

SUMMA XLVII-LII

SUMMA XLVII-LII

ARTICULUS XLVII DE ACTIONE VOLUNTATIS, QUAE EST VELLE SIVE AMARE

Sequitur de actione voluntatis, quae est velle sive amare. Circa quam quaeruntur quattuor. | Primo de ipsa actione voluntatis, quae est velle vel amare secundum se. Secundo de ipsa in comparatione ad actionem intellectus, quae est intelligere. Et quia in altera illarum vel in ambabus consistit Dei beatitudo, ideo tertio quaeretur de Dei beatitudine. Et quia beatitudini adnexa est delectatio, ideo quarto quaeretur de Dei delectatione.

Circa primum istorum quaeruntur quinque: primum, si Deus sit volens; secundum, si quilibet actus eius volendi sit eiusdem rationis; tertium, si Deus velit se ipsum; quartum, si actus volendi se ipsum principaliter terminetur ad essentiam vel ad personas; quintum, si Deus velit se ipsum de necessitate.

| QUAESTIO 1

UTRUM DEUS SIT VOLENS

| Circa primum arguitur quod Deus non sit volens. | Primo sic. Ab eo quod se habet per indifferentiam in quantum huiusmodi, nulla

procedit actio in quantum huiusmodi secundum COMMENTATOREM super II^{um} Physicorum. Voluntas divina, quantum est de se, per indifferentiam se habet ad omnia volita, nec ab aliquo habet| determinari, ut habitum est supra. Ergo etc.

Secundo sic. Omnis volens ad suam perfectionem indiget volito. Aliter enim frustra illud vellet. In Deo nulla est actio frustra, nec aliquo indiget. Ergo etc.

Contra. In aeternis non distant sive differunt| actus et potentia secundum PHILOSOPHUM. Cum ergo in Deo sit voluntas, quae est volendi potentia, ut habitum est supra, ipsa ergo est in actu. Sed actus voluntatis est velle. Ergo etc.

|<SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod, cum appetitus sit in re ex eo quod est aliquid in rerum natura existens, ut habitum est supra, quanto ergo aliquid habet esse perfectius in rerum natura, tanto perfectior est in eo appetitus. Cum ergo divina natura perfectissima sit, ut habitum est supra, in Deo ergo est perfectissimus appetitus.| Perfectio autem uniuscuiusque non est nisi secundum quod est in actu. Cum ergo perfectissimus appetitus est voluntas, quia liberimus, ut habitum est

supra, in Deo ergo est voluntas existens in actu volendi. Tale autem ens est volens. Deum ergo ponendum est esse |volentem, et hoc ex ratione perfectionis suae in esse naturae, non in esse cognitivo, quia est perfecte cognoscens. Licet enim voluntas non est secundum actum nisi existente intellectu secundum actum, non tamen cognoscere est ratio eius quod est velle. Non enim ex |eo quod cognoscit bonum, habet quod vult bonum, licet |hoc non est sine illo, quia, ut habitum est supra, bonum cognitum non determinat voluntatem, sed ex eo vult bonum quod perfectionem habet in esse a forma, |in quantum habet rationem boni et dat rationem boni ei cuius est, quemadmodum ex eo intelligit verum quod habet perfectionem in esse a forma, in quantum habet rationem veri et dat rationem veri ei cuius est, licet hoc fiat contrario respectu, quia actus intelligendi perficitur ex habitudine veri ad intellectum, quem perficit, actus vero volendi ex habitudine voluntatis ad bonum, in quo perficitur, ut patet ex supra determinatis.

|<AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «voluntas est potentia indeterminata», dicendum quod potentia dicitur indeterminata respectu

actus et obiecti dupliciter: uno modo quoad substantiam actus et obiecti; alio modo quoad exitum suum in actum erga obiectum.

Primo modo non est voluntas indeterminata, neque Dei neque creaturae, sicut neque appetitus naturalis aut animalis, quia non est voluntas nisi boni per actum volendi. Non est enim actus voluntatis nisi velle. «*Nihil enim |agit aliquam actionem aspiciendo ad malum*», secundum quod dicit DIONYSIUS 4^o cap^o De divinis nominibus. |Immo voluntas divina adhuc magis est|determinata quam quaecumque alia, quia determinate vult se ipsam sub ratione boni, non tamen sub ratione boni simpliciter seu universalis, sed sub ratione boni singularis, cum nulla voluntas creaturae ad rationem alicuius boni sub ratione singularis determinetur. Et hoc contingit voluntati divinae propter vigorem suae libertatis et e contra creaturis propter libertatis debilitatem, ut patet ex praedeterminatis.

Secundo modo voluntas quaelibet in quantum voluntas indeterminata est, e contrario determinationi appetitus animalis, quia appetitus animalis per obiectum particulare sic determinatur ut necessitate praeveniente necesse habet per impetum ferri et duci per obiectum determinate in motum; appetitus vero rationalis nequaquam, |immo libere se ipsum facit in actum, ut patet ex praedeterminatis.

Ab eo quod se habet per indifferentiam primo modo, nulla procedit actio, quemadmodum lapis per indifferentiam se habet ad moveri sursum versus quamlibet partem circumferentiae et

quemadmodum aliqui dixerunt quod terra est immobilis propter aequalem distantiam ad omnes partes circumferentiae. Loquendo de indifferentia secundo modo distinguendum quod est quoddam se habens per indifferentiam et, quantum est de se, indeterminatum privative, scilicet quia ex se est indeterminatum, sed natum determinari ab alio ut exeat in actum, aliud vero est indifferens et, quantum est de se, indeterminatum negative, quia nullo modo natum determinari ab alio ut in actum volendi exeat.

Primo modo appetitus animalis in brutis est indifferens et indeterminatus, priusquam sensus aut vis imaginativa sibi proponat obiectum, quo proposito determinatur ut necesse habeat impetum facere | in actum, ut supra expositum est. Secundo modo voluntas in quibuscumque est indifferens est et indeterminata, et priusquam intellectus aut ratio sibi proposuit obiectum, et etiam postquam ipsum eidem proposuit, quia libere ex se ipsa proposito obiecto se ipsam ponit in actum tamquam primum movens et non motum ab obiecto nisi metaphorice, sicut finis movet.

Ab eo quod indeterminatum est primo modo, scilicet privative, nulla procedit actio, nisi determinetur ab alio. Et hoc modo ponunt voluntatem determinari qui dicunt quod libertas eius | dependet a ratione et quod necesse habet sequi iudicium rationis particularis. Ab eo vero quod est indifferens et indeterminatum secundo modo, scilicet

negative, bene procedit actio, quia se ipsum habet determinare libertate propria, quae in nullo dependet a ratione. Et sic libertas in voluntate Dei nullo modo impedit volendi actum, sed ponit summam nobilitatem circa modum procedendi in actum, quae tanto maior est, quanto voluntas est liberior.

|Ad secundum, quod «omnis volens ad suam perfectionem indiget volito», dicendum quod, cum secundum dicta in praecedenti quaestione principium actus volendi amor est, secundum modos amoris ibi distinctos distinguendi sunt hic et modi actus volendi, quia volens aut vult amore concupiscentiae aut complacentiae. Primo modo, cum volens | vult sibi ipsi aliquid, indiget volito, sicut volunt homines citra statum beatitudinis. Sic autem non vult sibi aliquid Deus, quia nullum bonum sibi acquiritur; nec etiam beati, quia impletum est eorum desiderium, ut exponi debet loquendo de eorum beatitudine. Sed hoc modo Deus vult bona aliis a se, non propter indigentiam suam, quia bonis aliorum nihil sibi accrescit, sed propter indigentiam | aliorum.

Secundo vero modo volens non vult propter indigentiam, etiam in illis in quibus sic volitum supplet indigentiam volentis, ut patet in beatis, cum volunt amore complacentiae suam beatitudinem. Et hoc modo vult Deus quidquid vult in se ipso quod vult non propter aliquam | indigentiam, quia bonum in ipso non supplet aliquam indigentiam aut imperfectionem, quia nihil est in eo perfectibile, sed quidquid in eo est ipsa sua perfectio, et voluntas re est ipsum volitum, licet differant ratione. Et ideo | quod vult Deus in se ipso vult propter summam eius

perfectionem, quae consistit in illo. Quod etiam iam amplius declarabitur in quaestione sequenti.

| QUAESTIO 2

UTRUM QUILIBET ACTUS EIUS VOLENDI SIT EIVSDEM RATIONIS

| Circa secundum arguitur quod quilibet actus volendi Dei non sit eiusdem rationis.

Primo sic. Potentiae secundum PHILOSOPHUM distinguuntur per actus et actus per obiecta. Divinae autem voluntatis sunt diversa obiecta. Vult enim se ipsum, vult et alia a se. Ergo etc.

Secundo sic. Deus volendo vult se ipsum. Vult et creaturas, et hoc | pluribus modis, scilicet voluntate beneplaciti sive complacentiae, voluntate beneficentiae, voluntate concupiscentiae et antecedente et consequente, et voluntate signi, quae plures continet modos. Insuper et volendo spirat Spiritum Sanctum. In quibus diversae rationes | volendi consistunt. Ergo etc.

In | contrarium est quoniam actio virtutis est una et eadem quando est una et eadem ratio obiecti, ut patet de actu videndi diversas species colorum, qui non est nisi eiusdem rationis quia eadem est ratio visibilis in illis. Eadem autem est ratio obiecti in omni actu volendi Dei, scilicet bonum sub ratione boni. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod ratio actus potest intelligi eadem vel diversa dupliciter, vel quoad speciem actus vel quoad modum agendi.

Primo modo eadem est ratio cuiuscumque actus, cuius est una et eadem formalis ratio obiecti, et alia est ratio actus, ubi est alia formalis ratio agendi. Verbi gratia, eadem est ratio actus in omni actu videndi corporaliter, quia una est et eadem formalis ratio visibilis, scilicet lux; alia vero est ratio actus videndi et audiendi, quia alia et alia est ratio formalis sensibilis in luce et sono. Loquendo autem de tali ratione actus, actus volendi Dei quicumque et similiter cuiuscumque volentis est eiusdem rationis quia eadem est ratio voliti, scilicet bonum sub ratione boni, per quam differt actus volendi ab actu intelligendi, qui est ut sub ratione veri, et hoc secundum duplicem habitudinem quam habet res ad naturam intellectualem, ut infra dicitur.

Secundo modo diversa est ratio actus volendi in Deo, secundum quod diversimode est circa bonum volitum, sub eadem tamen ratione volendi secundum formam et speciem. Bonum enim simpliciter in quantum bonum, sive fuerit per essentiam sive per participationem, est obiectum voluntatis, licet bonum per participationem non nisi sub ratione boni imparticipati, quemadmodum lux est obiectum visus, sive per essentiam suam sive participata in specie coloris, sed non in specie coloris nisi sub ratione lucis. Hoc ergo modo diversa est ratio actus volendi Dei in volendo bonum finis quod ipse est, scilicet voluntate complacentiae sive beneplaciti, et in volendo bonum quod est ad finem

eius, cuiusmodi est obiectum creaturae quod est quaedam participatio boni in creaturis, et hoc aut voluntate complacentiae vel beneplaciti, qua vult id quod in creatura bonum est, | aut voluntate concupiscentiae, qua optat creaturae bonum, aut |beneficientiae,| qua facit in creatura bonum deducendo bonum optatum in effectum. Et secundum hoc actus qui est eligere in Deo actus volendi quidam est, similiter et actus qui est intendere, et si qui alii huiusmodi sunt, quemadmodum debet determinari loquendo de voluntate Dei in comparatione et respectu ad creaturas.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «voluntatis divinae obiecta sunt diversa», dicendum quod verum est materialia, non autem formalia, quemadmodum diversa obiecta visus sunt lignum et lapis, quae tamen videntur sub una ratione formali obiecti, cuiusmodi est ratio lucis aut coloris. Et secundum hunc modum quaecumque vult Deus, quantumcumque sunt diversa, ut obiecta materialia voluntatis, omnia tamen sunt obiecta eius sub una ratione formali, scilicet boni, ut dictum est. Et ideo est eadem ratio formalis in omni actu volendi Dei, et est eiusdem rationis, quia formalem rationem actus non variat nisi formalis ratio obiecti variata, ut iam amplius videbitur. |

|Ad secundum patet per iam dicta, nisi quoad voluntatem in actu spirandi et in voluntate signi. Ex parte autem actus spirandi sciendum

quod quemadmodum secundum praedicta non est idem dicere aliquid esse actum intelligendi et actum intellectus, quoniam dicere est actus intellectus, non tamen est actus intelligendi, quia actus intelligendi non est nisi essentialis, dicere autem personalis, ut habitum est supra, sic non est idem dicere aliquid esse actum volendi et esse actum voluntatis, quoniam spirare est actus voluntatis, non tamen est actus volendi, quia actus volendi non est nisi essentialis, sicut neque actus intelligendi, ut dictum est supra, spirare autem non est nisi personale, ut infra dicetur. Et ita licet non sint eiusdem rationis omnes actus voluntatis, omnes tamen actus volendi eiusdem rationis sunt, secundum quod iam determinatum est. Et sicut est de actibus volendi, ita est de actibus intelligendi, quia aequaliter locum habet quaestio ista de actibus intellectus, sicut et de actibus voluntatis, et uno eodem modo solvenda est.

Ex parte autem voluntatis signi sciendum est quod voluntas signi non ponit proprium actum volendi, sed effectum aliquem in creaturis vel a Deo vel ab ipsis creaturis, qui est quasi signum quod Deus illum velit, quemadmodum effectus vindictae quam exercet circa creaturas est signum, quasi in ipso sit ira erga creaturas. Et sic, quemadmodum

secundum metaphoram dicitur irasci propter effectum irae qui fit in creaturis, sic dicitur aliquid velle voluntate signi quia quod fit in creaturis quasi signum est quod illud velit Deus. Et secundum hoc prohibitio, praeceptum, consilium, permissio, operatio dicuntur esse in Deo voluntates signi, licet in Deo nullum actum volendi ponant praeter illum qui est boni, ut bonum est, secundum quod habet declarari loquendo de voluntate Dei circa creaturas.

| QUAESTIO 3

UTRUM DEUS VELIT SE IPSUM

| Circa tertium arguitur quod Deus non sit volens se ipsum.

Primo sic. Voluntas est appetitus quidam. De ratione autem appetitus est quod sit respectu non habiti, possibilis tamen haberi. Deo ergo, cum a se ipso non potest esse non habitus, non convenit appetere se ipsum, quare neque velle.

Secundo sic. Voluntas nihil vult nisi finem voluntatis aut id quod est ad finem, quia pluribus modis non habet aliquid rationem boni, et non est voluntas nisi boni. Deus autem non vult se sicut finem, quia nihil est finis sibi ipsi, neque sicut quod est ad finem, quia ultra ipsum nullus est finis. Ergo etc.

In contrarium est quoniam voluntas bona vult quod simpliciter et secundum omnem respectum est bonum. Aliter enim non esset bona, quoniam ex hoc voluntas est bona quod velit bonum. Unde etsi | aliquid | bonum non vult, hoc est quia secundum aliquem respectum et ordinem habet rationem non boni, ut infra patebit loquendo de

voluntate Dei respectu creaturarum. Dei voluntas semper est bona. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod id quod est principium inclinans aliquid ad actum movendi se in aliud, cum distat ab eo, cum est ei coniunctum, est principium tenens illud in actu figendi et quietandi se in illo, sicut patet in gravibus et levibus. Per id enim in locis propriis quiescunt per quod inclinantur per motum | ad illa. Quare, cum, ut patet ex praedeterminatis, amor est principium inclinans voluntatem per actum volendi | in bonum, cum ab aliquo non habetur, amor ergo consimiliter est principium tenendi rem in actu figendi et quietandi se in bono, cum ipsum habet. Cum ergo bonum quod Deus est semper habitum est ab ipsa Dei voluntate, quia praesens per actum intelligendi se ipsum, amor ergo ad bonum quod Deus est, sicut voluntatem non habentem illud inclinat movendo ipsam in illud, licet libere et nulla necessitate praeveniente, ut declarari debet loquendo de voluntate creata, sic amor ad bonum quod Deus est voluntatem habentem illud ita tenet in illud, ut voluntas talis velit illud, figendo et quietando se in illo.

Quare, cum voluntas Dei summe talis sit, Deus igitur non solum vult se ipsum, sed summe | vult, in quantum volitum intimum est voluntati et est coniunctissimum | per summam identitatem, quemadmodum summe se ipsum intelligit in quantum intellectum

similiter est intimum et coniunctissimum per summam identitatem, de quo habitum est supra. |Ex hoc enim contingit quod Deus summo amore se ipsum diligit, quanto voluntas divina amando suo bono se summe unit. Amor autem virtus unitiva est, quare et summe uniens amor summus est.

Ex quo etiam sequitur quod semper et uniformiter vult se ipsum, et quod perfecte vult se ipsum, distincte scilicet et simul volendo quaecumque sunt essentialiter volibilia in ipso, ut sunt rerum quidditates et essentiae, et hoc unico simplici actu se et alia a se volendo, secundum quod pertractatio istorum trium patet ex pertractatione consimilium circa actum intelligendi Dei in tribus quaestionibus suprapositis de intelligere Dei, ut |non sit opus hic super hoc proprias quaestiones movere, quemadmodum etiam non est hic opus quaerere utrum velle in Deo sit tantum essenziale an etiam sit in ipso velle notionale. Hoc enim patet ex consimili quaestione ibi determinata circa intelligere Dei, secundum quod debet pertractari loquendo de productione Spiritus Sancti opere voluntatis.

| <AD ARGUMENTA>

Quod ergo arguitur primo quod «Deus non vult se ipsum quia appetitus est respectu non habitus», dicendum, secundum quod iam dictum est, quod per eandem vim res se figit in termino et quiescit in

ipso cum habetur ab ipsa, per quam transfert se in terminum cum est extra ipsum et expectatur haberi. Et talis vis est voluntatis in intellectualibus et spiritualiter quiescentibus in termino et spiritualiter motis in ipsum, cuius actus non est nisi velle, sive quiescendo in termino sive se transferendo ad terminum, licet alius actus volendi sit iste ab illo. Et tamen utrumque indifferenter significatur actu volendi, quod tamen non contingit in genere voluntatis, quod est appetitus: licet enim actus eius est et respectu iam habiti et respectu habendi, ratio tamen vocabuli secundum usum communem magis respicit habendum, ut procedit obiectio; quod non contingit in vocabulo voluntatis. Et ideo non sequitur quod licet actus appetendi |non est nisi respectu non habiti, quod similiter| neque actus volendi, quia licet secundum rationem rei |indifferenter respiciant habitum et habendum ambo, tamen secundum rationem usus nominis appetitus respicit habendum tantum, voluntas vero communiter utrumque.

|Ad secundum dicendum quod Deus vult se sicut finem. Licet enim in re idem sunt in Deo voluntas et volitum, secundum |rationem tamen differunt. Et secundum hoc Deus, ut bonum et volitum, est sicut |finis et perfectio divinae voluntatis, quemadmodum ipse in quantum verum est perfectio sui intellectus.

Quod ergo assumitur quod «nihil est finis sui ipsius», dicendum quod verum est secundum rem eandem et secundum eandem rationem. Secundum rem tamen eandem et diversam rationem |, bene potest idem esse finis sui ipsius, quoniam idem in quantum voluntas habet rationem

perfectibilis, indistantis tamen re et duratione a sua perfectione, bonum vero habet rationem perfectionis illius. Et sic voluntas Dei, in quantum se ipsum vult ut finem, est aliquid ordinabile ad finem, sed aliter quam alia, quoniam ad finem ordinatur aliquid dupliciter: uno modo ut illud cuius perfectio habet esse finis, alio modo sicut illud cuius adminiculo illud cuius perfectio est finis, habet attingere finem, primo modo voluntas ipsa ordinatur | in finem, secundo modo illa quae sunt eius instrumenta attingendi finem.

| QUAESTIO 4

UTRUM ACTUS VOLENDI SE IPSUM PRINCIPALITER TERMINETUR AD ESSENTIAM AN AD PERSONAS

Circa quartum arguitur quod actus volendi Dei in volendo se ipsum principaliter | terminatur in personam, quia cum dicitur «Deus vult se ipsum», constructio est reciproca. In constructione autem reciproca idem agit in se ipsum. Cum ergo velle non est principaliter nisi personarum, quoniam non sunt actus divini nisi personarum, ut habitum est supra, ergo nec ipsum volitum est aliquid aliud quam persona.

Secundo sic. Voluntas, ut habitum est, est boni per se. Ergo magis et principalius est eius quod magis habet rationem boni. Hoc autem est persona, quia persona habet rationem perfecti et in se subsistentis; essentia autem non habet nisi rationem alicuius existentis et subsistentis

in persona, ut infra videbitur. Et bonitas |rei in ratione suae perfectionis consistit, ut habitum est supra. Ergo etc.

In contrarium est quoniam bonitas in Deo non est nisi essentialis, non personalis, sicut neque veritas, ut dictum est supra et determinavimus in quadam quaestione de Quolibet, ita quod nec veritas convenit personae nec bonitas, nisi ratione essentiae existentis in persona. Principaliter ergo bonitas habet esse in essentia quam in persona. Cum ergo voluntas non est nisi boni, cum Deus vult se, actus volendi verius et principaliter terminatur ad essentiam quam ad personam.

| <SOLUTIO>

Consimilis quaestio potuit supra fuisse mota circa actum quo Deus intelligit se ipsum et eodem modo habet terminari ut ista. Unde dicendum ad utramque quaestionem secundum eandem viam simul quod cum, ut dictum est, intellectus non est nisi veri et voluntas non est nisi boni, sciendum quod verum et bonum dupliciter habent esse alicuius: uno modo |ut cuius est, sicut subiecti quod per se habet denominari |a veritate verum |et a bonitate bonum; alio modo ut quod est ratio secundum quam habent esse bonum et verum in alio ut in subiecto et a |quo habet denominari ab illis. Verbi gratia, in creaturis

compositis ex materia et forma ratio secundum quam verum et bonum habent esse in composito, forma est secundum modum supra determinatum; sunt tamen, ut subiecti principaliter denominati ab eis, compositi ex materia et forma, quemadmodum esse licet sit a forma, tamen est principaliter ipsius compositi, et similiter omnes operationes quarum ratio est forma. Unde et perfectio rei licet sit a forma, tamen ratio perfectionis est principaliter compositi, et forma, ut habet esse sicut aliquid in composito, non habet nisi rationem imperfecti.

Et cum isto duplici modo dicantur verum et bonum esse alicuius, actum tamen intelligendi et volendi non terminant principaliter, nisi secundum quod habent esse alicuius ut subiecti perfecti denominati per ipsa, non ut quod est ratio qua habent esse in alio et denominare ipsum. Unde, cum aliquis dicitur intelligere verum in composito aut velle bonum, hoc non dicitur, quia intelligat vel velit formam compositi principaliter, sed potius ipsum compositum.

Unde hunc modum sequendo in Deo, cum essentia habet esse in Deo ut aliquid in supposito et sumpto ut per se perfectum subsistens, videretur alicui quod verum et bonum subiective principaliter essent suppositi et denominarent ipsum, non essentiam, sed quod eius essent solummodo ut eius quod est ratio qua habent esse in supposito et denominare ipsum, et quod idcirco, cum Deus dicitur intelligere aut velle se ipsum, actus intelligendi et volendi principaliter terminentur ad

suppositum, non autem ad essentiam, nisi secundum quod habet esse in supposito.

|Sed non est ita. Contratio enim modo quoad hoc contingit in Deo et in creaturis. Quia enim esse verum, bonum et huiusmodi sunt de essentialibus et omnino absolutis, non conveniunt nisi singulariter tribus personis, et non per se et primo nisi essentiae, non solum ut ei quod est ratio esse veri et boni in supposito, sed eius quod quasi subiective habet esse et esse verum et esse bonum et denominari ab eis, et non suppositum, nisi per hoc quod essentia habet esse in ipso; et hoc ideo quia in creaturis suppositum subsistit ut aliquid absolutum, cuius aliquid est ipsum formale et aliquid | ipsum materiale, ita quod ab utroque habet esse et esse bonum et esse verum et esse perfectum, licet principaliter ratione formae. Aliquid enim realitatis dat materia sive materiale praeter id quod dat forma sive formale, ita quod id quod est unius eorum non est alterius, sed quod est amborum | est totius compositi, propter quod principaliter perfectio in entitate, veritate et bonitate est compositi| et nullius componentium. In Deo vero suppositum subsistit ut aliquid respectivum, in quo respectus quasi formalis est respectu essentiae, nihil tamen realitatis habet nisi a suo fundamento, quod est ipsa divina essentia, et ideo neque aliquid veritatis aut bonitatis, sed principaliter esse et esse verum et esse bonum sunt essentiae, non suppositi, nisi quia essentia est in ipso, secundum quod haec omnia patent ex supra determinatis.

Quare, cum ad id principaliter habent terminari actus | intelligendi et volendi quod principaliter habet rationem veri et boni, dico quod, cum Deus intelligit et vult se ipsum, actus intelligendi et volendi principaliter terminatur ad essentiam, et non ad personam nisi per essentiam, in quantum essentia habet esse in persona, et e contrario ei quod contingit in creaturis.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod ubi est reciproca constructio, actio terminatur in ipsum agens, cuius | non est principaliter nisi suppositum, dicendum quod verum est vel ratione suppositi vel ratione alicuius quod est in ipso, ut cum dicitur: «Sortes sanat se ipsum», si se sanat secundum oculum tantum, vera est, non tamen terminatur ad totum nisi per accidens, ad partem | autem per se. Unde in proposito terminatur actus in agentem, non ratione suppositi et secundum eam rationem qua est agens, sed ratione eius quod habet esse in supposito, cuius est alia ratio quam sit ratio suppositi.

| Ad secundum, quod «persona in Deo magis | habet rationem boni quam essentia, quia magis habet rationem perfecti», dicendum quod est quaedam ratio perfecti in essendo, quaedam vero in supponendo. In creaturis ratio perfecti utroque modo magis est suppositi quam alicuius existentis in supposito, propter quod similiter et ratio boni et ratio veri, ut dictum est. In Deo vero licet in subsistendo

perfectior est ratio suppositi quam essentia, quia ipsa ex se non subsistit, sed ipsa est aliquid in subsistente, ratio tamen essendi perfectior est in essentia quam in supposito, eo quod essentia habet esse ex se, suppositum autem non nisi quia in se habet essentiam.

Cum ergo assumitur quod bonum sequitur rei perfectionem, dicendum quod verum est perfectionem in essendo, non in subsistendo. Unde cum illud quod est perfectius in subsistendo est perfectius in ratione boni, ut contingit in subsistentibus absolute, ratio boni non est principalius in ipso propter perfectionem in subsistendo, sed propter perfectionem in essendo. Licet ergo in personis divinis perfectior sit ratio subsistendi quam in essentia, quia tamen in eis non est perfectior | ratio essendi, non terminat principalius actum | volendi persona quam essentia, sed potius e converso. Unde cum omnis actio divina manens intra reducitur ad actionem volendi vel intelligendi, omnis actio divina essentialis manens | intra principaliter terminatur ad essentiam, et non ad personam, | nisi quia in ipsa habetur essentia; et e contrario actio notionalis ad personam, et non ad essentiam, nisi quia per ipsam communicata est in persona.

| QUAESTIO 5

UTRUM DEUS VELIT SE IPSUM DE NECESSITATE

Circa quintum arguitur quod Deus non vult se ipsum de necessitate.

Primo sic. Quidquid convenit Deo digniori et nobiliori modo ei convenit, quo potest cuique rei convenire. Velle autem non de necessitate est nobilius voluntati quam velle de necessitate, quia, cum

vult non de necessitate, habet in sua potestate velle quam non habere. Ergo etc.

Secundo sic. Si Deus se ipsum velit de necessitate, cum necessitatem illam nullus alius seu nihil aliud a se eam sibi possit imponere, ex se ipso ergo illam habet. Quare, cum non sit principium |agens per se nisi aut natura aut voluntas, secundum PHILOSOPHUM VII^o Metaphysicae et AUGUSTINUM V^o De civitate Dei, aut ergo illam necessitatem habet ratione voluntatis aut ratione naturae. Non ratione voluntatis, quia hoc derogaret libertati eius, dicente AUGUSTINO secundum sententiam Stoicorum V^o De civitate Dei, cap^o 11^o: *«Stoici laboraverunt causas ita distinguere, ut quasdam subtraherent necessitati, quasdam subderent, atque in his quas esse sub necessitate noluerunt, posuerunt etiam nostras voluntates, ne videlicet non essent liberae, si subderentur necessitati»*; et si de voluntate nostra, multo fortius ergo de voluntate Dei, quia illa magis libera est quam nostra, ut iam dictum est |supra. Si ergo Deus se ipsum velit de necessitate, hoc est ratione suae naturae. Idem ergo re est Deum velle se ipsum absolute ex necessitate

quod est velle se ipsum ex necessitate naturae simpliciter. Consequens falsum est, quia sunt diversae rationes et principia volendi, quae simul in eodem secundum actum eundem non concurrunt. Ergo etc.

In contrarium est quoniam si Deus non vellet se de necessitate, cum «quod non est necesse esse, possibile est non esse» secundum PHILOSOPHUM in II^o Peri Hermenias, possibile ergo esset Deum non velle se ipsum. Non volendo autem se ipsum, averteretur a se ipso ut a summo bono, a quo non avertitur voluntas, nisi peccare posset. Ergo voluntas Dei peccare posset. Consequens falsum est. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Quin ponendum sit quod Deus de|necessitate sic velit se ipsum quod non est possibile ipsum non velle se ipsum, quemadmodum est possibile ipsum non velle alia a se ipso, de hoc non est magna dubitatio, quoniam secundum PHILOSOPHUM et in *Physicis* et in *Ethicis* «*finis in operandis se|habet ad voluntatem, sicut principium in speculandis ad intellectum*», et ea quae sunt ad finem, sicut conclusiones. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit principiis, licet non conclusionibus. Ergo et fini de necessitate acquiescit voluntas, licet non eis quae sunt ad finem.

Cum igitur Deus est finis voluntatis cuiusque, quia est omnis boni bonum, voluntas quaelibet necessario | vult bonum quod est Deus, dum tamen sit ei cognitum. Sibi ipsi autem incognitum esse non potest, ut patet ex supra determinatis. Necesse est ergo ponere quod Deus se ipsum velit de necessitate, ita quod se ipsum non velle non potest; et hoc eo maxime quia voluntas non potest velle nisi bonum, ita quod in volendo non potest averti a bono, aspiciendo ad non bonum, ut supra dictum est secundum DIONYSIUM. In ipso autem Deo est perfecta ratio omnis boni, a qua deficit omne bonum quod est extra ipsum.

| Sed tota dubitatio in quaestione est, cum voluntas Dei sit omnino libera etiam in volendo se ipsum, quomodo cum voluntatis libertate stat necessitas volendi, maxime cum ista necessitas non sit ex suppositione, sicut si dicatur velle se ipsum | de necessitate quando | vult, quemadmodum cadit necessitas circa illa quae secundum se simpliciter et absolute sunt | contingentia, sed est necessitas simpliciter et absoluta.

Et praeterea, cum in dicta propositione «Deus vult se ipsum de necessitate» illa determinatio potest determinare actum volendi vel ut terminatur in obiectum volitum, vel ut egreditur ab ipso volente, dubium adhuc non est quin Deus habeat necessitatem volendi se ipsum prout actus terminatur in obiectum. Licet enim nulla necessitate vellet se ipsum secundum quod determinat actum ut egreditur a volente, de necessitate tamen videtur velle se ipsum secundum quod determinat actum ut transit in obiectum, | quamvis hoc modo non vult de

necessitate alia, eo quod non sunt per se et proprie obiecta volendi. Verbi gratia, in simili ex parte actus videndi: si enim esset quis in lumine, dum tamen voluntarie aperiret oculos, de necessitate videret lumen, non autem alia quae possent sibi praesentari in lumine; actus etiam videndi ab ipso nullo modo necessario, sed mera voluntate egrederetur.

Tota ergo difficultas est an Deus | de necessitate velit se ipsum ex illa comparatione qua actus volendi egreditur ab ipsa voluntate. Cum enim ab ipsa egreditur libere, dum tamen libera sit Dei voluntas etiam in volendo se, ut concessum est supra, videtur aliquibus impossibile, si simul ponatur quod egrediatur ab ipsa necessario, et quasi oppositio in adiecto, scilicet quod egrediatur ab ipsa libere et non libere, quia quod est necessarium non est libere, et e contrario, secundum quod dictum est opponendo ab AUGUSTINO secundum sententiam Stoicorum.

|Et est dicendum quod Deus se ipsum vult de necessitate, determinatione etiam determinante actum volendi ut egreditur a voluntate sive a volente, distinguendo tamen necessitatem, secundum | quod distinguit PHILOSOPHUS in V^o Metaphysicae et AUGUSTINUS V^o De civitate Dei quod est quaedam necessitas violentiae sive coactionis ab alio et est quaedam necessitas immutabilitatis, quae est ex se ipsa absque causa alia. Primo modo, secundum AUGUSTINUM «*necessitas est quae non est in nostra potestate ut possimus impedire quod fit secundum ipsam, sed etiam si nolimus, efficit quod potest, sicut est necessitas mortis*». Sed sub tali necessitate non cadit

actus volendi voluntatis nostrae in volendo recte vel perperam, quare multo fortius neque in volendo absolute. «Talis enim *necessitas non facit reverti voluntatem a sua dispositione in id quod est | contrarium motui qui fit per voluntatem*», ut dicitur V^o M e t a p h y s i c a e. Unde respectu actus interioris voluntas cogi non potest, etsi respectu actus exterioris impediatur. Unde respectu | actus exterioris talis necessitas derogat libertati, «*quia impedit voluntatem*», ut dicitur V^o M e t a p h y s i c a e. Unde, ut dicitur ibidem, talis necessitas contristat voluntatem. Ubi dicit COMMENTATOR: «*Voluntas est delectabilis, necessitas autem contristabilis*». Sed talis necessitas omnino circa Dei voluntatem esse non potest, quia in Deo nulla cadit violentia, ut dictum est supra.

