, altera est corporis per resurrectionem: item duplex est mors: una peccati, altera damnationis aeternae. Per primam ergo resurrectionem intelligitur vita animae per gratiam et gloriam consummatam, quae dicitur durare per mille annos, quia hic nequeus punitur pro universali numero omnium malorum, psalm. 104 memur fuit testamenti sui, quod mandavit in mille generationes, id est. in omnes, et Ecclesiasticus melior est unus timens Deum, quam mille filii impii, sicut etiam numerus denarius sumitur pro universitate ut patet in parabola decem virginum; per secundam vero resurrectionem intelligitur resurrectio corporis, cum vero dicitur

t ms. gloriosi.

caeteri vero mortuorum, id est, peccatores per mortem peccati mortui, non vixerunt donec consummentur mille anni, illa particula, donec, non significat aliquem finem, ut patet psalmo 109 donec ponam inimicos tuos etc.; sic interpretantur hunc locum Augustinus homilia 17 in Apoc. Amb[rosius], Primassius, Andreas Areta, Ansbertus, Rupertus, Liranus in hunc locum; sensus autem totius loci breviter hic est: vidi Angelum descendentem de caelo, Christum, scilicet, incarnatum habentem clavem abissi, id est, omnimodam potestatem in inferno, quippe qui victor redit inde resurgens et catenam magnam in manu sua, quia post Christi passionem et resurrectionem magis vincetus est daemon, ne ita crudeliter ¹¹⁷ saeviret in baptizatos Christi, baptizate atque saevierat in homines ab Adam usque ad passionem Christi; mille autem anni significant omne tempus legis evangelicae usque ad Antichristum, per modicum autem tempus intelligitur tempus quo regnaturus est Antichristus, quia eo tempore solvetur satanas, quia liberius vitam gravi persecutione saevire permittitur; et vidi sedes et sederunt super eas, scilicet, sancti et datum est eis iudicium etc. et animas decollatorum, id est, qui ab Antichristo et eius praecursoribus pro Christi nomine tormenta passi sunt et vixerunt, id est, in terra per gratiam, et regnaverunt cum Christo, id est, in patria per gloriam, mille annis, id est, toto tempore legis evangelicae, et caeteri mortuorum, id est, reprobi non vixerunt, quia damnati sunt, donec consummentur mille anni, id est, usque ad tempus resurrectionis corporis, quando vita [66r.] corporeali vivente in aeternum spiritali morte moriatur; haec est resurrectio prima, scilicet, sanctorum animae glorificatio, quae verba continuanda sunt cum superioribus verbis et ab illis verbis, (caeteri vero mortuorum) per parenthesis legendus est; secunda vero resurrectio erit in generali resurrectione; quia secunda mors non habet potestatem in his sanctis, quia non tanget illos tormentum malitiae et damnationis aeternae; unde colligitur hunc locum non posse intelligi juxta supra dictum errorem, quia secundum illorum errorem post mille annos veniet persecutio (sic) Antichristi, at de fide est quod resurrectio corporum non erit facta ante illius persecutionem, ut patet Math. 24, sed propter electos breviabuntur etc., ergo per primam resurrectionem intelligitur transitus de peccato ad gratiam consummatam, id est, ad justificationem et gloriam, ad meritum et praemium essentielle Ad rationem in principio positam respon-

117 "Tachado "sebi".

datur quod cum anima sit principium per se libertatis et capax meriti prius accipere debuit praemium per se essenziale, accidentale vero corporis differri debuit propter rationem dictam superiori dubio.

Questio 4. Utrum Beatitudo animae perfectior futura sit ex conjunctione cum corpore, quam quando erat separata

D. Tho. in 4 d. 49 q. 1 a. 4 quaestioneula 1, Hen[ricus] Quodlibet. 6 quaestione 7. Ricar[dus] in 4 d. 49 a. 2 q. 3, Bonav[entura] 2 parte distinctionis citatae a. 1 q. 1, Mag[ister] ibidem, Marsi[us] in 4 q. 3 a. 3 sentiunt visionem Dei futuram esse intensivam in anima post resurrectionem corporis: videtur favere Aug[ustinus] 12 Super genesis ad litteram c. 35 et 16 Retractationum cap. 14.

Sed dicendum est cum D. Tho. hoc articulo ad 1m et ad 2m quod reassumpto corpore non crescat beatitudo intensive, sed extensive et sic intelligitur quod ibidem dixerat, quod anima tanto perfectius habebit in qua felicitas consistit quanto anima erit perfectior in sua natura, scilicet, extensive, et in solutione si respondet ad Aug[ustinum] dicentem quod spiritus defunctorum [88c.] non vident Deum sicut angeli, non esse intelligendum secundum inaequalitatem quantitatis visionis, quia aliqua animae perfectius vident Deum quam angeli aliqui, sed intelligendum esse secundum inaequalitatem proportionis, quia, scilicet, angeli etiam infimi habent suam beatitudinem perfectam, quam semper sunt habituri; animae vero spectant suorum corporum beatitudinem et ita non habent omnem suam beatitudinem extensive; sic etiam Caiet[anus] hoc loco, Dur[andus] in 4 d. 49 q. 7, Palud[anus] q. 6, Maior q. 13, Supplementum Gabriellis q. 5 a. 2, Sotus q. 3 a. 1, Conrad[us] et Med[ina] hoc articulo et ratio est: quia lumen gloriae est principium videndi Deum, et lumen gloriae non crescat post resurrectionem corporis, quia cum visio sit praemium meritum, non est cur ipsa vel aliquid ipsius negetur animae usque ad reasumptionem corporis, quod si statim datur totum lumen, ergo statim fit tota visio. Item quia accidentia altaris non habent inaequaliter operari ex conjunctione vel separatione a subiecto quia licet modus essendi diversus sit, tamen ratio formalis operandi est eadem, sicut ergo anima non est perfectior intensive ex conjunctione ad corpus resurgens, sed tantum extensive, ita beatitudo animae, ut bene Caiet[anus], tantum crescit extensive non vero in se ipsa; ut tandem quia si ut supra clare probavimus perfectionem naturalem intellectus non esse

causam perfectionis visionis, sed totam pensandam esse ex luminis quantitate, quanto minus perfectio iuvavit ad intensiorem visionis.

2.^o dicendum est, male Palad[anus] ubi supra negare in anima vegetativa esse appetitum elicitum beatitudinis corporis tantum admittendo naturalem appetitum, quod etiam Maior insinuat; nam revera ut idem Palad[anus] in secunda solutione concedit animae obiectorum appetitu elicitum desiderant gloriam corporis; hic, enim, est clamor illarum Apocal. 6 pro secunda stola accipienda; hoc, enim, desiderium, sicut et desiderium salutis fratrum, quod habent animae sicut angeli et praesertim custodes, nihil derogat statui beatitudinis essentialis; quia revera, neque per appetitum elicitum gloriae corporis neque per desiderium salutis fratrum distrahitur intellectus a visione Dei, cuius rationem attingi: Palad[anus], ideo visionem beatificam non remitti, quia omnia haec quae appetuntur ordinantur ad unum finem, quem vident et haec etiam est prima ratio ex duabus, quas affert D. Tho. in 4 d. 44 q. 2 a. 1 quaestiuicula 3 ad ultimum, sed merito aliam subiungit causam, quia haec revera est insufficientis; longe, enim, aliud est in intellectu remitti intellectionem et intellectum distrahi ab intellectione; [67r.] licet ergo cognoscere plura ordinate non distrahat intellectum a cognitione illius, ad quod caetera ordinantur, tamen revera remittitur intensio cognitionis propter utrumque; primo quod remittatur cognitio, quia ad intelligendum v. g. hominem, requiritur unus concursus intellectus, ad intelligendum lionem requiritur alius, ad intelligendam convenientiam genericam utriusque requiritur tertius concursus, ergo cum virtus intellectus finita sit, necesse est remissionem esse in singulis actibus licet ordinatis inter sese, quam in uno solo; quia in uno solo potest applicare totam suam virtutem, alioquin non esset maioris virtutis intelligere duo obiecta ordinata inter se quam intelligere duo inter se ordinata vel unum tantum ex illis; licet ergo caeteris partibus ordinatio iuvare possit ut sint eadem numero obiecta, intensius percipiuntur ordinate ab intellectu quam disparte, non tamen si caetera non sint paria; probatur secundum quod ordinatio iuvat intellectum, ne distrahatur: ordinatio haec excitat intellectum ad intelligendum, ergo non distrahit; probatur quia saepe una species excitat aliam in intellectu potius quam alia; hoc autem non potest provenire aliunde, nisi ex intrinseca ordinatione obiectorum: videmus, enim, quod intellectu intelligente astra saepe excitatur specie-

representans caelum et non excitatur alia species, licet sit acrim in representando suo obiecto et saepius excitaverit aliam cognitionem sui obiecti excitato; haec revera fit in genere causae efficientis; sicut, enim, apprehensio conformitatis praedicati cum subiecto in conclusione fit efficienter ab specie intelligibili, talem conformitatem representante et ultra hoc scit ab specie impressa vel expressa conformitatis praedicati cum subiecto, quam habet principium talis conclusionis, ita apprehensio caeli dependent efficienter ab specie representante astrum, quando talis excitatio supradicta intervenit, ergo cum omnis actus intellectus sit etiam apprehensio quaedam et representatio obiecti, sicut apprehensio conformitatis conclusionis et representatio illius fit in genere causae efficientis ab apprehensione et representatione conformitatis quae est in principio inter praedicatum et subiectum illius, ita apprehensio simplex obiecti potest dependere ab specie representante obiectum alterum ordinatum, quia non potest esse ratio ut representatio complexa ab altera representatione complexa dependere possit et representatio incomplexa non possit dependere ab altera representatione incomplexa; ratio ergo est qua visio beatifica non remittitur in conjunctione [67^a] cum corpore vel ex separatione ad appetitum illud reassumendi ea est, quonium concursus ad videndum Deum cum non sit naturalis et debitus intellectui non fit minor ex eo quod intellectus vel voluntas concurrant ad alios actus, quia cum intellectus tantum sit veluti in potentia obedientiali ad lumen et ad visionem, parum refert ut elevetur ad visionem, quod sit intentus aliis rebus necne; quia utroque modo aequaliter obedire potest concursu supernaturali, et verum actus fidei divinae fit remissior quando intellectus est distractus aliis intellectionibus; quia ad hunc actum fidei utitur intellectus speciebus intelligibilibus et ita iuxta virtutem illarum determinatur concursus supernaturalis ad credendum; tantum ergo perficitur beatitudo ex reassumpto corpore extensive et sic intelligitur Concilium Florentinum quando dicit quod inter graecos et latinos convenit, quod beatitudo animae ante resurrectionem corporis perfecta felicitate fruitur, licet perfectius postea, id est, extensive perfectius.

3^o dicendum est beati non videbunt² remissius Deum post resurrectionem corporis; quia hoc vel deberet contingere ex eo quod

² v. ms. videbunt.

remitteretur visio ex societate aliarum¹¹⁸ operationum, et hoc non, ut probavimus dicto superiori, vel quia praemium fieret minus in anima quasi recompensatum gloria corporis, et hoc non, quia beatitudo essentialis vel qualitas illius non potest compensari per aliquam gloriam corporis.

Confirmantur haec tria dicta exemplo animae Christi, quae semper aequalem habuit visionem sive in corpore sive in triduo sive in corpore mortali quando appetitus et pars inferior secundum esse contristata est, sive in corpore glorioso: si ergo vehemens dolor non remisit intensiorem visionem in Christo, cur vel appetitus elicitus corporum, vel aliae operationes post resurrectionem corporum debent impedire vel adjuvare quantitatem visionis in alijs obiectis.

Quodsi obicias D. Tho. hoc loco a. 5 dicentem quod perfectio corporis requiritur ad beatitudinem antecederet ut dispositio et consequenter ut effectus proveniens ab animae gloria, quam saltem mortalitas corporis impediret visionem aut quantitatem illius, si secundum D. Tho. dispositio immortalitatis corporis requiritur ad beatitudinem, respondetur non idem dicere D. Tho. quia mortalitas corporis impediatur visionem, sed quod talis dispositio non est proportionata statui beati, quia illa requirit conversionem ad phantasmata et nihil intelligit nisi in ordine ad illa; [687.] unde ex dispositione speciali factum est in Christo quod anima vidente Deum corpus esset mortale.