Unde solum cadit in ipso necessitas incommutabilis, et est | propria ei, ut dicit COMMENTATOR super V^{um} M e t a p h y s i c a e. Et de hac necessitate subdistingendum est in proposito quod potest considerari ut est praevia vel quasi praevia ad voluntatem, ut voluntas ipsa intelligatur cadere sub ipsa necessitate in eo quod ab ipsa egreditur actus volendi, vel potest considerari ut est |concomitans ipsam voluntatem, ut ipsa necessitas intelligatur cadere sub ipsa voluntate in eliciendo actum.

Necessitas primo modo procul |dubio auferret libertatem in eliciendo actum, ita quod voluntas in eliciendo actum volendi non esset aliud quam natura, et sic non esset plus libertatis in voluntate ut est voluntas, quam in natura ut natura, sed praecisa necessitas immutabilitatis, ita quod, quamvis voluntas ut voluntas libera esset quantum est de se, tamen propter necessitatem cui associaretur, determinaretur ad actum, quemadmodum appetitus bruti ex se indifferens determinatur per appetibile, ut patet ex supra determinatis. Unde de hoc modo necessitatis, ut includit voluntatem, dico quod Deus non vult se de necessitate, sed libere tantum. Aliter enim in volendo non ageret, sed potius pateretur vel ageretur.

Necessitas autem immutabilitatis secundo modo considerata, dico quod non aufert libertatem, sed magis firmat eam in actu suo, eo quod voluntas talem actum volendi delectabiliter et quasi eligibiliter elicit, licet propter obiecti bonitatem immutabiliter actui suo inhaeret. Hoc etiam modo beati in patria in volendo Deum liberae erunt voluntatis, et liberioris quam modo sint, |licet necessitas immutabilitatis concomitetur, immutabiliter tenens eam in suo actu. Nec erit illa libertas quae est liberi arbitrii, quia illa non est nisi respectu eorum quae sunt ad finem, non respectu finis, ut | visum est supra et amplius est videndum

loquendo de voluntate creaturae. Unde erit absoluta libertas, quali dicimus Deum velle se ipsum. Non enim vult se ipsum libertate arbitrii, sed tantum alia a se, ut dictum est supra et infra dicendum est loquendo de voluntate Dei in respectu ad creaturas.

|Quidam autem non distinguentes circa voluntatem inter libertatem simpliciter dictam, quae est in omni actu voluntatis, et libertatem arbitrii, quae est solummodo |in actu voluntatis circa ea quae sunt ad finem, dicunt quod voluntas Dei in volendo se ipsum non est libera, neque similiter voluntas creaturae in volendo finem non est libera, sed solum in volendo alia a se ex parte Dei, |et in volendo ea quae sunt ad finem ex parte creaturae, quasi non esset ratio libertatis simpliciter in voluntate alia a ratione libertatis arbitrii. Sed non est ita, ut patet ex supra determinatis.

Dicimus ergo quod simul stant, quod scilicet Deus libere et necessario vult se ipsum, et hoc non solum stando et perseverando in actu volendi, sed etiam in ipsum actum simpliciter eliciendo, nec libertas impedit necessitatem nec e converso. Et hoc quodam modo, quemadmodum infra debet determinari, | dicimus quod Pater et Filius |spirant Spiritum Sanctum libera voluntate concomitante necessitate, |non ab aliquo alio agente quam sit ipsa voluntas quod ipsam incommutabiliter teneat in suo obiecto, sed, se ipso sibi huiusmodi

necessitatem immutabilitatis libere imponente, per idem principium agens fert se in obiectum et tenet se quiescendo in ipso, quemadmodum eodem principio grave movetur ad centrum et quiescit in ipso. Et est ibi illud principium voluntas libera ex parte voluntatis, sicut hic forma gravitatis ex parte gravis. Sicut enim voluntas sive Dei sive cuiusque beati in bonum cognitum quod Deus est delectabiliter et quasi eligibiliter movetur, ita tamen quod non potest non moveri in ipsum, nulla necessitate naturae praeveniente vel concomitante voluntatem in suo actu, quasi necessario inclinans voluntatem in actum, sed sibi ipsi imponit necessitatem immutabilitatis in affectando motum, et hoc propter firmitatem suae libertatis – haec est enim natura talis necessitatis, quod scilicet sit in re absque causa alia, sed ex sua propria ratione, ut determinat PHILOSOPHUS V^o M e t a p h y s i c a e et clarius exponit COMMENTATOR ibidem –, sic ergo Dei voluntas sive cuiusque beati in bono gustato quod Deus est delectabiliter et quasi eligibiliter | se tenet, ita tamen quod non potest se non tenere in ipsum, nulla necessitate praeveniente aut concomitante voluntatem in isto actu, quasi necessario figens ipsum in actu et in obiecto, sed sibi ipsi fixationem huiusmodi seu stabilitionem affectando necessitatem huiusmodi sibi imponit eadem de causa qua prius.

Et in hoc differt quodam modo necessitas concomitans libertatem Dei in actu volendi se ipsum et in actu spirandi Spiritum Sanctum, quia scilicet in illo non solum ipsa libertas voluntatis sibi ipsi necessitatem imponit, sicut hic secundum iam dictum modum, immo etiam in illo

voluntatem concomitatur naturae necessitas, quia natura ipsa productio communicatur per actum, ut infra debet exponi, hic autem in actu isto nulla necessitas naturae concomitatur, quia in ipso non fit alicuius naturae communicatio, sed solum voluntatis adhaesio cum voluto et unio. | Et quod talis necessitas bene stat simul cum voluntatis libertate in proposito, clare patet commutando propositionem istam quae est de re: «Deus necessario vult se ipsum», in illam de dicto: «Deum velle se ipsum est necessarium», | vel sic: «Necessarium est Deum velle se ipsum». In hac enim clare potest exprimi | libertas cum necessitate, | nullo inconvenienti apparente, dicendo quod «necessarium est Deum libere velle se ipsum», vel «Deum libere velle se ipsum est necessarium», ita quod in ipsa libertate consistit ratio necessitatis qua necessario vult se ipsum, iuxta modum iam expositum, quoniam quod non potest non velle libere se ipsum, hoc totum ex firmitate suae libertatis venit, et solum ex illa, quemadmodum quod ignis non potest combustibile approximatum non comburere, hoc provenit ex sola dispositione suae naturae.

Unde dicit AUGUSTINUS V^o De civitate Dei: «*Si illa definiatur | necessitas, secundum quam dicimus 'Necesse est ut ita fiat vel ita fiat', nescio cur eam timeamus ne libertatem auferat voluntatis*», | et hoc sive illa necessitas ponatur ab alio in casu quo loquitur AUGUSTINUS, sive illa necessitas ponatur in eodem, ut in proposito nostro. Unde, cum dicimus

Deum necessario velle se ipsum, non intelligimus in hoc talem necessitatem qualem intelligimus, cum dicimus Deum necessario intelligere se ipsum aut necessario vivere. | Cum enim dicimus ipsum necessario vivere, necessitas illa oritur ex ratione suae naturae absolute, quia ipsa non est nisi vivere quoddam et vita, ut habitum est supra. Cum vero dicimus ipsum necessario intelligere se ipsum, necessitas illa oritur ex determinatione intellectus per intelligibile, quo necesse est semper quasi informari, ut habitum est supra. Cum vero dicimus eum necessario velle se ipsum, illa necessitas nec oritur ex natura divina | ea ratione qua natura est, neque ex aliqua determinatione in voluntate ex obiecto voluto, sed solum et mere ex condicione libertatis in voluntate sua, secundum quod omnia ista patent ex iam supra declaratis.

Argumenta autem utriusque partis pertractanda sunt, quia ambo in aliquo | deficiunt.

| <AD ARGUMENTA>

Quod ergo arguitur primo quod «velle non de necessitate est dignior modus volendi; ergo convenit Deo», dicendum quod verum est loquendo de necessitate praeviente voluntatem et tollente libertatem, quicumque sit ille. Loquendo tamen de necessitate concomitante

libertatem, et quae illam compatitur, immo quasi causatur ab ea, non est verum, immo huiusmodi necessitas est propter vigorem libertatis, et contrarium eius propter libertatis infirmitatem, ut patet ex | praedictis.

Ad secundum, quod «si Deus vellet se ipsum de necessitate, necessitatem illam non habet ratione voluntatis, quia derogaret | libertati illius», dicendum quod verum est loquendo de necessitate cui subest voluntas, quae non est nisi necessitas coactionis, de qua ibi loquitur AUGUSTINUS ad litteram, aut necessitas praeveniens voluntatem, qualitercumque et qualiscumque sit illa. Loquendo vero de necessitate concomitante | voluntatem sive ex ratione ipsius voluntatis, quod contingit in proposito, sive ratione naturae, ut contingit in spiratione Spiritus Sancti, sicut dictum est, non habet illud veritatem. Et multum differt hac necessitate Deum velle se ipsum absolute ex necessitate et velle se ipsum ex necessitate naturae simpliciter, quia illud quod fit ex necessitate naturae simpliciter omnino excludit voluntarium, non autem velle se ipsum ex necessitate, quae est ex ipsius libertatis perfectione aut quae est ratione naturae concomitantis voluntatem.

Ad primum in oppositum, quod «si Deus non vellet se ipsum de necessitate, posset ergo se ipsum non velle», dicendum quod verum est

quod non potest non velle se ipsum, sed hoc non nisi propter necessitatem concomitantem voluntatem secundum dictum modum, quae, ut dictum est, non impedit voluntatis libertatem. De ratione enim libertatis simpliciter non est posse velle et non velle, ut quidam putant, sed solummodo affectanter et quasi eligibiliter velle. Posse enim non velle quod vult, non est nisi ex libertatis infirmitate, quemadmodum et posse peccare est ex voluntatis defectibilitate.

| ARTICULUS XLVIII

DE ACTU VOLUNTATIS, QUI EST VELLE, IN COMPARATIONE AD ACTUM INTELLECTUS, QUI EST INTELLIGERE

Sequitur de actu voluntatis, qui est velle, in comparatione ad actum intellectus, qui est intelligere. Et circa hoc quaeruntur duo. Primum, si praeter istos duos actus divinos essentielles manentes intra sit aliquis alius. Secundum, si velle in Deo sit actio principalior quam intelligere.

| QUAESTIO 1

UTRUM PRAETER ACTUS DIVINOS MANENTES INTRA SIT ALIQUIS ALIUS

Circa primum arguitur quod praeter istos actus sit alius. Primo sic. Secundum PHILOSOPHUM actus distinguuntur per obiecta, ut non differunt intelligere et velle in Deo, nisi quia differunt ex parte obiecti in divina essentia verum et bonum. Sed non solum in ipsa considerantur ut differentia verum | et bonum, sed etiam alia multa, quae sunt ens, unum

pulchrum, et plurima huiusmodi. Ergo si diversi actus sunt in Deo, quia differunt in ipso bonum et verum, ad quae terminantur, similiter erunt in ipso alii actus differentes ab istis qui terminantur ad ens, unum et pulchrum, et cetera huiusmodi.

Secundo sic. Forma quanto est abstractior et perfectior, tanto est plurimum actionum | principium. Unde primae formae materiales, ut elementorum, non habent actum nisi proprium | elementorum, ut forma aquae non nisi quae competat aquae. Forma vero mixti habet actionem aliquam quae competit ratione elementi | quod virtute dominatur in ipso, et aliam ex natura propria, ut quod magnes attrahit ferrum. Et super hoc forma vegetabilis cum | actionibus quas habet ex natura elementi et mixti simpliciter, habet proprias operationes, quae sunt nutrire, augmentare et generare. Et | praeter istas forma sensitiva habet actus qui sunt sentire, et tanto plures in animalibus perfectis, quanto in eis perfectior est anima sensitiva. Et praeter istas habet forma intellectiva proprias operationes intellectuales. Cum ergo forma deitatis sit abstractissima et perfectissima, ipsa plurimas operationes habet, et sic non solum erit contenta duabus.

In contrarium est quod nihil est actus alicuius nisi quia aut est ab eo in aliquid, aut quia est ab aliquo in ipsum. Primo modo est actus alicuius ut activi, secundo modo ut passivi: plures enim modi non sunt possibili. Sed omnis actus essentialis manens intra in Deo, ut ab ipso, est velle et actus voluntatis; ut in ipso, est intelligere et actus intellectus, ut patet. | Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum quod in Deo non sunt nec possunt esse plures actus essentialis manentes intra quam velle et intelligere, et propter idem nec plures potentiae quam voluntas et intellectus. Ad cuius evidentiam sciendum quod cum secundum PHILOSOPHUM et veritatem distinctio potentiarum est penes actus, et actuum penes obiecta, et ita tam potentiarum quam actuum distinctio et differentia est penes distinctionem et differentiam obiectorum, non tamen quaelibet differentia obiectorum est ratio distinctionis seu differentiae actuum aut potentiarum, sed solum | illa quae est obiectorum secundum rationem illam qua | obiecta sunt, hoc est secundum rationem illam qua per se respiciunt aliquid ut id cui sunt obiecta. Non enim dicitur obiectum ab eo quod est id quod est, sed a respectu quem habet ad aliud in eo quod est. | Unde quaecumque rationes sunt in aliquo secundum quas ipsum non respicit per se aliud, et si respiciat, hoc est solum per accidens, quia ei accidit ratio quam respicit aliud, aut e converso, secundum illas non est accipienda distinctio seu differentia potentiarum aut actuum. Verbi gratia, in nutrimento, quod est obiectum vegetativae, in omnibus suis actionibus est ratio qua est quid, et ratio qua est quantum, et ratio qua est dulce aut album et huiusmodi, quia quid et quantum sunt | propriae rationes secundum quas nutrimento ut obiectum respicit animam vegetativam in nutrito, non autem dulce aut album nisi per accidens, quia accidit ei quod est quid et quantum; ideo penes | quid et quantum differentia in nutrimento et distincta distinguuntur et differunt actiones nutriendi et augendi, similiter vis nutritiva et augmentativa, et non penes

dulce aut album. Similiter respectu animae sensitivae sensibile secundum rationem sensibilis est per se obiectum ei, non autem ratione qua est quid aut quantum aut aliquid huiusmodi. Et ideo penes diversas rationes sensibilium diversimode respicientium animam sensitivam diversae sunt actiones sentiendi, et diversae | vires sive potentiae sensitivae, ut determinat PHILOSOPHUS II^o De anima quod non sunt sensus praeter quinque, quia non sunt plura particularia et propria sensibilia. Unde, si diversa specie in esse rei et naturae conveniunt in una communi ratione sentiendi specifica, ut contingit in omnibus speciebus colorum, quae movent sensum secundum rationem claritatis et lucis, habent unicum sensum specie sibi respondentem, ut visum. Similiter diversi gradus in eodem sensibili numero, ut magis album et minus, quia accidentaliter et non secundum formalem rationem sentiendi differunt, | uni respondent sensui. Similiter quaecumque alia sunt quae accidunt rationibus sentiendi vel quibuscumque ipsa accidunt, quae tamen ex se proprias rationes sentiendi non important, et per hoc non habent respectum aliquem per se ad aliud sub ratione sensibilis, secundum illa non distinguuntur aliqui actus aut potentiae sentiendi.

Et sicut est de rationibus sentiendi respicientibus apprehensivam, sic est de illis quae respiciunt affectivam, quod penes illas diversas rationes distinguuntur diversae species in affectiva sicut per alias in apprehensiva, | ita quod sicut penes rationes diversas sentiendi in percipiendo et in afficiendo distinguuntur diversa genera potentialium in anima sensitiva, scilicet genus potentiae apprehensivae a genere

potentiae affectivae, sic penes diversas rationes sentiendi apprehensive distinguuntur diversae potentiae apprehensivae sub eodem genere, et similiter penes diversas rationes sentiendi affective distinguuntur diversae potentiae affectivae sub eodem genere.

Sicut autem est aliquid obiectum | animae vegetativae aut sensitivae, | quia habet habitudinem ad ipsam secundum rationem obiecti, et secundum | eius distinctionem penes huiusmodi rationes distinguuntur inter se obiecta et per obiecta actus et potentiae, similiter ergo ex parte naturae intellectualis, cum sit aliquid ei per se obiectum - aliter enim nullus actus neque ratio alicuius potentiae ei ascriberetur - necesse est quod obiectum ei, in quantum est obiectum per se, per se habeat aliquam habitudinem ad illam, et penes distinctionem illius rationis obiecti secundum genus aut speciem erit distinctio actuum naturae intellectualis et potentiarum in ipsa. |

Res autem aliqua invenitur obiecta naturae intellectuali in duplici habitudine tantum, ut habitum est supra: uno modo secundum habitudinem qua nata est esse in ea et se facere in ipsam | sub ratione esse spiritualis; alio modo secundum habitudinem qua nata est in se subsistere et alliciendo eam sibi attrahere et in se quietare. Secundum hoc ergo dupliciter habet res esse obiectum per se naturae intellectualis, et tantum dupliciter, quia non est alia habitudo rei ad ipsam. | Et propter idem solum est duplex | actus naturae intellectualis erga res, et non nisi duplex modus potentiae, duplici habitudini et rationi obiecti et duplici actui respondens. Secundum primam autem habitudinem comparatur

res ad naturam intellectualem ut apprehensibile quoddam, secundum secundam ut affectatum quoddam. Et secundum hoc duplex est modus potentiaram naturae intellectualis tantum, scilicet modus potentiae apprehensivae, quae vocatur intellectus aut ratio, et modus potentiae affectivae, quae vocatur voluntas, | et ita oportet ponere quod in Deo differant ut diversae potentiae voluntas et intellectus et quod non sit in ipso potentia tertia quae nec sit ratio sive intellectus aut voluntas. Et similiter oportet sentire de actibus eorum qui sunt velle | et intelligere, quod inter se differant, et quod non sit ponere aliquem alium actum in Deo differentem ab istis. Et secundum hoc concedenda est ratio ad istam partem adducta.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod in divina essentia non solum differunt ratione bonum et verum, sed plurima alia, | dicendum quod verum est, sed non omnia differunt inter se secundum proprias rationes obiecti. Immo omnia alia a bono et vero, etsi differunt inter se ratione, hoc non est ratione obiecti, qua scilicet diversimode respiciunt naturam intellectualem in Deo secundum modum praedictum, sed ratione subiecti, qua scilicet natura intellectualis in Deo, quasi mota a ratione obiecti, sub ratione obiecti considerat ipsam rem secundum | illas diversas rationes, quae potius sunt rationes distinctae in re ex

consideratione animae circa eam, quam rationes secundum quas debet distingui aliquid in ipsa eius natura; sic enim differunt in Deo rationes entis et unius, et si qua sunt huiusmodi. Nunc autem, ut dictum est, non quaelibet diversitas rationum est secundum quam sumitur diversitas actuum aut potentiarum, sed illa quae est per se obiecti secundum quod est obiectum, et illae non sunt nisi duae, scilicet veri et boni, ut dictum est, penes quas | distinguuntur intelligere et velle. Et ideo secundum rationes alias, quotquot sint, non distinguuntur aliqui actus, ut dictum est.

|Ad secundum, quod forma | deitatis perfectissima est, ergo plurium actionum principium, dicendum quod verum est, quod tamen cum hoc quod est principium actionum plurium, tanto est principium eorum modo simpliciori et paucioribus intermediis et minori determinatione. Unde non cognitiva non agunt neque moventur in aliquid per appetitum, nisi in id ad quod natura determinantur et habent paucas actiones et motus, quia non ordinantur ad magnum gradum perfectionis et sunt remotissima a primo principio perfecto, in quod motu suo omnia tendunt. Alia autem superiora, quia ad maiorem perfectionem ordinantur, plures habent motus et pluribus motibus ordinantur ad bonum perfectius sibi adipiscendum, sed minori determinatione, ut patet in cognitivis sensitivis tantum, in quibus forma determinatur per materiam quoad suam essentiam et suum esse et suam operationem. Et adhuc sunt plures in cognitivo rationali a forma indeterminata per materiam secundum essentiam, et sic secundum esse et quodam modo secundum operationem. Et adhuc plures formae omnino abstractae a

materia, limitatae tamen in natura et essentia. Sed plurimae formae omnino illimitatae, quae operatur omnia in omnibus se ipsa solummodo, intelligendo et volendo omnia intelligendo et volendo se ipsam, ut in parte supra tactum est, et amplius inferius debet determinari, ut sic quantumcumque multae sint eius operationes, omnes tamen debent reduci ad actum intelligendi et volendi, quia intelligendo et volendo se ipsam omnia operatur, secundum quod ex infra determinandis patebit.

| QUAESTIO 2

UTRUM VELLE IN DEO SIT ACTIO PRINCIPALIOR QUAM INTELLIGERE

Circa secundum arguitur quod velle sit principalior actio in Deo quam intelligere. |

Primo sic. Illa actio est principalior in superiore natura quam habet omnino differentem ab actionibus naturae infimae, quam sit illa quam habet convenientem quoquo modo | cum actione naturae infimae, quia illa prior non convenit ei nisi secundum rationem qua praecellit et differt a natura infima, illa vero secunda secundum rationem qua convenit cum ipsa, et superius atque principalius in ea est illud quo differt, quam quo convenit, ut rationale in homine, quo differt a bruto, quam sensibile, quo convenit cum eodem. Velle | autem cum sit

quiddam appetere, sicut voluntas est quidam appetitus, est actio in qua quoquo modo convenit Deus cum infimis et inanimatis etiam, quia in ipsis est appetitus et eis convenit appetere; intelligere est actio qua differt ab eis quia nullum genus cognitionis habent, ut patet ex supra determinatis. Ergo etc.

Secundo sic. Actio quanto est circa obiectum simplicius et spiritualius et magis abstractum, tanto est simplicior et spiritualior et magis abstracta, quia secundum PHILOSOPHUM | actio determinatur per obiectum. Quanto autem est simplicior, spiritualior et magis abstracta, tanto est potior et principalior. Simplicius enim et magis abstractum potius est semper et principalius, propter quod vult PHILOSOPHUS I^o *Metaphysicae* quod demonstrationes arithmeticae potiores sunt quam geometricae, quia de simplicioribus ut de numeris, | qui simpliciores sunt magnitudine, de qua est geometria. Actio autem quae est intelligere Dei simplicior est et magis abstracta quam sit actio | quae est velle, quia intelligere est rei prout habet esse in intellectu, velle | vero prout habet esse in se. Et simplicius et magis abstractum esse habet res in intellectu quam extra in se ipsa. Ergo etc.

Praeterea obiectum intellectus est verum, voluntatis autem bonum. Verum autem simplicius est et magis abstractum bono.

Tertio sic. Ille actus nobilior est et principalior per quem potentia nobilior in esse perficitur. | Iste autem est intelligere, quia per ipsum

perficitur intellectus habendo in se rem intellectam ut nobile quid; non sic velle, quia per ipsum | perficitur voluntas ut comparata ad rem nobilem existentem extra se. Nunc autem perfectius et nobilius simpliciter et absolute est habere in se nobile quid quam comparari ad nobile extra se. Ergo etc.

Quarto sic. Illud est nobilius | quod viliori se minus inficitur, ut patet de luce et aere, cum transeunt per loca foeda. Sed intellectus minus inficitur intelligendo viliora se ut corporalia quam voluntas in diligendo inferiora se. Ergo etc.

Quinto sic. Nobilior est potentia quae est ad nobiliorem actum seu productionem. Sed intellectus et voluntas in Deo sunt principia productionum personalium. Quasi nobilior autem est ratio productionis quae est generatio, quam productionis quae est spiratio, eo quod productum ab illa quasi nobilius est quam productum ab ista, eo quod productum ab illa, ut Filius, habet auctoritatem aut quasi auctoritatem super productum ab ista, ut super Spiritum Sanctum. Ergo etc.

In contrarium est quoniam actio illa potior est et principalior quae est liberior. Talis est actio voluntatis, ut patet ex supra determinatis. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod de actionibus Dei, quae sunt velle et intelligere, possumus loqui dupliciter. Uno modo secundum id quod sunt aliquid in re, aut secundum suas proprias rationes quas nominant circa rem ipsam.

Primo modo sunt id ipsum et nullo modo differunt, quia non sunt nisi ipsa divina essentia, | ut patet ex supra determinatis, et sic neutra est potior aut principalior altera, nec habet secundum hoc locum quaestio in eis.

Si ergo principalitas dicenda sit esse in eis, hoc est considerando ipsas secundum suas proprias rationes quibus inter se differunt sicut alia attributa, secundum quod habitum est supra. Sic enim in ipsis est principalitas secundum rationem in Deo eo modo quo ratione differunt, quemadmodum est principalitas in eis secundum rem in creaturis eo modo quo secundum rem differunt. Ut enim dicit PHILOSOPHUS in I^o P o l i t i c a e, «*quaecumque ex pluribus fiunt aliquid commune, in omnibus est | principans et subiectum*, quemadmodum in harmonia commixtionis elementorum semper | est unum elementum praedominans sive principans, et in harmonia vocum est vox una consonantiam aliarum tenens, et in homine *anima principans est despotico principatu, corpus vero subiectum*, et intellectus principatur appetitui sensitivo *regali principatu*». In Deo autem ex actu voluntatis et intellectus fit aliquid commune, ut beatitudo, quae ex utroque perficitur. Oportet igitur quod alterum eorum in Deo sit principans, alterum vero subiectum.

Unde, suppositis illis quibus in quadam quaestione de Quolibet determinavimus in creaturis voluntatem esse principaliorem et altiorem potentiam quam sit intellectus, | et per

consequens actum voluntatis esse principaliorum et altiorum quam sit actus | intellectus, eisdem possumus hic ostendere velle in Deo esse actionem principaliorum | et altiorum secundum rationem quam sit intelligere. Sed non oportet ibi dicta repetere, quia non restat nisi ipsa hic applicare. Verumtamen hic sciendum est in summa quod quandocumque ex aliquibus fit unum commune, ad cognoscendum quid illorum sit principalius, oportet, ut dicit PHILOSOPHUS ibidem, ambo considerare in aliquo optime disposito in eis et secundum naturam, et non in eo ut simpliciter considerato, aut ut deficit ab illa dispositione. Verbi gratia, secundum quod ponit exemplum, si velimus videre quod et quomodo anima principatur corpori, oportet hoc considerare in homine optime disposito secundum corpus et secundum animam. Quod enim in tali homine principatur vere dicendum est principiari et secundum naturam, et non in homine simpliciter aut pestilente et male disposito secundum illa. In homine enim pestilente propter prave se habere et praeter naturam multoties invenitur corpus principiari animae et appetitus sensitivus rationi. In homine vero bene disposito contingit e contrario. In homine autem simpliciter, licet secundum naturam dominatur id quod dominatur in optime disposito, non tamen hoc potest sicut in illo discerni, propter quod simpliciter et absolute in homine et secundum naturam principalius dicitur esse anima quam corpus, quia scilicet principatur in homine bene disposito secundum hoc, licet non principetur in homine non bene disposito secundum | hoc, et hoc quodam modo quemadmodum cum cibus dicitur sanus per

respectum ad sanitatem quae est in corpore animalis, quia scilicet est conservativum illius, ille cibus dicitur sanus simpliciter qui est sanus simpliciter sano et corpori bene se habenti, non autem ille qui est sanus corpori infirmo et male se habenti.

| Ad videndum igitur quis sit principalior, | an actus voluntatis an actus intellectus, et per consequens an voluntas an intellectus, oportet ambo inspicere in eo quod secundum | ipsa est optime dispositum secundum naturam, et non in eo quod deficit ab illa dispositione optima. Quare, cum optima dispositio voluntatis et actus volendi est in volendo summe bonum et optima dispositio intellectus et eius | actus est in intelligendo summe verum - bonum enim est per se perfectio voluntatis et actus eius, verum autem intellectus et actus ipsius -, in eis autem quae sunt per se sequitur, | si simpliciter ad simpliciter, et magis ad magis et maxime ad maxime, summe bonum autem et summe verum est solummodo ipse Deus sive ipsa divina essentia, principalitatem ergo inter voluntatem | et intellectum et actuum eorum debemus inspicere in quocumque volente et intelligente secundum quod vult et intelligit Deum.

In intelligendo autem et volendo Deum principalior est voluntas, quoniam in actione voluntatis perficitur voluntas in ipsa re ut ipsa habet esse in se, eo quod voluntas actione | sua inclinatur in ipsam et in ea recipitur, non autem eam in se recipit. In actione vero intellectus e contrario perficitur intellectus ipsa re ut habet esse in ipso intellectu; recipiendo enim in se ipsam rem intellectam quodam modo perficitur

ipsa. Magis autem perficitur voluntas in Deo actu suo transferendo se in ipsum, quam recipiendo ipsum in se, eo quod transferendo se in Deum sub ratione boni per actum voluntatis convertitur | quodam modo in ipsum secundum quod habet esse in se ipso. Amor enim, qui est ratio volendi, est virtus conversiva et unitiva transformans amantem in amatum, ut dictum est supra. Recipiendo autem in se Deum sub ratione veri per actum intellectus assimilatur quodam modo intellectus intellecto secundum quod habet intellectum esse in ipso intelligente. Notitia enim, quae est ratio intelligendi, non est nisi virtus assimilativa. Maius autem et nobilius est converti in Deum et fieri unum quodam modo cum ipso secundum quod habet esse in se ipso, quam assimilari quodam modo ipsi secundum quod est in intelligente.

| Idcirco dicendum est quod simpliciter in volente quocumque et in intelligente Deum nobilior et principalior est voluntas et actus volendi quam intellectus et actus intelligendi. Et sic propter idem dicendum est quod simpliciter et absolute principalior est voluntas seu actus volendi quam intellectus seu actus intelligendi. Unde, licet cum quis vult aut intelligit aliud a Deo, maxime quod inferius | est intelligente et volente, altior, principalior et perfectior est intellectus quam voluntas, quia dignior est in intellectu cognitio rerum corporalium quam amor earum, quia nobilior est eis assimilari secundum esse spirituale quo habent esse in ipso, quam transformari | in ipsa secundum esse quod habent in se, eo quod nobilior esse habent | inferiora secundum quod habent esse in

superiori natura quam secundum quod habent esse in se, dicente AUGUSTINO IX^o De Trinitate, cap^o 4^o: «*Maiores est notitia corporis quam ipsum corpus quod notitia eius notum est; illa enim vita quaedam est in ratione cognoscentis, corpus autem non est vita*», e contrario autem superiora habent esse nobilium in se quam in natura inferiori, dicente AUGUSTINO ibidem, cap^o 11^o: «*Cum Deum novimus, quamvis meliores efficiamur antequam nosceremus, illa notitia tamen inferior est quia in inferiore natura est*», hoc tamen non obstat quin simpliciter altior sit voluntas, et hoc maxime | respectu Dei, quia nihil vult neque intelligit primo et per se objective nisi se ipsum, et quod vult et intelligit alia a se, hoc non est nisi volendo et intelligendo se, ut supra dictum est in parte et amplius inferius declarabitur. Nec obstat etiam in creaturis intellectualibus, et hoc duplici de causa.

Quarum prima iam tacta est, scilicet quia volens et intelligens in volendo et intelligendo inferiora non est optime dispositus secundum voluntatem et intellectum, sed deficit a nobiliori dispositione quae potest esse in eis, cuiusmodi est illa quam habent in cognoscendo Deum. Et ideo esse nobilium respectu illorum est esse nobilium secundum quid. Esse autem nobilium respectu Dei in intelligendo et volendo ipsum est esse nobilium simpliciter, et hoc quodam modo quemadmodum dicimus quod homo simpliciter est nobilior leone

secundum quod est rationale, secundum quid autem est ignobilior si comparentur inter se secundum fortitudinem | corporalem, eo quod res ab optimo quod est in ea simpliciter dicitur nobilior alia, secundum quid autem secundum illud quod est deterius in ea dicitur minus nobilis illa; aut secundum aliud exemplum, quemadmodum contingit quod in homine pernicioso aut male disposito appetitus principetur rationi.

| Alia vero causa est quia bonum et verum in aliis a Deo sunt obiecta voluntatis et intellectus secundaria et quasi secundum quid, bonum autem et verum quod Deus est sunt obiecta eius prima et simpliciter. Nobilitas autem veritatis non est iudicanda simpliciter nisi respectu eius quod est obiectum suum simpliciter, secundum quod haec ratio magis pertractabatur in quaestione praedicta de Quolibet. Et redit | ista causa in idem cum praecedenti, ut patet inspicienti pertractationem | eius ibi habitam. Sic ergo principalis causa sive ratio quare voluntas debet dici simpliciter principalior potentia quam intellectus et actus illius principalior quam actus intellectus, est illa quae iam dicta est. Si quae autem aliae causae | adsignentur | huiusmodi vel ex parte potentiae vel ex parte habitus vel actus vel obiecti, secundum quod quasdam | illarum tetigimus in quaestione nominata, illae sunt secundariae et sequentes ex ista.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod intellectualis natura in actu volendi convenit quodam modo cum inferiori natura, non sic autem in actu intelligendi, dicendum quod hoc non est ratio quare illud in quo convenit cum inferiori natura dicatur minus principale, nisi secundum eundem gradum naturae convenit superiori et inferiori, quemadmodum sensibile convenit quodam modo homini et bruto. Nunc autem appetitus voluntatis, cum importat rationem | libertatis, multo superioris gradus naturae est quam sit appetitus bruti, ut supra dictum est.

| Ad secundum, quod actio intellectus simplicior est et magis abstracta, quia est de simpliciori et magis abstracto, dicendum quod abstractio non est unius | et eiusdem a se ipso, sed differentis a differenti ut oporteat differre abstractum ab eo a quo abstrahitur. Et secundum hoc sunt diversi modi abstractionis et diversa diversimode sunt abstracta.

Est enim quaedam abstractio realis unius ab alio, a quo omnino differt et re et subiecto, qualiter formae separatae, ut intelligentiae, dicuntur esse abstractae, quia sunt formae re differentes a materia, a qua realiter sunt abstractae, quia non habent materiam partem sui nec cadunt in compositionem alicuius tertii cum materia.