Ad testimonium Aug[ustini] respondetur cum D. Tho. a. 5 ad 6 et patet hunc esse sensum Aug[ustini], quia nunquam dicit visionem Dei futuram esse perfectiorem in anima post corporis resurrectionem, sed quod non tota intentione pergit in summum caelum; quia scilicet cum appetat corpus non habet motum voluntatis qui sit delectatio et quietatio talis appetitus, quae appetitur gloria corporis, alioquin etiam angeli custodes quando liberi essent a custodia hominum et expletum haberent appetitum, quem modo habent de salute hominum¹¹⁹ perfectius viderent Deum, quod ipse Aug[ustinus] negat, qui se ipsum explicat quomodo loquatur de perfectione extensiva beatitudinis epistola 56 ad Dionysium ubi ante modum explicans hoc argumentum beatitudinis, inquit, tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima bonitate redundaret in inferiorem naturam inchoante

118. Se repite "aliarum".

119. Letra Ischada.

tionis vigor; praesertim quod etiam potest intelligi de cognitione cogitativae et gaudio appetitus sensitivi quae potentiae licet non ferantur in Deum, ut in obiectum, sed per quandam redundantiā cognitionis et gaudii exultabit illo tempore caro etiam in Deum vivum et sic totus homo majori contentione perget in Deum.

Quaeritur 5, quae perfectio corporis requiratur ad beatitudinem perfectam hominis beati.

Ratio dubitandi est quia si requiritur aliqua perfectio in corpore vel illa est efficienter ab animae gloria et hoc non, quia non videtur quomodo res spiritualis sit causa alicuius qualitatis corporeae, cum id non concedamus etiam angelis, vel non est efficienter a gloria animae, sed a Deo immediate et hoc est contra D. Tho. hoc loco, a. 6 et Aug[ustinum] epistola 56 citata ubi dicit quod redundat in corpus immortalitas ex animae gloria; nam cum negasset occidere gloriam suam, concessit corpus ab anima accipere suam gloriam, sed illud negavit in genere causae efficientis, ergo hoc concessit in eodem¹²⁸ genere causae.

In hac re 17 dicendum est de fide esse quod in beatitudine post resurrectionem corporis habebimus eiusdem naturae essentialis cum corporibus huius vitae, item eiusdem organizationis; falso enim, Euthicus haereticus dixit [88b.] futura corpora impalpabilia et vento subtiliora, cum dicatur Job 19 et in carne mea videbo Deum; nam ut late Hieronimus epistola 61 ad Pammachium alia carnis alia corporis definitio est: omnis enim caro est corpus et non e contra; caro, cuius, est quae sanguine, venis, nervisque construngitur proprie loquendo de carne, vide Castro verbo resurrectio haeresi 2. Prateolus verbo trinitatis; item verbo Eutichiani; item verbo Origenistae, qui dicebant corpora resurrectura rotunda et orbiculari specie contra canonem quintum synodi quintae generalis, quem ex Nizephono affert Prateolus verbo Origenistae, si quis dicit aut sentit ipse resurrectione rotundae et orbicularis figurae corpora suscitanda nec confitetur¹²⁹ haereticos excusandos esse anathema sit: unde Hieronimus epistola citata non tantum probat homines resurrecturos in proprio sexu, cuius contrarium fuit haeresis Armenorum hereticos, scilicet, suscitandos in sexu virili, sed eiusdem Hieronimi ratio refutat

128. Tuckadara

errorem Origenistarum; inquit, enim, Hieronimus quem visurus^x sum ego ipse etc.; is si non in sexu suo resurrecturus est, si non eisdem membris, quae iacuerunt in stercore, ergo ubi erit Tob. ego libere dicam Ecclesiae fidem apertissime confitebor futura est sexus diversa ubi Ioannes¹²¹ Ioannes, Maria Maria, et infra mea sustinitas sic credit et sic intelligit sexum confiteri sine sexuum operibus. Neque obstat illud ad Ephesios 4 occurremus in virum perfectum, nam non est viri intelligitur uterque sexus, sicut cum Propheta inquit, beatus vir qui non abiit etc. psalmo 1¹²² ut Aug[ustinus] explicat et Hiero[nimus] ubi supra dicens infantes et senes in viri perfecti aetate resurrecturos, vel quod per virum perfectum intelligatur quod Ansel[mus] docet ibidem. hoc est resurrecturos perfectos. ita ut caecus non resurgat caecus aut cum alio corporis vitio aut quod, ut interpretatur Ambrosius] intelligatur de perfectione cognitionis et animi, quae erit in viris et foeminis. ut etiam explicat D. Tho. in 4 d. 44 q. 1 a. 1 Neque Basil[ius] in psalmum 114 contradicit, cum ait, in resurrectione nulla foemina cooperatur in peccati prolapsione: quam in resurrectione neque mas neque foemina erit, Neque Atha[basius] sermone 3 contra Arrianos dicens, neque nobis cavendum erit a mala foemina. quia in Christo Iesu nova creatura erit, neque masculus neque foemina sed omnia in omnibus erit Christus: tantum, enim, significant quod erit eadem vitae ratio. ut inquit Basil[ius], sine ulla inclinatione in peccatum aut coitum: legantur quae affert Castro verbo resurrectio haeresi 5 probans et refutans hunc errorem ex definitione Ecclesiae, errorem [59r.] autem de impalpabili corpore resurgentis videtur Hieron[imus] epistola citata tribuere Origeni dicens, quod nunc oculis videmus, auribus audimus etc., sed in resurrectione in corpore illo aereo toti audiemus, toti videbimus, toti ambulabimus. Legatur Sixtus Senensis lib. 5 Bibliothecae annotatione 148 ubi defendit Origenem a supra dicto errore; legatur etiam Castro ubi supra haeresi 3; legatur etiam Greg[orius] lib. 14 Moralium c. 33 dicens si post resurrectionem palpabile non erit corpus praecipue alius surget quam moritur, quod dictu nefas est. legatur tiam cap. 31

x Ms. Visurum.

121 Tachadura.

122 Tachadura.

2.^o dicendum est duo esse extrema circa corpus futurum in beatitudine: nam Dur[andus] in 4 d. 43 et d. 44 q. 1 videtur non exigere ad resurrectionem corporis, quod aliqua pars materiae corporis, quod fuit in vita, utiatur eidem animae post resurrectionem, nihilominus idem vero esset Petrus aut Paulus ratione eiusdem animae, quem ut temerarium refutat Scot[us] in 4 d. 44 q. 1 a. 1, quia non est resurrectio hominis nova demtaxat informatio animae in corpore novo, alioquin transitus animae de corpore in corpus diceretur resurrectio, ergo resurrectio dicit eandem materiam et non tantum eandem formam, et oppositum est contra multa Sacrae Scripturae testimonia et maxime Aug[ustini] infra citanda, imo aliqui dixerunt contra Scotum ubi supra eandem numero potentias sensitivas etiam ipsas virtutes et qualitates futuras esse in corpore glorioso, ut potentiae, quae ad meritum servierunt recipiant suum quoque praemium; verumtamen magis placet quod docet D. Tho. ubi supra quaestione 1 ad 4m. ubi concedit in resurrectione variari formas accidentales; quia inquit earum unitas non requiritur ad bonitatem subjecti numericam et a. 3 quaestione 1 ad 5m. inquit quod corpus operatur ad meritum, tanquam pars essentialis hominis, qui meretur: sic autem non cooperantur potentiae sensitivae, cum sint de genere accidentium, et ratio est quia etiam calor hominis victoris potuit concurrere ad meritum hominis merentis, qui ex Dei amore hominem frigentem calefaceret, et aliquid huiusmodi, neque tamen idem calor numero et entitative eadem qualitas revocanda est in resurrectione; et ad 4m. cum obiecisset sibi D. Tho. quod non resurgeret idemmet oribus si non rediret eodem numero via sentiendi, respondetur quod potentiae animae sensitivae non dicuntur esse actus organorum, quasi formae essentielles ipsorum, sed ratione animae cuius sunt, sed sunt inquit actus sicut perfectiones quaedam perficientes ad proprias operationes sicut calor est perfectio ignis, qui tamen idem numero remaneret, sicut aqua remanet eadem numero licet amittat frigiditatem et alia postea redeat. Confirmatur ratione qua utitur D. Tho. in argumento quod sibi proposuit a parte negativae: quia quod semel in nihilum recedit non est iterandum, nam si homo resurgit, partes eius, scilicet, materia et anima nunquam in nihilum redierunt, ergo cum virtutes sentiendi semel [43v.] perierint entitative non sunt eadem numero rediturae. Alterum extremum est Aug[ustini] in Enchiridio c. 27 dicentis omnem materiam redituram sive in pulverem sive in elementa aut alias quas-

vis¹²³ formas defugerit, et post multa inquit quod illa materia non necesse est redeat ad easdem partes, quas semel composuit, alioquin inquit si capillus capitis redit, qui tam crebra tonsura detractus est, si unguibus redit quod toties reseccandum est, immoderata occurret deformitas: sed sicut statua scilicet metalli, si liquefieret et ab artifice reflexeretur nihil referret quod partes materiae ad diversas partes statuae pertinerent, quam antea pertinebant: et cap. 90 ita modificabitur materies ut nihil ex illa pereat et quod alicui defuit suppleatur. Item lib. 22 de Civitate cap. 19 quod minus est, inquit, quam decet unde creator novit, supplebitur, et quod plus est quam decet, servata materiae integritate, detrahetur. Item Athenagoras, ut habetur tomo 8 Bibliothecae SS. Patrum dicit omnem animam redituram, etiam si elementorum aut aliquorum animalium formas acceperit.

Sed dicendum est cum D. Tho. ubi supra q. 6 quod redit materia non tota quae fuit in homine a principio vitae usque ad finem si excederet quantitatem debitam speciei, sed redit tota materia totalitate figurae et proportionis et ordinis partium, et explicat Augustinum dupliciter et quidem secundo modo quod intelligendus est omnem materiam capillorum redituram: quando alius partibus defuerit debita materia ut ex capillorum superfluitate illarum defectus reparatur, et sic etiam explicari posset Ansel[mus] in c. 4 ad Ephesios ubi videtur docere sententiam Aug[ustini], sed D. Tho. ubi supra q. 3 quodammodo discedit ab Aug[ustino] dicens quod quamvis ad unitatem numericam resurgens non requiratur quod materia redeat sub eisdem partibus, ut quae fuit in capite sit etiam postea in capite etc. sed loquendo, inquit, secundum congruentiam magis videtur, quod etiam servatur idem situs partium materias, quantum ad partes essentielles; secus inquit quantum ad accidentales, quales sunt capilli et ungues et de his tantum forte locutus est Aug[ustinus].

3.^o dicendum est quando homo devoratus fuerit ab aliquo animali facile responderet Hieronimus epistola 61 quod veniet omnis caro in conspectu Domini et mandabit piscibus maris et erucent ossa, quae comederunt et faciet compagem ad compagem et os ad os, si tamen homo hominem devoraverit responderet Athenagoras ubi supra quod caro humana cum sit aptus cibus ad nutritionem hominis resilit a potentia nutritiva et sic humana corpora non confunduntur: sed [70r.] dicendum est cum D. Tho. non tantum ubi supra a. 2 q. 4 ad

123 "Quaevis" coloredo si margin.

3m. ubi multas refert opiniones, sei etiam 4 Contra gentes c. 31 quod si quis homo pastus esset ex solis humanis carnibus resurget in ea materia quam accepit a generantibus et quod defuerit supplebitur omnipotentia creatoris, quod si parentes etiam tantum pasti fuerunt humanis carnibus et semen ab illis decisum pro generatione filiorum constat materia humanae carnis resurget materia illa seminis incoqui qui genitus est ex semine Deusque supplebit materiam illius, cuius carnes comestae sunt; haec enim regula servanda est, inquit D. Tho. in resurrectione, quod si aliquid materialiter fuerit in pluribus hominibus resurget in eo, ad cuius perfectionem pertinet; quare si fuerit in uno homine tanquam radicale semen ex quo genitus est, in altero vero ut superveniens nutrimentum resurget in eo, qui generatus est ex illo tanquam ex semine.

Si vero in uno pertineat ad perfectionem individui, in altero vero ad perfectionem speciei resurget in primo: unde seminis materia resurget in genito non in generante: unde costa Adae resurget in Eva non in Adam; si autem eodem modo pertinuit eadem materia ad plures homines resurget in eo, in quo primitus fuit; quia primo habuit habitudinem ad resurrectionem ex coniunctione ad primam rationalem animam, quam habuit.