Est autem alia abstractio rationis sive rationalis, et hoc per rationem et intellectum, quae est unius ab alio cum quo est idem, ad

minus subiecto. Et est triplex, secundum quod quaedam sunt idem subiecto et differunt re, quaedam vero tantum intentione, quaedam vero tantum ratione. Primo modo est abstractio formae materialis vel a materia in qua est. Secundo modo est abstractio universalis a particulari. Tertio modo est abstractio veri a ratione boni. Primo istorum trium modorum adhuc est duplex abstractio secundum quod forma dupliciter habet esse in materia a qua abstrahitur. Quaedam enim forma habet esse in materia ut cui dat esse, ut forma substantialis, quae cum materia est idem in subiecto quod cum ipsa constituit, quae abstrahitur ab ipsa per intellectum abstractione metaphysica. Alia autem forma habet esse in materia ut a qua recipit esse, ut forma accidentalis quae est idem subiecto cum eo cui accidit, a quo abstrahitur per intellectum abstractione mathematica. | Quae duplex est secundum quod sunt duo genera formarum mathematicarum: quaedam quae per se et immediate inhaerent subiecto, ut quantitates continuae, quaedam vero quae | mediante alia, ut quantitates discretæ, | sicut numeri mediante continua quae est magnitudo. Fit enim immediate abstractio discreti | a continuo. Numerus enim mathematicus potentia est in continuo, et non procedit in actum nisi divisione continui, ut secundum hoc continua quantitas sit prior discretæ, secundum quod supra determinavimus loquendo de natura numeri in quaestionibus de simplicitate Dei. Et hoc modo | discretum abstrahitur a continuo abstractione arithmetica.

|Sunt igitur sex modi abstractionis, quorum primus est abstractio realis formae ex se separatae a materia; secundus rationalis est per rationem et intellectum formae substantialis a materia simpliciter; tertius est magnitudinis | a materia sensibili; quartus numeri a magnitudine; quintus universalis a particulari; sextus rationis veri a ratione boni. Et secundum istos modos verum est quod actio quae est circa abstractum semper simplicior est et spiritualior et magis abstracta. Et sic maior rationis vera est simpliciter.

Sed cum assumitur in minori quod actio talis est potior et principalior atque nobilior, hic distinguendum est, quoniam huiusmodi actiones quarum una est circa abstractum sive circa magis abstractum, alia vero vel circa non abstractum vel circa minus abstractum, aut ambo sunt eiusdem generis sive rationis aut alterius et alterius.

Si primo modo, sic minor vera est. Sive enim sit actus intelligendi sive volendi, potior est ille qui est circa abstractum quam qui est circa non abstractum; et qui est circa magis abstractum quam qui est circa minus abstractum, ut patet inducendo per singulos modos abstractionis.

Si secundo modo, sic adhuc minor est vera loquendo de potioritate secundum quid quae est in actu intellectus et voluntatis circa alia a primo intellectu et volito. Falsa autem est loquendo de potioritate simpliciter quae est in actu intellectus et voluntatis circa primum intellectum et primum volitum, secundum quod iam expositum est. Et hoc contingit, quia verum et bonum sic se habent inter se quod verum uno modo est ratio nobilior quam sit ratio boni, alio autem modo e converso nobilior est ratio boni quam veri. Et illa ratio qua verum est nobilior bono est secundum quid respectu illius qua bonum est nobilior

vero. | Est igitur sciendum quod duplex est nobilitas, scilicet prioritatis et perfectionis. Nobilius prioritate, non perfectione, nobilius est secundum quid respectu eius quod est nobilius | perfectione. Quod patet | in esse et vivere. Esse enim est nobilius prioritate rationis et intellectus quam vivere, dicente DIONYSIO 5^o cap. De divinis nominibus: «*Ante alias | Dei participationes esse praepositum est, et est per se esse summum eo quod est per se vivum esse*»; et infra: «*sicut existens Deus laudatur ut ex digniore donorum eius*». Et tamen constat quod vivere perfectionem | quandam | nominat circa esse, ut supra expositum est in quaestionibus de vita, et hoc quemadmodum in corporibus et formis corporalibus generabilium et corruptibilium semper quod prius est simplicitate est minus nobile, ut elementum quam mixtum, et mixtum quam vegetabile, et vegetabile quam sensibile, et sensibile quam rationale, et hoc quia in talibus ultimum vel quasi ultimum semper addit aliquid nobilitatis super praecedens vel quasi praecedens, licet e contrario sit in ordine illorum: id quod prius est simplicitate simul est prius nobilitate, eo quod in talibus posterius semper | deficit a priori et quod est in posteriori sub ratione nobiliori est in priori. De quibus loquitur PHILOSOPHUS cum dicit II^o Metaphysicae quod «*prius in unoquoque genere nobilius est eo quod est post*», quemadmodum nobilius est ens primum, ut Deus, quam alia, et calidum in igne quam in quolibet

alio. Quemadmodum autem esse et vivere habent istas diversas rationes nobilitatis inter se comparata, sic verum et bonum ut comparantur ad intellectum et voluntatem. Verum enim nobilius est bono, quemadmodum intellectus voluntate, in quantum non est nata voluntas moveri in bonum nisi moto intellectu in verum. Perfectior tamen est ratio boni quam veri, quia rationem boni habet res ex eo quod est in se perfectam rationem habens perfectionis, | veri autem ex eo quod nata est dare perfectionem alteri, ut intellectui, secundum quod haec patent ex supra | determinatis. Nunc autem perfectio rei quam habet ex eo quod est in se, simpliciter est perfectio et essentialis respectu perfectionis quam habet aliquid ex eo quod natum est perficere aliud. Secundum enim quod dicit AVICENNA IX^o *Metaphysicae*, «*non potest aliqua causarum perfici per causatum essentialiter nisi accidentaliter*». Per quod probat quod caelum non acquirit suam perfectionem per suum motum. Unde quia simpliciter perfectior et nobilior est ratio boni quam veri simpliciter et per se, actus terminatus et perfectus a bono est simpliciter perfectior et nobilior quam actus terminatus in vero; et hoc in primo bono et primo vero, respectu cuius actus intelligendi et volendi | simpliciter habent comparari secundum perfectius et imperfectius, nobilium et ignobilium, ut dictum est. Quamquam ergo simplicior sit ratio

E'

P'

S'

rei ut est abstracta ab intellectu et habet rationem veri et sic terminat actum intellectus, quam sit ratio rei in se ut habet rationem | boni et terminat actum voluntatis simpliciter tamen nobilior et perfectior est actio voluntatis in bono et in re secundum | se quam sit actio intellectus in vero et in re ut | est apud intellectum.

|Ad tertium, quod potentia nobilius perficitur habendo perfectionem nobilem in se quam ad ipsam extra se existentem, dicendum quod comparari ad perfectionem nobilem extra se existentem potest aliquid dupliciter: uno modo ut omnino manens extra illam, illa omnino manente extra ipsum, quemadmodum lapis motu suo comparatus ad parietem, a quo repercutitur si fortius impingit in eum; alio modo ut subintrans illam. Quod primo modo comparatur ad aliquid nobile comparatur ad ipsum ut ad terminum solummodo, non autem ut in quo recipiatur, et ita non ut ad illud a quo perfectionem nobilitatis habeat, quam habet illud quod habet in se perfectionem nobilem. | Quod vero secundo modo comparatur ad aliquid nobile non comparatur ad ipsum ut ad terminum tantum, scilicet manentem omnino extra se, sed ut in quo recipitur. Et ita comparatur ut ad illud a quo perfectionem maiorem nobilitatis habeat, quam illud quod habet illam perfectionem nobilem receptam in se absque eo quod ipsum etiam recipiatur in illo. Unde de illo quod comparatur ad nobile ut ad terminum primo modo, bene procedit obiectio, non autem de eo quod comparatur ad nobile ut ad terminum secundo modo. Perfectius enim

est voluntatem isto modo comparari in particulari ut ad terminum ad nobile increatum quam intellectum nobilitatem illius habere in se, eo scilicet quod intellectus habet illam in se inferiori modo quam habeat esse in ipso. Universaliter enim | superiora imperfectius et minus nobiliter recipiuntur in intellectu quam habeant esse secundum se extra; inferiora autem e contrario, quia «quod in *aliquo recipitur* in illo *recipitur per modum recipientis, non autem per modum rei receptae*», ut dicitur **Libro de causis**, et secundum hoc voluntas perfectior est intellectu, sicut velle aut amare Deum est actio perfectior quam cognoscere ipsum. Et e converso perfectius intellectum habere nobilitatem | intelligibilis creati, quam voluntatem comparari ad illam ut ad terminum, eo scilicet quod intellectus illam habet in se superiori modo quam ipsa habeat esse in se, ut secundum hoc intellectus perfectior sit voluntate, sicut intelligere lapidem est actio perfectior et nobilior quam velle lapidem.

Et sic, cum tripliciter | possint comparari intellectus et voluntas, uno modo respectu intelligibilis et volibilis | simpliciter et in universali, alio modo respectu volibilis et intelligibilis creati seu inferioris quam sit intellectus, tertio | modo respectu superioris et maxime intelligibilis et volibilis increati, dicunt illi | qui volunt intellectum nobilitate super voluntatem quod simpliciter et absolute nobilior est intellectus voluntate

et actio intellectus actione voluntatis, et similiter respectu alicuius obiecti determinati, licet etiam respectu alicuius obiecti voluntas potest esse nobilior intellectu et actio voluntatis nobilior actione intellectus. Nullum enim est inconueniens, ut dicunt, quod nobilius simpliciter sit minus nobile respectu alicuius obiecti. Et in hoc consistit vis et radix positionis eorum.

Sed non est ita ut dicunt et supponunt. Non enim solummodo voluntas comparatur ad nobile suum ut ad terminum, in quo sit ipsa et eius actio, qui extra ipsam omnino maneat, et ipsa extra illum, quod cum ipsi supponunt, attamen nihil est quod dicunt, sicut patet. Immo voluntas comparatur ad obiectum et nobile suum quod est bonum ut receptum in ipso, ut nobilitas voliti perfectius habeatur a voluntate quam nobilitas intellecti ab ipso intellectu eo quod intellectum non habet esse in intellectu nisi secundum rationem luminis diffundentis se in intellectu et sic per modum disponentis intellectum, quemadmodum lumen in aere est solummodo sicut quaedam dispositio aeris; volitum autem habet esse in voluntate secundum rationem flammae convertentis in se voluntatem |et sic non per modum disponentis aut dispositionis, sed per identitatem et per modum in se voluntatem convertentis, quemadmodum flamma existens in aere in se convertit aerem ut per identitatem unum sit in altero. Et sic voluntas habet esse in volito sicut ei immersum per amorem, cum intellectus sit quasi omnino extra intellectum, dicente HUGONE super 7^{um} cap.^{um} Caelestis

Hierarchiae: «*Dilectio intrat ubi cognitio foris stat*». Et per hoc volitum voluntatem quodam modo convertit in se ipsum, sicut amantem | in amatum. Et per hoc multo perfectius habet in se voluntas nobilitatem voliti quam intellectus nobilitatem intellecti. Et ita si secundum modum quem ponunt debeat considerari comparatio intellectus et voluntatis secundum maiorem nobilitatem et minorem, etiam secundum illum modum voluntas simpliciter est nobilior intellectu, licet respectu alicuius intellecti et voliti, | ut creati seu eius quod est inferius intellectu, nobilior sit intellectus quam voluntas, et actio intellectus quam sit actio voluntatis. Et sic omnino ex positione illorum contingit eis contrarium eius quod intendunt.

|Dicimus ergo quod haec est per se et essentialis differentia intellectus et voluntatis, in qua consistit differens ipsorum nobilitas, scilicet |quod perfectio et dignitas intellectus in hoc consistit quod res intellecta existit in intellectu ut formalis dispositio in ipso, et per hoc secundum actum intelligit; perfectio vero et dignitas voluntatis in hoc consistit quod ipsa voluntas existit in re volita, ut |conversa in ipsam, quod est eius terminari in volitum ut consistit in se ipso. Perfectius autem se habet aliquid ad nobile ut quodam modo conversum in ipsum, et sic existens quasi ut natura eius, quam habere ipsum in se solummodo ut dispositionem ipsius. Et sic voluntas et intellectus | etiam comparati ad volitum et intellectum simpliciter et absolute et in universali invenitur quod voluntas est perfectior quam sit intellectus, licet intellectus sit

perfectior voluntate cum comparatur ad intellectum et volitum creatum aut inferius intellectu. Et nullum est inconveniens quod ignobilius simpliciter sit magis nobile respectu alicuius obiecti, scilicet respectu obiecti non principalis, sed secundarii et minus nobilis, ut sic in male disposito per intellectum et voluntatem, scilicet in intelligendo et amando et volendo bonum creatum, respectu illius qui vult et intelligit id quod est bonum increatum et per hoc est in optima dispositione secundum intellectum et voluntatem; solummodo contingit quod intellectus principatur voluntati, quemadmodum in homine male disposito secundum appetitum et rationem appetitus principatur rationi, ut supra dictum est. Inconveniens vero esset quod ignobilius simpliciter esset magis nobile respectu obiecti primi et principalis et magis nobilis, licet illi dicant hoc non esse inconveniens et male, quia cui nobilius convenit primum in unoquoque genere, ei simpliciter nobilius convenit genus illud, ut quod ceteris est nobilior substantia, ceteris est nobilius ens. Unde, quemadmodum ignis, quia est primum calidorum et causa omnium aliorum calidorum et caliditatis in eis, ideo est maxime calidum et ideo etiam est simpliciter calidum, et similiter contingit circa unumquodque principiorum in quolibet genere, ut dicit PHILOSOPHUS II^o Metaphysicæ, sic cui convenit nobilius id quod est primum

obiectum dignius et nobilius in intellectis et volitis et causa et ratio intelligendi et | volendi omnia alia, illud est magis nobile et | nobilius simpliciter.

| Quapropter voluntas, quia est nobilior volendo Deum in quocumque volente sit, quam sit intellectus in intelligendo Deum, quod et illi concedunt, simpliciter ergo et absolute voluntas nobilior potentia est in volendo quam intellectus in intelligendo, et simpliciter et absolute nobilior est actus volendi quam intelligendi. | Et sic patet quod redit in idem investigare principalitatem inter intellectum et rationem, aspiciendo scilicet ad primum et principalem intellectum et volitum, sive ad intellectum et voluntatem in optima dispositione intelligendi et volendi, quae est in volendo et intelligendo Deum, secundum modum quem supra sumus secuti, et aspiciendo ad actum intelligendi et volendi simpliciter verum et bonum non determinando hoc vel illud, penes quem illi statuerunt principalitatem inter intellectum et voluntatem debere | investigari, et bene, licet in minore propositione et in modo prosequendi deficient. Et ideo concludebant | intellectum esse | principaliorem, ut iam expositum est in solutione argumenti. Concludendo autem ex ea voluntatem esse principaliorem, debemus ex

contraria minore prosequi intentum, secundum quod iam declaratum est. Et patet, ut puto, ex hoc veritas quaesiti.

|Ad quartum, quod intellectus minus foedatur in intelligendo viliora se quam voluntas, dicendum quod aliquid foedari viliori se, potest contingere dupliciter, aut pure passive aut pure active. De primo modo propositio illa habet veritatem, quia illa foedatio ex parte foedati est propter eius passibilitatem et materialitatem. Propter hoc enim aer magis foedatur transeundo per loca foeda quam lumen. Secundo autem modo non habet veritatem, quia illa foedatio ex parte foedati contingit propter virtutis activae vigorem, qua se magis | foedat et magis impingit se in rem foedam, quemadmodum primus angelus magis foedavit se in peccato suo quam primus homo, propter maiorem vigorem liberi arbitrii angeli quam hominis. Propter hoc enim ita imegit in bonum temporale, ut inseparabiliter ei adhaeserit, et statim obstinatus est, homo vero non. Et isto secundo modo contingit quod voluntas magis foedatur diligendo inferiora se quam foedatur intellectus intelligendo illa, et hoc ideo quia voluntas ad foedari ab ipsis active se habet ad illa, intellectus vero passive, ut patet ex praedeterminatis, et ita plus foedari contingit voluntati circa viliora se ex eius | nobilitate maiori, potius quam e converso et e contrario de intellectu.

|Ad quintum, quod intellectus est ad actum nobiliorem |quam voluntas, quia ille est ad actum generandi, ista autem ad actum spirandi, et actus generandi est habens auctoritatem vel quasi in suo producto respectu illius quod est productum actu spirandi, dicendum quod in rei veritate non est dignitas maior in uno actu quam in alio, nec in una persona maior quam in alia. Et si una persona habet quasi dignitatem super aliam, hoc est ratione |auctoritatis quam habet ratione ordinis naturae sive originis una persona respectu alterius. Et ideo, cum secundum praedicta duplex est dignitas prioritatis et perfectionis, dignitas vel quasi |dignitas ista non est nisi ratione quasi prioritatis, quae nullo modo est in divinis, ut infra dicitur. Et quoad hoc concessum est quod intellectus dignior vel quasi dignior potentia est quam voluntas, sed hoc est |secundum quid, cum e converso voluntas sit quasi dignior perfectione secundum praepositum modum, quae est dignitas simpliciter. Propter quod et voluntas etiam in Deo dignior est vel quasi dignior ratio simpliciter quam intellectus, licet quasi prioritatem in ordine rationis intellectus sit dignior et ita secundum quid, secundum quod haec omnia patent ex praedeterminatis.

ARTICULUS XLIX

DE DEI BEATITUDINE

|Sequitur de Dei beatitudine. Circa quam quaeruntur octo. Primum, si beatitudo sit in Deo. Secundum, si tres personae unica beatitudine sint beatae. Tertium, si tres personae sint unus beatus vel plures beati. Quartum, si beatitudo Dei constet in uno vel in pluribus. Quintum, si Dei beatitudo sit eius essentia vel aliqua eius actio. Sextum, si aequae principaliter constet in actione intellectus et voluntatis. Septimum, si in se contineat rationes omnium beatitudinum. Octavum, si praesupponit productionem personarum.

| QUAESTIO 1

UTRUM BEATITUDO SIT IN DEO

Circa primum arguitur quod Deus non possit dici beatus sive | quod beatitudo non sit in Deo. Primo sic. «*Beatitudo*» secundum PHILOSOPHUM I^o E^thⁱc^or^um «*est praemium virtutum*». Praemio autem

respondet meritum. Deo autem non convenit | aliquid mereri, quia hoc est indigentis. Ergo etc.

Secundo sic. Secundum BOETHIUM IV^o De consolatione *«beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus»*. In Deo autem non potest esse aliqua aggregatio, quia ipsa non est sine compositione, quae non est in Deo secundum praedeterminata. Ergo etc. |

Tertio sic. Beatitudo finis est eius qui est beatus. Deo autem non est aliquis finis, | immo ipse est omnium finis. Ergo etc.

In contrarium est illud quod de Deo dicit APOSTOLUS I^o <Ad> T i m o t h e u m ultimo: *«Beatus et solus potens»*. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum quod ex hoc dicitur beatus | quicumque beatus est quod perfecte attingit et adsequitur bonum in quod sicut in ultimum tendit appetitu ex ratione naturae suae sibi debito. | Unde dicit AUGUSTINUS X^o et XIII^o De Trinitate: *«Beatus est qui omnia habet quae vult et nihil vult male»*.

Nunc autem licet bonum in quod sicut in ultimum tendunt omnia, sive naturali, sive animali, sive voluntario appetitu, sit summum bonum,

quod Deus est, ut habitum est in parte supra et inferius debet declarari in suo loco, aliqua tamen, etsi ipsum attingant secundum quod gradus naturae suae requirit, beata tamen esse ex hoc non dicuntur, eo quod | perfecte bonum illud non attingunt neque nata sunt attingere, hoc est, secundum id quod illud bonum est in sua natura et essentia, sed solum imperfecte, et hoc est in aliquo gradu perfectionis sibi debitae, qua aliquam effigiem particularem divinae bonitatis in se adsequuntur, ad quam suo appetitu naturali tendunt determinate, et in ipso adepto quiescunt, nihil ulterius appetendo. Et talia sunt omnia praeter illa quae sunt intellectum habentia.

Intellectum autem habentia ipsum non attingunt, secundum quod gradus naturae suae requirit, ipsum perfecte adsequendo | in aliqua effigie et similitudine eius particulari, sive fuerit in se ipsis sive in aliis, sed solummodo ipsum perfecte adsequendo secundum illud quo habet esse bonum in natura et essentia sua; et hoc quia natura intellectualis in hoc excedit creaturam non intellectualem in appetitu quod omnis alia creatura appetitu suo tendit in aliquod particulare bonum et ad hoc determinatur vel ex natura, ut habentia appetitum absque cognitione, vel ex objecti determinatione, ut habentia appetitum animale tantum, natura autem intellectualis ad nullum bonum particulare determinatur ullo modo, sed est simpliciter boni universalis et in universali, quia omnis boni secundum quod bonum est aut aliquam rationem boni habet. Propter quod perfecte talis naturae appetitus quietari non potest,

nisi perfecte adsecuto omni bono. Quare, cum illud adsequi non potest in aliquo particulari | bono neque etiam in omnibus particularibus bonis simul acceptis, quia extra illa est aliqua ratio boni quod non est particulare bonum, sed est ratio omnis boni, quo habito habetur omne bonum, cuiusmodi est solus Deus, illud ergo bonum quod appetit sicut ultimum natura intellectualis, bonum universale est, quod est Deus in se ipso, et ideo adsequendo ipsum hoc modo natura intellectualis dicitur beata ex hoc solo quod ipsum tali modo adsequitur.

Quare, cum ipse Deus bonum quod ipse est, perfectissime adsequitur, quia per summam identitatem, cum alia ipsum non adsequuntur nisi per quandam unionem, ut in sequentibus quaestionibus iam amplius patebit, idcirco dicendum est quod Deus est beatus, et non simpliciter beatus, sed summe beatus.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «beatitudo est praemium virtutis», dicendum quod illud dictum PHILOSOPHI solum intelligitur de | beatitudine acquisita, qua quis est beatus beatitudinis participatione, | quam quis adsequitur merito virtutum et operum eius, vel ex puris naturalibus secundum | philosophos, vel cum gratia secundum veritatem fidei. Non autem intelligitur de beatitudine naturaliter habita,

qua beatus est solus Deus, qui est beatus per essentiam, ut amplius iam infra patebit. |

|Ad secundum, quod «in Deo non est bonorum aggregatio», dicendum quod aggregatio plurium bonorum potest intelligi in uno vel per compositionem, quemadmodum unitates diversae aggregantur in numero, vel per reductionem, quemadmodum omnes numeri et unitates eorum aggregantur in unitate prima, quae est principium numeri. Aggregatio bonorum primo modo ponit compositionem et non est in Deo. Aggregatio vero bonorum secundo modo est in Deo per summam simplicitatem, quemadmodum est in centro aggregatio omnium linearum procedentium a circumferentia. De hac aggregatione dicit DIONYSIUS 5° cap.° De divinis nominibus: «*In tota omnium natura omnes per singulas naturae rationes convolutae sunt per unam inconfusam unitatem*». Et inter plures rationes rerum quas exemplificando inducit, subdit: «*Omnis compactio, | omnis discretio*» etc. Unde, quemadmodum est in Deo compactio, sic et aggregatio, quod plane exprimit alia translatio, quae dicit sic: «*In tota totorum natura omnes naturae uniuscuiusque rationes | congregatae sunt secundum unam et inconfusam unitatem*».

|Ad tertium, quod «Deo non est finis», dicendum quod verum est secundum rem differens a se, quemadmodum | ipse est finis aliorum.

Finis autem intra se, qui secundum rationem solummodo differt a se ipso, non inconvenienter attribuitur Deo, ut infra patebit.

| QUAESTIO 2

UTRUM TRES PERSONAE UNICA BEATITUDINE SINT BEATAE

Circa secundum arguitur quod tres personae divinae non sunt una beatitudine beatae. Primo sic. Quemadmodum non intellectualia, quae non sunt nata esse beata, se habent ad attingendum secundum aliquam assimilationem ipsum beatificans, sic intellectualia se habent ad attingendum ipsum in se ipso ut est beatificans; sed illa secundum diversas rationes perfectionum in natura et essentia diversam eius assimilationem adsequuntur; ergo similiter et ista diversam beatitudinem in illo adsequuntur. Sed diversae personae in personalitate sua diversas habent rationes perfectionum, quia diversas personales proprietates personarum constitutivas. Ergo etc.

Secundo sic. Beatitudo est finis beati non consumens sed consummans, dicente AUGUSTINO XIX^o De civitate Dei: «*Finem hominum dicimus non quod consumatur ut non sit, sed quod perficiatur ut plenum sit*». Sed consummans et perficiens personam secundum quod persona

est, non est nisi proprium ei quia essentia deitatis, quae communis est, ut persona constituatur, quasi recipit | in se rationem personalis proprietatis, | ut infra debet exponi. Sed quod est proprium personae diversum sive differens est in diversis personis. Ergo etc.

In contrarium est quoniam Deus non beatificatur nisi per suos actus intelligendi et volendi, quibus adsequitur ipsum beatificans, ut iam videbitur. Actus intelligendi et volendi idem | est in tribus personis, quia essentialia sunt, ut habitum est supra. Per actum autem eundem non adsequitur nisi idem obiectum. Idem est ergo beatificans sive quo sunt beatae tres personae. Sed in hoc consistit unitas beatitudinis. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Notitia unitatis in hac quaestione dependet a cognitione eius quod quid est in beatitudine, quid scilicet sit re, quod determinabitur in | sequentibus quaestionibus. Et quantum pertinet ad praesens, ut in summa sit dicere, beatitudo nihil aliud est re quam ipsum obiectum volitum, ut summum bonum vel ipse actus volendi aut intelligendi ipsum sub ratione summi boni aut ipsa adsecutio illius boni per actum intelligendi aut volendi. Et quocumque modo contingat aut se habeat res, cum actus intelligendi aut volendi unus sit et idem | tribus personis, et actus unus et idem non habet nisi unum et eundem terminum quem per actum adsequitur ille cuius est actus, ut ipsa adsecutio non sit nisi

una, sicut non est nisi unum obiectum, scilicet actus et terminus, necesse ergo habemus ponere quod in Deo beatitudo sit una et eadem, et quod uno et eodem ipsae tres personae divinae beatae | sint.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «non beata secundum diversas perfectiones naturales adsequuntur diversas assimilationes ad bonum beatificans, ergo et ipsa beata diversas beatitudines», dicendum quod licet ratio aliquo modo posset concludere ex parte creaturarum beatarum, eo quod earum beatitudo consistit in quadam assimilatione ad ipsum beatificans, ut infra videbitur, illa autem assimilatio est diversa et diversorum graduum secundum gradus meritorum, et sic in diversis beatis sunt quodam modo diversae beatitudines, quia diversimode adsequuntur idem bonum beatificans, ut infra patebit, tamen nullo modo potest concludere ex parte divinarum personarum, eo quod earum beatitudo consistit in adsequendo per actum intelligendi et volendi bonum beatificans, non in quadam unione et assimilatione, sed in plena et perfectissima identitate, ut dictum est iam et iam infra amplius dicetur, quia, cum illud beatificans in quo est ista identitas personarum in eo quod sunt beatae, non est nisi unum et idem, neque similiter ipsa identitas in beatitudine, quare neque ipsa eorum beatitudo; et sic non est simile quod inductum est pro simili.

|Ad secundum, quod «beatitudo est finis consummans et perficiens», dicendum quod duplex est consummatio: quaedam qua perficitur res in esse, et quaedam qua perficitur et consummatur in bene esse. Consummatio |primo modo non est ipsa beatitudo, sed id quo res habet esse id quod est in se; et talis consummatio in divina persona est ipsa personalis proprietas eius, et differens in diversis personis, de qua processit obiectio. Consummatio vero secundo modo est ipsa beatitudo, sive | sit rei a qua differt per essentiam, ut contingit in beatitudine creaturarum, sive rei cum qua est idem per essentiam, ut contingit in beatitudine Dei; et non est haec beatitudo alicui personae propria, sed communis tribus, sicut bonum essenziale in quo consistit divina beatitudo, ut infra amplius patebit.

| QUAESTIO 3

UTRUM TRES PERSONAE SINT UNUS BEATUS AN PLURES BEATI

Circa tertium arguitur quod tres personae non sint unus beatus, sed tres beati.

Primo sic. |Beatitudo rei consistit in suo actu perfecto | respectu obiecti optimi secundum PHILOSOPHUM X^o E t h i c o r u m. Quod ergo beatus denominetur beatus, hoc est a sua actione. Sed denominatio

divinarum personarum ab actione secundum quod est actio egrediens, fit in plurali, secundum quod dicimus quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres creantes, | non autem unus creans. Ergo etc.

Secundo sic. Bene dicitur quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt beati, et sunt tres, quare sunt tres beati. Vel sic: si sunt beati, aut ergo unus | beati, aut plures beati. Sed illa propter incongruitatem | non recipitur quod sint 'unus beati'. Ergo debet dici quod sunt plures beati, et non nisi tres. Ergo etc.

In contrarium est, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus non minus sunt unum in beatitudine quam in aeternitate et potestate. Sed propter identitatem in | illis Pater et Filius et Spiritus Sanctus dicuntur non tres aeterni vel potentes, sed unus aeternus et unus potens, ut habetur in S y m b o l o ATHANASII. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod secundum inferius determinanda in quaestionibus de modo loquendi de Deo et de divinis praedicationibus quod circa praedicationem eorum quae conveniunt communiter tribus personis, regula est quod denominationes quae fiunt ab eis per adiectiva nomina vel participia, quando illa pure adiective tenentur, tunc semper pluraliter de tribus personis dicuntur; et hoc quia tres personae sunt ipsum substantivum eius, et adiectiva ut adiectiva substantivo debent conformari in | numero, sicut in genere et in casu. Et ideo bene dicitur

quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt aeterni, hoc est personae aeternae, et similiter quod sunt beati, hoc est personae beatae. Quando vero tenentur substantive, tunc non dicuntur de pluribus | personis nisi singulariter et non pluraliter; et hoc ideo quia secundum eandem rationem pluribus conveniunt. Unde non bene dicimus quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres aeterni, sed solummodo quod sunt unus aeternus. Tunc autem tenentur substantive, quando eis adiungitur aliquod adiectivum adiective retentum, cuiusmodi est unus, duo vel tres vel plures, et non excipiuntur ab illa regula nisi duo casus, in quibus pluraliter denominantur plures personae ab eo quod eis convenit communiter. Quorum unus est, quando denominatio significatur verbaliter, quemadmodum significatur in participio. Unde bene dicitur quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres creantes, sicut dicitur quod sunt tres qui creant. Et forte non ita bene dicitur quod sunt unus creans, sicut non bene dicitur quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt qui creat; et hoc ideo quia secundum supra determinata omnis actio divina ut agenti attribuitur supposito secundum rationem suppositi, et ab actu | denominatur secundum quod ei attribuitur et ab ipsa egreditur sive procedit. Quare, cum egreditur ab eis, ut sunt plures agentes, pluraliter ab actu significato sub ratione actus denominantur, etiam si sit una ratio agendi in pluribus, ut est divina essentia sub ratione alicuius attributi, ut habitum est supra.

| Alius vero casus est, quando ratio secundum quam procedit actio a pluribus, non habet penitus et omnino rationem unius et eiusdem, immo | quodam modo plurium, qualis | est ratio communis voluntatis Patris et Filii in spirando Spiritum Sanctum. Non enim est ratio spirandi ambobus ut est voluntas simpliciter et absolute, sed ut est voluntas concors. Et sicut quodam modo respicit plures sicut quorum est, sic quodam modo habet rationem pluris. Propter quod secundum quosdam non bene dicitur quod Pater et Filius sunt unus spirator, sed duo spiratores, de quo erit sermo amplior inferius.

| Descendendo igitur ad propositam quaestionem, dico quod beatitudo, quia significat per modum habitus, non actus, et secundum unam et eandem rationem convenit tribus Personis, quia ratione actus intelligendi et volendi omnino unius et eiusdem et uniformis in tribus, quo adsequuntur obiectum beatificans, ut iam infra dicitur, qui etiam etsi ponuntur secundum quosdam esse de ratione beatitudinis, adhuc convenit tribus secundum eandem rationem omnino, scilicet ratione divinae essentiae ut habet rationem potentiae volitivae vel cognitivae, idcirco simpliciter et absolute dicendum quod Pater et Filius | <et Spiritus Sanctus> debent dici unus beatus et non tres beati.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «beatitudo consistit in actu», dicendum quod et licet beatitudo constaret principaliter in actu et ab actu ipso diceretur quis beatus, quia tamen | denominatio ista significatur nominaliter et per modum habitus et eadem est penitus ratio in tribus eliciendo illum actum, ideo non debent ab illo actu dici pluraliter tres beati, sed unus beatus.

| Ad secundum, quod «Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt beati» etc., dicendum quod bene | dicitur quod sunt beati, quia li 'beati' pure adiective tenetur, et per eandem rationem bene dicitur quod sunt tres, et hoc praedicando utrumque divisim. Sed tamen non sequitur coniunctum quod sint tres beati, quia non secundum eandem rationem habent quod sunt beati, et quod sunt tres, quia sunt beati ratione | unius et eiusdem quod est eis commune, ut dictum est, sunt vero tres ratione differentium proprietatum. Et ideo in proposito non sequitur ex divisim coniunctum, sicut non sequitur «iste est albus, et est monachus, igitur est albus monachus», quia est albus ratione corporalis dispositionis, est vero monachus ratione regularis professionis. Est etiam in se falsa ista coniuncta «Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres beati», quia 'beati' tenetur substantive, et ideo significatur ipsa beatitudo plurificari in sua

essentia secundum personarum pluralitatem in earum personalitate, quod falsum est, ut patet ex supra determinatis.

| QUAESTIO 4

UTRUM BEATITUDO DEI CONSTET IN UNO AN IN PLURIBUS

| Circa quartum arguitur quod beatitudo Dei, qua ipse | dicitur beatus, non | consistat in uno, sed in pluribus differentibus ratione, etsi non re.

Primo sic. Deus non est beatus nisi intelligendo et volendo se ipsum, quia beatitudo Dei consistit in sui fruitione, quae non est nisi in actu intelligendi et volendi. | Actus intelligendi se ipsum aut volendi non perficitur nisi ex intelligente et volente et intellectu et volito, quae inter se ratione differunt, et etiam ab actu intelligendi et volendi, ut patet secundum supra determinata. Ergo etc.