4. dicendum est ex Anselmo in c. 4 ad Ephesios quod non resurgent omnes homines in eadem quantitate, necque, ubi, dicit Anselmus] fas est dicere accessuram alicui homini magnitudinem, quam non habuit, neque detrahendam magnitudinem, quam habuit sed unusquisque habebit eam magnitudinem, quam, vel habuit in iuventute, etiam si factus fuerit senex, vel quam habiturus esset in iuventute, si defunctus non esset, quod magis explicat D. Tho. in 4 d. citata q. 5 dicens, quod non omnes resurgent in eadem quantitate, sed quilibet in illa quantitate in qua fuisset in termino augmenti si natura non errasset vel defecisset: et ratio est inquit nam illa quantitas iuventutis non consistit in indivisibili, sed latitudinem habet, neque eadem magnitudo petitur ab omnibus individuis etiam si natura non erret vel deficiat; item omne vitium corporis saltem in beatis reparabitur, nam de malis inquit Augustinus] in Enchiridio c. 92 non oportet laborare inquirendo an cum suis deformitatibus resurgent, Anasth. Episcopus Nizenus in Scripturae Sacrae quaestionibus q. 68 ut habet Tomo 6 Bibliothecae S. S. dicit corpus resurrecturum plenum, imo cum praepucio et quod Christus etiam servavit quod circumcisum fuit, sed eleganter persecutus est [70v.] Tertulianus] lib. de Resurrec-

tione carnis praesertim a cap. 57 ubi probat quod claudi, caeci etc. resurgent; quia si caro inquit de dissolutione reparabitur, multo magis de vexatione revocabitur; quia cuiuslibet, inquit, membri de truncatio, mors est illius membri et si universalis mors resurrectione resclnditur et partialis, et quia naturae redduntur non iniure, ergo resuscitare est integrum facere, quod deducit ex illo 1 Corinthi. 15 oportet corruptibile hoc induere incorruptionem et mortale hoc induere immortalitatem, ubi non iterat eandem sententiam, inquit Ter- tul[ianus], sed immortalitatem refert ad resurrectionem mortis, incorruptionem vero ad integritatem; vide D. Tho. distinctione 44 citata ubi docet quomodo intestina resurgent plena tamen nobilibus humi- ditatibus; item capilli et unguis ut opus fuerit ad membrorum con- servationem, secus de sudore, urina et huiusmodi; item nec semen resurget; quo non pertinet ad conservationem individui, sed multi- plicationem speciei; item quatuor humores resurgent, non ad natu- ram reparandam, sed ad illius integritatem. Notat autem D. Tho. in 4 d. 43 a. 3 q. 4 quod licet sciri non possit qua hora futura sit resur- rectio, probabiliter tamen dicitur a quibusdam, quod erit quasi in crepusculo, sole existente in oriente et luna in occidente; quia in tali dispositione creduntur creata et eo tempore Christus resurrexisse.

Ultimo dicendum est, quod resurget corpus integrum in natura- libus, et praeter hoc dotatum dotibus supernaturalibus impassibili- tatis, agilitatis, subtilitatis et claritatis, de quibus modo non est animus disputare unde colligantur et utrum sint aliquid intrinsecum corpori necne; est enim, disputatio alterius loci; modo tantum pro- solutione argumenti propositi dicimus quod perfectio corporis gloriosi non fit efficienter a beatitudine animae, quia natura sua visio Dei aut amor non causat huiusmodi dotes, et non plures, quia sicut de facto his quatuor dotibus glorificatur corpus, posset glorificari pluribus ergo non magis illae dotes quae de facto dantur efficienter procedunt ab animae gloria, quam dotes quae possibles sunt et non erunt; dicuntur igitur ab Aug[ustino] et D. Tho. redundare ex animae gloria: quia illi debentur, sicut ex unione hypostatica dicitur redundare in anima Christi gratia habitualis, non quod ex illa unione efficienter sequatur tanta vel tanta gratia, sed quod illi unioni debetur maxima gratia habitualis, quam non aliter efficit persona Verbi, quam tota Trinitas; sed quanvis corpus beati his dotibus [?It.] glorificandum sit, nihilominus, ut docet Aug[ustinus] 19 de Civitate c. 20 manebunt

cicatrices in corporibus Matrirum. quia non sunt vitia sed virtutum indicia.

De damnatis autem. inquit D. Tho. d. 44 citato q. 3 a. 1 q. 1 quod eorum corpora resurgent integra et sine deformitatibus quas in hac vita habuerunt et corruptione vel deformitate naturae defectus tantum, qui ex naturalibus principiis orientur remanebunt, ut pondus et passibilitas.

Quæritur ultimo utrum in beatitudine futuræ sint operationes potentiarum corporalium ut sensationes, locutiones et huiusmodi.

In hac re 1.^o supponendum est non statim supervacanea futura esse membra quæ sine operationibus propriis futura sunt. Sententia est Hieron[imi] epistola citata, nec statim. inquit, superflua videbitur membrorum resurrectio quæ cariora sunt officio suo, cum adhuc in hac vita positi nitamur opera non implete membrorum. et infra Enoch et Elias tanto tempore in eadem permanent aetate. quæ rapti sunt, habent dentes et tamen nec tibi utuntur neque uxores habent, quod sumpsit ex Tertuliano lib. de Resurrectione carnis cap. 60 et ex eodem ibidem desumpsit Hieron[imus] epistola citata quod

2.^o supponendum est tanquam certum cum D. Tho. in 4 d. 44 q. 1 a. 2. quaestione 4 et 4 Contra gentes c. 83, quod in beatitudine non est futurus usus cibi et potus: neque, enim, ut inquit Tertul[ianus]. dentes et lingua ad comendendum tantum tributi sunt, sed magis ad laudandum Deum, et Hieron[imus] ubi supra inquit Dominus 40 diebus cum Apostolis comedit post resurrectionem: ergo. inquires. et nos post resurrectionem comessuri sumus? nescio ubi enim est scriptum, et tamen si quærat non puto comessurus: legi, enim, non esse regno Dei cibum et potum. quare favum comedit Christus, ut resurrectionem probaret, non ut faucibus tuis mella promitteret.

3.^o supponendum est sensationes omnes futuras esse in corpore glorioso et similiter veram locutionem corporalem, non quamvis de gusto quodammodo dubitet D. Tho. et Maior omnino neget locis infra citandis, sicut et [719] de laude vocali licitum esset dubitare, docet Bonav[entura] et multi dubitarunt, ut inquit D. Tho. tamen non tantum ratio ipsa probat has operationes futuras cum sint perfectiones et actus secundus potentiarum. nullam includentes turpitudinem et indecentiam est. ut sancti docent, decens est ut nullum membrum vacet laude Dei eo modo quo potest. sed etiam sancti docent: Aug[ustinus] 22 de Civitate c. ultimo inquit omnes quippe illi. qui nunc latent har-

moniae corporalis numerum, non latebunt intrinsecus et extrinsecus per corporis cuncta dispositi: et supra dixerat omnia membra et viscera incorruptibilis corporis proficient in laudibus Dei, et 1 Retractationum c. 6 non sic est accipiendum quasi non sint futuri numeri corporales in incorruptibilibus et spiritualibus corporibus, aut anima eos sensura non sit. et 22 de Civitate c. 29 docet beatus posse claudere oculos cum velint et quod habebunt oculi officium suum, amn. loquitur visurus oculis clavis, item visurus absentia et aperte loquitur de oculis corporalibus de quibus toto illo capite loquitur, et infra: videbunt corpora spirituales corporis oculi acie perveniente directo. Legatur etiam epistola 112 et in lib. meditationum in fine et in psalmo 149 et Glossa in psalmum 150 ubi docetur futura laus vocalis in corporibus beatis. Ansel[mus] lib. De beatitudinibus c. 59 inquit in illa vita delectatio quaedam incalcatibilis totos satiabit, qui dixi totos? oculi, aures, nares, os, manus, guttur, cor, iecur et cuncta membra mirabili sensu velaptatis replebuntur.

Laurentius Justinianus] De disciplina et perfectione monastica c. 28 inquit tunc per omnes suos sensus multis modis exuberabit delictis, delectabitur oculis in amabili Redemptoris aspectu, carum, solis lunae stellarumque splendore rutilans intuebitur armonia caelorum, melodica cantica civium superiorum non modice mulcebant auditum; super muros namque Hierusalem custodes constituti sunt, qui non cessabant noctu dieque nomina domini laudare sed et per vicos et plateas eius infatigabiliter Alleluja cantabatur flagrans quoque suavitas caelestium odorum non mira liquifacite respergit odoratum, indecibilis etiam dulcedo omnium delectabilium vis saginabit palatum, ipse demum tactus sibi congruis abundabit delictis; fas etenim non est ut in illa aeterna gloria quiesquam vacet a laude Dei, legatur etiam Ansel[mus] in 1 Corinth. c. 13 sive linguae cessant. [72.] poterunt, inquit, sancti loqui ad invicem si voluerint, quod si Greg[orius] lib. 30 Moralium c. 7 videtur negare verba in beatis tantum significat non ex necessitate futura ad docendum et praedicandum, non tamen illa negat ad laudandum Deum et colloquendum.

His positis difficultas sola est quomodo hent istae sensationes et locutiones de quarum modo dicere possunt illud Aug[ustini] 22 de Civitate cap. ultimo, quod ipse dicit de motibus corporum glorifica-

torum quomodo futuri sint definire non audeo quod exequitare non valeo.

Sed dicendum videtur in hac re de omnibus sensibus quod percipient sensibilia etiam eo modo quo Ansel[mus] in 1 Corint. 13 dixit futuram esse vocem corporalem modo, scilicet, quodam simili, quem habent angeli quod, scilicet, sensus beatorum habeant species infusas a Deo saltem infusas per accidens pro mensura cognitionis intellectualis. Pro cuius declaratione notandum est 1.^o quod ut ille status sit perfectus non tantum debent percipi sensibilia, quae existunt sero, sed etiam quae non existunt, sic tamen cognoscuntur a beatis per cognitionem intellectualem; sic, enim, beatus, v. g. in visione beatifica videt inter naturas possibili, cognoscit aliquid obiectum sensibile ⁷²⁰ deoens est ut illud ipsum possit sensu percipere; sicut, enim, intellectus beati non tantum percipit quae actu existunt, sed multa ex possibilibus, quae non existunt, ita etiam sensus beatorum percipiunt non tantum sensibilia, quae existunt, sed etiam quae non existunt; quia sicut statui beatorum debetur cognitio eorum quae sunt et cognitio aliquorum possibilium, ita debetur statui beatorum ut ex cognitione intellectiva secundum proportionem perficiatur etiam cognitio sensitiva, alioquin non posset sensus glorificatus percipere illa obiecta sensibilia naturalia, quae aliquando in via percipit, quia continget, quod non sint iam in rerum natura vel quod non sint in debita distantia neque habeant debitum medium, in qua distantia et per quod medium possint immittere species in sensus glorificatos, nam cum corpora beatorum sint supra caelum altimum non possent beati se ipsos directe videre, extra non sit medium interiacens.

Quod si dicas, id fieri divina virtute, ut suppleatur distantia et medium, multo decentius est ponere miraculum vel aliquid supernaturale in ipso corpore glorificato quam in obiectis sensibilibus. Confirmatur quia si de facto in via, [72v.] ut docet S. Tho., contingit aliquando in Eucharistia apparere aliquas figuras non quidem quia sit aliqua immutatio in speciebus sacramentalibus, sed quia Deus dat species sensibus, quibus sentiant obiecta illa atque si essent praesentia, multo facilius credendum est sensibus glorificatis tribuere Deum huiusmodi species: ac tandem, quia negari non potest in corporibus beatis futuras aliquas sensationes de novo et inde causandas aliquas

delectationes etiam de novo, nam si duo beati caste se complectantur, certum est quod ille complexus non debet fieri sine tactu perinde atque si essent corpora insensibilia, ergo ex illo casto complexu resultare etiam potest motus in appetitu, ergo si beati non habent species infusas ad percipiendas omnes huiusmodi honestas delectationes possent carere illis quando obiecta non causarent tales species et ita sicut ex tali cognitione sensus percipiebatur voluptas ex absentia obiecti deberet aliquando sequi tristitia aliqua, ergo beati semper debent habere in sua potestate cognitionem sensitivam cuiuscunque sensibilis, quod cognoscunt, et hoc est quod dixit Aug[ustinus] loco citato quod beati etiam clausis oculis videbant et quod dixit Ricard[us] in 4 d. 49 a. 4 q. 3 quod omnes sensus erunt in actu non tantum per influxum a beatitudine animae, quasi dicat, quod etiam illo modo erunt in actu; at non potest intelligi per influxum ab animae beatitudine futurae sensus in actu, nisi quia ex animae gloria redundent species sensibiles, sicut redundant dotes, id est, quod sicut statui beatitudinis animae debentur dotes in corpore sic etiam cognitioni intellectivae beatificae supernaturali debeatur cognitio sensitiva supernaturalis per species supernaturaliter datas sicut dantur dotes.