Secundo sic. Si beatitudo Dei consisteret in aliquo | uno, illud non potest esse nisi summum bonum, quod ipse est, quia beatitudo habet rationem finis, et summum bonum est id quod habet rationem finis respectu omnium aliorum a se, sive re differunt ab ipso, sive ratione; unde etiam est finis respectu actus volendi, ut iam dictum est

supra. Sed in illo bono solo, secundum id quod est, non consistit Dei beatitudo, quia omnino illud est in ipso, et habet illud in se ex natura sua, et non consequitur ex actu intelligendi vel volendi, immo est movens sicut obiectum ad eliciendum actum intelligendi et volendi. Beatus ergo esset Deus non per suum actum intelligendi, quod falsum est, quia tunc in eo quod est beatus esset similis dormienti, et ita non in nobiliori dispositione secundum PHILOSOPHUM I° Ethicorum et XII° Metaphysicæ, quod repugnat beatitudini. Ergo etc.

In contrarium est quod in illo solo consistit beatitudo quod habet rationem finis et ultimi, quia illud solum habet rationem optimi. Si ergo essent plura aliqua in quibus consisteret beatitudo, et haberent rationem finis, cum omnis multitudo reducitur ad unitatem aliam ab eis, vel quae est alicuius in eis, reducerentur ergo illa ad unam, quae haberet rationem finis respectu omnium illorum. Tale autem dicimus esse id in quo consistit beatitudo. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod cuiusque beatitudo in hoc consistit, quod scilicet consequitur finem omnium ultimum, non quocumque modo, scilicet in aliqua eius similitudine, sicut | consequuntur ipsum inanimata, neque in ratione moventis et influentis aliquid in ipso, sed in hoc quod

consequitur ipsum in eius natura et essentia, non quocumque modo, sed in ratione beatificantis, hoc est in ratione perficientis se ipso ut cui ipsum illabatur, et e converso cui ille immergitur.

Illabi autem beatificans natura cuiusmodi non | est nisi solus Deus, ut iam infra videbitur, potest creaturae per suam essentiam dupliciter: uno modo ut naturam conservans in esse; alio modo ut perficiens ipsam in bene esse.

Primo modo illabatur omni creaturae intimando se essentiae illius, | in quantum Deus intimior est cuilibet creaturae quam ipsa sibi, sicut debet declarari | loquendo de modo essendi Dei in creaturis. Sic autem non beatificat, quia sic omnis creatura esset beata. Immo oportet quod beatificans beatificato sic illabatur per suum actum, ut vice versa beatificatum possit se immergere et transferre per suum actum in ipsum beatificans, ut per hoc mutuo fiant intima sibi, et id ipsum in quantum patitur rerum natura, in quo quietatur appetitus beati, quia nihil restat ei ad quod tendat ulterius. Et hoc modo illabendo perficit quo ad bene esse.

Actus autem quo natura beatificabilis se possit immergere, non est nisi actus voluntatis aut intellectus, eo quod secundum praedicta natura beatificabilis non est nisi natura intellectualis, cuius non sunt nisi duo actus, unus voluntatis et alter intellectus. Ex quibus actus intellectus non

perficitur per se in tendendo ad aliud, sed in recipiendo in se aliud. Sed actus voluntatis per se perficitur tendendo in aliud ut in finem. Ad hoc ergo quod finis beatificet, necessario requiritur actus voluntatis quo se beatificatum transfert in finem, sese quasi immergendo illi et intimando, et id ipsam faciendo secundum quod possibile est, ut iam infra videbitur. Voluntas autem in actum suum procedere non potest, nisi obiecto sibi praesentato per cognitionem in intellectu, quia voluntas non movetur nisi ad bonum cognitum.

|Ad hoc ergo quod beatificans beatificet, ad actum voluntatis perficiendum praexigitur actus intellectus, quo beatificans sese praesentat voluntati. Qui, cum non perficiatur nisi in recipiendo in se obiectum quo movetur, ut actus intelligendi ipsum et cognoscendi | ex eo eliciatur, ut habitum est supra, recipere autem non | potest ipsum naturaliter, ut naturaliter ei praesentetur se ipso, quemadmodum | sensibile extra praesentatur sensui, aut intelligibile nostro intellectui in phantasmate, aut intellectui angelico per species, aut per habitus naturaliter contentos in ipso, oportet ergo ut ipsum recipiat supernaturaliter, sese voluntarie visui intellectus aperte per suam speciem praesentando, secundum quod dicit AUGUSTINUS De v i d e n d o D e u m: «*Si vult, videtur; si non vult, non videtur*», ut sic in quantum beatificans, illabatur principaliter intellectui naturae intellectualis notitiam suam in ipsum causando.

Et secundum hoc dicendum est ad quaestionem quod beatitudo Dei sicut et cuiusque alterius non consistit in unico, scilicet in praesentia

ipsius beatificantis, sed requiritur cum hoc duplex actus circa beatificans ex parte beatificati, scilicet intellectus et voluntatis, quamquam | in Deo haec tantum differant ratione, | in creaturis vero secundum | rem.

Et secundum hoc concedenda sunt duo argumenta ad primam partem adducta.

| <AD ARGUMENTA>

Ad argumentum in oppositum, quod id in quo consistit beatitudo, habet | rationem finis ultimi, et illud non est nisi unicum, dicendum quod beatitudo Dei consistit in aliquo dupliciter: uno modo, ut in eo quod per se et principaliter | beatificat; alio modo, ut in eo quo uniantur beatificans et beatificatum. Primo modo beatificans finis est ultimus et tantum unicus, et sic in quantum consistit in tali, consistit in unico. Secundo modo beatificant aliqua quae sunt ut finis sub fine, | et sunt duo actus beatificati, scilicet intellectus et voluntatis; et in quantum beatitudo communiter consistit in isto et in illo, beatitudo necessario consistit in pluribus, secundum rationem in Deo, secundum rem in creaturis, | secundum quod haec melius patebunt in quaestionibus sequentibus.

| QUAESTIO 5

UTRUM DEI BEATITUDO SIT EIUS ESSENTIA AN
ALIQUA EIUS ACTIO

Circa quintum arguitur quod beatitudo Dei sit aliqua actio eius, et non eius essentia.

Primo sic. Si essentia Dei esset sua beatitudo, cum essentiam habet absque operatione, tunc Deus esset beatus absque omni sua operatione. Consequens falsum est secundum iam determinata. Ergo etc.

Secundo sic. Beatitudo rei consistit in optima eius dispositione. In essentia autem Dei, secundum quod est essentia, non consistit | eius optima dispositio, sed in operatione, quia dispositio qua res existit absolute similis est dormienti, et qua existit in operatione est similis vigiliae. Et melior est dispositio rei qua est similis vigiliae, quam dormitioni secundum PHILOSOPHUM I^o E t h i c o r u m. Ergo etc. Unde ibidem dicit quod «*felicitas est operatio quaedam*».

Tertio sic. Illud propter quod est natura intellectualis finis est eius et beatitudo. Hoc est operatio eius, quoniam Deus non est sine operatione, ut dicit PHILOSOPHUS X^o E t h i c o r u m.

Et ut dicit II^o Caeli et mundi, «*omnis res cuius est operatio est propter suam operationem*». Ergo etc.

In contrarium arguitur primo sic. Omnis actio procedit ab eo cuius est. Quod autem | ab alio procedit potius perfectionem suam ab illo recipit, quam ipsum perficiat. Finis autem rei sive beatitudo eius ipsam perficit. Ergo etc.

Secundo sic. Sola divina essentia fruendum est. «*Frui autem est rei alicui inhaerere propter se*». Nulli autem propter se inhaerendum est nisi divinae essentiae non autem alicui operationi, quia operatio est id quo inhaeretur. «*Solis autem illis fruendum est quae nos beatos faciunt*», secundum AUGUSTINUM I^o De doctrina christiana. Beatos | autem non facit nisi beatitudo, sicut neque albos nisi albedo. Ergo etc.

Praeterea, id quod non est | nisi propter aliud, non est finis ultimus. Actio, sive Dei sive creaturae, non est nisi propter aliud, ut dicit COMMENTATOR super II^{um} Caeli et Mundi et videbitur respondendo. Ergo etc.

Praeterea, in II^o Caeli et Mundi dicit PHILOSOPHUS: «*Res integra bonitate non indiget operatione qua sit bona, quoniam ipsa est propter quam fit omnis operatio et actio et complementum operationis*». Deus est res integra bonitate, secundum quod ibi exponit COMMENTATOR. Ergo etc.

Praeterea, beatitudo est finis ultimus. Sed ultimum | simpliciter non est operatio aliqua, sed magis terminus eius in quem tendit. Et ille in Dei beatitudine non est nisi ipsa divina essentia. Ergo etc.

Praeterea, finis ultimus est quod primum est in intentione. Hoc non potest esse operatio, quia nihil operatur nisi intendendo finem. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Quaestio ista quaerit de beatitudine quid sit re, tamquam id quo Deus dicatur esse beatus. Dicendum ad hoc quod cum in Deo quidquid est id ipsum est ut ipsa divina essentia, re nihil aliud est beatitudo Dei quam ipsa divina essentia, quod non quaerit quaestio. Immo cum Deus dicatur beatus, et alia sit ratio beatitudinis qua est beatus, et eius qui ipsa beatitudine est beatus, quaestio est quid sit beatitudo Dei re, largissime sumendo rem pro illa ratione qua dicitur beatus.

Et est dicendum quod, cum beatitudo in creaturis, a quibus nomen ad divina translatum est, et a qua modo nostro ratio beatitudinis Deo attribuitur, consistit in fine suo ultimo, quo habet perfectionem | et complementum sui esse, ut debet exponi loquendo | de beatitudine creaturae, ratio beatitudinis in Deo est illud quod quasi perfectionem et complementum divini esse importat. Quod etiam habet rationem finis et ultimi respectu omnium eorum quae in Deo considerantur, ad quem etiam omnia | alia tendunt ut in ultimum finem, ut eo perficiantur quodam modo, quomodo et ipse Deus, quem et naturaliter appetunt, licet | diversimode, secundum quod et diversimode ipsum adsequuntur, ut in sequentibus patebit.

Ne tamen in aequivoco procedamus de fine, sciendum quod finis quandoque sumitur communiter pro ultimo et termino rei quocumque, quemadmodum punctus dicitur finis lineae et cutis finis animalis, ut dicit PHILOSOPHUS, V^o M e t a p h y s i c a e; quandoque vero sumitur proprie pro ultimo et termino, | quod *«est bonum et optimum rei»*, secundum quod dicit PHILOSOPHUS II^o P h y s i c o r u m: *«Finis est non omne ultimum, sed optimum»*. Et utroque modo finis omnium in Deo | est.

|Primo enim modo finis omnium quae sunt et considerantur, tam in Deo quam in creaturis, esse Dei est sive divina essentia, ut simpliciter et absolute consideratur, et praecise quia est quasi omnium contentivum, dicente DIONYSIO 5^o <cap.^o> De divinis nominibus: *«Deus non quodam modo est existens, sed simpliciter et incircumscripse totum in se esse coaccepit et praeaccepit»*. Propter quod est quasi principium a quo omnia quasi ordine quodam rationis educuntur, et in quod ut in finem et terminum reducuntur. Propter quod DIONYSIUS subdit dicens: *«Ante alias Dei ipsius participationes esse praepositum est»*. Propter quod et prima et dignissima divinarum rationum | in Deo dicitur secundum DIONYSIUM dicentem ibidem: *«Convenienter cunctis aliis principalius sicut ens Deus laudatur ex digniore donorum eius»*, ubi sequitur in alia translatione: *«Et maxime participationum prima»*.

|Secundo modo est finis omnium quae sunt et considerantur, tam in Deo quam in creaturis, esse Dei sive essentia eius, non secundum praecisam rationem esse vel essentiae, sed sub ratione boni, quod super

rationem absolutam ipsius esse addit rationem respectus ad appetitum. Esse enim sive essentia Dei secundum hoc | est illud *bonum quod omnia appetunt*, ut eo perficiantur secundum gradum et modum naturae suae, secundum quod dicit DIONYSIUS 4^o <cap.º> De divinis nominibus: «*Omnia ad se ipsam bonitas convertit*» etc., ut habetur in quaestione sequenti. Et de fine isto secundo modo hic loquimur: hoc enim modo beatitudo habet rationem finis, quia consistit in adeptione iam dicti boni, quod dicit respectum ad appetitum in quantum natum est movere appetitum ad consecutionem sui, et hoc per actum proprium suae naturae convenientem. | Ob hoc enim quaelibet res est propter suam operationem, quod per eam finem suum nata est attingere, ut dicetur in sequentibus.

Sed de tali bono quod sic habet rationem finis, contingit loqui dupliciter: uno | modo ut in se consideratur tamquam attingibile et perfectivum omnium; alio modo secundum quod natum est attingi a diversis diversimode | secundum diversitatem graduum et naturae suae.

Primo modo est finis per indifferentiam, quantum est de ratione sua, se habens ad omnia, nec habet rationem beatitudinis aut beatificativi, nisi omnia nata essent dici beata in ipsum attingendo qualicumque modo.

Secundo modo diversimode est finis diversorum, secundum quod diversimode ipsum adsequuntur, et sunt duo modi in genere, quoniam quaedam eorum consequuntur ipsum actione sua pure naturali,

quaedam vero actione intellectuali. Primo modo consequuntur ipsum omnia non intellectualia, et hoc non attingendo immediate essentiam illius boni in se et immediate, sed solum in quadam effigie et similitudine ipsius, quae est proprius finis illarum intra, sed | diversus secundum diversitatem naturarum, | per quem ordinantur ulterius secundum rationem cuiusdam respectus in essentiam illius boni ultimi. Et illum finem proprium quoddam entium non acquirit aliqua sua actione nisi modica et imperfecta, qua et conservat ipsum, ut infima creatura, sicut terra. Quaedam vero acquirunt ipsum sua operatione perfectioni, et conservant sibi, ut alia elementa et corpora caelestia, quantum pertinet ad eorum perfectionem corporalem, ut corpora sunt, sed hoc diversimode. | Quaedam enim hoc bonum consequuntur pluribus motibus sive actionibus, quaedam paucioribus; et quaedam perfectius, quaedam imperfectius, secundum quod debet exponi loquendo de creaturis, et de hoc erit sermo in parte iam inferius.

Secundo modo consequuntur illum finem intellectualia actione intellectuali cognitiva et volitiva, et in istis habet primo | rationem beatitudinis et beatificantis, sed diversimode, secundum quod diversimode sua operatione intellectuali illud consequuntur. Quaedam enim consequuntur illud immediate in essentia illius; quaedam vero non immediate in eius essentia, sed in aliqua effigie et similitudine eius.

Isto secundo modo ipsum consequuntur homines pro statu vitae praesentis, etiam ex puris naturalibus. Ex qua consecutione philosophi

ponebant in | homine beatitudinem duplicem secundum duplicem consecutionem illius: unam politicam circa actionem boni moralis; aliam speculativam, et illam esse supremam circa speculationem veri secundum scientias speculativas. Et in isto modo in superiori effigie et similitudine consequuntur homines illud bonum, sed in infimo gradu beatitudinis. |

Primo modo consequuntur beatitudinem Deus, et beati in gloria, sive angeli sive homines, quoniam bonum illud, quod est ipsa divina essentia, immediate in essentia eius consequuntur, propter quod | in superiori gradu participant beatitudinem, et sunt quasi dii, ut | infra | dicetur. Unde, nomine Dei omnes sic bonos comprehendens PHILOSOPHUS, distinguit beatitudinem horum a beatitudine hominum in statu praesenti, sub differentia ad illa quae non sunt nata beatificari, cum dicit X^o E t h i c o r u m: «*Dii quidem omnis vita beata, hominibus autem in quantum similitudo quaedam talis operationis existit. Aliorum autem nullum felix, quia | nequaquam communicant speculationem*».

De istis autem quae istud bonum immediate consequuntur sua operatione intellectuali, subdistinguendum, quoniam quoddam eorum consequitur ipsum per essentiam eius et essentialiter, quaedam | vero per essentiam eius, sed participatione.

Primo modo solus Deus Trinitas ipsum consequitur, quia consequitur sua operatione suam essentiam et essentialiter, quia in reali identitate et unione naturali.

Secundo modo alii beati, quia licet consequuntur immediate ipsam divinam essentiam sua operatione, hoc tamen fit in diversitate essentiae et unione, per gratiam tantum, de qua nihil ad praesens, nisi quatenus pertinet ad illa quae dicenda sunt circa Dei beatitudinem in consequendo suam essentiam sub | ratione boni et essentialiter. De cuius consecutione sciendum est quod Deus suam essentiam sub ratione boni dupliciter consequitur: uno modo naturaliter et absolute, in quantum ipse per essentiam est ipsa bonitas sua; alio modo per suam operationem intellectualem ex consecutione eius.

Primo modo non dicitur beatus, sicut neque aliqua creatura ex eo quod habet per naturam, et in quantum eam sic consequitur, non se habet ad ipsum Deum sicut finis extra in quem tendit sua operatione, sed solum sicut forma naturaliter habita absque omni actione et operatione. Et ideo quamvis habet rationem perfectionis formae, | non tamen finis. Et propterea non est in illa completa ratio perfectionis, qualis est in fine. Perfectio enim quae est ex fine maioris perfectionis rationem | habet quam illa quae est ex forma, ut iam patebit.

Quod autem Deus beatus dicitur, hoc contingit ex consecutione eius secundo modo, quoniam in illa solummodo consequitur eam secundum rationem finis, quod non potest contingere aliter vel per suam operationem, sicut neque in quacumque re alia. Finis enim non

consequitur, nisi in quantum est effectus causarum. Effectus autem causarum esse non potest, nisi ordine quodam sit quasi prius causa causarum. Neutrum autem fit sine propria rei operatione intellectuali cognitionis et voluntatis, secundum quod explicabitur in quaestione sequenti. Unde quia res, secundum | quod existit in sua operatione secunda, est velut in actu respectu eius, ut absolute consideratur secundum suam essentiam, quia ut sic est quasi aliquid in habitu et in potentia, nobilior est autem dispositio rei secundum quod est in actu, quam secundum quod est in potentia aut in habitu, et nobilior est ratio perfectionis qua perficitur secundum quod est in actu, quam qua perficitur secundum quod est in potentia aut in habitu, ideo perfectio qua perficitur sua essentia sub ratione boni consequendo ipsam per suam operationem secundum quam est ut existens in actu, nobilior est quam illa qua consequitur | eam per suam naturam, ut respectu actus est quasi in potentia et | in habitu. Et secundum hoc beatitudo Dei in hoc consistit, quod finis suus, qui est essentia sua, in quantum est ut causa causarum se habens, quasi moveat divinum intellectum in actum intelligendi sub | ratione veri et sic ipsum informet ut bonum cognitum, et similiter actum intelligendi eius. Intellectum enim in quantum intellectum, est forma intellectus, et ipse est quodam modo intelligibile, etiam in illis quae intelligunt aliud a se, secundum PHILOSOPHUM III^o

De anima. Bonum autem cognitum in intellectu allicit voluntatem, quae allecta sua actione quasi movet se in finem, ipsum sibi adipiscendo sub ratione boni et finis ut est causa causarum, et per hoc vi amoris quasi transformatur in finem, et summe eidem conformatur, in quo consistit beatitudinis complementum, ut patebit in quaestione sequenti; et ideo tanto magis quanto per maiorem identitatem unitur sibi secundum actum intellectus et voluntatis quam cuicumque alteri. Maiorem enim identitatem unionis sequitur maior cognitio, maior dilectio, et per consequens maior delectatio iuxta illud quod dicit AVICENNA loquens | de beatitudine Dei in IX^o Metaphysicae: *«Cuius perfectio est nobilior et abundantior et sibi vicinior. Et cuius actio est perfectior et nobilior et apprehensio in se fortior, illius delectatio quam habet est excellentior et gloriosior sine dubio»*. Propter quod etiam dicit PHILOSOPHUS in XII^o Metaphysicae: *«Voluptas est actio illius, quia intelligit per se id quod est nobilius per se quando intelligit se»*. Desideratum autem est valde nobile et voluptuosum. Ex quo concludit: *«Est igitur Deus in fine nobilitatis»*.

Consistit ergo | summe beatitudo Dei in perfecta conformitate et quasi assimilatione per operationem intellectualem, intellectus scilicet et voluntatis ad se ipsum sive ad suum | esse sive essentiam sub ratione boni et finis omnium ultimi. Nunc autem ita est, secundum quod dicit |

AVICENNA VI^o *Metaphysicae*: cum res in assimilando alicui rei habet finem suum et res ipsa finis est, et assimilatio ipsa finis est, hoc est dictu, res illa | per quam et in qua fit assimilatio finis est, etiam si secundum se consideretur | absque hoc quod sit terminus actus per quem perficitur illa assimilatio, et habet rationem finis differentis ab eo cuius | est finis, vel secundum rem respectu creaturarum, vel secundum rationem respectu Dei, et similiter finis est actio ipsa qua perficitur assimilatio, ut in se comprehendit rem illam ut terminum actionis, et est utrumque quodam modo ut terminus et finis intra. Primo modo secundum praedicta habet rationem finis universalis omnium, et non proprie beatificantis, sed solum secundo modo.

Et cum | in hoc toto, licet sit idem re, in Deo sit considerare duo differentia secundum rationem, scilicet et rationem ipsius actus intellectualis et rationem ipsius obiecti, super hoc proposita est quaestio praesens, cum utroque ipsorum simul perficitur ratio beatitudinis, ita quod neutrum possit eam perficere sine altero, in quo ipsorum debet dici consistere Dei beatitudo, ut possit dici quod ipsum sit principaliter Dei beatitudo. Nec potest dici interimendo | quaestionem quod in neutro possit dici consistere principaliter, simpliciter et absolute, eo quod non secundum rationem eandem consistat in eis, | quia in uno eorum consistit secundum rationem actus, in alio vero secundum rationem obiecti, quoniam quandocumque aliqua se habent in ratione finis respectu alicuius, cum impossibile est duos fines esse aequaliter

alicuius, | sive secundum eandem rationem, sive secundum diversas, ut patet inducendo in singulis, oportet igitur quod unus illorum sit sub altero. In finibus autem sic se habentibus, licet sunt diversarum rationum, necessario unus est principalior, quia diversitas eorum in ratione finis, cum se habeat per ordinem, non potest esse pure aequivoca in ratione finis, sed ad minus oportet quod sit analogica, et inter analogice se habentia in aliquo uno bene fit comparatio secundum illud. Nunc autem ita se habet in finibus ordinatis, quorum unus est sub alio, ut semper ultimus, sub quo est alius, principalis est respectu illius et formalis et perfectivus. Quare cum praedicta duo in proposito sic se habeant adinvicem quod ipsum obiectum est ultimus finis et formalis respectu actus sive operationis, quia non est operatio nisi propter illius consecutionem, et in se habet rationem fluxus, et non quietis nisi in quantum ipsum attingit, licet non sit factivum illius, quemadmodum est propter aliud actio *«quae dicitur factio»*, secundum PHILOSOPHUM in I^o et in X^o E^thⁱc^or^um, idcirco dicimus quod principaliter beatitudo Dei consistat in ipso obiecto quam in ipsa eius operatione intellectuali, et quod ipsa divina essentia sub ratione boni consecuta a Deo per operationem suam simpliciter et absolute debet dici Dei beatitudo, et non ipsa operatio | nisi quatenus attingitur per ipsam obiectum et ipsa illo informatur. Aliter enim operatio nullo modo posset habere rationem

perfectionis respectu operantis. Si enim operatio praecise consideretur infra limites suos, operatio habet esse perfecta, quia procedit a perfecto, et non e converso. Et ita cum secundum AVICENNA, ut videbitur in quaestione sequenti, est quidam finis per essentiam, est et alius finis necessarius, finis per essentiam dicendus est solum obiectum, et non | operatio, nisi sicut necessarius ad illum adipiscendum. Et sicut hoc dicimus de beatitudine Dei, multo fortius et dicimus de beatitudine omnium beatorum, quorum operatio non est quid increatum, sicut est operatio Dei, ut nullo modo posset esse aeque nobile, neque secundum rem neque secundum rationem ipsi obiecto quod Deus est, sicut in Deo aequaliter nobile est re actio et obiectum, licet differant in hoc ratione. Magnum autem est inconueniens dicere quod illud in quo | principaliter consistit nostra beatitudo, ut quo sumus beati, sit quid creatum aut creatura, dicente HUGONE super 7^{um} Caelestis hierarchiae: *«Sumus in ipso, et ipse in nobis, ut non sit aliud | extra ipsum, in quo beatificemur, sicut aliud non potest esse praeter ipsum, a quo creemur».*

Ad intelligendum autem quomodo potius | esse sive essentia Dei sub ratione boni debet dici Dei beatitudo et finis omnium quam alterius | rationis in Deo et sub ratione boni, ut sapientia vel potentia aut huiusmodi, sciendum quod licet omnia quae in Deo considerantur habent rationem boni, sicut potentia et quaecumque alia habent rationem veri et entis, sicut tamen ratio entis sive esse in Deo quasi prima est et simplicissima et amplissima in continentia, super quam

primo cadit intellectus noster, sic et ratio | veri et boni, ut considerantur circa esse Dei, rationem veri et boni simplicissimi et amplissimi habent. Sicut enim esse continet generaliter omnes rationes entis, sic esse sub ratione veri continet omnem rationem veri, et sub ratione boni omnem rationem boni. Propter quod, ut sic consideratur, propriissime habet rationem finis omnium et voluti simplicissimi ut [sicut] quemadmodum Deus intelligendo suum esse sub ratione veri intelligit in eo omnes alias rationes essendi in ipso, sic volendo suum esse sub ratione boni vult | omnes alias rationes quae sunt in eo sub ratione boni. Et sic quidquid est verum in creaturis reducitur ad unum verum secundum rem in Deo, in quo sunt plures rationes verorum, quia vera sapientia, vera potentia et huiusmodi, quae omnes reducuntur ad verum in ratione essendi, et quidquid est boni et omnium talium omnes rationes creaturarum, | in quantum omnia habent rationem boni in creaturis, reducuntur ad unum bonum reale in Deo, in quo sunt plures rationes boni. Bona est enim sapientia, bona est potentia et huiusmodi quae omnes reducuntur ad bonum in ratione essendi, ut sic Deus dicatur A et Ω , principium et finis, ratione eius quod est aliquid secundum rem respectu omnis creaturae, et ratione | eius quod est aliquid in ratione essendi | et respectu omnis creaturae, et simul respectu omnium aliarum rationum quae considerantur in Deo. Et per hunc modum neque divina essentia neque esse Dei neque aliquid in Deo consideratum sub ratione essentiae aut esse | aut aliquorum huiusmodi habet rationem beatitudinis aut finis beatificantis Deum aut creaturam, sed solum esse divinum, in quantum

habet rationem veri simpliciter continentis omnem rationem veri et boni simpliciter continentis rationem omnis boni, non autem proprie loquendo, sapientia divina etiam sub ratione qua est bona, neque potentia sub ratione qua est bona, quia talis ratio boni non continet omnem rationem boni, quia ratio boni quod est sapientia, in quantum est sapientia, | non continet quasi sub se, ut ita loquar, bonum quod est esse, in quantum est esse absolute, sed e converso, quemadmodum ratio sapientiae non continet rationem esse universaliter, sed e converso. Et sic patet quod licet esse Dei sit quasi primum et simplicissimum, ad quod reducuntur omnia in quantum sunt simpliciter et absolute, in quantum tamen sunt appetentia, non reducuntur ad ipsum sub ratione qua est esse, sed sub ratione qua est verum et bonum et maxime sub ratione qua est bonum, quia in ipsa consistit principaliter ratio beatitudinis, ut in sequenti quaestione videbitur.

| <AD ARGUMENTA>

Ad illud ergo quod «essentia Dei non est Dei beatitudo, quia tunc esset beatus absque omni actu», patet quid dicendum est secundum iam dicta, quia bene verum est quod divina essentia non est dicenda finis Dei sive sua beatitudo, ut in se et absolute consideratur, secundum quod procedit obiecto, quia sic Deus in eo quod | esset beatus, esset similis dormienti, et non esset in ratione melioris dispositionis, in qua debet esse in quantum beatus est. Illa enim est ei in quantum existit in suo

actu intelligendi et volendi, quemadmodum quaelibet alia res in nobiliori dispositione est secundum quod existit in suo actu, quam secundum quod existit alio modo. Propter quod dicit PHILOSOPHUS in XII^o *Metaphysicae* quod «*voluptas est actio illius, et vigilia | et sensus et intellectus sunt voluptuosa*». Unde licet divina essentia non sit eius beatitudo in se considerata et absolute, considerata tamen ut est terminus divinae operationis | secundum intellectum et voluntatem, re vera ipsa est Dei beatitudo, ut dictum est. Unde non potest argumentum concludere quod aliqua divina actio vel operatio sit principaliter secundum rem Dei beatitudo, sed quod essentia sua non | est eius beatitudo absque omni sua operatione.

Per quod patet responsio ad secundum.

Ad tertium, quod PHILOSOPHUS determinat quid sit operatio, et I^o et X^o *Ethicorum*, dicendum quod PHILOSOPHUS quando dicit quod felicitas sive beatitudo est operatio, non sumit ibi | operationem intellectus aut voluntatis praecise, excludendo obiectum intellectum et volitum, ut secundum praedictam rationem per operationem intelligendi et volendi se habet ad intelligentem et volentem. Aliter enim diceremus quod bonum increatum esset extra essentiam beatitudinis creaturae intellectualis, quod falsum est, quia nihil citra bonum increatum creaturam intellectualem satiare potest, ut declarari debet loquendo de eius beatitudine. Finis enim eius non est nisi apud quem est quies. Sumit ergo PHILOSOPHUS in dicto suo operationem ut comprehendit in se

obiectum intellectum sub ratione eius quod quasi informat intelligentem, et obiectum volitum sub ratione qua in ipsum transubstantiatur volens secundum | praedictum modum. Sic autem de operatione loquendo verum est quod est ipsa beatitudo et nihil aliud, quia comprehendit in se omnem rationem in qua potest consistere beatitudo secundum triplicem rationem finis, in quantum verum intellectum ut forma intelligentis informat intelligentem, et bonum volitum ut forma volentis transformat in se volentem, qui habet rationem finis ultimi, qui est finis continens finem, in quantum verum simpliciter intellectum et bonum simpliciter volitum habet rationem finis; et similiter continens finem, in quantum actus intelligendi et volendi praecise dicuntur finis sive beatitudo, ut dictum est. Et hoc modo loquens de actione COMMENTATOR super II^{um} Caeli et Mundi dicit quod *«fines sunt actiones | tantum»*. Et sic restringendo operationem quam PHILOSOPHUS extendit, si proprie velimus loqui de eo quod vere debet dici beatitudo ut finis ultimus, qui non est sub fine, non debemus dicere quod operatio sit finis aut beatitudo, immo operatio est id cuius est finis, licet aliter quam | operans est id cuius est finis, quia id cuius causa fit aliquid dupliciter dicitur esse huius, ut *cuius et quo*, sicut dicitur in I^o P h y s i c o r u m et expressius in II^o D e a n i m a: ut cuius, quemadmodum *«anima est finis corporis organici cuius est forma»*; ut quo, quemadmodum *«anima est finis operationis naturalis per quam producit in corpore organico»*. Ubi ponit PHILOSOPHUS dictam |

propositionem ad insinuandum quod anima aliter est finis corporis organici, aliter operationis naturae. De quibus immediate probavit prius quod respectu illorum duorum anima est causa finalis sive propter quid, ut ex hoc clarum sit quod PHILOSOPHUS intendit ibi distinguere duos modos ex parte eius quod habet causam finalem respectu ipsius causae finalis unius et eiusdem, secundum quos uno | modo dicitur esse causa finalis unius et alio modo alterius; non quod intendit distinguere duos modos ex parte ipsius | causae finalis respectu unius et eiusdem, secundum quos uno modo | unum dicitur illorum esse finis et alio modo aliud, quemadmodum aliqui solent dicere quod finis | dicitur dupliciter, cuius et quo, id est res in qua invenitur ratio boni, quae est obiectum voluntatis, et usus sive operatio eius circa ipsum, et quod secundum hoc obiectum volitum est finis ut cuius, ipsa vero operatio intellectus circa ipsum est finis ut quo. Immo sic debet dici quod obiectum volitum est finis volentis et intelligentis, ut cuius est principaliter | finis; est autem finis operationis volendi et intelligendi, ut quo intelligens et volens acquirit sive adipiscitur | sibi finem in obiecto voluto et intellecto. Unde PHILOSOPHUS XII^o *Metaphysicae* loquens de beatitudine Dei dicit quod fit *«per acquisitionem intellecti»*, insinuans per hoc quod in praecisa operatione intellectuali non consistit nisi in quantum per ipsam ipsum intellectum quodam modo acquiritur intelligenti secundum praedeterminatum modum, ut sic etiam secundum PHILOSOPHUM praecise sumendo operationem, ponendum est quod principaliter consistat beatitudo in obiecto quam in operatione.

Quamquam enim sic consistat in utroque, ut etiam aliquo modo operatio poterit dici ipsa beatitudo, et sic ab utroque eorum denominetur | beatus, et utrumque eorum sit finis beatificati, licet diversimode, ut unum eorum est finis ut quod principaliter intenditur, alterum vero ut quo illud obtinetur, licet hoc non pertinet ad intentionem PHILOSOPHI in dicto suo, maxime circa felicitatem hominis, quam non potuit ponere in obiecto cognito et amato, ut iam infra patebit, quia tamen quandoque aliquid aliquo modo potest denominari a pluribus, ita quod ab uno principaliter et propter se, ab alio autem secundario et propter aliud, cum absolute et simpliciter quaeritur quid sit illud a quo denominatur tale, debet reddi in responsione illud a quo principaliter tale denominatur et melius respondetur quam si reddatur alterum. Verbi gratia, si quis bona facit proximo suo diligenti Deum et ob hoc dicitur bonus, ipse potest denominari bonus, et quia facit propter proximum, et quia facit propter Deum; quia tamen facit propter Deum principaliter et intuitu Dei, non autem propter proximum, nisi | quia in ipso agnoscit Deum, cum absolute quaeritur quare ipse est bonus, etsi | bene respondetur quia bona facit propter proximum, melius respondetur quia bona facit propter Deum, quia etsi faceret proximo non propter Deum, non vere posset dici bonus. Quare quamvis in proposito aliquis potest denominari beatus et ab operatione qua tendit in finem, et ab ipso fine quem adipiscitur illa operatione, quia tamen a fine principaliter denominatur beatus, tamquam ab illo quod intendit principaliter, et ab operatione tamquam ab illo quod intendit propter finem, et ita secundario, in quantum scilicet ipso finis adipiscitur, quia si

praescribatur finis a substantia actionis, non propter illam posset dici beatus, cum quaeritur absolute quid sit illud a quo iste dicitur beatus, etsi quoquo modo bene dicitur quod sit operatio eius qua tendit in finem, melius tamen dicitur quod sit ipse finis sive operationis obiectum. Sicut enim in genere causae formalis | res magis habet denominari | a forma | proxima et ultima quam a prima remota, sic e converso in genere causae finalis magis debet denominari a fine ultimo remoto quam a fine proximo, quia sicut forma proxima est perfectior in ratione formae quam remota, et est prima in intentione, licet sit ultima | in executione, sic finis remotus est perfectior in ratione finis quam propinquus, et prior in intentione, licet ultimus in executione, ut sic denominatione quae est in genere causae finalis, qualis est ista qua dicitur aliquis esse beatus, magis debet res denominari a fine qui est extra, quam a fine qui est intra, quamvis | finis extra non penitus manet extra, immo per ipsum actum fit intra, secundum quod infra amplius videbitur. Quare cum illud a quo quis dicitur beatus est sua beatitudo, sicut illud a quo quis dicitur albus est sua albedo, multo melius ergo est dicere quod beatitudo rei sit eius finis ultimus, qui est obiectum operationis, quam dicere quod sit ipsa operatio. Et est temerarium in hoc sequi dictum PHILOSOPHI, ut iam patebit. Sic ergo operatio, sive intellectus sive voluntatis, non potest esse ultimus finis eius, secundum quod praecise sumitur, ut ideo nullo modo possit in ipsa principaliter

consistere beatitudo, ut aperte iam patebit. Quod enim operatio ut fruitio vel usus aliquis circa rem potius est finis operantis, quam res ipsa, ut quod pecunia non est finis principalis | alicuius, sed potius habere et possidere ipsam aut expendere seu erogare, hoc contingit in rebus quae sunt ad finem, nullo autem modo in re illa quae obiective est finis ad quem sunt omnia alia et ipse | ad nihil aliud a se.

Ad quartum, quod «operatio est finis cuiuslibet *cuius est operatio*, quia *est propter | suam operationem*», dicendum est distinguendo de rebus quarum est finis, quae sunt subiectae fini. Est enim quaedam res quae tantum habet finem intra se et nullo modo extra; et est res alia | quae non tantum finem habet intra se, sed etiam extra. Quae sic se habent per ordinem, quia res quae habet finem extra se ipsa et sua actio ordinantur, sicut ad finem, ad rem quae non habet finem extra et ad eius actionem. Res primo modo solus Deus est; res secundo modo est omnis creatura. Unde si comparemus multas causas finales quae sunt in creaturis et illam quae est in creatore ad invicem, duplex est ordo in ipsis, vel scilicet incipiendo ab una extremitate, scilicet a fine summo, vel ab infimo. Verbi gratia, secundum quod dicit COMMENTATOR in expositione dictae propositionis, «*si dicamus quod motus caeli est propter actionem rei aeternae divinae, cum omne ens habeat actionem, et elementorum | contrarietas est propter motum caeli*, et generatio est propter elementorum contrarietatem; et *e converso*, si dicamus quare est generatio, *propter contrarietatem elementorum, et elementa contraria quare, sunt propter motum caeli, et motus caeli quare, est propter actionem divinam, et hic quiescit desiderium humanum*». Et de utroque genere

rerum verum est quod omnis rei est aliqua operatio, et quod res est propter suam operationem ut | propter finem. | Sed distinguendum est de fine, quia secundum AVICENNAM VI^o *Metaphysicae*: «*Est finis per essentiam* qui est finis *per se*. Et | est finis *necessarius* ad illum qui est per se, et pertinet ad *finis per accidens*». Verbi gratia, per simile circa causam formalem in terra, *ut per ipsam perficiatur incidere*, causa per se est quod sit dentata; causa vero necessaria est quod sit *durities* in materia. Finis primo modo non convenit alicui operationi, ut praecise accipitur non includens in se | terminum eius secundum modum praedictum, quia impossibile est simpliciter, ut operatio praecise considerata quaecumque sit finis alicuius ultimus. Quod patet in actione voluntatis et intellectus, quae ponitur esse ultimus finis, primo ex comparatione | ad obiectum, secundo ex comparatione ad subiectum. In comparatione ad obiectum, hoc est | ad intellectum et volitum, hoc aperte patet, quia actus intelligendi et volendi necessario terminatur primo et principaliter, sicut in finem, ad intellectum et volitum quod est res, quam ad se ipsa. Quamvis enim aliquis intelligit se intelligere aut velle sive velit se velle et intelligere, primi tamen intellecti et voliti rationem, ad quae terminantur actus intelligendi et volendi, non potest habere et intelligere et velle, | quia nihil potest intelligere quod intelligat aut velit, nisi aliquid intelligat et velit quod non sit ipsum intelligere et velle, quemadmodum impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, cum visus videt

se videre. Non enim potest aliquis videre se videre, nisi videat aliquod primo visibile, ut lucem vel colorem, quod non est ipse actus videndi. Idem patet in comparatione ad subiectum, hoc est ad intellectum et voluntatem, sive ad intelligentem et volentem, quoniam actus intelligendi et volendi est effectus et causatum ab intelligente et volente aut quasi effectus et causatum. Nunc autem causatum et factum perfectionem in esse habet a sua causa per se, non autem e converso. Propter quod probat AVICENNA IX^o Metaphysicae quod motus caeli non est finis motus eius, quia est effectus eius, dicens: «*Id quod factum est acquirit suam perfectionem ab eo a quo factum est. Inconveniens est igitur ut e converso perficiat substantiam sui agentis. Perfectio enim haec inferior | est perfectione agentis causae. Id autem quod inferius est non acquirit id quod nobilius est | et dignius, sed fortasse id quod inferius est praeparat nobiliori suum instrumentum et suam naturam quousque ipsum nobilius habeat esse in aliqua rerum*». Et per hoc insinuat quod esse finem secundo modo bene convenit alicui operationi, sed tamen non omni. Ad cuius intellectum oportet distinguere operationem. Est enim quaedam operatio qua res acquirit finem suum, in qua consistit sua perfectio, sed non conservatur per eam; est autem alia operatio qua finis acquiritur et conservatur. Operatio primo modo motus est qui quiescit pervento ad finem intentum ab agente, et hoc sive sit finis ad quem pervenit motus per se, et est terminus motus, sive sit finis qui non | est per se terminus motus,

sed aliquid aliud, sed non pervenitur ad illud nisi per motum, secundum quod *«exemplum de primo est»*, ut dicit AVICENNA VI^o *Metaphysicae*, *«quod hominem aliquando taedet esse in uno loco, et imaginatur formam alterius loci et quia desiderat esse ibi, movetur tunc ad illum locum et pervenit | motus ad illum. Exemplum vero de secundo est quod homo aliquando imaginatur amicum suum et desiderat videre illum; unde movetur ad locum in quo putat se invenire illum, et motus pervenit ad locum illum, quod non est desideratum, sed aliud, quod est inventio amici»*, quod est terminus per accidens respectu motus, et non finis, sed eius qui movetur, quia ut dicit AVICENNA, *«sine existente propter quem res est, et quem intendit res, non destruitur res, sed per eum perficitur res. Motus autem destruitur perventione eius»*. Tali quidem operationi, quae non proprie dicitur operatio, nullo modo convenit quod sit finis rei motae. | Solum ergo de operatione secundo modo et de fine secundo modo intelligitur dictum PHILOSOPHI, quod res est propter suam operationem, et hoc non est propter ipsam operationem, sed quia operans suum finem non attingit sine sua operatione neque ipsam conservare potest. Propter quod vult AVICENNA quod finis ultimus intentus a caelo et motore eius non est motus eius neque aliquid | cuius esse in effectum acquiritur per motum, sed quod bonitas pura et aliquid extra a motore | intentum sit ultimus eius finis. De quo sciendum quod dupliciter potest

considerari: uno modo ratione | causalitatis suae, alio modo ratione sui esse, qua est res ens et natura aliqua. Differunt enim hae duae rationes in eodem.

Et licet in aliis generibus causae, secundum quod dicit AVICENNA VI° *Metaphysicae*, «*res aliquando est causata in sua causalitate*», hoc est quod habet a causa priori quod possit esse causa posterioris, «*aliquando vero est causata in suo esse*», hoc est quod habeat ab alio quod existat, in causa tamen finali hoc est generale quod ipsa causalitate sua est causa omnium aliarum causarum, scilicet efficientis, materialis et formalis, | et ipsa penitus nullam habet causam respectu suae causalitatis. Esse autem causae finalis duplex est: unum in intellectu, aliud in ipsa rei existentia.

Primo modo adhuc nulla alia est prior ea, sed ipsa est causa causarum, secundum quod dicit AVICENNA VI° *Metaphysicae*: «*In anima finis prior est agente, et postea imaginatur apud se actionem et dispositionem recipientis et qualitatem formae*».

Secundo modo subdistinguit | AVICENNA in IX° *Metaphysicae* quod finis aut ex se habet esse in effectu aut non, sed acquiritur ei per operationem.

Secundus modus nullo modo convenit fini ultimo eadem ratione qua ipsa actio non potest esse finis | ultimus, ut ostensum est iam, licet conveniat alicui fini inferiori, secundum quod dicit AVICENNA VI° *Metaphysicae*: «*Cum aliquis fabricat sibi domum ut habitet eam, ipsa | inquisitio inhabitationis inducit eum ad fabricandum et est ei prima causa*

fabricandi, in quantum ipse est fabricator. Et | est causatum in quantum ipse est habitator». Primus autem modus est proprius fini ultimo. Unde dicit AVICENNA VI^o Metaphysicae quod ista «causa non est causa in quantum inventa, sed in quantum est aliquid. Unde secundum modum quo habet esse in intellectu est causa causarum aliarum in | earum causalitate; secundum modum vero quo iam habet esse in effectum, est causatum omnium simpliciter in sua entitate. Si enim non habuerit esse in effectum, sed suum esse fuerit praeter suum esse in effectum, tunc nulla aliarum causarum erit | sibi causa, nec etiam agens qui facit ei habere esse. Igitur causa finalis non est causa causata ceterarum causarum secundum quod est causa | finalis, sed secundum quod iam est aliquid in effectum. Cum enim non habet esse in effectum, non est causata ullo modo». Ex quo concludit «quod igitur per essentiam est causa finalis, est causa ceterarum causarum, sed ex modo quo eius intentio iam habet esse in effectum, accidit ei ut sit causata», non scilicet in se, sed in eis quorum est finis, quoad eius ademptionem. Est enim alius modus quo finis fit in eis quae sunt ad finem et subiecta fini, ab eo quo fit in se, sicut alius est modus in causa formali, quo scilicet anima fit in corpore, et quo fit in se, quamvis isti duo modi sunt unum subiecto, ut dicit COMMENTATOR in expositione propositionis quam exponimus.

Unde et in isto casu subdistinguit | AVICENNA in IX^o Metaphysicae de actione quod «aut est talis quod huiusmodi, bonitas possit acquiri per eam et perveniri ad eam, vel nullo modo, sed sit huiusmodi bonitas remota omnino ab eo» cuius est actio.

Hoc secundo modo ipsa est finis creaturarum non intellectualium, quae, cum moventur ad illam acquirendam per motum suum et non possunt ipsam acquirere ut perveniant ad essentiam eius, necessario moventur ad acquirendum in se aliquid quo aliquo modo habetur in se illa perfectio. Aliter enim cessaret motus eorum omnino. Cum igitur, ut dicit, *«bonitas inquisita per motum sit existens per se, cuius natura est ut non apprehendatur, omnem autem bonitatem cuius haec est natura non inquiri quod movetur, nisi assimiletur ei secundum quod possibile est»*, primo modo est finis intellectualium in statu gloriae, licet diversimode hoc convenit per suam actionem Deo et angelis atque hominibus, ut iam videbitur. Et secundum hoc in genere | duo sunt modi perfectionis, | quibus res perficiuntur bono increato, quod est finis per essentiam. Quaedam enim perficiuntur ipso per ipsam essentiam boni increati, ut intellectuales naturae: Deus et angeli et homines in statu gloriae; quaedam vero in participatione alicuius similitudinis eius, et hoc dupliciter: vel per operationem naturalem absque intellectu et voluntate illam sibi acquirendo, quod convenit omnibus non intellectualibus; vel per operationem rationis acquirendo illam cum intellectu et voluntate, quod convenit hominibus citra statum gloriae.

Sed et differenter sua actione acquiritur dicta perfectio Deo et angelis et hominibus in statu gloriae, et etiam hominibus, et aliis creaturis in statu praesentis vitae. Illis enim in gloria sua perfectio statim acquiritur tota in initio habendi eam, licet hoc non dicatur proprie quoad Deum, ut iam patebit. Istis autem, quia non poterit eis acquiri sua perfectio in initio, perficitur in eis per motum, ut perveniat, secundum

quod perfectius | est esse substantiae eius in suis dispositionibus consimile illi, et deinde maneat in huiusmodi assimilatione in perseverantia, et hoc vel in eodem numero, secundum | quod est ei possibile, vel saltem in eodem secundum speciem. Et sicut convenit in generabilibus et corruptibilibus istam perfectionem conservare in specie per successionem individuorum, simili modo dicit AVICENNA de caelo quod quia perfecta assimilatio sua non potest haberi ab ipso existendo in unico ubi, ideo habet eam successionem perpetua ab uno ubi in aliud, et ita per motum, ut motus non sit ipsa perfectio corporis caelestis, nisi quia per ipsum habet perfectam assimilationem ad primum quam possibile est ipsum habere per naturam.

Et consimiliter est de actione voluntatis et intellectus in hominibus secundum statum vitae praesentis, quia per ipsam habetur perfecta assimilatio ad quam potest homo attingere in praesenti, quae non est | nisi in aliquo gradu assimilationis, non attingendo divinitatis essentiam. Et consistit ista perfectio iuxta determinata a PHILOSOPHO in I^o et X^o Ethicorum in actione hominis secundum virtutem perfectam, a qua propter habitus confirmationem nullo modo possit deflecti secundum exigentiam naturae suae.

Unde et secundum duplex genus virtutis, scilicet moralis et intellectualis, posuit huiusmodi perfectionem duplicem: | unam secundum felicitatem politicam, aliam vero secundum felicitatem civilem, et hanc perfectam et supremam, et illam imperfectam; et hoc

secundum AVICENNAM in IX^o Metaphysicae, in quantum per cognitionem intellectualem in ipso *quiescit dispositio | totius*, ut quanto dispositio huiusmodi in eo est perfectior, tanto est beator, iuxta illud quod dicit PHILOSOPHUS in X^o Ethicorum: *«In quantum protendit speculatio, et felicitas, et in quibus magis existit speculatio, et felices esse»*; et hoc maxime quoad speculationem Primi | Principii sub ratione finis omnium, sed non in nuda eius essentia in vita ista, et ut ex scientiis speculativis et puris naturalibus potest cognosci, quia quidquid ex scientiis speculativis | ex puris naturalibus potest sciri de Deo, non cognoscitur ab homine nisi in sensibilibus. Ultra enim non possunt se extendere scientiae speculativae principia, quia ab eis sunt accepta sensu et experientia, secundum PHILOSOPHUM in I^o Metaphysicae et in fine Posteriorum. Obiective ergo sensibilia non potest excedere naturalis cognitio hominis de Deo, quare neque sua beatitudo.

Sensibilia autem cognita vel amata non possunt plus intellectum et voluntatem in homine perficere quam actus intelligendi et volendi, et maxime quam actus intelligendi, immo minus. Nobilior | enim est actus intelligendi ea et volendi quam sint ipsa in sua natura, eo quod sunt in nobiliore natura, quemadmodum et ipsa cum per actum intelligendi habent esse in intellectu, nobilius habent ibi esse quam in natura sua,

secundum quod dicit AUGUSTINUS IX^o De Trinitate cap.^o 4^o. Beatitudo autem semper debet poni in eo quod est nobilius. PHILOSOPHUS igitur hominis beatitudinem in praesenti in rebus | intellectis aut volitis ponere non | debuit, sed in actu intelligendi tantum, etiam discernendo ab actu ipsa intellecta ut intellecta sunt, potius quam in actu volendi, quia nobilius est sensibilia intelligere quam velle, ut habitum est supra.

Nec etiam in hoc aliter sentiendum est, si speculetur Deum modo supremo quo possit ex puris naturalibus, ut | modo generalissimo supra determinato, de quo loquitur AUGUSTINUS VIII^o De Trinitate, sub ratione veri cap.^o 2^o, et cap.^o 3^o sub ratione boni: *«In qua quidem speculatione de re non transitoria contingit nobis transitoria cognitio»*, ut dicit libro | XIII^o cap.^o 14^o. In qua etiam PHILOSOPHUS dicit summe consistere humanam beatitudinem, XII^o Metaphysicae sic inquit: *«Aestimatur quod intellectum est divinum magis quam hoc»*. Id est, secundum COMMENTATOREM, *«ille intellectus divinus, quia est semper actu, manifestum est ipsum nobiliorem esse intellectu qui est in nobis»*, et hoc quia intellectus noster non est in continuo actu dicto modo intelligendi Deum, ut iam dictum est. Unde subdit: *«Si Deus est semper sicut nos in aliqua hora, et est»*, ut dicit COMMENTATOR, *«quando dividetur a potentia, hoc est mirum»*. Et si magis sic est *semper* quam *nos in una hora*, in eo scilicet quod ipse nudam suam essentiam contempletur, nos autem non nisi in

effigie creaturae, «*hoc*», inquit, «*est magis mirum*», quid sit. Certe verum est, nec potest sciri citra statum gloriae nisi in generali attributo, de quo continuo subdit, «*Et est vita, quia actio intellectus | vita est*», etc. Et sicut posuit hoc PHILOSOPHUS de homine et bene, sic posuit de corpore caelesti ratione suae animae, ponendo ipsum esse corpus animatum. Sic igitur patet quomodo perfectio secundum finem ultimum consistit in operatione sive actione illorum quae non attingunt essentiam Primi, nisi in aliqua eius effigie, et in homine secundum statum vitae praesentis, non quia illa sit ultimus finis, sed quia per ipsam habetur et conservatur illa assimilatio, quae non ex se, sed ex ordine ad finem extra, quem non attingit in substantia, dicitur ultimus finis. In Deo autem et in beatis contingit illa perfectio per hoc quod nudam divinam essentiam attingunt sua actione intellectuali et voluntaria, sed Deus per essentiam et essentialem identitatem intelligentis et intellecti, volentis | et voliti. Et ideo ipse solus essentialiter et per essentiam suam est beatus; quilibet autem alius beatus per eandem essentiam, sed per eius participationem, non per identitatem, et ideo participative solum, etsi per essentiam non suam sed divinam. |

Per dicta plane patet quomodo intelligendum est illud dictum PHILOSOPHI: «*Omne habens actionem sive operationem est propter illam ut propter finem suum*», quoniam non habet hoc intelligi de actione qua res non habens perfectionem movetur ad ipsam acquirendam, si non per

eam simul conservet acquisitam, quemadmodum deambulatio est actio qua sanitas acquiritur et cessat ipsa acquisita. Talis enim actio Deo non convenit, ut dicit PHILOSOPHUS alibi in II^o Caeli et mundi, unde ratio ultima assumpta erat. Et patet per hoc responsio ad illam. Sed habet intelligi de actione qua acquirit suam perfectionem, sive non statim, sed per motum et successionem acquirendo | eam prius non habitam, et similiter conservando, quemadmodum habent eam et acquirunt individua generabilium | et corruptibilium et similiter conservant; vel licet non acquirendo prius non habitam, conservando tamen eam habitam, quemadmodum habent eam corpora caelestia secundum philosophos, sive statim acquirendo eam sua actione per alium et per actionis eiusdem immutabilitatem eam | conservando, quemadmodum habent eam beati, Deo se non | naturaliter, sed voluntarie intellectui eorum praesentando; vel non acquirendo, sed naturaliter eam sua actione habendo et conservando, quemadmodum habet eam solus Deus.

Nec est intelligendum quod res *est propter* huiusmodi actionem ut *propter* suum *finem* essentialem, sed *ut propter finem* necessarium ad illum finem alium, vel qui est ipsa divina essentia immediate, vel qui est aliqua effigies vel similitudo vel imitatio eius, non attingendo | illam essentiam, secundum modum supra dictum, ut in sequenti quaestione amplius dicetur; sine quo quidem fine necessario finis ille essentialis, vel alius |

sub eo, esse non habet nec conservari. Unde operatio illa est finis sub fine, ordinatus ad finem principalem, | in quo consistit ipsa perfectio esse rei.

Sed intelligendum quod aliter actio in Deo est ad huiusmodi finem, qui est perfectio sua in esse, | aliter vero actio in creaturis, quia, ut dicit COMMENTATOR in expositione dictae propositionis, *«actio entium quae non sunt semper entia, verbi gratia, hominis actio, prima intentione est propter aliud, secunda propter se. In rebus autem divinis e converso actio earum est prima intentione propter suum esse, et secunda propter aliud. Et hoc»*, ut dicit, *«exponendum et declarandum | est in scientia universalis»*, scilicet in *Metaphysica*. | Et debet sic exponi, ut puto, quod actio Dei essentialis, | intelligere et velle, est Deo prima intentione propter suum esse, quia, cum sit Primum Ens et ideo in eo quod est res et natura quaedam, non ordinatur ad aliud neque est propter aliud ad quod ordinatur sicut in terminum et finem, in gradu naturae perfectionem non habet in ordine ad aliud, et ideo actio sua prima intentione non potest esse nisi propter aeternitatem sui esse.

Et quia bonitatis suae est, ut fluat ab ipso esse aliorum entium sua actione voluntaria et intellectuali, et acquiratur eis perfectio sua, secundum quod possibile est eis - quod enim habet actionem ex se in se, habet actionem in alio, et non est hoc nisi spirituale et incorporeum, ut solus Deus -, actio vero non solum generabilis et corruptibilis, sed etiam cuiuslibet creaturae prima intentione est propter aliud a se, quia super ipsam est res et natura alia a se, ad quam ordinatur sicut in terminum ultimum secundum gradum naturae, tale autem necessario est primum in intentione, et omne aliud sub ipso existens secundum intentionem, ut

velit hoc propter illud, quia cum perfectio creaturae non attingentis divinam essentiam sit aliqua effigies, et non habet rationem effigiei qua est res absolute, sed sub ratione qua est illius effigies quod habet rationem finis, hoc est ei ex ordinatione ad ulteriorem finem, oportet ergo quod ille primo intendatur, et perfectio rei in suo esse secunda intentione. Et secundum hoc caelum movetur prima intentione propter suum amatum et desideratum, secunda vero intentione propter esse sui perfectionem, ut assimilationem ad ipsum sibi possibilem per naturam acquirat - et istae sunt duae eius intentiones per se -; tertio autem, sed per accidens, intendit generationem inferiorum, secundum quod | determinat AVICENNA in | IX^o M e t a p h y s i c a e.

Similiter etiam est in perfectione creaturae intellectualis in gloria quod habet duplicem intentionem praedictam. Cum enim sua perfectio sit similiter in quadam perfecta assimilatione ad divini esse perfectionem, in eo videlicet quod essentiam illam attingit per intellectum et voluntatem quadam participatione tantum, et unione gratiae, non naturae, nec habet ista assimilatio, in eo quod est quaedam participatio, rationem perfectionis, nisi quia est effigies quaedam imparticipati quod ei respondet, non secundum aliquam rationem absoluti, quia participatum, in quantum participatum ens, respectum quendam ponit ad imparticipatum a quo dependet in esse, quod respectu illius necessario habet rationem finis, et non illud quod ordinatur ad hoc, oportet igitur quod talis natura, quantumcumque beata, | prima intentione agit actionem intelligendi et volendi propter aliud, scilicet propter perfectionem in beatitudine Dei, secundum actionem illius intelligendi et volendi, et secunda intentione propter perfectionem sibi propriam in esse et in propria beatitudine.

Et propter hoc omnis creatura plus appetit perfectionem quae est in esse Dei quam quae est in se ipsa. Et omnis creatura intellectualis plus appetit et diligit appetitu naturaliter ordinato beatitudinem et bonum Dei quam beatitudinem et bonum proprium. Et est | beatitudo Dei, qua sibi | ipsi perfecte conformatur per actum intelligendi et in se ipsum quodam modo perfecte transformatur per actum volendi, ut magis videbitur in quaestione sequenti, finis ultimus omnis alterius perfectionis quae est in creaturis, et complementum omnis actionis et operationis propter quam est omnis actio et operatio, sive in Deo, sive in | creaturis, ut finis iste, qui est divina perfectio, qua Deus ipse est Deus sua totalitate et per esse suum in intellectu, sit causa omnium causarum, et in alio genere causae et in eodem, tam in Deo quam in creaturis, sit etiam quodam modo causa sui ipsius, ut ipsa sit causatum quodam modo sui ipsius et aliarum causarum, non quoad esse suum in intellectu - quoad illud enim, sicut quoad rationem suae causalitatis, semper est prior et causa causarum -; | nec quoad esse suum in natura et essentia, sive existentia sua - hoc enim habet ex se, | in quantum est ipsa divina essentia, quae, nisi sic haberet esse in effectu ex se et primo, nec posset in se habere rationem causalitatis primae, sed si haberet, oporteret | illam habere ab aliquo alio, a quo haberet esse in effectu, secundum quod haec omnia patent ex iam expositis -, sed est solum quasi causatum sui et aliorum quoad esse suum in eis quae sunt subiecta ei et perfecta ab ipso sicut a fine, secundum modum praedictum, ut id ipsum quod est finis, per esse suum quod habet in se et ex se, licet per multa media vel secundum rem vel tantum secundum rationem differentia, est

causa sive principium esse sui in eo cuius est finis et perfectio. Et sic secundum aliud et aliud esse secundum | rationem est causa et causatum sui ipsius. Unde et quia causatum semper habet reduci ad causam, finis huiusmodi secundum esse quod habet in sibi | subiectis, habet reduci ad se ipsum secundum esse quod habet in se, ut secundum hoc ad principalem quaestionem dicendum sit quod simpliciter et absolute beatitudo Dei, non tantum Dei sed et omnium beatorum, | sit ipsa divina essentia sub ratione boni simpliciter, secundum quod est aliquid secundum se et ex se existens in effectum, habens ex se rationem causalitatis suae, finalis scilicet, quae est prima, et suprema omnium et | nobilissima, ita quod, si Deus habet se in ratione triplicis causae, finalis, efficientis et formalis, ratio causae finalis in eo nobilissima est. Propter quod dicit AVICENNA in VII^o Metaphysicae: *«Si de unaquaque causarum esset scientia per se, nobilior inter eas esset scientia de finali, et ipsa esset sapientia, et haec etiam | nobilior est reliquis partibus huius scientiae».*

Et postquam divina essentia secundum se sub ratione qua est bonum simpliciter, absolute et simpliciter sit ipsa beatitudo omnium beatorum, beatitudo Dei habet esse modo supremo per hoc quod habet esse in eo modo supremo ut perfectio eius. Unde etiam dicit PHILOSOPHUS in II^o Caeli et mundi quod *«bonum completum est*

unum». Et ut dicit ibi COMMENTATOR, «*et omnia alia entia non intendunt nisi ut assimilentur perfecte nobili quod est Deus, secundum quod in natura eorum est acquirere de assimilatione*».

Unde et sub perfectione eius est perfectio intellectualium creaturarum in gloria; et sub illa etiam daemonum in effigie et similitudine quadam secundum scientias speculativas rerum creaturarum, et ipsius Dei, quantum in creaturis intellectu potentia naturali possit cognosci; et sub illa corporum caelestium ratione qua animata sunt, secundum opinionem philosophorum; et sub illa hominum secundum statum naturae in praesenti vita; et sub illa corporum caelestium ratione qua corpora sunt, et sub illa sensibilibus, et sub illa vegetabilium, et sub illa mixtorum inanimatorum, et sub illa elementorum, et sub illa primae materiae, secundum quod de omnibus istis perfectionibus debet haberi disputatio specialis in propriis locis.

Et posuerunt Stoici in gradu quolibet | perfectionis in singulis praedictis rationem beatitudinis, secundum quod dicit COMMENTATOR versus finem Xⁱ E^thⁱc^or^um: «*Secundum Stoicos secundum naturam vivere beate vivere est, ut sit felicitas extremum naturalis appetitus, qua sortita natura finem habet et nihil amplius desiderat praeter retinere bonum ipsi, et non perdere. Hoc autem existit et irrationalibus. Participant ergo et irrationalia felicitate*», et eadem ratione omnia alia sub ipsis, ut patet ex dictis. Sed PHILOSOPHUS perfectionem dictam in | non intellectualibus beatitudinem esse negat

dicens: «*Diis omnibus vita beata; hominibus autem in quantum similitudo quaedam talis operationis existit; aliorum autem animalium nullum felix, quia nequaquam communicat speculationem*». Sed disputatio super hoc est de nomine tantum.

Ad primum in contrarium, <quod> «quod procedit ab alio ab eo perfectionem recipit, et non est sua perfectio», dicendum secundum praedicta quod non | est perfectio eius ut finis per essentiam, sed ut finis necessarius. | Non enim in alicuius desiderio, sive fuerit creatum sive increatum, principaliter intenditur eius actio, neque aliquid acquisitum per actionem seu operationem, quod scilicet simpliciter per ipsam habet esse in effectu aut in ipso operante, sed ipsum bonum simpliciter quod est ratio omnis boni, cuiusmodi est ipsa divina essentia, | sub ratione boni simpliciter et universalis boni considerata, quemadmodum posuit, et optime, PLATO quod ut est boni huius vel illius, ut ipsius Dei vel creaturae, ordinatur ad se ipsum ut est | secundum se bonum, sicut dictum est. Quod enim est bonum huius vel illius, hoc consistit in quadam conformitate et assimilatione secundum actum vel operationem ad illud secundum se consideratum quod principaliter intenditur.

Et propter illud intentio cuiusque, in quantum illud est suum bonum, est assimilari illi, ut ipsum sit in illo et ille in ipso, secundum quod possibile est et perfectius esse habet, vel per essentiam et essentialiter, vel per essentiam et participative, vel per similitudinem et

participative tantum, ut patet ex praedictis. Et quia ista assimilatio non fit nisi per rei actionem, tertio in intentione cadit actio, ut necessario ad illam tamquam motus quidam atque transitus et servitium sive instrumentum in illud quod principaliter intenditur. Ad quod cum | pervenitur per intellectualem operationem et voluntariam, tunc intellectualis natura omnino occupatur circa hoc, et sistit per intentionem. Sed tamen ex illo prius secundum ordinem quendam pervenit ex illo *«hoc quod inferius est in ordine»* rationis, tamquam necessarium ad perveniendum in illud, *«et hoc | est assimilare illi secundum possibilitatem»*, ut dicit AVICENNA IX^o Metaphysicae. Illud autem necessarium, etsi procedat ab eo cuius est, sive sit operatio, sive assimilatio, et *«ex hoc non potest habere rationem perfectionis»*, ut procedit obiectio, in quantum tamen assimilatio respicit id cui assimilatur et est quasi ipsum in illo cui assimilatur, bene potest assimilatio ipsa et similiter actio per quam habetur habere rationem perfectionis eius a quo quodam modo procedunt, etiam etsi illa assimilatio | omnino accidentaliter sit, quemadmodum in illis quae divinam essentiam immediate non attingunt, ex hoc habet rationem magis | nobilioris quam sit ipsa substantia cuius est, ut possit dici eius perfectio.

| Ad secundum, quod | *«sola divina essentia fruendum est, et tale est ipsa beatitudo»*, dicendum quod verum est tamquam id quod primo intenditur, et in quo ultimo sistit propter se, tamquam in fine universali

omnium. Sub isto tamen ordine beatitudo rei, ut est huius vel illius, consistit in modo habendi illam, per quandam conformitatem et assimilationem in modo habendi illam in se diversimode in Deo | et in singulis speciebus creaturarum, et etiam in actionibus suis quibus acquirunt vel habent huiusmodi | assimilationem, ut dictum est et iam amplius dicitur.

| Ad illud, quod «finis praecedit omnem operationem et ita id quod est ipsa beatitudo», dicendum quod verum est maxime de ultimo fine per essentiam, qui non tam praecedit ordine quodam secundum suum esse in effectu quam et in intellectu omnia alia quibus devenitur ad ipsum quod est unicum desideratum. Et omnia alia sunt quasi fluxus ad ipsum, ut dicit AVICENNA. Nihilominus tamen alia sub illo fine simul bene possunt habere rationem finis, ut patet secundum determinata.

Ad illud, quod «non est actio nisi propter aliud intenta etc.», dicendum quod verum est de omni genere actionis secundum praedeterminata, et ideo | nullo modo habet rationem ultimi nec rationem perfectam beatitudinis. Potest tamen habere rationem finis sub fine et sic beatitudinis, ut dictum est.

| Ad aliud, quod «*res integra bonitate, ut Deus, non indiget operatione qua sit bona*», dicendum quod duplex est operatio secundum praedicta. Quaedam qua beatitudo habita conservatur: talis operatio Deo convenit, et in tali consistit sua beatitudo, ut patet ex praedeterminatis. Alia vero est operatio qua beatitudo acquiritur, sive conservetur | cum hoc, sive non, et sive aliquando prius fuerit non habita, | sive non.

Sine tali operatione Deus habet suum bonum et suam beatitudinem, quia eam habet naturaliter per realem identitatem qua ipse est sua beatitudo, licet sub ratione beatitudinis sive beatificantis et beatificati non habet eam, nisi per suam operationem qua sibi ipsi unitur ut differens a se ipso secundum rationem beatificantis et beatificati. Unde quod diximus supra secundum PHILOSOPHUM, quod Deus sua intellectuali operatione acquirat suam beatitudinem, ipse ibi large loquitur de acquisitione, accipiendo ‘acquisitionem’ pro actionis necessitate sine qua Deus suam beatitudinem habere non potest sub ratione beatificantis, ut dictum est.