2.^o dicendum est nihilominus etiam habent sensus glorificati cognitionem acceptam a sensibilibus, ita ut sensibilia agant tantum actione intellectuali in sensus glorificatos: quia immutationis realis incapaces sunt, sicut videmus quod immutatur a frigidityte realiter tantum lignum, et aer intentionaliter tantum a calore, humo vero realiter et intentionaliter immutatur a primis qualitibus; sic docet D. Tho. in 4 d. 49 q. 2 a. 1 quaestiuicula 3 dicens quod in resurrectione sensationes non fiunt per extramissionem, sed revera per passionem: quia alioquin essent sensus alterius naturae, neque fiunt, inquit, per influxum a superioribus viribus sensuum interiorum; quia non hoc non (sic) esset sentire sed imaginari, sicut contingit in furiosis et fraenetis in quibus propter victoriam imaginationis fit fluxus specierum ad organa sentiendi, fit ergo, inquit, sensatio in corpore glorificato per immutationem intentionalem obiecti; et quaestiuicula 4 discurret D. Tho. circa omnes sensus; ratio huius dicti est, quia non est cur tollatur [73r.] natura agendi, obiectis existentibus in debita distantia, aut cur tollatur potentia recipiendi species intellectuales corporibus gloriosis, idque magis patet si loquamur de ipsis corporibus in quantum sunt obiecta sensuum; quia revera corpus gloriosum immittet species tangibiles in alterum corpus gloriosum, quando v. g.

mutuo se amplectantur et praesertim quando vocaliter laudabunt Deum: auditus, enim, glorificatus perficietur ab altero beato laudante Deum et colloquente cum illo; tunc ergo sensus glorificatus simul uti poterit specie infusa, si sit alterius naturae, et specie acquisita sicut etiam intellectus hominis beati habet cognitionem rerum naturalium per species acquisitas et scientiam infusam, unde corpora gloriosa videbuntur, tangentur et similiter, quia odorifera futura sunt immittent species simplicis odoris sine fumali evaporatione: item habebunt in lingua humiditatem quandam, a qua sensibiliter immutabitur gustus.

3.^o dicendum est futuram esse operationem et sensationem auditus non quidem ex necessitate cognoscendi conceptus (sic alterius beati, quia ut bene Aug[ustinus] et Ansel[mus] ubi supra scientia praeveniet voce, sed difficultas est quomodo fieri posset auditio, loquor autem per species acquisitas quia per infusas iam diximus universaliter omnem sensum perficiendam esse. Quidam dicunt, ut docet D. Tho. in 2 d. 2 q. 2 a. 2 ad fin., quod fit sonus mediante aere contentu in corpore glorioso sed hic modus non placet, quia sonus non tantum requirit aërem interiorē, sed etiam exteriorē: neque, enim, quis clauso ore loqui potest, ergo aer interior satis non est, sed oportet supplere interiorē, suppletur ergo uterque, praesertim quod agitationes illae aëris interioris fieri interioris fieri (sic) recte non possunt, nisi aut admissa penetratione aut admissio vacuo aut admissa rarefactione et condensatione, quae non quadrant in corpus incorruptibile: vel potest dici, inquit D. Tho., quod erit contractio caeli empyrei ut instar aeris spirabilis locutioni possit deservire; neque ideo, inquit, caelum erit corruptibile, quia rerum, inquit et densum dicuntur aequivocè de caelo empyreo et elementis; sed hic modus merito displicet Ricar[do], Dur[ando], Carthusia[no] et aliis distinctione 44 citata. Henrico Gundlibet 7 q. 7. Caietano 3 parte q. 57 a. 4 ino et ipsi D. Tho. ibidem docenti quod corpora gloriosa non continebuntur intra caelum, sed supra caelum; et 4 Contra gentes c. 83 docet quod corpora gloriosa erant supra omnes caelos, sicut Christus, neque ideo oportere frangere ut subleventur corpora gloriosa supra illos, sed id fieri per penetrationem aperte insinuat, tum propter soliditatem caelorum, tum etiam quia caelum empyreum non potest [73e.] deservire ad voces formandas; quia cum planta pedis Christi v. g., ut inquit Caiet[anus] ubi supra, sit supra superficiem connexam caeli empyrei, Ita ut totum

corpus extel, non potest caelum empyreum percuti lingua corporis gloriosi ad formandas voces.

Dicendum ergo est quod praeter species infusas sensui auditus, quibus percipere poterat beati omnem musicam concertum^y prout libuerit, formabuntur etiam voces ad laudandum Deum et colloquendum, quia lingua corporis gloriosi percussione partes ipsius corporis glorificati formabit voces sine ulla aeris necessitate; haec, enim, erit veluti dicitur linguae corporis gloriosi, nam sicut dicebatur lingua percussione partes caeli empyre, formatura voces, ita ut sonus in corpore incorruptibili subiectaretur, multo congruentius est ut percussione partes eiusdem corporis gloriosi virtute supernaturali producat sonum in ipso corpore glorioso, nam sicut supra diximus corpora gloriosa habitura qualitates odorum, ut docet Soto in 4 d. 49 q. 4 a. 5. Med[ina] supra q. 3 a. 3 et sicut habitura sunt quatuor qualitates primas indubita proportione, ita etiam quamvis incorruptibilia capacia erunt ad recipiendum sonum, qui etiam modico tempore durabit iuxta suam naturam et modum debitum locutioni vocali aut armoniae musicae. Legatur Bonav[entura] in 4 d. 49 a. 3 q. 1 et 2 ubi non recte reprehendit eos qui dicebant sensus futuros in actu per species non acceptas ab objectis, sed in eo bene refutat quod dicerent non accepturos species ab objectis; male etiam Maior in 4 d. 49 q. 12 negat gustum futurum in actu sensationis, quia tantum delectationes illae negandae sunt, quae non tantum non sunt necessariae, sed habent aliquam turpitudinem.

4.^o dicendum est quod speciebus sensibilibus uti poterunt beati prout voluerint, quia ad perfectionem illius status pertinet perfecta subiectio corporis et animae voluntati; haec, enim, est principium commune apud Aug[ustinum] et D. Tho. locis citatis durum esse dicere quod beati non possunt non videre oculis corporalibus; sicut ergo speciebus imaginationis, et sensuum inferiorum ita usuri status, ut habeant involuntarios motus, ita etiam valentur speciebus sensuum exteriorum, quas habebunt plures vel pauciores infusas perfectas aut minus perfectas pro quantitate meritorum et gloriae essentialis.

Ultimo dicendum est, sensus corporis gloriosi non distrahenti ex eo quod percipiant plura objecta, quia cum tales sensationes sint supernaturales non valentur secundum mensuram virtutis naturalis, quae limitata est ad agendum, iam secundum intensionem [747] quam

y ms. consecum.

secundum extensionem ut patet in calore: qui non potest producere nisi tantam intensiorem: caloris neque agere nisi in tantam spheram activitatis, licet non minuatur eius virtus ex eo quod intra tantam spheram suae activitatis plures vel pauciores producat calores, quae quamvis alicui videri possent quod lucerna in medio agro posita remissius illuminat quamcumque partem suae sphaerae, quam illuminaret posita intra angustum cubiculum, quia videtur quod cum eius activitas diffundatur in pauciores partes illuminandas intensius illuminat et agit haec in quantum non est ratio huius experientiae, sed quod lucerna intra angustum cubiculum posita illuminat etiam ipsas parietes secundum extimas partes, qui cum sint densioris materiae agunt vehementius quam aer qui rarus est: multitudo autem materiae, etiam si remissioem habeat qualitatem, mutat actionem agentis intensioris; impossibile autem esset quod lux reverberata a pariete ageret vehementius, nisi inhaereret parieti, quia impossibile esset reverberare nisi inhaereret, cum ergo omne agens habeat determinatum modum agendi et terminum tam quoad intensiorem quam quoad extensionem, et intellectus vel sensus non possunt habere determinatam spheram suae activitatis, quia agunt in se ipsos et non in exteriorem materiam, et ita ex hac parte non possunt habere terminum extensionis in agendo, fit necessario ut habeant determinatum terminum in pluralitate obiectorum, quae simul possunt percipere atque ita naturalis virtus intellectus vel sensus est limitata: in supernaturali autem cognitione non attenditur limitatio naturalis virtutis.

Quaestio 5.^a DE ACEPTIONE BEATITUDINIS IN OCTO ARTICULIS DIVISA

ARTICULUS 1. Utrum homo possit consequi beatitudinem

Conclusio, virtute divina potest homo consequi beatitudinem et est de fide ut infra patebit, quia D. Tho. hoc loco pro colere sumit beatitudinem et visionem Dei, in qua consistere beatitudinem probavit supra q. 8 a. 4 et esse possibilem visionem Dei probaverat l. p. q. 12 a. 1.

Dubium sequitur deinde [74v.] Difficultas est circa aliqua dicta SS., ut Chrysost[omus] homilia 28 in Genesim ubi docet divinam maiestatem neque ab ipsis angelis videri: unde Ariani sumptserunt occasionem sui erroris quod Deus a beatis non videtur, et homilia 14 in Ioannem. Deum, inquit, nemo vidit unquam, imo neque ab angelis videtur, quia creata natura increatam videre non posset, item Antha

[narius] Alex[andrinus] sermone in illa verba, omnia mihi tradita sunt a Patre meo etc. inquit quod nec Cherubin nec Seraphin obtuentur divinam maiestatem; item Theodo[retus] Cirenensis episcopus in dialogo, cui titulus est immutabilis; Theodo[retus] in illud Iohannis, Deum nemo vidit unquam Legatur Sixtus Senensis lib. 5 Bibliothecae annotatione 78 et lib. 6 annotatione 53 et maxime capite 82.

Fuit haeresis Armenorum non videri essentiam Dei sed claritatem quandam illius et hanc dicebant beatitudinem potentialem, quem errorem refert Castru verbo beatitudo haereticis. 1; damnatur hic error 1 Corinth 13, videmus nunc per speculum in aenigmate tunc autem facie ad faciem, ita Apocal. 22 et Matth. 18 et in Extravaganti Benedicti II saepe citata; testimonia Sacrae Scripturae in quibus dicitur Deus invisibilis, inaccessibilis et similiter. Sanctorum testimonia adducta varijs modis explicantur: primo quod invisibilis dicatur, id est, incomprehensibilis, ut D. Tho. explicat 1 p. q. 12 a. 1 ad 1m. vel quod in hac vita est invisibilis vel quod naturae viribus est invisibilis sive videri non potest; et aliquando etiam solet dici quia oculis corporalibus videri non possit et licet in Sacra Scriptura aliqui dicantur vidisse Deum facie ad faciem vel fuisse in conspectu Domini vel locuti cum illo os ad os, nihilominus tamen inde non colligitur Deum clare visum fuisse ab illis; tamen ex testimoniis supra citatis et ex illa 2 Iohannis 3 videbimus eum sicuti est etc. colligitur in beatitudine videndum esse Deum clare, tum quia haec testimonia clariora sunt, tum quia ex adiunctis colligitur non posse intelligi nisi de clara visione; speculo, enim, et aenigmati huius vitae tantum potest opponi clara Dei visio, legatur Cantapetrensis lib. 2 Hypotyposium c. 2 ubi ex Dionisio docet c. 7 De divinis nominibus, quomodo Deus dicatur invisibilis et ineffabilis; ubi etiam late contendit probare Deum non fuisse clare visum a Moyse in hac vita, sed quod imagines rerum saepe ipsarum rerum nominibus appellantur, teste Aug[ustino]; cum ergo Chris[ostomus] et alii dicunt non videri Deum neque ab ipsis Seraphin, aperte loquuntur de visione Dei ex viribus naturae, ut patet ex Damasc[eno] 1 Fidei cap. 1 [75r.]