Quaedam autem alia habent eam per suam operationem qua sibi eam acquirunt meritorie cum gratia, vel perfecte attingendo divinam essentiam, ut beati in gloria, vel imperfecte attingendo solam eius similitudinem, ut homines in praesenti vita per gratiam fidei, vel ex puris naturalibus secundum philosophos, et hoc non attingendo divinam essentiam nisi in aliqua eius similitudine. Et hoc bene exprimit PHILOSOPHUS | littera sua qua dicit: «*Nobile perfecte completum est illud quod est nobile sine actione et sine operatione qua acquirit nobilitatem. Et illud quod est propinquum nobili est illud quod acquirit ipsum una actione | parva*». Ubi dicit COMMENTATOR: «*Illud quod acquirit nobilitatem perfectam sine actione, est illud cuius actio est sua substantia, scilicet intellectus abstractus, et omnia alia quae dicuntur esse huiusmodi non dicuntur nisi per similitudinem*». Adverte quod dicit «*acquirit sine actione*», loquendo de acquisitione communiter dicta, quae

non est sine actione qua habetur, et de actione qua proprie acquiritur. Unde et secundum diversos modos habendi huiusmodi bonum secundum possibilitatem suae naturae distinguit quattuor ordines rerum, quorum quilibet habet latitudinem praeter ultimum. Quorum primus, ut dicit, est ordo entium quae comprehendunt nobilitatem perfectam absque operatione, et diversificantur secundum magis et minus. Haec autem sunt entia abstracta, ut sunt intelligentiae, quae secundum PHILOSOPHUM dii sunt, omnes habentes unum primum et supremum in isto ordine, quem ponit esse perfectissimum, et omnes ponit esse beatos per essentiam, et essentialiter, et nullo modo participative neque per acquisitionem, sed tamen per eorum propriam intellectualem operationem, secundum quod dicit in X^o Ethicorum: «*Perfecta felicitas, quoniam speculativa quaedam est operatio, et hinc | utique apparebit. Deos enim | magis | suspicati sumus beatos et felices esse*» etc. Secundus ordo est eorum quae appropinquant perfectae nobilitati per operationem, et hoc duobus modis. Aut per modicam operationem, et hoc non invenitur nisi in corporibus caelestibus, et non est nisi primus orbis, qui movetur motu diurno; quia enim est nobilius eorum quae sunt illius generis, necesse est ut acquirat nobilitatem quae est in illo genere unica actione, secundum quod illud quod est paucarum actionum est melius quam illud quod plurimum. Aut per multam operationem, et invenitur in corporibus caelestibus aliis, et in novissimo eorum quae sunt hic, scilicet in homine. Tertius est ordo eorum quae non possunt comprehendere nobilitatem propinquam nobilitati perfectae, neque multa operatione

neque modica, sed tamen comprehendunt nobilitatem minorem propinquam perfectae nobilitati; et sunt alia a corporibus caelestibus et hominibus, praeter terram. Quartus ordo est terra, quae non potest comprehendere nobilitatem per operationem, sed fere per | quietem tantum.

| Ad duo ultima argumenta, quod «operatio non est ultimus finis, ergo nec beatitudo», dicendum quod verum est, perfectam rationem beatitudinis habendo; aliquam tamen rationem eius habet etiam, cum praecise accipitur, ut patet ex iam praedeterminatis. |

| QUAESTIO 6

UTRUM BEATITUDO DEI CONSTET AEQUE PRINCIPALITER IN ACTIONE INTELLECTUS ET VOLUNTATIS

| Circa sextum arguitur quod beatitudo Dei principalius consistat in actione intellectus quam voluntatis.

| Primo sic. I o a n n i s XVII^o dicitur: «*Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum*». Vita aeterna est ipsa beatitudo, et cognitio in intellectu consistit. Ergo etc.

Secundo sic. PHILOSOPHUS ostendit X^o Ethicorum quod felicitas consistit in actione speculationis, quae non pertinet nisi ad intellectum. Ergo etc.

Tertio sic. Ubi est sufficientia, et beatitudo. Sed haec consistit in notitia intellectus | iuxta illud I o a n n i s XIV^o: «*Domine, ostende nobis patrem et sufficit nobis*». Ergo etc.

Quarto sic. Per illam virtutem per quam res movetur in finem antequam habeatur, solummodo quiescit in ipso cum habetur, sicut patet de motu gravis deorsum et de quiete eius ibidem. Sed per voluntatem et actum eius movetur in finem non habitum. Ergo in ipso solummodo quiescit cum habetur, et hoc per actum intellectus. In quiete autem tali non consistit beatitudo, sed ipsa solummodo est sequela eius. Ergo etc.

Quinto sic. Actus ille est perfectior quo habito alio non indigemus quam e converso. Habito actu videndi non indigemus actu amandi, quia cessat desiderium, non autem e converso; immo | existente actu amandi per desiderium, | tendimus in actum videndi et illo indigemus. Ergo etc.

Sexto sic. In illo actu perfectius consistit beatitudo quo perfectius adsequimur obiectum beatificans. Sed perfectius adsequimur obiectum beatificans per actum intellectus quam per actum voluntatis, quia perfectius adsequitur | aliquis rem suo actu qui adsequitur illam ut existentem in se ipso, quam ut existentem in alio. Intellectus actu suo adsequitur obiectum ut existens in se, voluntas ut existens in alio. Ergo etc.

Septimo sic. In illo actu magis consistit beatitudo secundum quem magis unitur obiectum beatificans beatificato. Sed hoc est intellectus respectu voluntatis, quia unitur intellectui actione | ipsius Dei illabentis intellectui, non unitur autem voluntati nisi per actum ipsius voluntatis.

Fortius autem unit se Deus creaturae suo actu quam creatura Deo se uniat suo actu. Ergo etc.

In contrarium est quoniam beatitudo in eo quod habet rationem finis, est beatitudo, quia finis est nobilissima ratio esse, ut iam visum est supra. Beatitudo autem in eo quod habet rationem boni, habet rationem finis. Ergo beatitudo in eo quod habet rationem boni, est beatitudo, sed ratio boni non est per se obiectum nisi voluntatis. Perfectio autem ex obiecto proveniens circa actum principaliter consistit circa virtutem et actum virtutis, cuius est per se obiectum. Ergo perfectio ex beatitudine habita principaliter consistit in voluntate et in actu voluntatis.

| <SOLUTIO>

Hic oportet supponere ex determinatis in quaestione praecedente quod non intelligimus in ista quaestione beatitudinem consistere in actu intellectus aut voluntatis, quasi actus ipse sit finis essentialiter desideratus ut summum bonum et ultimum bonum, quo perficiatur natura intellectualis per se ut suo fine ultimo a se adipiscendo. Quod enim tale est rationem primi obiecti habet et respectu voluntatis et respectu intellectus, quia ordine quodam primo movet intellectum ad sui apprehensionem et ipsum apprehensum per intellectum ut bonum cognitum movet voluntatem ad sui desiderium et appetitum, ita quod, nisi hoc sit primum intellectum et volitum, operatio intellectus aut voluntatis non potest esse intellectum quid et volitum, reflectendo scilicet intellectum super actum suum aut voluntatis vel voluntatem super alterum eorum. Eo ergo ipso quod beatitudo est finis ultimus et

primum obiectum | voluntatis et intellectus et per hoc principium omnium | actionum et operationum quae in beatitudine sunt tamquam quaedam ordinata in finem; igitur neque actus intellectus neque actus voluntatis potest esse | essentialis beatitudo, quae debet esse finis ultimus beati, neque pertinet ad ipsam ut obiectum intellectum aut volitum in quo consistat. Nec tamen sequitur ex hoc quod non pertinet ad ipsam ut actus eius per quem attingit finem illum ut obiectum beatificans. Vanum est ergo quod aliqui nituntur excludere actum | voluntatis a beatitudine, quia non potest esse primum volitum. Eadem enim ratione excluditur actus intellectus, quia nec potest esse primum intellectum aut volitum.

Est ergo sciendum quod actus intellectus et voluntatis, quia non possunt | esse fines ultimi - nec in hoc aliquis haesitare debet visis determinatis in praecedenti quaestione -, si ergo in ipsis consistat aliqua ratio beatitudinis, oportet quod illa sit tamquam finis sub fine. Actio autem vel operatio non est sicut finis sub fine, nisi quia est sicut finis interior | coniungens exteriori vel secundum rem vel secundum rationem primum propter beatitudinem creaturarum, secundum propter beatitudinem Dei, ut habitum est supra. Quare cum talis finis interior non pertinet ad beatitudinem, nisi quia pertingat exteriorem et ei coniungit intelligentem et volentem, ille igitur actus simpliciter dicitur plus pertinere ad beatitudinem qui magis fini exteriori coniungit, et maxime sub illa | ratione qua beatificans est ita etiam quod, si alter eorum tantum coniungat fini illi sub ratione qua | beatificans est, licet |

alius sub alia ratione illi coniungat, ille qui illi coniungit sub ratione qua beatificans est solus dicitur pertinere ad beatitudinem et esse beatitudo quaedam ut finis sub fine, alius vero non. Propter hoc enim operationes rerum naturalium dicuntur esse fines earum, quia scilicet per ipsas pertingunt secundum assimilationem quandam, quae est earum finis interior, ad divinam bonitatem, quae est earum finis exterior sicut omnium aliorum. Et propter eandem rationem in illa virtute principaliter existit beatitudo | vel solum in illa cuius actus principaliter aut solum cum fine ultimo coniungit ipsum attingendo.

Et dicunt aliqui quod fini exteriori ultimo sub ratione qua beatificans est plus coniungitur actus intellectus quam actus voluntatis et plus pertingit ad illum ut ipsum adsequatur | intellectus sive natura intellectualis per intellectum, quam pertingat ad ipsum actus voluntatis, ita quod si ipsum adsequatur voluntas sive ipse volens per voluntatem | et actum eius, quod hoc solum contingit per actionem intellectus et nullo modo per actionem voluntatis, quasi voluntas et eius actio non disponant ad pertingendum et adsequendum beatitudinem, nisi meritorie eam praeveniendo in nobis, et quod ad beatitudinis actum in nobis | non pertinet nisi concomitative. Quod ponunt in nobis per hunc modum, dicendo videlicet quod actus voluntatis non est neque intelligitur, nisi ut antecedens adsecutionem finis et ad coniunctionem cum ipso, velut motus quidam in finem quo voluntas ex se finem ultimum adsequi non potest, licet in finem adsecutum quiescat, alio

modo iam voluntate se habente in finem quam prius vel e converso, sive ipso alio modo se habente ad voluntatem quam prius, quod non potest facere ipsa voluntas sibi per aliquem suum actum, sed potius intellectus, qui suo actu finem per se adsequitur et attingit, et facit finem sic se habere ad voluntatem ut voluntas, quae prius eius flagrabat desiderio, iam in ipso quiescat. Solus autem talis est finis interior in genere actuum, qui coniungitur exteriori, et ita ut in quo solo aut maxime consistit beatitudo sicut in fine interiore, immo qui est ipsa beatitudo, quemadmodum finis interior debet dici beatitudo ut actus sub fine exteriori, qui est essentia principalis obiecti; quemadmodum si finis alicuius exterior sit pecunia quam actione suae voluntatis desiderat habere et possidere, nec potest eam actione suae voluntatis sibi acquirere sed tantum alterius dono possit eam accipere et possidere, finis interior est non aliquis actus voluntatis sed tantummodo actus accipiendi et possidendi ipsam pecuniam, quo adsequitur finem exteriorem et quo ipsum attingit possidens, per quod ipsa pecunia | iam sic se habet ad eius voluntatem ut ipsa in illa possit quiescere iuxta illud quod dixit ille in L U C A: «*Anima mea, habes multa bona | reposita in annos plurimos, quiesce, epulare*» etc. Quod autem ita sit, sicut dictum est, ex parte voluntatis et actus eius, et similiter | ex parte intellectus et actus eius, hoc declarant sic. Dicunt enim quod actus voluntatis non est | alius quam quo aliquis ordinatur in finem ultimum quem praesupponit, non ut iam adeptum, sed ut adipiscendum, et in quem fertur per desiderium et appetitum ut in rem absentem, et ita non potest ex se adsequi, ut in

eum quiescat sicut in iam praesentem, eo quod ex desiderio finis sive ex actu desiderandi finem in quantum huiusmodi numquam haberetur finis adsecutio, sed tantum motus quidam in finem adhuc adipiscendum. Et manifestum est ex se quod quies et delectatio non potest esse in finem, nisi ut iam praesens est et cessat motus ut est ad finem. Cum ergo finis non possit esse praesens nisi per eius adsecutionem, et hoc per aliquem actum eius cui est praesens, oportet quod ille sit actus alius ab actu voluntatis, qui non est nisi actus intellectus, scilicet visio Dei, qua Deum desideratum per voluntatem iam ipse desiderans consequitur, attingit, et | adipiscitur eum, et coniungitur ei, non per suum actum et ut existentem in ipsa eius voluntate, sed ut existentem in intellectu, scilicet per apertam visionem, quae est per se actio sive operatio ipsius intellectus eo quod omne cognitum in quantum cognitum praesens est et coniunctum cognoscenti | atque existens in ipso; et hoc per actum intellectus non ut per se agentis naturaliter quod Deus non visus videatur ab intellectu sicut agit naturaliter et per se, ut obiectum intellectuale existens in phantasmate non intellectum intelligatur | actu, sed ut naturaliter percipientis Dei praesentiam cum se voluerit manifestare, quia secundum AUGUSTINUM De v i d e n d o D e u m «*si vult, videtur; si non vult, non videtur*»; et hoc quemadmodum in exemplo supra dicto de pecunia | desiderata, cum alter voluerit eam dare,

desiderans alio actu suo eam accipit et possidet quam fuit actus quo eam prius concupivit; si enim per actum huiusmodi voluntatis eam habere et possidere potuisset, statim ab initio voluntatis eam consecutus fuisset. Et sic quia ultimus finis extra solo actu intellectus ut praesens consequitur, qui coniungit illi ut finis intra, igitur finis hominis | intra et beatitudo in solo actu intellectus consistit, et ipse est ipsa beatitudo intra et nullo modo actus voluntatis. Et quod in eo nullo modo consistit, nisi sicut in eo cuius ipsa beatitudo quae est finis extra, | est obiectum primo appetitum | ut absens, et in quo secundo, mediante actu intellectus, quietatur, ut in eo quod per actum intellectus sibi factum est praesens, quae quietatio in fine in ipso quietato est delectatio ex praesentia finis, in qua quodam modo completur beatitudo, ut per hoc quodam modo possit dici beatitudo iuxta illud quod dicit AUGUSTINUS X^o C o n f e s s i o n u m: «*Beatitudo est gaudium de veritate*», gaudium scilicet in affectu de veritate visa in intellectu.

Unde et secundum hoc volunt exponere illud AUGUSTINI X^o D e T r i n i t a t e cap.^o 10^o: «*Fruimur cognitis in quibus voluntas propter se delectata conquiescat*», ut voluntas quiescat in cognito ut cognitum | est et existens in cognoscente et sic per actionem intellectus volitum, | ut existens in intellectu se habet ad voluntatem ut in ipso quiescat cessante appetitu non per actionem suam neque ut existens in ipsa. Et sicut hoc convenit per diversitatem realem inter finem interiorem et exteriorem, et inter

actus voluntatis et intellectus inter se, et ab ipso intelligente et volente in beatificatione creaturae intellectualis in | gloria, sic convenit per diversitatem illorum secundum rationem tantum in beatificatione Dei. Quamquam enim deitas sub ratione boni simpliciter sit finis omnium, quem omnia appetunt per essentiam extra omnes creaturas, et specialiter | sit finis qui est beatitudo omnium intellectualium in gloria beatorum, sive sit Creator sive creatura, eorum tamen non est finis ut beatificans, nisi per hoc quod ipsam per intellectum et voluntatem adsequantur, et attingant et ei uniantur. Per hoc etiam id quod generaliter est finis omnium, et specialiter finis qui est beatitudo intellectualium in gloria, finis est diversimode diversorum, secundum quod diversimode secundum diversum modum unitatis et unionis ipsum attingunt aliter Deus, aliter creatura, secundum quod patet ex supra determinatis et iam patebit. In qua unione respectu creaturarum beatarum est finis extra differens secundum rem ab eo cuius est, respectu vero Dei beati est finis extra secundum rationem tantum, differens sola ratione ab ipso. Et secundum hoc beatitudo Dei, quae est ut finis ultimus beatificans, licet sit principaliter ipsa Dei essentia, qua beatificatur et quodam modo perficitur, beatitudo tamen beatificans eum ut actus et finis intra coniungens illi fini, est actus intellectus ipsius, sicut et contingit in nobis, praeter hoc quod in nobis omnia ista differunt re, in Deo vero sola ratione, ut dictum est. Et secundum hoc isti ad quaestionem dicerent quod beatitudo principaliter aut solum tamquam in actu et | in fine sub

fine consistit in actu intellectus Dei, non voluntatis, sicut et in nobis. Haec, ut puto, est positio eorum, firmitas | et modus.

Ut autem videamus huiusmodi dictorum firmitatem, quasi a capite inchoando singula percurramus. Quod ergo dicunt quod fini exteriori ultimo beatificanti plus coniungit actus intellectus quam voluntatis et plus pertingit ad ipsum vel potius solus actus intellectus ad illum dicto modo pertingit et non actus voluntatis, licet ex illo in quantum pertingit intellectus, aliquid consequatur in voluntate, ut delectatio et quies in qua perficitur beatitudo secundum praedictum modum, non est verum; immo contrarium est verum. Voluntas enim suo actu plus pertingit in finem ultimum et ipsi coniungit maxime sub ratione qua beatificans est, quam intellectus sua operatione, vel potius sola voluntas attingit ad illum sub ratione qua beatificans. Ad cuius intellectum sciendum est quod quia finis uno modo est causa causarum, alio vero modo effectus causarum, secundum quod determinat AVICENNA VI^o Metaphysicae et habitum est in quaestione praecedenti, idcirco duplex est ordo motionis inter finem et illa quae | secundum alia | genera causarum ordinantur in finem, et ex illo duplici ordine unus completur quasi circulus, incipiens a fine ultimo ut est causa causarum, et terminatus in eundem ut est causatum earum. | Quod clare patet circa opus artificiale humanum, quia secundum primum ordinem finis ultimus, qui est extra, primo sub ratione veri movet efficientem sive agentem, ut ipsum apprehendat sub ratione boni cogniti per intellectum,

et sub ratione boni movet voluntatem alliciendo ipsam ad se desiderandum, et terminatur ordo primae motionis, et statim incipit ordo secundae motionis. Voluntas enim | allecta bonitate finis ipsum concupiscit adipisci, et movet intellectum ad concipiendum formam motionum et omnium aliorum quae sunt necessaria ad ipsum pertingendum, quibus conceptis movet in operationis executionem omnia necessaria ut finis conceptus adipiscatur cum effectu, et quousque adipiscatur, non cessat et ipso adepto terminatur ordo secundae motionis. Verbi gratia, si quis carpentarius | existens | debeat domum facere | ad inhabitandum ut defendatur a caumatibus | et pluviis, primo concipit formam inhabitationis in intellectu et eius bonitate allicitur ad eius amorem et appetitum voluntas, quae mota et concupiscens movet intellectum ad concipiendum formam domus et dispositionem lapidum et lignorum et omnium instrumentorum et motionum necessariarum, ut forma domus concepta inducatur in materia, quod est finis in quantum est aedificator, sed est finis sub fine in quantum debet esse inhabitator. Forma autem domus perfecte inducta in materia, iam attingit finem extra et est domus inhabitatio. Quod si contingeret quod forma domus non esset in materia, sed in intellectu tantum, aut quod maius est, in se separata potens se facere in intellectum aliquem, si vellet, et nequaquam, si non vellet, nec

quaereretur eius corporalis et materialis inhabitatio, sed spiritualis tantum, ut voluntas vel potius habens voluntatem eam spiritualiter vellet inhabitare, tunc | non quaereretur materia, neque forma instrumentorum et motionum quibus forma domus induceretur in materia, sed forma domus se ipsam secundum se ipsam, non sub aliqua specie aliena, faceret se in intellectum. Qui eam non haberet in se naturaliter, sed posset promereri ut in ipsam per essentiam suam veniret, et moveret, et alliceret sua bonitate et fructu inhabitationis voluntatem | ad se concupiscendum, quae allecta moveret volentem ad concipiendum formam necessariorum ad ipsam promerendam, quibus conceptis moveret voluntas illa in actum quousque per essentiam suam in intellectum se faceret. Quo facto statim voluntas vel habens voluntatem per voluntatem se transferret in | eam et eam inhabitaret. Quod si intellectus naturaliter illam in se haberet, ad nihil amplius moveret, sed per actum voluntatis se in eam transferret et eam inhabitaret.

| Quo viso descendendo ad propositum dicimus quod in ordine primo | finis non est principium motionis sub ratione qua est finis et bonum, sed sub ratione qua est forma et quoddam verum. Sub tali enim ratione movet primo intellectum eliciendo ex ipso ut iam formato per ipsam actum cognoscendi se et intelligendi, sicut quoddam bonum. Intellectu vero sic moto ipsum bonum iam cognitum sub ratione *finis metaphorice* movet voluntatem ad | se appetendum tamquam bonum, et ad prosequendum ea quae sunt necessaria ad hoc ut ipsum adipiscatur, et prius non cessat, dum tamen per essentiam non sit naturaliter in intellectu, quemadmodum divina essentia non est in intellectu creato

sub ratione cogniti, licet sub ratione conservantis. Si autem per essentiam et naturaliter sit in intellectu sub ratione cogniti, quemadmodum divina essentia est in intellectu divino, statim voluntas transfert se in ipsum. Similiter et voluntas creata cum per essentiam se praesentaverit visui intellectus, et hoc absque omni actu appetitus aut concupiscentiae intermedio, immo eadem vi qua in ipsam non habitam movebatur per appetitum, ipsa iam habita in intellectu ut forma quodam modo intellectus, cessante iam omni motu appetitus, fertur in ipsum per actum amandi sub ratione finis terminantis et complementis et satiantis omne desiderium appetitus iuxta illud P s a l m i: «*Satiabor cum apparuerit gloria tua*». Cum apparuerit gloria visionis in intellectu, satiabor, | completo omni desiderio in affectu.

Et est hic opus considerare triplicem differentiam in adipiscendo tale quid per intellectum et voluntatem et in coniunctione sua cum illis, | ex quibus patebit in quo illorum, et in cuius actu principaliter consistat beatitudo.

Quarum prima est quod finis ille se ipsum facit in intellectum creatum et naturaliter est in intellectu divino increato. Nec fit in ipso, immo naturaliter est in ipso existens. Et per hoc quod finis sub | ratione veri existit in intellectu, ipse intellectus quasi unum existens ex intellectu et intelligibili elicit actum intelligendi ex intellectu per intelligibile, tamquam per formale principium existens in eo, ut ordine quodam rationis quasi primo existit illud in intellectu sicut forma, et quasi secundo elicitur ex intellectu actus intelligendi et est ipse actus intelligendi quasi forma quaedam in intellectu super utrumque illorum in

quantum actum eliciunt, licet ipsum obiectum actus intelligendi, ut est terminus eius, est quasi forma ipsius actus.

E converso autem contingit in actione voluntatis. Voluntas enim primo allecta sua actione se ipsam transfert in ipsum | obiectum sibi praesens primo in intellectu et per actum suum facit quod illud idem sit sibi praesens secundo verius quam sit sibi aut intellectui praesens in intellectu, et verius existens in ipsa voluntate | quam in ipso intellectu maxime sub ratione finis beatificantis, | ut iam patebit. Falsum est ergo dictum illorum quoad illum articulum quo dicunt quod actus intellectus coniungit | fini ultimo, immo finis sub ratione formae se coniungit intellectui ad eliciendum actum intelligendi. Verum | autem est quod ipsa voluntas se suo actu volendi unit eidem sub ratione finis et pertingit ad ipsum, quod non facit intellectus per suum actum neque omnino adipiscitur ipsum propter eandem rationem.

Ex quo sequitur secunda differentia, quod licet illud ultimum uniatur quodam modo intellectui et pertingat intellectus ad ipsum atque ipsum adipiscatur, licet non actione sua, sed ipso se ipso illabendo intellectui creato vel naturaliter in divino intellectu | existendo, perfectius tamen illud adipiscitur voluntas sua operatione et unitur eidem, illo cooperante, quam | intellectui uniat se ipsum, quia intellectui non unitur se ipso, nisi ut forma quaedam intellectus non inhaerens, sed expressa in ipso et assimilans quodam modo sibi intellectum, secundum quod intellectus secundum actum est intellecta secundum actum,

secundum determinationem PHILOSOPHI III^o De anima. Voluntas autem unit se illi non ut formae assimilanti, sed ut fini et bono, quasi sese vi amoris per actum suum in illud quasi transsubstantiando sive transformando et convertendo. Amor enim, sive actus amoris, qui est actus voluntatis, vim quandam conversivam habet amantis in amatum, iuxta illud quod dicit DIONYSIUS 4^o cap^o De divinis nominibus: *«Omnia ad se ipsam bonitas convertit et optimum est, in quod omnia convertuntur, sicut in propriam singulorum summitatem et illud concupiscunt omnia, intellectualia quidem et rationalia scienter, sensibilia vero sensibilibiter, sensus autem expertia insito motu vitalis appetitus, tantummodo autem existentia ad solam essentialem participationem»*. Et infra: *«Est autem ecstasticus divinus amor, non sinens se ipsa esse amantes, sed amandorum»*; hoc est: non sinit quod maneant ipsi qui erant, sed facit ut sint ipsi qui ab eis amantur. Quod declarat continuo per illud quod dixit PAULUS de se ipso, subdens: | *«Proinde et Paulus magnus, excellentia divini amoris factus et mente excedente sua, virtutem adsumens divino ore: 'Vivo ego', ait, 'iam non ego, vivit autem in me Christus', ut vere amator et 'mente | excedens', sic inquit, Deo, non ipsam sui vivens sed ipsam amatoris vitam ut nimis dilectissimam»*. Et infra: *«Dilectum quidem et amatum vocant bonum et optimum, amorem vero et | dilectionem, ut moventem et ut reducentem virtutem in eum qui est in se ipsum solum ipsum per se ipsum bonum | et optimum et amatorium motum simplicem per se ipsum activum praeexistentem in*

optimo et ex optimo in existentibus emanantem, | et iterum in optimum convertentem ses.

Quid est ergo? Numquid amato perfectius unit amor in actu voluntatis amantem quam in intellectu uniatum cognitum cognoscenti, utique quanto magis est idem esse quodam | modo quam simile? Propter quod non dicitur de cognitione quod sit vis unitiva, sicut hoc dicit DIONYSIUS de amore subdens: *«Amorem, sive divinum, sive angelicum, sive intellectualem, sive animale, sive naturalem dicamus, unitivam quandam et continuativam intelligamus virtutem».*

Unde propter illam identitatem cum fine ultimo, qui Deus est, tamquam in quo consistit perfectio beatitudinis, dixit BOETHIUS quod *«omnis beatus Deus est»*, et hoc per essentiam deitatis, licet participative, ut habitum est in praecedenti quaestione. Quod bene exprimit DIONYSIUS, cum dicit 1^o cap.^o Ecclesiasticae Hierarchiae: *«Deificatio est ad Deum sicut est possibile et assimilatio et unio. Universae autem hic communis hierarchiae finis, et ad Deum, et ad divina intenta dilectio divinitus et potenter sanctificata».*

Unde | et quia maior est illa per voluntatem unio et intimior quam sit illa per intellectum assimilatio, ideo HUGO super 7^{um} cap.^{um} Caelestis Hierarchiae dicit: *«Dilectio superveniens scientiae maior est intelligentia; plus enim diligitur quam intelligitur. Dilectio intrat ubi scientia foris*

stats. Et infra: «*Nec dissimulare valens donec ad amatum perveniat, eo adhuc amplius sitiens intrat in ipsum et est cum ipso et tam prope, ut si fieri possit, hoc idem ipsum sit quod ipse*». Et infra: «*Ut prae amore illius quod solum diligitur, ille etiam qui amat quodam modo a semetipso despiciatur. Fit ergo miro quodam modo, ut dum per dilectionis ignem in ipsum sustollitur qui est supra se, per vim amoris expelli incipiat et exire etiam | a se*».

Unde quia perfectio rei consistit in quadam unione cum suo perfectibili, idcirco quanto maior fit unio voluntatis bono ut fini per amorem quam fiat intellectus vero ut formae per cognitionem, tanto maior est perfectio rei a fine sub ratione | finis quam sub ratione formae. Ex quo sequitur tertia differentia quod magis perficiatur res actione voluntatis, qua habet bonum ultimum sibi obiectum sub ratione boni et finis, quam actione intellectus, qua habet ipsum obiectum sub ratione veri et formae. Et est finis iste quem attingit | intellectus omnino sub fine quem attingit voluntas, sicut finis qui est forma domus sub illo qui est inhabitatio domus. Domus nostra spiritualis quam habemus inhabitare, bonum nostrum est. De qua dixit Christus: «*In domo patris mei | mansiones multae sunt*», secundum diversa scilicet genera praemissorum in una cohabitatione per primum unum substantiale, iuxta illud «*Quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum*», quod scilicet est id ipsum, quia deitas, in qua nulla est diversitas. «*Amando enim*», ut dicit AUGUSTINUS sermone 2° S u p e r I o a n n e m, «*habitamus | corde*».

Patet igitur ex dictis quod multo perfectius adipiscitur finem voluntas actu suo quam intellectus; et etiam quod licet ipsum intellectus aliquo modo adipiscatur, hoc non est sub ratione finis et beatificantis, sicut ipsum adipiscitur voluntas, sed solum sub ratione formae et ad complementum | beatitudinis disponentis propter quam est, quemadmodum forma domus propter eius inhabitationem.

Quare cum, ut dicunt, ille actus solummodo est finis interior qui unit et coniungit fini exteriori, et ita in quo consistit beatitudo ipsa, quemadmodum potest constare in actu secundum determinata in praecedenti quaestione, idcirco simpliciter est dicendum, si ita sit, quod in solo actu voluntatis consistit beatitudo et nullo modo in actu intellectus. Et bene verum est quod nullo modo consistit in actu intellectus, ut quo finis adipiscitur aut qui coniungit fini, maxime sub ratione beatificantis. In ipso tamen consistit in quantum finem attingit sub ratione | formae, ipsum quodam modo informantis, et hoc in quantum actus intelligendi sive visionis, elicitus per illam formam illapsam intellectui ex ipso intellectu, terminatur ad eandem, per quod ipsa fit perfecte quasi forma intellectus ut est actu intelligens, et per | hoc habetur finis qui est quasi forma domus, quae ordinatur ad finem, qui est inhabitatio, quem adipiscitur actus voluntatis, ut dictum est, et in illo consistit beatitudinis complementum.

Quod ergo praedicti ulterius | dicunt, quod actus voluntatis non intelligitur nisi ut antecedens adsecutionem finis, veluti motus quidam ad ipsum etc., istud dictum est quasi non sit alius actus voluntatis quam appetere absens et desiderare, quod falsissimum est. Tunc enim voluntas Dei et beatorum nullum actum omnino haberent et fruitio actio non

diceretur voluntatis, sed passio eo quod obiectum ibi semper est praesens. Est etiam aperte contra illud quod iam dictum est secundum beatum DIONYSIUM, ubi dicit: *«Amorem esse ut moventem et reducentem virtutem in eum qui est in se ipsum, et amatorium motum activum praeesistentem in optimo et ex optimo in existentibus emanantem et iterum in optimum convertentem se»*. Per hoc enim quod bonum absens desideratum praesens | factum est in intellectu secundum actum, non tam ex eo quod est motivum intellectus in actum, sed potius ex hoc quod est terminus | intellectualis operationis, ex ipso tamquam ex bono cognito emanat actus amatorius in voluntatem, quo iam cessante desiderio convertit se in ipsum altero actu voluntatis perfectiori et nobiliori, quo se fini imprimi et immergit atque inhaeret et ipso fruitur, in quo perfectio beatitudinis consistit. Et ad istam consecutionem finis ordinatur illa quae fit per actum intellectus. Et huic dicto melius convenit exemplum de avaro et pecunia: perfectius enim habetur finis per actum voluntatis et possidetur, quam intellectus, immo nec possidetur aut habetur per intellectum, | aut actum eius sub ratione boni et finis | sive beatificantis, sed solum sub ratione veri, ut dictum est. Unde AUGUSTINUS De moribus ecclesiae: *«Bonorum summa Deus nobis est. Deus est nobis summum bonum. Neque infra remanendum nobis est neque ultra quaerendum. Alterum enim periculo | fit, alterum nullum»*. Et infra: *«Secutio Dei beatitudinis appetitus est, adsecutio*

autem ipsa beatitas». Et infra: «*Id autem est solus Deus, cui haerere certe non valemus nisi amore, dilectione, caritate*». Et infra: «*Si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo modo potest. At si quaeratur ut dignum est, subtrahere sese atque abscondere a suis dilectoribus non potest. Amore petitur, | amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur*», et hoc tamquam proprietate cui respondet superior actio. Propter quod dicit super illud Psalmi 17: «*Ascendit super cherubim, exaltatus est super plenitudinem scientiae, ut nemo ad eum perveniret nisi per caritatem*». Unde cum secundum DIONYSIUM 6^o cap.^o Caelestis Hierarchiae omnes caelestes intellectus a deiformibus proprietatibus habent denominationes altiores *circa Deum immediate collocare*, tamquam ab altiori proprietate seraphim, hoc est ardentem | sive *calefacientes*, nominantur.

Quod si forte praeter actum voluntatis imperfectum et praecedentem notitiam imperfectam, qui est | desiderare, ponant alium actum voluntatis, qui est amare, imperfectum quidem, cum nondum habetur perfecte ut praesens per intellectum, perfectum vero, cum per intellectum perfecte habetur, in ipso tamen esse beatitudinem principaliter negant, dicentes quod amare non potest esse ultimus finis, quia amatur bonum non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur. Ex amore enim est quod non habitum desiderio quaeratur, et si amor iam habiti | sit perfectior, hoc causatur ex hoc quod bonum

amatum iam praesens habetur. Hoc autem quod praesens habetur est per intellectum. Aliud ergo est habere bonum quod est finis, | quam amare. Sed ad hoc est dicendum quod amare | licet non sit ultimus finis simpliciter, est tamen ultimus | in genere actuum. Non autem illud amare imperfectum, quo non habitum desideratur, sed perfectum, quo iam habito quis perfecte fruitur, ex eo quidem quod praesens habetur, primo per intellectum ut forma, sed secundo multo perfectius per voluntatem, ut finis beatificans, ut dictum est et dicitur.

Et quod ulterius adsumunt, quod voluntas finem suum suo actu non adsequitur, quia tunc ex eo quod finem appeteret, iam ei praesens esset, non est verum, sicut cupidus non ex hoc adest pecunia quod eam concupiscit. Et bene verum est quod isto actu suo imperfecto, qui est quasi motus existens in potentia, non potest eum adsequi cum sit absens, ut per ipsum fiat praesens, quemadmodum nec desiderans domum inhabitare, ex hoc desiderio habet domum praesentem ad inhabitandum. Immo oportet quod per intellectum sibi prius formet domum | in intellectu secundum exigentiam finis et eius determinationem, qui est inhabitatio, qua formata, si non esset domus in materia, statim voluntate ferretur in eam ad inhabitandum, ut dictum est supra. | Et isto actu solummodo adipisceretur finem intra, qui est forma domus in mente, coniungendo cum fine extra, qui est inhabitatio, et esset vanus ille finis adeptus per intellectum, nisi alius finis adipisceretur per voluntatem. Et ita, sicut habita forma domus apta ad inhabitandum in fine ultimo, qui est forma domus, numquam quiesceret aedificator qui eam sibi fabricavit ad inhabitandum, nisi eam adipisceretur sicut finem, inhabitando in ea, aut vanum esset | et frustra et inutile eam fecisse, sic

habito ultimo fine in intellectu sub ratione formae aptae ad fruendum in fine isto qui est forma et finis in intellectu, numquam quiesceret qui eam concupivit, nisi adipisceretur sibi ut finem fruendo ea. Et ita modicum esset multum videre divinam essentiam, immo quasi vanum, si voluntas modo perfectiori et modo ulteriori non adsequeretur eam et sub ratione finis ulterioris ad quem ordinatur caritas tamquam | donum supremum. Quod aperte testatur AUGUSTINUS De verbis Domini, sermone 11^o, ubi loquens de excellentia caritatis dicit: *«Quod commune est Patri et Filio, per hoc nos voluerunt habere communionem et inter nos et secum, hoc est per Spiritum Sanctum et donum Dei. In hoc enim reconciliamur divinitati, eaque delectamur. Nam quid nobis prodesset quidquid boni noscimus, nisi etiam diligeremus? Sicut autem veritate discimus, ita caritate diligimus, ut et plenius cognoscamus et beati cognito perfruamur»*.

Re vera caritate diligimus in | vita ista et meremur ut per | speciem plenius cognoscamus et tunc demum cognito perfruamur et perfecte per hoc simus beati. Falsum est ergo quod quietatio | est in fine ut est praesens intellectui, sicut dicunt. Immo, posito per impossibile quod sit ita et non sequatur per actum voluntatis fruitio, qua tamquam actione perfecta voluntatis fieret alia et perfectior finis adeptio, nullo modo esset voluntas quietata et ita nec beata, quemadmodum libidinosi amatores formarum muliebrium non sunt contenti visione nec quiescunt, nisi cum ea fruuntur tactu et corporum coniunctione. Unde qui tollunt illum actum secundum voluntatis et perfectionem quae per ipsum ex coniunctione cum fine ultimo

adipiscitur, profecto negant nos posse esse beatos, aut tollunt quod perfectius est et in beatitudine maius, | licet hoc non intendant. |

Et est hic advertendum quod voluntas suo actu secundo sibi finem | suum adsequitur et sibi facit eum praesentem, in quantum actu amatorio quasi transformatur amans in amatum, qui est perfectior modus quam quo est praesens ut forma in intellectu. Quod si non esset talis praesentia et unio per actum voluntatis, tunc in visione intellectus esset perfecta beatitudo, quia non restaret actus aliquis voluntatis quo perfectius ipsum adsequeretur. Tunc enim desiderium praecedens non esset, nisi ut videretur per sui praesentiam in intellectu, qua habitata cessaret omnis appetitus eius et perfecte quietaretur, quia non esset aliter natum ipsum consequi quam per praesentiam eius in intellectu. Et sic nihil de essentia beatitudinis esset in voluntate, sed solummodo concomitans delectatio ex illa praesentia, tamquam passio quaedam superveniens visioni, in quo perficitur | sententia illorum. Sed non est ita, quia ut patet ex praedictis, non cessat appetitus, nisi voluntas suo actu perfectius finem | adipiscatur quam adeptus sit ipsum intellectus. Unde et appetitus praecedens principaliter erat finis ut esset obiectum in quod transformaretur voluntas, quam ut esset obiectum quo informaretur intellectus, et etiam principaliter erat ipsius actus voluntatis ut perfecte bonum amaret, quam intellectus ut perfecte verum cognosceret. Semper enim potentia principaliter se appetit perfici in suo proprio actu quam aliam in actu suo. Unde cum eadem est ratio finis et appetibilis et per consequens beatificantis, ut finis ergo principaliter beatificans tamquam obiectum, est bonum sub ratione boni; ut finis sub fine est verum sub ratione veri obiective; et principaliter beatificans et

finis ut actus est actus voluntatis, et finis sub fine actus intellectus. Et sic omnino principalius est | beatitudo in voluntate quam in intellectu.

Unde quia secundum AUGUSTINUM XI^o De civitate Dei «*ea re frui dicimur quae nos non ad | aliud | referenda delectat*», obiectum autem intellectus et eius actus | referenda sunt ad actum voluntatis et similiter actus voluntatis ad eius obiectum, ut per ipsum adsequitur, propiissime ergo solo obiecto voluntatis in quantum huiusmodi fruendum est et in ipso solo ut tale perfecta ratio beatitudinis consistit. Unde secundum hoc debet | exponi supra posita definitio 'frui'. «Fruimur enim visis» etc., non ratione qua visa et ut in visione consistunt, sed ut praevio actu visionis fertur suo actu voluntas in ipsa et quiescit in cognito, non ut cognitum est et existens in intellectu et ut non cesset appetitus in eo ut sic existens, sed ut quiescat in prius cognito et ut iam amato, existens in voluntate vel potius voluntas in ipso sua actione transformatur. Unde illa adeptio per intellectum non est finis qui est beatitudo, nisi sub fine qui est adeptio eius per voluntatem, et ita sicut finis necessarius et ministerialis ad finem | principalem. Et est prima coniunctio cum fine per intellectum imperfecta et perfecta per voluntatem, cui supervenit perfecta delectatio in eadem voluntate ex actu fruitionis et degustationis divinae dulcedinis per actum voluntatis, multo maior quam posset in ea supervenire ex actu et visione intellectus, ut nullam perfectionem consequatur voluntas per redundantiam ab intellectu et eius actu, sed magis e converso. Per hoc enim quod secundum praedicta «amor

penetrat *ubi scientia* praeveniens amorem *foris stans*, illa penetratio, quia non potest latere intellectum, facit viam | ut ulterius penetret per cognitionem sequendo amorem quam penetrare potuit ipsum praeveniendo. Et per hunc modum ex eo quod voluntas suo actu finem attingit, redundantia quaedam claritatis fit in intellectu, qua limpidius contemplatur veritatem increatam, pedisequa existens voluntatis, quam ipsam contemplatur existens eius praevia, ita quod si intellectus videns penetrare voluntatem per amorem, si foris remaneret stans, anxiaretur et summo desiderio naturali intus admitti peteret, quia aliter in intellectu actus visionis gloriosae compleri non posset.

Unde sic, licet foris stetit, ut amorem praeveniens, et plus diligitur Deus amore sequente quam intelligatur notitia praeveniente, secundum quod dictum est supra secundum HUGONEM, in quantum tamen sequitur amorem, intrat cum ipso et parificatur ipsi ut tantum intelligatur quantum diligitur, et in ista aequalitate beatitudo perficitur et in obiecto beatificante et voluntate in eo permanente, iuxta illud quod dictum est supra secundum AUGUSTINUM: «*Amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit, permanetur*», bono cognito | per intellectum inflammante amorem ad penetrandum, et amore penetrante, bono amato illuminante intellectum ad cognoscendum. | Per quod semper quasi iterato inflammatur amor ad penetrandum, | et semper quasi illuminatur intellectus ad cognoscendum, ut notitia inflamman-

provocando appetitum, semper tollat fastidium, et amor penetrans inhaerendo ei quod appetitur semper inveniatur satietatis complementum.

Et sicut praedicta intelligimus in beatitudine creaturae penes differentiam realem eorum quae ad beatitudinem illarum concurrunt, sic intelligenda sunt circa beatitudinem Dei penes differentiam illorum secundum rationem tantum.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, de I o a n n i s XVII^o, «*Haec est vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum*», verum est eo modo quo intelligere est vivere quoddam et similiter velle. Et ideo similiter haec est vita aeterna, ut diligant te verum Deum. Unde non arguit hoc aliquam principalitatem, sed quod in utroque actu consistit beatitudo.

Ad aliud de I o a n n i s XIV^o, «*Domine, ostende nobis Patrem, et | sufficit nobis*», dicendum quod sufficiebat pro illo | desiderio quod tunc habebant non usquequaque regulatum, non attendentes perfecte | in visione beata inseparabilem esse notitiam personarum. Propter quod Dominus quasi reducens eos ad regulam, subiunxit: «*Philippe, qui videt me videt et Patrem meum*». Desiderium autem perfectum vere beatorum non completur in sola visione, nec unius personae, nec totius Trinitatis, etsi per impossibile dilectio secludatur, ut dictum est.

Quod si forte illud dictum, «*Philippe*», recta et perfecta regula fidei erat solidatum, ut veritatem solidam habeat dictum eius, tunc dictum illud, sicut et illa dicta quae videntur ponere beatitudinem in sola visione, ut est illud «*Visio est tota merces*», debet exponi pro actu videndi, ut in se ipso contineat etiam quidquid necessario ipsum concomitatur. Quia enim non potest videri nisi summe diligatur, ideo et in tali visione intelligitur etiam dilectio, sicut et in visione Patris intelligitur visio totius Trinitatis, quia inseparabilis est. Vel potest dici quod talia dicta possunt intelligi comparando Dei visionem ad visionem creaturarum.

| Ad secundum, de PHILOSOPHO quod felicitatem ponit in actu speculationis, dicendum ad hoc quod PHILOSOPHUS ibi sub speculatione comprehendit actionem totius partis intellectivae, scilicet cognitivae et volitivae, secundum quod ambae sunt circa divina et separata, | cognitiva in illa intelligendo, volitiva in illa amando. Sed distinguit ibi speculationem contra factionem, quae fit per habitum artis et contra actionem quae est secundum virtutes morales, argumentando sic, secundum quod COMMENTATOR dicit ibidem: «*In quo Deo felicem esse et beatitudo est, in hoc et nobis, | ut possibile; Deo autem felicem esse et beatitudo eius est in | speculatione; ergo et in nobis. Deo autem esse felicitatem in speculatione ostendit dicens quod omnis operatio vel activa est vel factiva vel*

speculativa. Si igitur divinum operans neque facit factibilia neque agit opera moralia, relinquitur quod non est ei operatio nisi speculatio». Et est manifestum quod insufficientis esset eius divisio nisi sub speculatione comprehenderet operationem voluntatis, quae est velle et amare bonum praesens divinum, in cuius speculatione ponit hominis ultimam felicitatem, tamquam in nobilissimo speculato. Illud enim velle non est facere per habitum artis ipsa factibilia, ut domum vel scamnum, neque agere per virtutes morales opera iustitiae, temperantiae aut fortitudinis. Et tamen Deus non caret illa operatione suae voluntatis in amando se ipsum cum se speculatur, | quod non est ponere ignorasse PHILOSOPHUM. Et si ipse ignorasset nec posuisset, theologi tamen hoc non debent ignorare, sed supponere. Et quod hoc non ignoravit, sed quod comprehendit volitivam cum cognitiva sub speculatione, et quod non distinguat volitivam a cognitiva in attribuendo alicui potentiae felicitatem speculativam, | patet ex hoc quod dicit in principio illius partis: «Si autem est felicitas secundum virtutem operatio, rationabile secundum optimam. Haec autem utique optimi. Sive utique intelligit hoc, sive aliud quid quidem, utique hoc secundum naturam videtur principari et dominari», ubi dicit antiqua translatio: «Sive hoc sit intellectus, sive alia potentia cognata ipsi, de qua putatur quod dominatur naturaliter universis volitivae potentiis». Et constat quod illa non est nisi voluntas, quae est suprema potentia, ut habitum est supra. Et licet non dividat operationem voluntatis ab operatione cognitivae in speculando, potius tamen videtur felicitatem attribuere cognitivae quam volitivae, quia posuit forte voluntatem de necessitate

sequi determinationem rationis et per | hoc actionem voluntatis debere referri ad | rationem, ex cuius habitu stabiliuntur operationes et rationis primo, et voluntatis ex consequenti.

Unde in voluntate nullum habitum posuit regulantem ipsam in volendo secundum opinionem plurium. Licet ergo in actione voluntatis esset perfectio beatitudinis, propter tamen habitum regulantem existentem in cognitiva, potius ei beatitudinem tribuit. Ex quo plane patet quod vanum sit theologis sequi PHILOSOPHUM in ponendo felicitatem in pura speculatione intellectus, tam in Deo quam in beatis, eo quod PHILOSOPHUS sic posuit eam in homine, qui aliter ponere nec debuit nec potuit secundum praedicta.

| Sed forte dicet aliquis quod PHILOSOPHUS | etiam deorum beatitudinem non minus ponit in pura speculatione | intellectus, non voluntatis aut obiecti intellectus, quam hominum. Quod patet ex hoc quod per beatitudinem Dei, quam ponit in intellectu, probat beatitudinem hominum solum esse in speculatione intellectus, ut dictum est. Et potest dici quod hoc non arguit quin deorum beatitudinem bene posuisse potuit principaliter in voluntate, | etiam si voluntas sequeretur rationem, quia etsi poneret beatitudinem Dei principaliter in voluntate, aliquo tamen modo necesse habuit eam ponere in intellectu et in actu eius, sicut et nos | ponimus eam. Et tunc similitudinem suam adducit non pro tota beatitudine, sed solummodo pro portione illa qua consistit

in intellectu, quod sufficit ei ad suum propositum. An vero deorum beatitudinem posuit in sola actione intellectus, an principaliter in voluntate et in obiecto eius, de hoc nihil habemus ab ipso, nec in X^o *Ethicorum* nec in XII^o *Metaphysicae*, ubi loquitur de hoc, et non alibi quantum videre | potui.

Ad quartum, quod res solummodo quiescit in finem adeptum per virtutem illam qua movetur in finem distantem etc., dicendum quod in re qualibet alia a Deo differunt eius actio qua movetur in finem distantem et eius operatio circa finem iam sibi coniunctum, quemadmodum in homine differunt desiderium sive appetitus quo tendit in finem et amor quo fruitur fine, et procedunt ambo | ab eadem virtute, et ab utroque istorum differt quies qua res fine adepto quiescit in ipso, quoniam utrumque illorum est ab ipsa virtute rei, quies autem non est a virtute, sed a defectu virtutis, natae causare motum sibi contrarium.

Verbi gratia, grave cum est extra centrum, | virtute suae gravitatis habet actionem qua movetur ad centrum et acquirit ipsum sibi, cumque fuerit ei acquisitus, tunc per eandem virtutem habet operationem qua se tenet in centro, in quo habet perfectionem sui esse. Quam quidem operationem ex cessatione motus ad centrum concomitatur quies, ut illius motus privatio, quae non est a virtute, sed a defectu illius virtutis, et hoc duplicis. Primo illius qua prius movebatur ad centrum, non in sua essentia, sed a sua imperfectione qua erat in potentia et causativa motus

quam amittit acquirendo perfectionem et actum contrarium illi potentiae ex hoc quod attingit centrum. Secundo causatur illa quies a defectu virtutis exterioris, quae violenter posset ipsam movere extra centrum. Unde aspiciendo ad defectum virtutis isto duplici modo, dicit AVERROES in fine *De substantia orbis*: «*Omnis motus est a virtute. Et omne quod caret causis motus, necesse est habere quietem, quae est eius privatio, et | privatio non est a potentia. Et terra debet habere quietem infinitam, quae est privatio motus, quia caret agente motum | in ea cum quies sit privatio et non habitus, | sicut aestimaverunt quidam qui dixerunt quod quies est in ea per virtutem, immo inest necessario per privationem virtutis*». Falsum est ergo quod res solummodo quiescit in fine per virtutem qua movetur ad ipsum, immo nec quiescit in ipso | per virtutem, sed potius per defectum eius, ut dictum est. Et per illam virtutem habet operationem qua se tenet in fine et perfectionem suam in illo, quemadmodum terra se tenet in centro et per hoc habet suam perfectionem. Propter hoc dicit PHILOSOPHUS II° *Caeli et mundi*, quod «*terra non movetur omnino*». Ubi dicit COMMENTATOR quod «*terra non potest comprehendere nobilitatem per operationem, sed fere per quietem tantum, quia est valde vile*». Dicit autem «*fere*» quia vilis est sua operatio qua se tenet in centro, et modica, ut modicum distet a privatione et quiete. Est tamen operatio aliqua in qua

consistit sua perfectio, differens ab operatione | sua quae est actio qua movetur ad centrum ut ipsum comprehendat cum est extra ipsum.

Consimiliter, descendendo ad propositum, dico quod voluntate movetur in finem non habitum actione imperfecta, quae est actio, non operatio, et non quiescit per ipsam in fine, cum habetur, sed tenet potius se in fine et immergit se illi | sua operatione in qua consistit sua perfectio, cessante motu in finem. Ex cuius cessatione operationem illam circa finem concomitatur quies, quae est privatio illius motus et non est a virtute, sed potius a defectu virtutis secundum dictum modum. Unde licet in ista quiete voluntatis non consistat | beatitudo, bene tamen consistit in operatione illa cui est quies ista adnexa, per quam voluntatem | potius praesens fit finis quam per actum intellectus, ut dictum est et iam amplius dicitur.

Ad quintum, quod «habito actu videndi per intellectum, non indigemus actu amandi per voluntatem», sed e converso, quia habito actu videndi cessat desiderium, non habito autem actu videndi et habito actu amandi habetur desiderium videndi, sicut cum quis amat amicum, non videns eum, desiderat ipsum videre, cum autem ipsum videt, nihil ulterius desiderat, dicendum quod duplex est actio voluntatis: una quae est proprie motus in finem, ut est actio appetendi aut desiderandi; | alia quae proprie est operatio | circa finem, ut est actio amandi, quae ante visionem est imperfecta, sed perfecta post visionem.

Quod igitur dicitur, «habito actu videndi per intellectum non indigemus actu amandi per voluntatem, sed e converso», dicendum

quod si actus amandi sumatur pro actu desiderandi, verum est, quia | iam voluntas adeptam est finem, non tam | per actum intellectus quam per actum ipsius voluntatis, ut iam dicitur. Et sic bene concludit quod actus videndi est perfectior quam actus appetendi sive desiderandi, secundum quod procedit minoris probatio.

Et tamen hic potest distingui maior, quod scilicet ille actus est | perfectior quo habito non indigemus, quam sit e converso ille quo habito indigemus alio, quia habito uno actu indigemus alio dupliciter: uno modo propter illum alium principaliter, alio modo propter aliquem ulteriorem ad quem ille alius disponit. Ille quo indigemus alio primo modo, verum est quod est imperfectior, et ille alius perfectior. Et sic non contingit in proposito, ut iam dicitur. Secundo autem modo posset dici quod non oportet quod sit verum. Et sic habito actu desiderandi indigemus actu videndi non propter ipsum principaliter, sed potius propter actum amandi qui illum concomitatur, quemadmodum desiderans videre amicum, hoc non desiderat principaliter propter videre, sed propter actum amoris ferventem qui concomitatur, in quo summe delectatur; qui si non esset delectabilis, visio | modicum delectaret aut potius contristaret | si cessaret amicitia et per consequens actio amationis. Si vero sumatur actus amandi proprie, dicendum quod «habito actu videndi non indigemus tali actu amandi», hoc potest esse ex duplici causa: aut quia iam simul habemus illum, et nihil dicitur indigere, eo quod perfecte obtinet. Sic est vera pars ista, sed pars contraria est falsa, scilicet quod habito actu amandi indigemus actu

videndi, immo necessario simul habentur. Et secundum hoc non valet probatio, quia procedit in aequivoco de actu desiderii. Aut quia super actum intelligendi nullo modo requiritur actus amandi ad perfectionem intellectualis naturae. Sic pars ista simpliciter est falsa secundum praedeterminata. Et pars contraria | est distinguenda, scilicet quod habito actu amandi indigemus actu videndi, dicendo quod hoc potest | intelligi dupliciter: uno modo quia actus videndi pertinet ad ulteriorem perfectionem quam sit ille actus amandi, et sic est falsa secundum determinata; aut quia actus videndi est de perfectione naturae quae est perfecta per actum amandi, licet in inferiore gradu, quemadmodum de perfectione beati est quod habeat cognitionem naturalem omnium rerum naturalium, in qua posuit PHILOSOPHUS hominis | felicitatem, ad quam tamen non potest pervenire nisi in statu beatitudinis gloriosae, licet visio gloriosa est superior perfectio, infra tamen actum amoris gloriosum, et sic est vera. Amans enim finem adeptum necessario indiget | visione, tamquam perfectione | inferiori ministeriali, sicut dominus indiget servo. Sed in neutro modo valet probatio, quia procedit in aequivoco. Unde si per impossibile ponantur actus amandi et videndi singuli, videns indigeret actu amandi, | et appeteret ipsum tamquam ulteriorem perfectionem. Amans autem indigeret actu videndi, et ipsum appeteret tamquam perfectionem sibi necessariam et ministerialem, et quae est de perfectione naturae eius, licet secundum aliam potentiam. Sic etiam, si per impossibile beatus poneretur corporaliter esse privatus

uno oculo, appeteret ipsum restitui sibi. Et sic simpliciter perfectius esset et beatius Deum amare | et non videre quam videre et non amare.

Ad sextum, quod «per actum intellectus adsequitur intellectus obiectum beatificans ut existens in semet ipso» et ita perfectius quam voluntas, quae adsequitur ipsum ut existens in alio, | scilicet in intellectu, dicendum quod verum est quod voluntas non adsequitur obiectum nisi iam existat in alio, ut in intellectu. Sed non est verum quod non adsequatur ipsum, nisi ut existens in alio. Immo obiectum beatificans quod existit in intellectu sub ratione veri et formae expressae, non impressae etiam existit in se ipso ut natura omnino separata. Quod quidem non est natum alliciendo movere voluntatem, ut finis ad sui consecutionem, nisi prius vel natura vel ratione existat in intellectu. Existens tamen in intellectu movet voluntatem, non ut existens in intellectu, quia | sic moveret ipsam non sub ratione finis, sed solum sub ratione formae, quia aliter non habet esse in intellectu, sed solum movet voluntatem ut aliquid existens in se ipsa. Unde et illa quae secundum rem habent esse extra intellectum et non in intellectu nisi per hoc quod ab ipso apprehenduntur sicut species et forma quaedam, licet non movent voluntatem nisi quia prius moverunt intellectum et sunt in ipso, voluntatem tamen non movent alliciendo ipsam ad se adsequendum ut est in intellectu, sed ut habet vel ut nata est habere esse in se vel in materia extra intellectum. Cumque voluntas sic mota fuerit ab obiecto ut

est existens in se ipso, tunc voluntas, allecta motu suo proprio transfert se in huiusmodi obiectum, non ut existens in intellectu, sed ut aliquid existens in se ipso; et hoc tali modo, ut quasi derelinquens quod est ipse convertatur | in id quod non est ipse, et fiat quantum possibile est, secundum naturam quodam modo id ipsum quod est obiectum, sicut praedictum est. Ex quo perfectius adsequitur voluntas obiectum, ut ipsum est existens in se ipso, quam ipsum adsequatur intellectus ut ipsum est existens in ipso, quia magis | constituitur unum in huiusmodi adsecutionibus ex voluntate et obiecto | volito quam ex intellectu et obiecto cognito.

Ad ultimum, quod directe videtur esse contra hoc ultimo dictum, quod scilicet obiectum beatificans magis unitur intellectui quam voluntati, quia intellectui unitur actione infinita ipsius Dei illabentis voluntarie, non autem voluntati nisi per actum finitum ipsius voluntatis, fortius autem unit se obiectum suo actu infinito illi cui se unit, quam quod uniat se illi suo actu finito, dicendum quod obiectum beatificans habet esse actu suo in voluntate | uno modo et | voluntas actu suo in ipso alio modo, cum ipsum habeat actu | suo uno modo esse in intellectu et non intellectus ullo modo in ipso habet esse actu suo, | sed actus eius solummodo terminatur ad ipsum. Et illo modo quo obiectum habet esse in voluntate tantum, actu suo unitur voluntati perfectius quam intellectui. Illo vero modo quo voluntas actu suo habet esse in ipso obiecto, multo magis unitur ei quam ipsi uniatur intellectus actu illius. Et sic simpliciter et absolute plus unitur obiecto beatificanti res per voluntatem et actum eius quam per intellectum et actum eius quemcumque.

| Ad cuius intellectum sciendum est quod obiectum beatificans actione sua illabendi unit se intellectui ut forma et habet esse in ipso secundum illum modum essendi in quo species habet esse in materia, praeter hoc quod non habet esse in ipso ut forma impressa, sed expressa. Et sic constituitur unum ex eis sicut ex intellectu et intelligibili, licet non omnino sicut ex forma et materia, ut alibi exposuimus. Nunc autem quia intellectus et voluntas non distant loco neque subiecto, sed solum in modo quodam et ordine in diversimode se habendo ad obiectum, ut alibi exposuimus in quaestione de potentiis animae, ideo, cum obiectum actu suo illabendi unit se intellectui ut forma movens ipsum, elicendo ex ipso actum intelligendi, simul duratione, etsi ordine quodam naturae aut rationis, eodem actu unit se voluntati ut finis movens ipsam alliciendo ad illud, ut actu suo in ipsum feratur. | Et in tantum unit se obiectum actu suo illabendi voluntati ut finis et habet esse in ipso sicut motivum in mobili, quantum se unit actu eodem intellectui ut forma et habet esse in ipso sicut intelligibile in intellectu aut forma in subiecto. Et nihil operatur ad unionem | aliquam obiecti cum intellectu actus intelligendi, sed ipse solummodo terminatur in obiectum dicto modo unitum. Sed actus voluntatis quo voluntas allecta fertur in obiectum, operatur unionem voluntatis cum obiecto acumine suae penetrationis virtute amoris, multo maiorem | quam erat unio

praecedens obiectum, vel cum intellectu vel cum voluntate, | secundum praedeterminatum modum. Et non solum actus voluntatis terminatur in obiectum, immo per ipsum voluntas fit in obiecto modo illo quo aliquid habet esse in alio ut in optimo et fine; quo modo 'essendi in' perfectior causatur unio et unitas eius quod 'est | in' cum illo cui inest quam aliquo alio modo | 'essendi in'.

Et quod adsumitur in argumento, quod actus infinitatis plus unit quam finitatis, dicendum quod licet divina actio ex comparatione ad agentem | et ut ab ipso egreditur, habet infinitatem, ex comparatione tamen ad id in quod recipitur et ut in id recipitur, quia non recipitur in illo nisi secundum modum receptibilitatis illius, necessario habet finitatem et non unit, nisi secundum modum quo subiectum est receptibile unionis. Non obstante ergo diversitate actionum praedicta, quibus obiectum se unit intellectui et voluntas unit se obiecto, quia tamen intellectus non est receptibilis tantae profundationis intelligibilis in ipso neque suo actu tantum natus est speculando penetrare ipsum, quantae profundationis voluntatis in obiectum receptibile est ipsum obiectum, et quantum voluntas suo actu nata est amando penetrare ipsum obiectum, ut patet ex supra dictis, idcirco voluntas suo actu amatorio plus unit se obiecto et plus ipsum penetrat, quam faciat intellectus. Nec obsistit in hoc infinitas actus illabendi ex parte eius a quo est, cum sit finitas utrobique ex parte eius in quod actus recipiuntur;

et hoc quemadmodum licet lux solis, quantum est ex se et ut egreditur a sole, magis nata est profundari in visum et se uniendo illi ipsum movere ad actum videndi quam lux candelae, quantum tamen est ex parte recipientis, lux candelae magis nata est profundari in visum cati et se uniendo illi ipsum movere ad actum videndi quam lux solis nata est profundari | in *visum vesperilionis* et se uniendo illi ipsum movere ad actum videndi.

Et praeterea actus amandi quo voluntas fertur in obiectum non penitus caret infinitate ex parte eius a quo egreditur. Dicimus enim quod actum amandi gloriosum non elicit voluntas | ex se in virtute sua naturali sola, sed in virtute divina, et hoc dupliciter: uno modo, quia per habitum caritatis creatae quo voluntas informatur; alio modo per ipsum Spiritum Sanctum, qui ut caritas increata existens est in voluntate sicut motor in mobili, ad eliciendum actum amatorum beatificantem, quem sine eius impulsu immediate natura voluntatis cum suo habitu caritatis creatae, etiam per motum communem Spiritus Sancti, | quomodo nec mediante habitu ad eliciendos actus aliarum virtutum, scilicet spei et fidei in via, non sufficit elicere, propter illius actus excellentiam et summam efficaciam in tantum uniendo obiecto | et ipsum penetrando, sicut supra expositum est; ut sic dicamus secundum quod dicit

MAGISTER in Sententiis quod «*alios actus atque motus virtutum operatur Spiritus Sanctus mediantibus virtutibus quarum actus sunt, ut puta actum fidei, qui est credere, | fide media, et actum spei, id est sperare, media spe*», ita quod non oportet dicere quod cum hoc aliquo modo speciali praeter communem modum agendi, scilicet si | moveat immediate ad istos actus eliciendos, «*actum vero diligendi*» seu amandi «*id est diligere, operatur*», non «*per se tantum sine alicuius virtutis medio*», licet hoc dicat MAGISTER SENTENTIARUM, in quo non tenetur, sed mediante habitu virtutis quae est caritas creata. Et cum hoc praeter communem modum quo mediate et immediate dicitur operari omnia opera creaturarum, | operatur | immediate illum actum, eliciendo ex voluntate modo quodam speciali. Ex nullo enim habitu creato secundum communem cursum actionum creaturarum posset elici actus immediate coniungens Primo Principio. Sicut enim obiectum beatificans sub ratione veri et formae immediate illabatur intellectui ut movens sicut forma et efficiens actum intelligendi et sese facit videri et elicit immediate ex intellectu actum intelligendi gloriosum, qui terminatur in ipsum ut in intellectum, licet sit | habitus sapientiae creatae in intellectu, sive mediante illo etiam eliciat illum actum, sive non, sic obiectum beatificans sub ratione boni et finis immediate illabatur voluntati ut movens sicut finis alliciendo et sic efficiens motum amandi et sese facit amari et elicit immediate, ut dictum est, actum amandi gloriosum, qui terminatur in ipsum ut in amatum, licet sit habitus caritatis creatae in voluntate, mediante quo etiam elicit illum.

| QUAESTIO 7

UTRUM BEATITUDO DEI CONTINEAT IN
SE RATIONES OMNIUM BEATITUDINUM

Circa septimum arguitur quod divina beatitudo non contineat in se omnes rationes omnium beatitudinum aliarum.

Primo sic. Beatitudo philosophorum est ficta beatitudo, dicente AUGUSTINO quod eam sibi fabricaverunt. In Dei autem beatitudine nihil est fictum. Ergo etc.

Secundo sic. Quidam philosophorum beatitudinem constituerunt in rebus corporalibus, ut EPICUREI, quidam in honoribus, et sic | de ceteris in quibus non consistit | divina beatitudo. Ergo etc.

In contrarium est quod non est beatitudo | aliqua, quantumcumque vana, quin sit in bono aliquo constituta. Unde unusquisque philosophorum in eo quod hominis melius | esse dicebat, beatitudinem ipsius posuit et propter illam omnia alia fore agenda, tamquam ad bonum ultimum. Sed beatitudo Dei est summum bonum, quod omnem rationem boni in se debet continere, sicut summe perfectum rationem omnis perfectionis. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod cum respectu alicuius appetitus est aliquod bonum ultimum adipiscendum quod primo | natum est ipsum

movere et quod primo et per se naturaliter appetit, quantumcumque indeterminato appetitu, quidquid appetit sicut finem aut est illud bonum in se ipso, ut determinate appetit ipsum, | aut in aliqua eius effigie et resplendentia. Si primo modo, hoc necessario est secundum rei veritatem ipse finis. Si secundo modo, hoc est illud quod appetitus sibi finem statuit: | vel naturaliter, ut non intellectualia; vel per voluntatis electionem, ut intellectualia a vero fine aberrantia, et hoc non nisi per rationem finis, hoc est propter aliquam finis effigiem aut resplendentiam quam in illo conspicit, propter quod pro fine illud appetit, licet erret, non in appetendo tale quid, sed in appetendo tantum ubi et sub tali ratione sub qua ut finem appetere non debuit.

Nunc autem ita est, secundum quod supra tactum est, quod cum omnia bonum appetunt, illud non est nisi bonum unicuique quod est omnium bonorum ultimum. Et primo naturaliter omnium movet appetitum, licet quaedam non attingunt ipsum neque nata sunt attingere nisi in aliqua eius effigie in qua contenta sunt et per quam in bonum ultimum fixa sunt; et ad ipsum referuntur quantum possibile est eis secundum suam naturam. Quaedam vero nata sunt ipsum attingere et ipsum attingendo in ipso beatificari, sicut intellectualia, ut habitum est supra. Quidquid ergo appetit omne appetens ut finem suum aut est illud bonum in se ipso determinate, qualiter debent ipsum appetere intellectualia, quae nata sunt ipsum attingere; aut est illud bonum in aliqua eius effigie in qua naturaliter appetunt ipsum naturalia omnia non intellectualia, et intellectualia quadam effigie et resplendentiam quadam

in bono inferiori creato pro vero bono increato appetentia, et hoc vel per errorem electionis principaliter vel principaliter per errorem rationis.