2.^o dicendum est ratione naturali probari non posse beatitudinem, quae consistit in visione Dei, esse possibilem aut impossibilem sed tantum potest probari quod impossibilitas probari non possit. Sic Supplem[entum] Gab[riel] in 4 d. 49 q. 1 a. 3 dub. 2, Med[ina] hoc loco, quicquid Scot[us] in 4 d. 43 q. 2 docuerit, qui licet in 4 d. 43 q. 2 dixerat probari non posse evidenter animae rationalis immortalitatem ut utro-

lique falleretur. docuit ubi supra nã. Jomnus quod diximus superius. quod scilicet, visio Dei potest probari evidenter esse possibilis; ratio autem est quia quod est supra naturam non potest evidenter cognosci posse communicari naturae ut patet etiam de unione hypostatica; neque refert dari appetitum elicitem visionis Dei sicut male quis inferret probari posse evidenter possibilitatem unionis hypostaticae ex eo quod ab hominibus appeteretur, probari tamen evidenter beatitudo naturalis. quia cum haec non excludat omne malum neque includat omne bonum. sed tantum consistat in summo bono inter illa quae naturaliter haberi possunt, evidenter probatur possibilitas beatitudinis naturalis, quia evidenter potest probari bonum illud naturale esse possibile, quia naturale est.

ARTICULUS 2. *Utrum unus homo possit esse beator altero.*

ARTICULUS 3. *Utrum aliquis in hac vita possit esse beator.*

Prima conclusio: ex parte adeptionis summi boni potest unus esse beator altero, secunda conclusio: aequalis participatio beatitudinis potest esse in hac vita.

Quæritur quomodo possit unus homo esse beator altero.

In qua re dicendum est 1.^o de fide esse quod beatitudo sit inaequalis; fuit enim, haeresis Ioviniani cuiusdam Romani omnes iustos parces esse in meritis et in praemio et omnes malos parces esse in peccatis et poena. cum constet de fide quod in domo Dei mansiones multae sunt et quod sicut stella differt ab stella in claritate, sic resurrectio mortuorum et qui parces seminat, parces et metet. Legatur Castro verbo beatitudo haeresi 7: damnatus est hic error in Concilio Florentino in litteris uniones. ubi dicitur quod pro diversitate meritorum est diversitas praemii; et in Concilio Telensi sub Servizio Pontifico in epistola ad eundem, quae habetur inter epistulas Ambrosii et est 61. unde eravit Dur[andus] [758.] in 4 d. 49 q. 2 dicens esse probabile omnes beatos esse aequales, licet oppositum sit securius. Legatur Sotus in 4 d. 49 q. 3 a. 2 et lib. 2 De natura et gratia c. 20. Vega lib. 3 in Tricertium c. 2: dicitur autem in Evangelio unus denarius recipi ab omnibus beatis. quia una beatitudo ex parte obiecti omnibus datur, non quia aequaliter omnes videant Deum: legatur Ossius in confessione fidei cap. 87 et 88.

2. dicendum est, inaequalitatem istam beatitudinis non consistere in specifica differentia visionis Dei, quicquid Mars[ilius] in 3 q. 10 a. 2, Dur[andus] in 3 d. 14 q. 1, Scotus in 4 d. 49 a. 2 q. 3 qui dicunt omnes visiones tam hominum quam angelorum esse eiusdem speciei et ita inde non posse sumi inaequalitatem beatitudinis quamvis, etiam, verum dicant in quantum de facto omnes visiones sunt eiusdem speciei in bestis, ut dicimus dicto 3, tamen revera visiones possent esse diversae speciei quamvis beatitudo semper sit eadem specie in ratione beatitudinis, sicut si beatitudo in hac vita consisteret in divitiis eadem beatitudine specifica essent beati qui haberent numos (sic) aureos et qui haberent numos argenteos, quia quamvis in ratione entis materia argentea differat a materia aurea, sed tunc non differrent in ratione beatificantis atque ita, etsi visioes Dei differrent specie, beatitudo tamen esset eadem specie quia non beatificarent in quantum distinctae visiones secundum speciem, sed in quantum sunt visiones Dei; posset autem intelligi visionem Dei differre specie duplici via: non quidem, quia potentiae videntes Deum differant specie, scilicet, angelis et hominibus, quia a diversis principiis potest produci idem effectus specie, ut calor a lumine et a calore, idque facilius est in potentiis elevatis ad effectus sibi non debitos et ob eandem rationem a lumine gloriac. etiam si daretur diversum specie, non haberent visiones Dei distingui specie necessario, praesertim quod lumen gloriac in omnibus est eiusdem speciei, ut docent D. Tho. De veritate q. 9 a. 1; tantum ergo ex parte obiecti potest dupliciter intelligi distinctio specifica inter visiones Dei; primo modo quod Deus videatur sicut est per duas imagines distinctas naturae in essendo ut statim dicemus; secundo modo quod per unam speciem aut visionem videatur Deus, per alteram vero speciem indivisibiliter videatur Deus simul cum creaturis: quod, enim, hoc sit possibile probatur, quia essentia divina indivisibiliter ex parte suae entitatis repraesentet seipsam et omnes creaturas, ergo etiam possibilis est imago creata, quae indivisibiliter repraesentet Deum et creaturas, ita ut per eandem entitatem physicam, per quam repraesentat Deum, repraesentent etiam creaturas; ex quo fit quod si verba beatifica sunt indivisibiles qualitates [76r.] respectu obiecti, ita ut non respondeat alia partialis entitas in verbo beati respectu Dei repraesentati et alia partialis entitas respectu creaturarum visarum, evidentiter sequitur verba beatifica differre specie, quia repraesentatio est essentia verbi, ergo impossibile est quod non habet diversam essentiam habere diversam repraesentatio-

nem, nisi intelligamus per aliquid diversum superveniens habere novam representationem, et tunc iam responderet diversa entitas superveniens novae representationi; tertio alio etiam modo potest intelligi differre verba beatifica quod unus beatus habeat imaginem representantem Deum et aliter beatus habeat eandem entitatem imaginis representantis Deum, extensam tamen ad alia obiecta creata, quae videantur per alias imagines partiales unitas cum illa priori imagine representante Deum sicut videns parietem album habet imaginem illius, quod si addatur aliquid parieti videtur per eandem speciem, extensam tamen per quandam entitatem partialem et, si hoc modo beati vident Deum, visiones Dei non distinguntur specie, neque entitative, sed tantum quasi extrinsece per adhaerentias sibi entitates partiales, sicut quando vere vel false dicitur de habitu scientiae circa unam conclusionem quod extenditur, quando augetur circa secundam conclusionem, certum est quod cognitio primae conclusionis, quando erat sola et eadem cognitio, post augmentum circa secundam conclusionem non differt specie.

3.^o dicendum est licet beatitudo de facto sit ab eodem lumine secundum speciem et sit etiam respectu obiecti primarii eiusdem naturae, quando tertius modus, quem nuper diximus, probabilior est: quod de facto continget, quia si Deus vellet manifestare in verbo aliquid creatum de novo alicui beato non deberet id fieri per corruptionem verbi beatifici et productionem alterius imaginis distinctae speciei, sed per additionem alicuius entitatis partialis: tum etiam quia cum visio Dei habeat rationem praemii, rationabile ut sicut gratia et charitas, quibus responderet praemium sunt eiusdem naturae in omnibus visoribus, sic etiam visio Dei quae est praemium sit eiusdem naturae in beatis, quavis, inquam, hoc de facto contingat, tamen de potentia absoluta videri poterat Deus sicut est per diversas imagines specie distinctas; probatur eadem essentia divina sicut est representatur clare per ipsam essentiam divinam et per verbum mentis beati cum differant penes creatum et increatum, ergo eadem essentia divina sicut est potest representari per duas imagines creatas expressas distinctae naturae, item potest dari imago, quae representet Deum [75v.] et creaturas per diversas entitates partiales, et altera imago quae representet Deum et creaturas per eandem entitatem indivisibiliter; et entitas illa indivisibiliter representans Deum et creaturas necesse est quod essentialiter differrent ab entitate illa partiali, quae tantum representant Deum.

4.^o dicendum est per species illas diversae naturae representantes Deum perfectius atque perfectius non diceretur Deus ex eo perfectius cognosci quod per unam speciem appareret aliquid in Deo vel aliquis modus Dei secundum se ipsum, qui non appareret per alteram speciem, sed ex eo quod illae imagines essent diversae assimilationes specie ex eo quod Deus ipse alio modo representaretur, ita ut quamvis non cognosceretur alius modus Dei secundum se ipsum, tamen ipse Deus alio modo cognosceretur et alium modum haberet in ratione cognoscibilis, ita ut diversus ille modus cognitionis non tantum se teneret ex parte imaginis representantis, sicut quando homo et angelus intelligunt albedinem per diversam imaginationem et representationem, sed etiam teneret se ex parte obiecti in quantum representabilis, ut quod, sicut contingit in potentia visiva; nam eandem rem, quam antea videbamus videmus aliter v. g. per ocularia: quia videmus maiorem, etiam si aliquantulum magis distemus ab eodem obiecto, quam antea, in qua visione videtur ut quod modus ille maioritatis, qui antea non videbatur: quod non potest contingere ex eo quod aliquae partes, quae antea latitarent, postea per ocularia discernantur tum quia non est ratio cur hae potius quam illae latitarent tum quia conspicientem per ocularia diximus aliquantulum magis distare, ergo partes, quae non mittebant speciem in visum, quando non erat magis propinquus sed latebant, non poterunt postea mittere speciem in visum magis distantem, ergo tota ratio est quod quamvis nulla pars nec ulla intensio illius non videbatur, postea tamen per ocularia alio modo maioritatis videtur, ita ut modus ille non tantum se teneat ex parte cognoscentis sed etiam ex parte obiecti, quia talis maiortas videtur ut quod, sed sicut non quaelibet res et quantumcumque exigua potest perfectior et maior representari, sed pro ratione suae naturae et magnitudinis tanta vel tanta apparet, sic etiam non quaelibet res potest in infinitum perfectius et perfectius representari perfectione se tenente ex parte rei, quae cognoscatur ut quod et ut obiectum.

Sit alterum exemplum, cum simplicissimus sit potest physica unione totus uniri aliter atque aliter [???], non obstante eius simplicitate, ita ut quamvis nihil sit in Deo neque aliquis modus in illo, qui non sit unicus, tamen potest aliter atque aliter uniri unione physica, ergo potest non obstante simplicitate divina aliter atque aliter uniri obiective in esse intelligibili; patet antecedens quia, si omnes tres Personae divinae assumerent unam humanitatem, totus Deus et

tota Trinitas esset praesens tali humanitati unione quadam perfectiori quam est illa, secundum quam Deus est intime praesens omnibus creaturis; sicut ergo per diversum modum unionis idem Deus perfectius atque perfectius unitur, qui modus unionis non est aliquid superadditum Deum sed ipsis creatura, sic etiam intellectio beati potest esse maior et maior participatio eiusdem obiecti, non ex eo quod aliquid appareat in obiecto quod antea non appareret sed quia alio modo apparet idem obiectum, ergo sicut totus Deus est aliter atque aliter participabilis¹²⁶ per diversas uniones, quamvis semper totus participetur, ita etiam idem Deus erit aliter atque aliter participabilis per diversas intellectiones, quamvis semper totus intelligitur; item sicut idem Deus aliter participatur per unionem hypostaticam atque per visionem claram, non obstante simplicitate, ita etiam poterit aliter atque aliter participari per duas claras visiones.

Sed obiicitur quod etiam quaecumque res creata esset incomprehensibilis, quia potest videri perfectius atque perfectius per imagines differentes specie. Respondetur quod imagines creaturae dupliciter possunt distingui specie: primo modo, quia habeant diversam naturam secundum se atque adeo diversam representationem, ita tamen quod nihil magis detegatur in obiecto per unam speciem quam per alteram, ut constat in speciebus sensus exterioris et interioris et intellectus hominis in hac vita; nihil, enim, magis apprehendit in albedine intellectus per primam apprehensionem quam sensus interior et exterior et tamen imagines representantes albedinem illam habent triplicem naturam distinctam secundum speciem; secundo modo possunt esse imagines creaturae distinctae, quia alio modo ex parte obiecti representantur creatura per unam speciem quam per alteram, ita ut modus ille sit etiam pars obiecti et secundum hanc rationem non possunt esse imagines creaturae perfectiores essentialiter atque perfectiores in infinitum, quia sicut quantitas bipedalis non potest in infinitum apparere maior atque maior per quodcumque medium transeat species, sed tantum intra certos limites pro ratione suae magnitudinis limitatae, ita etiam nulla creatura, cum limitata sit, [77v.] potest perfectior atque perfectior apparere in infinitum, sed pro ratione suae perfectionis, quae, cum limitata sit, potest ab angelo comprehendi creatura quia cognoscit illam omni modo perfectionis ex parte obiecti.

¹²⁶ Dos palabras tachadas.

quo est cognoscibilis etiam a Deo, quamvis Deus ipse perfectius illam cognoscat perfectione se tenente ex parte cognoscentis.

5.^o dicendum est quamvis explicari forte satis non possit ratione naturali quomodo Deus, cum sit simplicissimus, non comprehendatur a beatis, a quibus tamen totus cognoscitur, tamen certum esse debet tanquam de fide quod Deus est incomprehensibilis a creatura neque potest hoc non temere negari, quod tantum ex professo probare pertinent ad questionem 12 primae partis.

Ultimo dicendum est variis modis posse intelligi quomodo unus beatus sit beatius altero: primo modo quia videat Deum per imaginem distinctae naturae, non tamen declarantem aliquid in obiecto neque aliter representantem obiectum; alio modo ex parte obiecti et sic non potest unus esse beatius altero, et ratio est aperta, quia beatitudo hominis consistit in assecutione summi boni, assecutio autem summi boni fit per intellectionem summi boni, sed excellentia illius perfectioris imaginis non cognoscitur ut quod a beato per illam ipsam imaginem; ergo non potest esse beatius ex illa excellentia imaginis, quia nulla perfectio beatificat intellectum, quia inhaeret illi, sed quia cognoscitur ut inhaerens illi; secundo modo posset intelligi beatus alteri beatius, quia maiore intensione Deum videt, et quidem, si intensio haec nihil aliud dicit quam maiorem conatum videntis et non habet secum diversum aliquem modum ex parte obiecti, non potest facere beatiorem propter rationem super adductam, et patet quia potest esse maior intensio in aliqua cognitione, quia cognoscatur magis de obiecto; tertio modo posset intelligi beatus alteri beatius, quia plures creaturas videat in Deo ex vi essentiae divinae cognitae et hoc non potest facere hominem beatiorem, quia, ut omittam modo difficultatem illam, an creaturae videantur ex libera voluntate Dei volentis ut videantur tot et non plures, certum est quod creaturae ut creaturae angustiae non possunt beatificare, ergo debet beatificare ille perfectior modus cognoscendi Deum ex quo oritur ut plures creaturae videantur ex vi illius; quarto modo potest intelligi beatus perfectior altero, quia perfectiori modo tenente se ex parte obiecti videt Deum quam alter secundum quod supra explicavimus, et hic modus est verus et solus, quo potest intelligi unus beatius altero, atque ita quando rogamur in quo consistat maior beatitudo beati non debemus respondere simpliciter consistere in maiori intensione visionis, quia intensio cognitionis, ut tantum [78%] intensio est, non dicit quod obiectum ex parte obiecti aliter cognoscatur, sed tantum dicit maiorem

conatum cognoscentis, quem iam probavimus non posse magis beatificare; sed respondere debemus ex eo esse unum altero beatiorum, quia intenditur visio Dei per ordinem ad conatum principii efficientis, ex quo patet quod etiam si daretur de potentia absoluta infinita Dei visio secundum intensionem, non esset visio comprehensiva Dei, tum quia absurdum esset non iudicare tanquam certius esse Deum incomprehensibilem quam non posse dari infinitum de potentia absoluta, tum quia infinita intensio in visione tenet se ex parte cognoscentis non autem ex parte rei cognitae, ut diximus, quia non cognosceretur Deus per illam infinitam visionem omni modo, quo est cognoscibilis ex parte obiecti, imo vero etiam si per impossibile daretur visio Dei infinita, qua cognosceretur Deus a beato omni modo possibili ex parte obiecti, etiam si modus ille ex parte obiecti esset infinitae perfectionis, adhuc non comprehenderetur Deus a creatura, sicut neque cognosceret beatus omnes posibles creaturas, quia licet modus ille ex parte obiecti esset infinitae perfectionis tamen infinitatem in suo genere, atque ita nunquam attingeret perfectionem tunc illius quo Deus se ipsum cognoscit, sed semper remaneret visio illa perfecta infinita in genere entis creati, unde sicut nulla cognitio quantumvis infinita potest attingere perfectionem cognitionis divinae, sed semper remanet infinita in genere entis creati ita modus ille ex parte obiecti nunquam posset attingere perfectionem illius modi quo Deus se ipsum cognoscit, atque ideo non comprehenderet Deus: probatur paritas quia non minus Deus est cognoscibilis quam cognoscitivus, ergo sicut in ratione cognoscitivi non potest esse aequale aliquid cognoscens creatum, etiam si haberet infinitam vim cognoscitivam creatam, ita in ratione cognoscibilis a nullo potest cognosci, etiam per infinitam cognitionem creatam in tanta perfectione ex parte obiecti in quanta se ipsum cognoscit Deus et idem quod diximus de visione dicendum est de amore voluntatis, quod, scilicet, etiam per amorem infinitum intensive nunquam Deus amaretur quantum amabilis est, neque, enim, ut diximus, qui concederet infinitum esse possibile ex ipso concedere deberet Deum posse amari a creatura quantum amabilis est.

Ex dictis sequitur quomodo sit verum quod dixit Dur[andus] in 4 d. 49 q. 2 ad 1m. unum posse esse beatiorum altero, quia Deus potest, inquit, influere perfectionem actum intelligendi uni quam alteri; non, enim, est intelligendum quod sola perfectio intensivissima faceret beatiorum sed necessaria esset [78v.] ex solo obiecto: Maior vero in 4 d. 49 q. 2 dicit visionem angeli et hominis esse diversas

specie, tamen quando aequalia habuerunt merita fieri tantam additionem visioni humanae ut adaequet perfectionem beatitudinis angelicam, sed de facto quidem immerito ponit has visiones specie differre, quia licet operationes naturales, quia sunt iuxta proportionem principii naturalis sint diversae in angelis et hominibus, tamen operationes naturales possunt esse eiusdem speciei, sicut et principium supernaturale sicut voluntas angeli et hominis tam in via quam in patria habet amorem supernaturalem eiusdem speciei, quia licet huiusmodi operationes etiam sint vitales atque adeo suppleri non possunt, tamen huiusmodi operationes non sumunt rationem suae vitalitatis ab hac vel illa potentia, in quantum est humana vel angelica, sed a potentia in quantum est potentia viventis, tamen de possibili sententia Maioris qua ratione possit esse vera patet ex dictis.

Ultimo inferitur ex dictis et ex articulo quarto superioris questionis, qua ratione per beatitudinem naturalem possit esse unus beator altero, et patet etiam ex dictis ibidem, quae circa articulum tertium huius questionis dici poterant, quomodo, scilicet, possit quis esse beatus in hac vita, nam beatitudine supernaturali imperfecta per amorem Dei beatus est beatitudine naturali imperfecta per cognitionem naturalem primae causae, beatitudine naturali perfecta per cognitionem naturalem Dei, quam etsi confusam et per alienas species habet¹²⁷ tamen perfectiorem animam separata, nam de beatitudine naturali hominis, qui non est ordinatus in finem aliquem supernaturalem et cum cognitio illa animae separatae perfectior esset, haberet homo in via naturalem appetitum illius cognitionis, quia licet talis cognitio nisi intercedente morte contingere non posset et appetitu sensitivo homo refugeret mortem cuperetque non spoliari corpore sed supervestiri cognitione illa perfectiori, tamen quia et hoc esset impossibile et separatio a corpore necessaria, appetitu rationali appeteret homo statum separationis, in quo et libera esset anima a molestiis corporis et habilior ad cognitionem primae causae.

ARTICULUS 4. Utrum beatitudo possit amitti.

Beatitudo huius vitae, quae imperfecta est, amissibilis est, sed beatitudo perfecta amitti non potest.

Quaeritur 1.^a Utrum beatitudo natura sua sit amissibilis.

127. Gratia aclarada al margen.

[79r:] In qua re 1.^o notandum est fuisse errorem Origenis beatos aliquando amissuros esse beatitudinem, ut colligitur ex lib. 1 Periarchon c. 5 et lib. 2 c. 23; hunc errorem ascribunt (sic) Origeni Augustinus, D. Tho. et alii, quos refert Castro verbo beatitudo haeres; 3, insinuat etiam Epipha[nius] in epistola ad Joannem episcopum hierosolymitanum et in epistola ad Habituum, quae extant in tomo 2. operum Hieronimi; ponebat enim, Origenes quasdam alterationes beatitudinis et miseriae, ita ut beati post multa tempora ad corpora redirent et rursus ad beatitudinem evocarentur, tamen Pamphilius in epistola pro Origine illum defendit ut ex Origine colligi videtur in epistola ad Africanum, et homilia 35 in Lucam et oppositum dicit hic autor insertum fuisse operibus Origenis; et lauat Hieronimus in apologia contra Rufinum, Prateolus in Elenchio haeresum verbo Origenistae ubi non refert hunc errorem inter alios Origenis, et Sanderus lib. 7 De visibili monarchia haeresi 46, qui non refert beatitudinem amittendam ex sententia Origenis, sed miseriam finiendam et damnatos aliquantulum caelo reddendos et restituendos, sed quidquid sit de sententia Origenis aperte hoc error est contra fidem, Sep. 3, et passim in Evangelio ubi et beatorum vita dicitur aeterna et ignis etiam damnatorum perpetuus.

2.^o notandum est dupliciter posse intelligi difficultatem propositam: primo modo de visione in quantum visio est, utrum sit incorruptibilis, altero de visione in quantum beatitudo est.

1.^o dicendum est in primo sensu, quod visio Dei non potest esse corruptibilis ¹²⁸ a contrario, quia visio Dei dicit evidentiam, evidentia autem nihil potest corrumpere tanquam contrarium, quia cum nihil evidentiae oppositum sit praeter obscuritatem et tenebras, sicut nunquam lux expellitur per tenebras sed e contra, ita nunquam evidentia expelli potest per obscuritatem aut errorem; unde scientia non potest corrumpi a contrario, sed tantum ad effectum conservantis; item visio Dei non est corruptibilis defectu subiecti, quia subiectum est aeternum, scilicet, intellectus; item non est corruptibilis ab agente aliquo naturali, quia, ut inquit D. Tho. hoc loco, cum visio Dei fiat per quandam elevatam conjunctionem intellectus cum Deo, ita a nullo agente naturali subtrahi potest aut corrumpi, quia nullum agens particulare naturaliter agens potest corrumpere visionem, nisi inducendo contrarium; item non potest corrumpi ad effectum conservantis

128 Tachard "in".

particularis propter rationem dictam; neque potest amitti propter volitionem liberam beati [79b.] tum quia non potest voluntas beati velle non videre Deum, et quamvis posset velle, si imponeretur præceptum a Deo, tamen non cessaret a visione, quamvis vellet cessare: quia qualitas, quæ est principium visionis, non est in potestate voluntatis neque ab illa pendet, sed antecedit omnem actum illius, scilicet, lumen gloriæ, sicut non est in potestate voluntatis quod manus calida calefaciat manum frigidam approximantem: neque vero visio cessare potest ex eo quod voluntas avocet intellectum a visione Dei imperando visionem alterius objecti sicut in via experimur quod potest voluntas traducere intellectum de una cognitione in alteram, quia Deus clare visus tam est obiectum acre ad intellectum ut non possit voluntas vehementioris obiecti cognitionem impetare, tum quia visio Dei est nostra quedam intuitiva tota simul, ergo s. in via non potest voluntas facere ut intellectus vel sensus non apprehendat simpliciter rem propositam, si adsint requisita ad visionem, ita et multo melius non poterit in patria facere ut intellectus non intueatur divinam essentiam semel illustratus lumine gloriæ: imo vero etiam per solum auxilium actuale elevatus ad videndum Deum.

Tantum ergo potest esse visio corruptibilis in ordine ad Deum conservantem, neque, enim, inquirimus, utrum visio sit in eo sensu incorruptibilis, in quo Iustinus Martyr in questionibus propositis a gentilibus q. 61 dicit id solum habere immortalitatem, quod non habet illam ab alterius voluntate, sed in eo sensu in quo anima rationalis dicitur immortalis per Concilia et Sanctos: neque, enim, certamus modo cum Scoto, utrum proprie debeat dici incorruptibilis natura sua, quod non habet contrarium, quamvis a Deo possit destrui: est, enim, questio de nomine, sed proprius loquimur dicentes ⁷²² illud absolute incorruptibile, quia sicut absolute dicimus creaturas possibili-les et creaturas esse, quamvis neque possint esse neque sint sine Deo faciente aut conservante, ita absolute res debet dici incorruptibilis et æterna, quamvis ad suam æternitatem requirat dependentiam æternam a Deo, dummodo in sua natura nihil sit, quod postulet corruptionem vel desitionem; dicendum ergo est visionem Dei ex suppositione luminis gloriæ esse incorruptibilem: probatur aperte, quia ex lumine necessario sequitur visio, sicut ex visione amor, ergo indefectibiliter, ergo æterne

2^o dicendum est simpliciter loquendo de visione non quatenus beatitudo est, sed quatenus visio est, debentus illam dicere corruptibilem. Pro cuius intelligentia notandum est [807.] quod cum visio habeat necessitatem durationis ex lumine gloriae, si lumen gloriae absolute non est incorruptibile, visio etiam Dei absolute non erit incorruptibilis; secundo notandum est quod sicut accidens non dicitur secundum se naturale, supernaturale aut violentum, sed in quantum refertur ad subiectum, cui inhaeret, nam si est debitum dicitur naturale, si non est debitum et perficit naturam dicitur supernaturale, si non est debitum et nocet subiectum dicitur violentum, ita etiam corruptibilitas in accidenti debet considerari respectu subiecti aut causae efficientis; respectu autem Dei tantum non potest aliquid dici corruptibile vel incorruptibile natura, quia omnia respectu Dei agentis libere ad extra indifferentia sunt ad essendum et non essendum, ergo ad inquirendam incorruptibilitatem in lumine gloriae et aliis effectibus, qui tantum mediate fiunt a Deo, non est attendenda causalitas Dei, quia ut diximus haec sola non potest dare rebus quo natura sua postulant semper esse aut aliquando non esse, ergo in ordine ad subiectum considerandum est lumen gloriae, utrum natura sua corruptibile sit necne.

His ergo suppositis dicendum est, lumen gloriae in quantum est principium visionis et non in quantum est principium illius in tatione beatitudinis esse absolute corruptibile. Probat: omne accidens, quod est supernaturale subiecto, non potest naturaliter petere conservari in subiecto, ergo neque esse aeternum in subiecto; probatur, quia si est accidens supernaturale, ergo non petitur ex natura subiecti, quam superat, ergo cum semper superet naturam subiecti, nunquam petitur a natura subiecti, ergo cum accidenti nunquam sit debitum esse vel non esse nisi in ordine ad subiectum quia suum esse est inesse illi, sequitur quod, cum subiectum nun petat per aeternam durationem sive per brevem lumen gloriae non erit natura sua incorruptibile. substantia vero, quae materialis est vel saltem in materia esse potest in ordine etiam ad dispositiones petit fieri vel non fieri, durare vel non durare, ut esse in materia vel non esse in materia, substantia vero immaterialis completa ut angelus cum non habeat rationem partis neque perficientis alteram, habet natura sua immortalitatem licet dependentem a Deo, quia cum sit aliquid omnino absolutum, a subiecto petit semper esse postquam semel fuerit, quia

esse iam habito repugnat non esse, atque ita ab esse ipso iam habito petitur ex natura duratio: accidenti vero etiam semel existenti non debetur conservatio nisi quando petitur a subiecto quia est propter subiectum; omitto ¹²⁰ quae a causa efficiendi naturali habet perpetuitatem. Secundo probatur: quia dotes corporis glorificati non sunt natura sua incorruptibiles, licet de facto propter statum beatitudinis futurae sin aeternae; nam si Paulo [80v.] repto ad tertium caelum datae fuissent in corpore dotes gloriae, sicut visio in intellectu, non fuisset contra naturam illarum qualitatum si subtraheretur a Deo, sicut ablata fuit visio, neque, enim, satis est dicere quod ablata visione debebant auferri, quia ut supra diximus visioni in quantum visio est non debentur tales qualitates in corpore videntis Deum, sed in quantum beatitudo est. Item: si Deus augeret miraculose lucem solis, non esset contra naturam illius augmenti etiam semel facti, si lumen solis remitteretur usque ad statum suum naturalem; Item si quis videret in Eucharistiae speciebus puerum vel aliquid apparens inmutata potentia visiva per imagines visibiles miraculosas, et statim, ut saepe fit, evanescant illae imagines, non esset contra naturam illarum quod non durarent in aeternum, imo de ratione huiusmodi appetitionum est quod subito sint et tamen neque dotes corporis gloriosi neque augmentum luminis in sole neque imagines istae in potentia visiva habent aliquid contrarium: imo vero sunt quaedam naturales qualitates, quae licet non habeant contrarium neque dependeant in conservari a suo agente, nihilominus natura sua sunt corruptibiles et corrumpuntur sine corruptione subiecti ut patet in fumo et in impetu projectorum, quia etiam nullo remittente contrario suo tempore languescit. Tertio quia clara Dei visio, quae tantum procedit ab actuali auxilio Dei non est natura sua incorruptibilis, ut patet in Paulo si vidit Deum in vis, ergo si lumen actuale, qualis est visio, non est natura sua corruptibile, neque lumen habituale est in corruptione, quamvis visio ut connaturaliter fiat petat fieri a lumine habituali, tamen etiam potest fieri ex solo actuali Dei.

3.^o dicendum est habitus gratiae et charitatis sunt incorruptibiles ex suppositione lucis gloriae non absolute ex natura sua; hoc secundum patet ex dictis, primum probatur non quia tales habitus procedant efficienter a luce sicut visio Dei, imo vero praesupponuntur, sed quia si est lumen gloriae debetur visio, si est visio debetur duratio amoris, si est amor debetur habitui elicenti amoris duratio

¹²⁰ Espacio libre.

Ultimo dicendum est, licet beatitudo essentialiter requireret aeternitatem et beatitudo essentialiter consistat in visione, non sequitur quod visio natura sua sit aeterna, tum quia satis esset aeternitas de facto in visione ad rationem beatitudinis quia beatitudo etiam si essentialiter esset aeterna non peteret incorruptionem visionis sed incorruptionem, tum quia etiam si visioni succederet aliqua altera visio distincta numero non desideret beatus esse beatus et tamen esset beatus per visiones corruptibiles et corruptibiles; [81r] ex dictis ergo inferitur falso dixisse Sotum in 4 d. 49 q. 3 a. 4 quod visio natura est incorruptibilis; Item Cai[etanum], Conradum et alios hoc loco; Medina vero multa dicit falsa in hoc articulo, quae non indigent refutatione, ad quod visio ab habitu et auxilio actuali facta differat specie.

In secundo sensu sit 2^a questio utrum visio in ratione beatitudinis essentialiter requirat aeternitatem. Ratio dubitandi est dictum Aristotelis c. 7 dicentis; ver. enim, nec una hirundo facit neque unus dies beatum hominem eodem modo felicem¹²¹ neque unus dies neque unum breve tempus efficit, et ibidem D. Tho. docet beatitudinem huius vitae, si non sit perpetua, non esse beatitudinem, quod etiam saepe docet Aug[ustinus] et maxime lib. De moribus Ecclesiae, c. 3 dicens quod summum bonum est tale esse debet quod non admittat invitus, quippe nemo potest confidere de tali bono quod sibi eripi posse sentit; quisquis autem de bono quo fruatur non confidit in tanto timore amitteri beatus esse quis potest.

Dicendum tamen est quod de ratione essentiali beatitudinis non est inamissibilitas aut diuturna duratio: non quidem ex eo quod iam beatitudo consisteret in pluribus rebus, quia duratio rei non potest in numero cum re ipsa, imo vero aliqua duratio necessaria est, quia quod nulla modo durat non potest beatificare, quia nullo modo est, sed ratio est quia duratio tanta vel tanta rei non auget perfectionem specificam, sed per accidens se habet ad illam, ergo non auget perfectionem specificam, quum qui beatificat ratione perfectionis specificae beatificat. Secundo fingamus hominem videre Deum statimque post aliquam durationem amissurum esse visionem, tum si pro illo tempore, pro quo videret Deum, nullam haberet perfectionem intrinsecam, meliorem quam habet videns Deum visione durante in perpetuum

121. Sicut lectura dicitur.

122. Tachadura y "non" escrito sobre ella.

modo est beatus non visione ³²² prout futura, ergo prout praesenti, quia si a visione ut futura esset beatus nunquam esset beatus, quia futurum ut futurum nunquam est praesens, sed ille alter videns Deum visione non duratura habet visionem prout praesentem, ergo prout beatificantem; quod vero ad beatitudinem non requiritur cognitio aeternae durationis et quod non requiritur extrinseca Dei voluntas, qua deficiere se conservatorum visionem in perpetuum probatur primum quia cognitio perpetuitatis non potest beatificare essentialiter, nam non habet pro obiecto immediato Deum ipsum, sed cum sit actus reflexus habet pro obiecto cognitionem ipsam Dei; item quia cognitio perpetuae felicitatis iam supponit felicitatem perpetuam, ergo non potest essentialiter pertinere ad felicitatem, praesertim quod non est necessaria ista cognitio reflexa; quia si beatus [Sic.] naturaliter se habet, scilicet, neque cognoscens duraturam visionem neque cognoscens non duraturam visionem, procul dubio esset beatus, cum posset habere visionem aeternam, etsi id ipse cognosceret et tamen omni errore et iustitia sollicitudineque careret. Probatur secundum quia voluntas illa extrinseca Dei, qua statuit visionem conservare non tantum per durationem infinitam sed etiam per aeternam, non auget perfectionem intrinsecam visionis durantis per durationem illam finitam, ergo non potest beatus in illa duratione finita intelligi formaliter perfectior, atque adeo neque formaliter beatius per voluntatem illam extrinsecam, qua statuit Deus conservare in perpetuum; unde merito Ar[istoteles] dixit 1 Ethic. c. 6 bonum, quia perpetuum, non esse magis bonum, si quidem ne diuturnum a'bum, inquit Ar[istoteles], est magis album quam album unius diei, ubi D. Tho. inquit, perpetuum a non perpetuo differt duratione, differentia autem durationis est, inquit, praeter rationem speciei; in Deo autem duratio aeterna arguit infinitam perfectionem, quia aeternitas Dei non distinguitur a Deo ullo modo, sed tam necessarium est Deo esse aeternum, quam esse suum esse.

Sed dices hoc procedit ex falsa imaginatione durationis beatitudinis, quia beatitudo est tota simul mensuraturque aeternitate, atque ideo in illa non potest assignari prius et posterius nec potest dici quod beatitudo, quam nunc habet beatus, non includit durationem futuram, quia re vera includit omnem durationem, imo nulla est duratio futura sed tota est praesens; sed respondetur hoc esse falsum, quia revera unaquaeque res creata habet partes suae durationis: probatur: potest magis et minus durare, ergo eius duratio habet divisibilitatem.

tem; antecedens patet quia si angelum Deus annihilaret, minus duraret angelus quam modo de facto duraturus est, alioquin si nihilo magis duraturus est, ergo nihil detrahatur de duratione per annihilationem, solus ergo Deus habet indivisibilem durationem in se ipso quia non potest magis aut minus durare sed essentialiter habet semper esse eodem modo et ita essentialiter est aeternus et essentialiter est sua duratio; at vero creatura, cum non sit essentialiter sua duratio, semper habet quamdiu durat divisibilem durationem; quando ergo dicimus immortalia et invariabilia mensura mensura indivisibili, non significamus quod non possint natura sua magis et minus durare atque adeo divisibiliter sed quod talis duratio est uniformis et eadem atque una unitate rei durantis quia, scilicet, talis duratio, etsi maior aut minor, non habet partes dissimiles durationis, quia talis duratio semper mensurat rem eodem modo se habentem atque ita indivisibiliter, scilicet, semper mensurans totam rem et non partem rei, sicut tempus, quod non mensurat totam rem indivisibiliter [82r.] sed pars temporis mensurat partem rei et totum tempus totam rem et ideo dicitur res invariabilis indivisibiliter mensurari, sicut angelus dicitur esse indivisibiliter in loco, quia, licet sit in loco divisibili, est tamen totus in qualibet parte loci, ita res invariabilis est tota in qualibet parte durationis.

2.^o dicendum est quamvis ad essentiam beatitudinis supernaturalis perfectae non requiratur immutabilitas aut aeternitas, sicut nec requiretur ad essentiam beatitudinis naturalis in homine, qui tantum ordinatus esset ad finem naturalem, tamen ad perfectionem beatitudinis, imo ad beatitudinem, ut sub hoc nomine significatur, requiretur necessario aeternitas: eodem enim modo loquimur in hac re, quemodo locuti sumus supra de rectitudine voluntatis, quod, scilicet, ad essentiam beatitudinis non requiratur, sed ad perfectionem illius et ad beatitudinem, ut sub hoc nomine significatur. Sententia, quam diximus, est Dur[andi] in 4 d. 49 q. 6. quem sequitur Palud[anus] ibidem; inquit, enim, si beatitudo sumatur pro aggregatione bonorum de ratione illius est perpetuitas, secus si sumatur pro operatione perfectissima; idem videtur sentire Scot[us] ibidem q. 6, dicens quod si beatitudo sumatur pro perfectissima operatione intensive non est essentialiter aeterna, si tamen sumatur pro perfectissima operatione extensive necessario est aeterna; idem sensit Supplementum Gab[riel] q. 2 a. 3 dub. 7, Ockam in 4 q. ultima a. 4 dub. 6 et secundum hanc distinctionem Supplementum Gabrielis conciliat dicta Sanctorum et

maxime Aug[ustini] locis citatis, et ita revera est quod quando Aug[ustinus] requirit perpetuitatem ad beatitudinem non loquitur de essentia beatitudinis sed de perfectione illius; constat enim, ad essentiam beatitudinis non requiri cognitionem reflexam illius, ergo multo minus cognitionem reflexam aeternitatis illius et nihil potest beatificare nisi vel quia obiectum vel quia inhærens intellectui: ergo aeternitas cum non necesse sit cognoscatur et ex altera parte nunquam tota simul sit secundum sensum explicatum obiectione præcedenti, sequitur quod aeternitas non possit pertinere ad essentiam beatitudinis. Neque aliud voluit D. Tho. in hoc articulo neque eius rationes aliud probant, nam quod appetitus beati debeat esse satiatus aut quod debeat esse sine ullo motu et dolore certum est, ut probavimus, non requiri ad essentiam beatitudinis, nam neque animæ beatorum habent satiaturum appetitum gloriæ corporis neque Christus Dominus quando fuit viator caruit omni dolore.

Secunda vero ratio quod Deus non aufert præmium sine culpa tantum probat de perfectione præmi. id est, ut præmium sit perfectum. Ar[istoteles] vero tantum significavit quod diximus, nam ipsemet ibidem, d. 4 dicit quod una operatio prædita insigni honestate est melior quam plures, etiam si non adu durat, non ergo negat Ar[istoteles] loco adducto hominem esse beatum pro tempore pro quo habet operationem perfectissimam essentialiter, sed quod si moritur sine illa operatione non est dicendus simpliciter beatus.

Questio ultimus utrum ille de ratione beatitudinis, quæ est summa felicitas, non sit aeternitas, sit tamen de ratione summæ infelicitatis.

Ratio dubitandi est quia supra diximus beatitudinem essentialiter consistere in visione caetera vero omnia, quæ non pertinent ad essentiam visionis, non pertinere ad essentiam beatitudinis, ergo summa infelicitas consistit in negatione visionis Dei, et quicquid non pertinuerit essentialiter ad negationem visionis Dei non pertinebit essentialiter ad summam miseriam, sed ad augmentum illius in eadem essentia specifica summæ miseriæ. Ex altera vero parte ratio dubii est quia si id verum esset sequi videntur hæc absurda, quod lapsus esset miser essentialiter, quia non habet visionem Dei, item homo in partibus naturalibus, etiam si per impossibile servaret semper omnem legem naturalem viribus naturæ, esset etiam summæ miser; item homo iustus dum est viator esset summæ miser, imo omnes animæ

existentes in purgatorio, quia in his omnibus salvaretur essentia summæ miseriæ, scilicet, negatio visionis Dei, ergo cum animæ existentes in purgatorio non sint miseræ, quia carentia visionis Dei non est æterna, neque homo existens in gratia dum est viator, quia pro illo tempore non debetur illi visio, neque lapsus sit miser, quia non capax visionis Dei, sequitur necessario quod sicut summam miseriæ non tantum dicit negationem visionis sed negationem visionis in subiecto capaci illius. Ita non tantum dicit negationem visionis, sed negationem æternam.

2^o quia alia videtur ratio de beatitudine quam de infelicitate: quia beatitudo cum consistat in aliquo positivo tantum, requirit essentialiter illud positivum in aliquo individuo, at vero summam miseriæ cum consistat in negatione visionis Dei, non tantum negat hanc vel illam visionem, sed omnem etiam futuram, quia talis est natura [83^r.] negationis, sicut quum dicimus Petrus non currit, negatio illa negat omnem cursum; quando vero dicimus Petrus currit affirmatur tantum aliquis cursus, ergo quantumvis ad beatitudinem essentialem sufficiat quælibet visio Dei, tamen ad summam miseriæ requiritur carentia omnis visionis atque ita carentia æterna.

3^o quia cum beatitudo consistat in aliquo positivo non potest essentialiter requirere aliquid futurum, quia a futuro non potest crescere intrinseca perfectio illius positivi, tamen humana miseriæ potest crescere in ratione malitiæ et miseriæ ab aliquo futuro, quia revera negatio ipsa, quamvis respectu futuri potest esse præsens, nam modo potest quis intelligi negatus visione perpetua, nam duo videntes Deum, quorum alter est visurus Deum in perpetuum alter vero eodem modo se habent pro tempore pro quo vident Deum, tamen duo non videntes Deum, quorum alter non est visurus Deum in perpetuum, non se habent eodem modo, quia quamvis conveniant in eo, quod uterque non videt Deum atque ita uterque habet negationem visionis præsentis, tamen differt alter ab altero, quod in eo etiam tempore præsentis habet negationem visionis futuræ aliquando conferendæ, quam negationem non habet alter.

In hac re dicendum est de ratione summæ miseriæ non esse æternitatem: probatur quia ratio miseriæ etiam est quædam ratio specifica; ergo quicquid fuerit accidentale respectu speciei erit etiam accidentale respectu summæ miseriæ; sed privati Deo per mille

annos vel per infinitos annos est privatio eiusdem naturae specificae, quia utraque privat eodem bono positivo, ergo aeternitas est accidentalis tali privationi et consequenter est accidentalis miseriae essentiali quae essentialiter consistit in tali privatione.

2.^o duratio alicuius miseriae temporalis supponit essentialiter miseriae temporales, ergo duratio aeterna supponit essentialiter miseriae quae est aeterna, ergo sicut essentialiter miseriae temporales non consistit in illa duratione, ita neque essentialiter miseriae summae consistit in aeternitate summae miseriae, praesertim quod duae miseriae possunt intelligi differentes specie et tamen durare similiter in aeternum, alioquin damnati nunquam esset miseri per summam miseriae essentialiter, quia si talis miseria requirit essentialiter aeternitatem, ergo damnati in hoc die non sunt miseri vel, si sunt miseri, non sunt tales nunc propter diem sequentem, quia etiam sequens dies esset miser propter alium sequentem, et sic in infinitum [83v.] Ad primum respondetur et pro solutione notandum est quod negatio visionis divinae potest considerari primo ut est quaedam imperfectio et hac ratione etiam est in lapide, sicut quamvis ego non possim esse angelus essentialiter, nihilominus mea est imperfectio non esse angelus, sicut etiam omnis creatura dicitur imperfecta respectu Dei, cuius infinita perfectione caret. Secundo potest considerari negatio visionis Dei sub nomine miseriae et hac ratione tantum reperiri potest in subiecto capaci visionis Dei, quia sub hoc nomine non tantum significatur negatio visionis, sed etiam significatur negatio prout in subiecto capaci et hac ratione posset inveniri in homine creato in puris naturalibus non ordinato ad aliquem finem supernaturalem, quia revera esset summa miseria essentialiter hominem capacem visionis divinae nunquam videre Deum. Tertio modo potest considerari negatio visionis divinae sub nomine poenae et hac ratione non tantum significatur ipsa negatio, sed significatur negatio in subiecto capaci et rei debitae et hac ratione contingeret si sine culpa beati Deus auferat ab illo beato beatitudinem, atque ita iam dia negatio esset privatio. Quarto modo potest considerari negatio visionis sub nomine poenae moralis et hac ratione non tantum significatur talis negatio, sed negatio in subiecto capaci et rei debitae et ablatae propter culpam. Respondetur ergo ad argumentum quia, quamvis miseria sub hoc vel illo nomine necessario requiratur aliquid aliud praeter negationem visionis, tamen reversa

essentia summæ miseriæ in quocumque sit tantum est negatio visionis.

Ad secundum respondetur quod quamvis negatio visionis essentialiter neget omnem visionem, tamen negatio illo non negat essentialiter omnem visionem pro omni tempore. Ad tertium respondetur quod quamvis negatio visionis Dei non crescit essentialiter per negationem visionis in perpetuum sed tantum extensive.

ARTICULUS 5. *Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.*

ARTICULUS 6. *Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturæ.*

ARTICULUS 7. *Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo [88r.].*

ARTICULUS 8. *Utrum omnis homo appetat beatitudinem.*

Circa articulum quintum fuit hæresis quam sequi sunt Begardi et Beguini dicentes omnem intellectualem naturam seipsa naturaliter esse beatam, qui error damnatus fuit in Concilio Viennensi et refertur cum ad nostrum de hæreticis ubi definitur requiri lumen gloriæ ad visionem Dei unde bene Paul[us] ad Rom. 6: gratia Dei vita æterna et c. 9: non est volentis neque currentis sed Dei miseriæ et ratio naturalis probat esse impossibile visionem Dei esse naturalem et debitam alicui creaturæ, quia Deus ut intelligibilis et amicus excedit omnem creaturam, ergo neutrum potest esse debitum creaturæ; de beatitudinē autem naturali sive in hac vita sive in alia, quæ esset animæ separatae, quomodo posset viribus naturæ comparare satis patet ex supra dictis. Circa articulum sextum legatur error Porphyrii apud Aug[ustinum] 10 De Civitate c. 9 et 10 asserentis hominem capacem esse beatitudinis per opera daemonis. Circa articulum septimum nonnulla disputat Med[ina] sicut circa articulum quintum quæ spectant ad quæstionem 12 primæ partis. Circa articulum octavum sit conclusio: omnes appetunt naturaliter beatitudinem in communi, beatitudinem tamen in particulari, scilicet, visionem Dei illi appetunt qui cognoscunt.

(Se continuará)

Bibliografía

I. BOLETÍN DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN EL PERIODO 1500-1800

I. Personalia

Rovio.

PUGNANZINI, ST., O. Carm.: Giovanni Antonio Rovio, teologo e vescovo di Mol-fetta (+ 1622), *Textus et Studia Historica Carmelitana*, vol. X, Roma, Institutum Carmelitanum, 1970, XIV, 231 págs.

Rovio es una figura desconocida para la mayoría de los estudiosos. Y sin embargo su fuerte personalidad es digna de atención, sobre todo por su papel preponderante (neutral) en la Congregación De Auzisís y por su actitud en la contienda entre la Sta. Sede y Venecia (en pro de Roma, pero insistiendo más en la persuasión que en la violencia, como medio de ganar a los adversarios). La presente monografía trata de dilucidar varios puntos históricos y precisar diversos aspectos en la vida y obra del teólogo carmelitano. En la primera parte se apunta el curriculum vitae de B.: nacimiento, primeros años, entrada en el Carmelo, actividad docente en los Estudios carmelitanos de Milán, Nápoles y Traspontina, en la Universidad de Pavia y en la Sapienza de Roma; cargos en la Orden (provincial y vicario general de la Orden) y en los dicasterios romanos (consulor en la Congregación De Auzisís); controversia con Paolo Sotpi (a propósito de la inmunidad eclesiástica, no respetada por la República de Venecia); su actividad como obispo, su muerte el 12 de Agosto, 1622 y lista de sus escritos (18 títulos). Las dos partes principales del trabajo se refieren a las controversias acerca de la gracia (38-116) y de la inmunidad eclesiástica (117-226). En cuanto a la primera, tras una breve síntesis histórica, se anotan algunos puntos de las tesis molinistas, para tratar luego de la defensa de Molina por parte de B., en particular, cuando éste proe-