Primo modo finem et beatitudinem suam posuerunt EPICUREI in deliciis et bonis corporalibus et alii in honoribus, | alii vero in divitiis aut in aliis bonis temporalibus per malitiam electionis, qualiter omnis peccans mortaliter in bono transitorio finem sibi statuit.

Secundo modo finem et beatitudinem hominis posuit PHILOSOPHUS in operatione intellectus speculativi in actu existentis secundum omnia speculabilia speculanda ex creaturis mediante sensu secundum scientias speculativas, et maxime in speculatione Primi Principii, secundum quod possibile erat ex sensibus ipsum speculari. In cuius speculatione etsi homo ad summum, ut intellectus eius, secundum talia esset omnino adeptus et perfecte in actu, perfectio habita in ista speculatione non est nisi quid creatum et effigies illius speculationis quae adipiscitur in videndo nude per essentiam ipsum bonum increatum. Unde, esto quod finem istum et | quemcumque alium in quo homines statuunt suam beatitudinem homo | aliquis esset adeptus, nondum satiatus esset suus appetitus, sed ad ulteriorem delectationem anhelaret et ad ulteriorem speculationem, quae non consistunt nisi in nuda deitatis visione et fruitione per suam essentiam. De qua dicit BOETHIUS: «*Mentibus | hominum naturaliter inserta est summi verique boni cupiditas*» etc. Quidquid ergo tales appetunt in beatitudine non vera, sed ab ipsis | per errorem, ut dictum est, constituta et fabricata, etsi non

appetunt ipsum determinate ut verum et ultimum finem, appetunt tamen ipsum ut aliquam effigiem et resplendentiam illius, in qua per errorem contenti esse se putant, licet in veritate non sunt. Ut effigiem autem et | resplendentiam illius illud non appeterent, nisi | in illo esset quidquid est appetibilis in eo quod appetunt, licet modo supereminentiore, a quo movetur primo et per se appetitus, licet confuse et in generali, quoniam secundum determinationem AUGUSTINI | VIII° De Trinitate, a cap.º 4º usque ad 7^{um}, quidquid in alio nobis placet, *«non in se ipso nobis placet, sed in illa arte divina, ubi nisi illud | diligeremus, nullo modo illud diligeremus quod ex illa diligimus. Ipsa vero»*, ut dicit, *«est forma et veritas, non quo aliunde diligatur. Pudeat ergo, cum talia non amantur nisi quia bona sunt, eis inhaerendo non amare ipsum bonum unde bona sunt»*. Quidquid ergo est boni et appetibilis in quacumque alia beatitudine ab ea qua Deus in se est beatus, in beatitudine Dei totum est. Illud | autem est ratio beatitudinis illius propter quam quaeritur.

Idcirco dicendum est simpliciter et absolute quod omnis ratio cuiuslibet | alterius beatitudinis propter quam quaeritur et propter quam dicenda est habere rationem beatitudinis in beatitudine Dei, qua ipse est beatus, perfectissime continetur, et placet atque delectat in illa quidquid placet atque delectat in aliis sub modo multo eminentiori, qui veritatem boni et | delectabilis non eximit, sed potius auget. Et, ut dictum est, eodem est homo beatus, et Deus.

Consimiliter omnis ratio alterius beatitudinis in vera hominis beatitudine continetur. Et simul in summa etiam quidquid extra eam tamquam bonum et delectabile continetur; et sparsim a diversis et variis

quaeritur in praesenti exterius quod in solo uno quaerendum est interius. Quam attingunt qui quaerunt ea in illo perseveranter et ab ea repelluntur qui quaerunt ea extra ipsum, secundum quod AUGUSTINUS exemplificans in uno illorum dicit VIII^o De Trinitate cap.^o 7^o: *«Qui quaerunt Deum per istas potestates quae mundo praesunt vel partibus mundi auferuntur ab eo longeque iactantur non intervallis locorum sed diversitate affectuum. Exterius enim conantur ire et interiora sua deserunt, | quibus interior est Deus»*, in quo simul omne bonum habetur dicente Domino ad Moysen: *«Ego ostendam tibi omne bonum»*. Hinc etiam dicit AUGUSTINUS De sententia Prosperi: *«Deus tibi totum est quod recte desideras»* etc., ut supra in quaestione 2^a de perfectione Dei. Et hoc est quod dicit BOETHIUS in principio III^o De consolatione: *«Omnium mortalium cura quam variorum | studiorum labor exercet»* etc., per totum capitulum multum notandum, et cap.^o sequenti: *«Vos, o terrena animalia, tenui licet imagine, vestrum tamen principium somniatis verumque illum beatitudinis finem, licet minime perspicaci, qualicumque tamen cognitione percipitis eoque vos ad verum bonum naturalis ducit intentio, sed ab eodem multiplex error abducit»*. Et infra in

quodam alio capitulo: «*Quod simplex est indivisumque natura, | id error humanus separat et a vero atque perfecto ad falsum imperfectumque traducit*».

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod aliqua «beatitudo est ficta», dicendum quod est ficta quoad hoc quod bonum quod in ea quaeritur, in re creata aut temporali quaeritur in qua et finis statuitur, et non est in Deo secundum modum quo est in creatura et quo in ea quaeritur et finis statuitur. Quo tamen ad id quod in ea est bonum et delectabile, secundum modum supereminentiorem totum est in Deo sub ratione | veri et perfecti. Propter quod probat BOETHIUS post capitulum iam signatum per plura capitula quod vanitas erat ponere in praedictis beatitudinem extra Deum, quia extra ipsum sparsa sunt et diminuta.

Et per hoc etiam patet ad secundum.

| QUAESTIO 8

UTRUM BEATITUDO DEI PRAESUPPONIT
PRODUCTIONEM PERSONARUM

Circa octavum arguitur quod perfecta ratio beatitudinis Dei non supponit productionem personarum.

Primo sic. Beatitudo Dei est in Deo de essentialibus, quia est communis tribus, ut patet ex praedictis. Sed essentialia non praesupponunt personarum productionem, quia sunt quasi fundamenta productionum, ut habitum est supra et amplius videbitur infra. Ergo etc.

Secundo sic. Beatitudo est summum bonum. Sed divina essentia, ut est summum bonum, non praesupponit productionem personarum, quia nihil bonitatis additur essentiae in persona, quia non est bonum in divinis nisi essentialia. Ergo etc. |

In contrarium est quoniam non est ratio beatitudinis in Deo, nisi quia Deus operatione sua intellectuali | voluntatis et intellectus consequitur bonum quod ipse est, ut patet ex supra determinatis. Ergo non est perfecta ratio beatitudinis in Deo, nisi consequatur ipsum perfecta operatione intellectuali. Sed perfecta operatio intellectualis supponit personarum productionem, ut ostensum est in 1^a quaestione disputationis | VI^{ae} de Quolibet. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, secundum quod ultima obiectio procedit | et secundum quod determinatum est supra, <quod> deitas neque sub ratione qua deitas est, neque etiam sub ratione qua in se bonitas quaedam est, rationem beatitudinis habet. Tunc enim Deus beatus esset et perfectam rationem nobilitatis haberet absque | eo quod consideraretur esse in actu in operatione intellectuali, etiam consideratus

ut dormiens. Quod est contra PHILOSOPHUM in | XII^o Metaphysicae, ubi dicit: «*Si nihil intelligit, quid est illud nobile quod in est ei?*». Et sic Deus esset beatus, non existens in quasi digniori et nobiliori sua dispositione, quod est contra rationem beatitudinis secundum praedeterminata. Sed quod deitas sub ratione summi boni continentis | in se omnem rationem boni habet in se rationem beatitudinis, hoc contingit per hoc, quod ille cuius est eam consequitur | per actionem suam intellectualem, ut bonum suum secundum iam determinatum modum, ita quod ad rationem beatitudinis Dei requiritur per se et essentialiter actio Dei intellectualis, ut qua id sibi acquirit quod est in se summum bonum, ut sit ei summum bonum, et hoc sub ratione veri, ut est bonum intellectus, et sub ratione boni, ut | est bonum voluntatis, secundum modum determinatum supra.

Quare cum ita est quod, quodcumque aliquid per se requiritur ad rationem alicuius, et perfecta ratio illius requiritur ad perfectam rationem eius, ut si aliquid requiritur in homine ut in eo sit ratio albi, ad perfectam rationem albi in eo requiritur perfecta ratio illius. Sicut ergo ad rationem beatitudinis divinae requiritur eius operatio intellectualis, consimiliter ad perfectam rationem beatitudinis in eo requiritur perfecta ratio operationis intellectualis. Intellectualis autem operatio ex parte intellectus non perficitur | in Deo sine Verbo producto, neque ex parte voluntatis sine Amore producto, ut patet ex dictis in quaestione praefata

de Quolibet. Idcirco | absolute dicendum quod ad perfectam rationem beatitudinis in Deo requiritur Personarum productio, sicut et ad perfectam rationem intellectualis operationis. Et sic ordine quodam rationis beatitudo Dei quasi praesupponit personarum productionem, ut licet divina essentia sub ratione summi boni sit in Patre ex se et ipsam consequatur actu simplicis intelligentiae, quasi non praesupponendo personarum productionem, ex hoc non habet perfectam rationem beatitudinis, sed solummodo ex hoc quod eam consequitur actu intellectuali perfecto ex Verbi et Spiritus Sancti productione, ut intellectu non solum simplicis essentiae, sed perfecto ex Verbi conceptione concipiat quaelibet Personarum in simplici intelligentia et in Verbo summum bonum sub ratione veri, et voluntate non solum simplicis amoris, sed perfecta ex Amore producto feratur quaelibet Personarum et voluntate simplicis amoris et Amoris producti in ipsum sub ratione summi boni, ut consimiliter perfectio naturae creatae secundum beatitudinem non sit solummodo concedenda per intellectum, | quo intelligit essentiam sub ratione summi boni secundum se, sed etiam ut intelligitur in ratione Verbi, neque ferendo se per voluntatem in ipsam essentiam sub ratione summi boni secundum se, sed etiam ut diligitur in ratione Amoris producti.

Est enim in Verbo perfecta ratio veri cogniti, et in Amore producto perfecta ratio boni amati, ut non sine Verbo perficitur operatio intellectualis in aliqua trium Personarum, quia eodem Verbo perficitur intellectus trium Personarum, licet ab unica tantum procedat. Et similiter est | de Amore procedente respectu operationis voluntatis, ut habitum est | supra. Consimiliter non sine Verbo divino perficitur operatio intellectualis alicuius creaturae, neque operatio voluntatis sine

Amore procedente, sicut debet declarari loquendo de beatitudine creaturae, ut omnes intellectus tam creati quam increati non perficiantur nisi in Verbo divino producto, similiter neque operatio voluntatis nisi in Amore divino producto, ut | omnino in uno et eodem Dei beatitudo et sanctorum compleatur, licet diversimode illud consequatur, ut propter hoc etiam alia sit beatitudo Dei, alia intellectualis naturae creatae, et diversarum intellectualium naturarum creatarum similiter diversae, secundum quod diversimode per intellectum et voluntatem eam consequuntur.

Verumtamen | sicut contingit distinguere de operatione intellectuali quod potest considerari dupliciter, uno modo ut pure essentialis est et consideratur absque ratione verbi aut amoris procedentis, alio modo ut continet in se rationem verbi et amoris procedentis, sic contingit distinguere de Dei beatitudine quod est loqui de ea dupliciter: uno modo ut consistit in divina essentia secundum quod consequitur eam operatione intellectuali ut pure essentialis est, vel secundum quod continet in se rationem Verbi et Amoris procedentis.

Primo modo beatitudo Dei non praesupponit secundum rationem nostram intelligendi nisi Personam cuius est, sicut neque actus quo adsequitur. | Et sic beatitudo, ut est Patris, non supponit productionem Personarum, sicut neque eius intelligere essenziale, et sic convenit ordine quodam rationis tribus Personis, ut Patri ex se, Filio a Patre, et Spiritui Sancto ab utroque, secundum quod supra determinatum est de intelligere essentiali.

Secundo autem modo quasi supponit productionem Personarum, et absque omni ordine rationis convenit tribus, quemadmodum

convenit eis actus creandi absque ordine rationis. Licet enim quod creet et quo creet, Filius habet a Patre et Spiritus Sanctus ab utroque, tamen respectus ad creaturas non fundatur super eam, nisi ut iam est trium.

Primo autem | modo beatitudo Dei quasi imperfectam rationem beatitudinis habet, sicut et actio quam consequitur quasi imperfectam habet rationem operationis intellectualis. Secundo autem modo habet perfectam rationem | beatitudinis, sicut et actio qua consequitur habet quasi perfectam rationem actionis intellectualis.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «beatitudo in Deo est de essentialibus», dicendum quod verum est, et hoc quia convenit tribus ratione essentiae, quae est communis tribus et non dicit super communem rationem essentiae communis | nisi | rationem communis cuiusdam respectus. Sed essentia potest esse tribus communis sub ratione communis respectus dupliciter: aut quod ille respectus fundatus in essentia communicatur ab una Persona aliis, sicut et ipsa essentia, aut non habet esse in essentia, nisi ut iam aliis est communicata. Primo modo fundantur illa attributa quae sunt sapientia, bonitas et huiusmodi, quae ordine quodam rationis conveniunt | tribus, quia Patri ex se et Filio a Patre et Spiritui Sancto ab utroque. Non sic autem fundatur | in communi essentia ratio beatitudinis perfectae, sed illius tantum quae est

quasi imperfecta. Secundo autem modo, scilicet in quantum tres Personae simul perfecte eam consequuntur, non nisi perfecto actu intelligendi in Verbo et perfecto actu amandi in Amore procedente, ut dictum est, fundatur super eam ratio beatitudinis perfectae, ut dictum est.

Ad secundum, quod divina essentia habet rationem summi boni absque eo quod supponat productionem Personarum, dicendum secundum praedicta quod summum bonum | potest considerari in se vel ut est consecutum a Persona sua operatione intellectuali. Primo modo non habet rationem beatitudinis, sed secundo modo tantum, et hoc dupliciter secundum iam distinctum modum. Et uno modo non supponit Personarum productionem, alio vero modo quasi supponit ipsam, ut dictum est.

ARTICULUS L

DE DELECTATIONE ET AFFECTIONE DEI

| Sequitur de delectatione Dei. Et quia ipsa est affectio, ideo circa hoc quaerenda sunt duo. Primum de affectione in generali, utrum in Deo sit ponenda affectio. Secundum de affectione | delectationis in speciali, utrum sit in Deo ut aliquid adnexum eius beatitudini.

| QUAESTIO 1

UTRUM IN DEO SIT PONENDA AFFECTIO

Circa primum arguitur quod in Deo sit ponere affectionem. Primo sic. In quo est ponere principium, et principiatum. Amor autem est principium et origo omnium affectionum, quia omnis affectio aut est circa bonum vel iam habitum, ut gaudium, delectatio et huiusmodi, aut circa adipiscendum, ut spes, aut circa malum iam habitum, ut dolor vel tristitia, aut circa expectatum, ut timor.

Et circa ambo non est affectio nisi ex amore, quia non possidetur bonum neque expectatur nisi ex amore, quia est proprium obiectum; nec detestatur malum habitum, nec refugit expectatum nisi ex amore

boni contrarii habiti vel expectati vel deperditi. Amor autem habet esse in Deo, ut habitum est supra. Ergo etc.

Secundo sic. Quod voluntatem expedit in sua actione ponendum est esse in Deo, quia ipse habet voluntatem summe expeditam. Affectio est huiusmodi, quia in idem tendit cum | voluntate recta; vult enim punire iratus quod vult punire rectus iudex. Ergo etc.

In contrarium est quoniam affectiones omnes passiones sunt absolute; qualem non est ponere in Deo secundum superius determinata. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod omnis affectio | in creaturis, sive naturalis sive animalis sive rationalis, de genere qualitatis est in tertia specie qualitatis, quia passio dicitur vel passibilis qualitas - et hoc quia est causativa passionis de praedicamento passionis - vel causata ab illa vel mediate vel immediate, et hoc vel large accepto nomine 'passionis' ad illam quae est salus et receptio, quae est in natura rei, et per affectionem, vel stricte ad illam quae est abiectio secundum contrarias dispositiones. Et secundum rationem nominis dicitur 'affectio' quasi 'affixio'. Et | est advertendum quod affectio dupliciter potest significari, et hoc | vel per

modum habitus, vel per modum fieri, et in utroque modo dupliciter, vel ut firma et de difficili mobilis, vel ut cito transiens et de facili mobilis. Affectio significata per modum habitus est ut dispositio irrationabilitatis et verecundiae et huiusmodi, quae disponunt ad affectiones significatas per modum fieri, ut sunt irasci, verecundari et huiusmodi. Quae cum sint innatae aut confirmatae quasi innatae ne de difficili amoveantur, cum sunt significatae per modum habitus, neque de facili cessant, cum significantur per modum fieri, tunc dicuntur passibiles qualitates. Cum vero insunt a causa transeunte cito et de facili amoveantur, cum significantur per modum habitus, nec de facili neque cito cessant, cum significantur per modum fieri, tunc dicuntur passionēs, non passiones de praedicamento passionis, quia illa passio fundatur | cum actione in eodem motu aut mutatione sive aliquo se habente per modum alicuius cuius esse consistit in transitu et fieri quod terminatur ad aliquid, ut ad substantiam, qualitatem, quantitatem, aut ubi; ita quod actio et passio in essentia illius communis non dicunt nisi diversos respectus secundum superius determinata; ita etiam quod numquam est passio pertinens ad praedicamentum passionis sine actione, et e converso, sive large sive

stricte accipiantur. Affectiones autem non sunt motus aut mutationes aut aliquid existens in fluxu aut transitu, neque dicunt respectus | fundatos in tali aliquo, sed dicunt aliquid absolutum cuius esse consistit in facto esse ut per se causatum per motum aut mutationem, ut sunt affectiones significatae per modum habitus, aut consequens ad aliquid sic causatum, ut | sunt affectiones significatae per modum fieri.

Irasci enim vel verecundari totum est simul et consistit in quodam facto esse manenti ad perseverantiam alicuius ad quod sequitur, sive mediate sive immediate, quod est per se terminus alicuius transmutationis. Huiusmodi enim affectiones non fiunt nisi ad modum illarum dispositionum quae sunt termini | transmutationum, vel quae fiunt in termino transmutationum, ut ad modum illuminationis medii, vel ad modum relationum, et hoc per aliquid in quod fit | per se transmutatio. Ad accensionem enim sive inflammationem caloris circa cor sequitur affectio irascendi sive ira secundum actum aut secundum habitum, quae est dispositio ut de facili quis irascatur secundum actum. Et sic de omnibus aliis affectionibus. Secundum nullam enim affectionum fit per se alteratio, sicut neque circa | habitus animae aut corporis.

Si igitur loquamur de affectionibus secundum identitatem rei qua sunt in creaturis, | dicendum quod nullo modo habent esse in Deo, sicut neque illa quae per proprietatem transferimus a creaturis ad Deum, ut sunt bonitas, sapientia, et huiusmodi quae non secundum eandem

naturam rei attribuuntur | Deo qua sunt in creaturis, sed secundum naturam supereminentiorem. Propter quod iuxta determinationem beati DIONYSII Deus non est dicendus simpliciter bonus aut sapiens, sed superbonus et supersapiens, et cetera huiusmodi. Unde si secundum eandem naturam rei aliquid quod est in creaturis transferatur ad divina, hoc non potest fieri per proprietatem, sed per similitudinem quandam. An autem aliqua affectionum Deo per proprietatem sit attribuenda et quae sic et quae non, considerandum | est secundum regulam supra expositam. Quaecumque enim affectiones de ratione sui nominis defectum aliquem | aut rationem imperfectionis important per proprietatem Deo attribui non possunt, sed solum per quandam similitudinem; quae vero nominis ratione et impositionis eius ad significandum nullam rationem defectus aut imperfectionis important nihil impedit quin per proprietatem ponantur esse in Deo, quia simpliciter et absolute illa melius est esse ipsum quam non ipsum. Quia igitur nomen affectionis, quantum est de ratione nominis, dicit quandam affixionem et adhaerentiam quasi per quandam compositionem cum eo cuius est, quod nullo modo convenit Deo, idcirco, quantum est de ratione nominis, nulla affectio omnino Deo potest attribui. Et secundum hoc dicitur quod affectio ratione generis Deo attribui non potest.

Si autem loquamur de affectione ratione | rei cui | nomen imponitur, sic ratione speciei, hoc est secundum quod nomine speciei

significatur, affectio quaedam | potest Deo attribui per proprietatem et quaedam non. Illae enim quae ratione rei significatae in creaturis rationem imperfectionis aut defectus important; Deo attribui non possunt nisi per similitudinem, ut sunt ira, tristitia, quia important cruciatum et habent malum praesens pro obiecto, cruciatus autem et malum nullo modo per proprietatem in Deo possunt esse; similiter spes aut desiderium, quia dicunt boni non praesentis expectationem, Deus autem nullius boni habet defectum quia nullum expectat; similiter timor, quia est respectu mali expectati, quod Deo inesse non potest; similiter poenitentia, quia est respectu mali praeteriti, quod Deo inesse non potest; neque invidia, quia omnibus favet et nullius bonum potest ei derogare. Similiter est de ira et ceteris huiusmodi, quae maxime habent esse in parte sensitiva. Unde talia si dicuntur esse in Deo, hoc solum est metaphorice per similitudinem effectus. Quia enim interdum voluntas ex ordine sapientiae in eundem effectum tendit in quem et passio sive affectio, quemadmodum iudex punit voluntate tranquilla per iustitiam sicut commotus per iram, idcirco quia Deus agit voluntate tranquilla quae nos agimus ex passione, ideo actio sua sive voluntas in talia agendo nominatur nomine passionis. Et hoc modo passiones sive affectiones praedictae solummodo attribuuntur Deo, ut dicatur iratus, quia ex ordine iustitiae voluntarie punit, et similiter misericors, quia miseris hominum subvenit ad modum miserentis per benevolentiam; et sic de aliis. Et per eundem modum attribuuntur ei membra et organa corporis, ut oculus, pes et manus, quia agit consimilia illis quae per illa organa solent exerceri. Affectiones autem illae quae ratione sui | nominis non important defectum aut imperfectionem neque similiter | ratione rei cui nomen imponitur, bene possunt per proprietatem Deo attribui, sive in

nobis pertineant ad partem sensitivam sive ad intellectivam, qualis est delectatio, gaudium, et huiusmodi, de quibus erit sermo in quaestione sequenti.

| <AD ARGUMENTA>

Quod ergo arguitur primo, quod omnes affectiones sunt in Deo quia fundamentum omnium in ipso est ut amor, dicendum quod nomen 'amoris' aequivocum est. Uno enim modo | nominat simplicem actum voluntatis, et est idem iste amor quod | amatio. Alio vero modo nominat habitum qui est principium elicativum actus volendi et radix atque origo et fundamentum virtutum, de quo locuti sumus in quadam quaestione superius. Tertio modo nominat affectionem sive passionem in sensitiva parte, aut per modum habitus, aut per modum fieri significatam. Isto tertio modo est origo omnium affectionum in sensitiva parte. Secundo modo est origo passionum quae sunt in intellectiva | parte, quarum quaedam dicuntur passiones tantum et non affectiones, ut sunt omnes actiones voluntatis et intellectus, sive rationem perfectionis simpliciter importent, ut intelligere et velle simpliciter dicta, sive rationem imperfectionis importent, ut | desiderare, sperare, quorum esse consistit non in fieri, sed in quodam facto esse, non sicut consistit esse actionis aut factionis.

| Unde circa huiusmodi non contingit in nobis alteratio per se, quia sunt ut perfectiones rei. Dicere autem alteratum esse recipientem

finem et perfectionem ridiculum est, ut dicit PHILOSOPHUS VII^o Physicorum, ubi dicit COMMENTATOR quod «*cognitio non fit in cognoscente, ita quod pars cognoscens sit transmutata, sed fit quando aliquid aliud transmutatur, sicut est dispositio in omnibus relativis*». Et dicuntur passionēs, | quia sequuntur per se et immediate passionem de genere passionis quocumque modo fiat; non autem affectiones, quia non se habent ad id cuius sunt, per modum impressionis in illis, | sed potius per modum expressionis ex illis. Propter quod etiam significant per modum actionis, licet non significant aliquid quod est de praedicamento actionis aut reducibile ad illud.

Quaedam vero sunt passionēs et etiam affectiones, ut sunt gaudium et delectatio et huiusmodi, secundum quod sunt in intellectiva parte, quorum esse simpliciter non consistit in fieri, sed in quodam facto esse. Unde circa huiusmodi non contingit alteratio per se | in nobis, sicut neque circa praedicta. Dicuntur tamen passionēs, quia sequuntur aliquam passionem in nobis, sed aliter quam praedicta, quia illa sequuntur immediate passionem illam quae est de genere passionis qua fit alteratio aliqua, etsi non illa quae est per | qualitates sensibiles, nisi a remotis, ut est alteratio per intelligibile receptum in intelligente, ad quam immediate sequitur operatio intelligendi in intellectu et mediante illa, licet non agente illa, operatio volendi in voluntate. Ista vero | sequitur non immediate passionem illam de praedicamento passionis, sed illam quae consistit in facto esse et sequitur illam. Delectatio enim intellectualis immediate sequitur actum intelligendi et volendi. Quae etiam dicitur affectio, quia se habet ad id cuius est per modum

impressionis ab operatione intelligendi et volendi circa suum obiectum, | sed principaliter ab ipso obiecto, ut patebit in quaestione sequenti. Patet ergo quomodo amor est principium quasi secundum genus causae efficientis omnium passionum et affectionum, etiam illarum quae important rationem defectus et imperfectionis; qui bene dicitur in Deo, licet non illae affectiones vel passiones, eo quod ratione sui nominis aut rei secundum quod nomen imponitur ad ipsam significandam, nullam rationem defectus aut imperfectionis importat, sicut faciunt illa principitata. Hoc enim est praecise quare aliquid dicitur esse per proprietatem in Deo vel non; non autem natura rei absolutae. Quod si esset huiusmodi causa in principio, similiter et esset in principitato, | ut procedit obiectio.

Ad secundum, quod affectiones expediunt actionem, dicendum quod verum est. Unde propter istam proprietatem affectio quaelibet potius Deo esset attribuenda per proprietatem quam non attribuenda. Sed cum aliqua proprietas defectus vel imperfectionis est adnexa, illa plus impedit quam multae aliae possent conferre, quia in Deo non solum debet esse perfectio omnis, sed etiam debet esse in ipso absque omni defectu et imperfectione adnexa.

Ad tertium, quod omnes affectiones sunt absolute passiones, quae non possunt esse in Deo, dicendum quod verum est secundum quod habent rationem passionum quae sunt de praedicamento passionis, aut quae sunt a passione quae est de praedicamento passionis causatae, sive

mediate sive immediate, quia illa quae est de praedicamento passionis, secundum id in quo fundatur, nullo modo potest esse in Deo, licet sit in ipso secundum rationem puri respectus quem importat, ut habitum est supra. Secundum vero quod habent rationem passionum quasi causatarum immediate et solummodo a passione quae est de praedicamento passionis secundum rationem tantum, quemadmodum in Deo actio intelligendi et volendi quasi sequuntur rationem informationis divini intellectus a forma suae essentiae, vel causatarum ab ista mediate sed immediate ab illa quae est velle | et intelligere, quae habet rationem actionis et passionis tantum secundum rationem | sui respectus tantum, non autem eius super quod fundatur in creaturis, ut sunt gaudium et delectatio, | de istis non est verum quin bene possint esse in Deo, quia nullam rationem imperfectionis penitus dicunt.

| QUAESTIO 2

UTRUM AFFECTIO QUAE EST DELECTATIO SIT IN DEO UT ALIQUID ADNEXUM EIUS BEATITUDINI

Circa secundum arguitur quod delectatio non sit in Deo. Primo sic. Quod est in creaturis non attribuitur Deo nisi sit omnibus et semper «*melius esse | ipsum quam non ipsum*», secundum regulam ANSELMII. Sed

in delectatione non est omnibus et semper *«melius esse ipsum quam | non ipsum»*, quia in aliquo actu melius est omnibus non delectari quam delectari, ut in actu fornicationis, adulterii et huiusmodi, quia quanto in tali actu aliquis plus delectatur, tanto magis peccat | et maiora tormenta meretur iuxta illud: *«Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei de tormento et luctu»*. Ergo etc.

Secundo sic. Quod est communiter in pluribus est in eis secundum causam communem. Quare cum delectatio sit in brutis, si esset etiam in Deo, esset in eis communiter, ergo et per causam communem. | Consequens falsum est, quia delectatio in brutis est ex sensu in appetitu sensitivo. Talis autem causa non habet esse in Deo, quia neque sensus neque appetitus habent esse in Deo. Ergo etc. |

In contrarium est illud Psalmi: *«Delectationes in dextera tua usque in finem»*. Et Proverborum IX^o dicitur de sapientia increata: *«Delectabar per singulos dies ludens coram eo»*. Et PHILOSOPHUS dicit VII^o Ethicorum: *«Deus semper gaudet una et simplici delectatione»*.

Quod autem delectatio non sit adnexa divinae beatitudini, arguit primo sic, quia delectatio est sui gratia et secundum se, non propter aliud, eligibilis, dicente PHILOSOPHO in X^o Ethicorum: *«Maxime eligibile quod non propter alterum neque | alterius gratia eligimus»*. Tale autem confessum est esse delectationem. Talis autem est ipsa beatitudo vel aliquid eius, non autem adnexum ei. Ergo etc.

| Secundo sic. Perfectio operationis et finis non minus essentialiter pertinet ad beatitudinem quam ipsa operatio. Sed operatio | pertinet ad beatitudinem ut aliquid eius non ei adnexum. Delectatio autem est perfectio operationis, dicente PHILOSOPHO in eodem: «*Perficit autem operationem delectatio ut superveniens quidam finis*». Sequitur enim operationem. Ergo etc.

In contrarium est quoniam si esset aliquid felicitatis, delectatio in omni operatione | per se quaeretur, quia est finis omnis operationis. Consequens est falsum, dicente PHILOSOPHO in X^o Ethicorum: «*Circa multa studium faceremus, etsi neque unam inferant delectationem, puta videre, recordari, scire, virtutes habere. Si autem ex necessitate sequuntur his delectationes, nihil differt. Eligeremus enim haec etsi non fieret ab his delectatio*». Quare cum non habet beatitudo esse sine delectatione, «*propter quod beatum nominant a gaudere*», ut dicit in VII^o Ethicorum, et cum non sit aliquid eius, non potest inseparabiliter se habere | ad ipsam, nisi ut adnexum ei. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Hic oportet primo videre quid sit delectatio re. Et ex hoc iuxta regulam ANSELMII videre quomodo Deo summe debet attribui. Est

autem delectatio, ut dicit PHILOSOPHUS in I^o Rhetoricae, «*motus quidam animae et constitutio simul tota sensibilis in existentem naturam*».

Ad cuius intellectum sciendum est quod quaelibet res existens in rerum natura, ad aliquam dispositionem secundum naturam suam habet ordinari ut ad sibi convenientem, per quam habet suam naturalem perfectionem in esse sibi congruentem aut per quam habet illam sibi acquirere, ad quam quantum est de se solum est in potentia. Et sine illa in esse naturae suae est imperfectio, cumque illam sibi habuerit praesentem et unitam, concipit suavitatem quandam mulcebrem quasi distillantem ex ea, in qua quasi in fine et sibi sufficienti quiescit suus appetitus. Id autem quod in se sic concipit, et in quod quiescit, quod in | se continet dictam suavitatem, seu quod potius est ipsa suavitas, secundum genus praedicamenti qualitas est in tertia specie qualitatis. Et est passibilis qualitas, cum permanens est et de difficili mobilis habens causam permanentem. | Est autem passio sive affectio cum cito transit et de facili mobilis est. Nec quod hic dicimus, delectationem esse qualitatem, contrariatur illi quod dicit PHILOSOPHUS X^o Ethicorum, quod «*neque delectatio neque virtutis operationes sunt qualitates*». Intelligit enim hoc de qualitate quae est habitus aut virtus in prima specie qualitatis, ut patet inspicienti. Et est id in quo consistit delectatio, immo re est ipsa delectatio qua delectans delectatur, sicut albedo re est ipsa dealbatio qua quis dealbatus est, licet non sit motus ille qui est dealbatio qua generatur

albedo; et etiam sicut dilectum et cognitum est ipsa beatitudo et beatificatio qua quis beatus effectus est. Nihil enim aliud re additur subiecto quo in illo est dealbatio formaliter quam albedo. Et differunt secundum aliquos dealbatio secundum quod nominat dispositionem subiecti, non motum ad ipsum, et ipsa albedo sola ratione, quia quod est albedo, ut consideratur | secundum essentiam suam, idem est dealbatio, secundum quod consideratur ut est dispositio subiecti. Vel dicitur dealbatio, ut est in acquisitione, albedo vero, ut iam est acquisita. Sic et de aliis, ut non restet dicere quod album est album albedine et dealbatione, neque quod delectans delectatur delectatione aut qualitate illa alias | innominata, neque quod beatus | dicatur esse beatus aut beatificatione aut dicto obiecto, quorum utrumque potest dici beatitudo.

Dispositio autem | huiusmodi quae sic dicitur delectatio, si sit in re non cognitiva, tunc est delectatio pure naturalis, qua res huiusmodi delectatur appetitu naturali in tali qualitate in ipsam distillante ex coniuncto sibi convenienti. Et hoc dupliciter, sive ut in qua habet suam naturalem perfectionem, dicente AVICENNA in fine | VIII^o *Metaphysicae*: «*Delectatio cuiusque virtutis plena est perfectionis suae acquisitio et ideo sensus delectabilia sunt sensata convenientia et irae vindicta et spei consecutio et uniuscuiusque rei id quod est proprium ei*», quemadmodum delectatur arbor cum secundum actum fecunda est floribus et fructibus (unde etiam tunc metaphonice dicitur ridere, quod est signum

delectationis et laetitiae in proprie ridente); sive ut ex qua acquirit suam perfectionem, quemadmodum delectatur arbor plantata in loco uberi | quae luxum et effluentiam habet nutrimenti sibi praesentis. Quod tamen improprie dicitur delectatio, nec sapientes nomen delectationis solent rei non cognitivae tribuere.

Si vero delectatio sit in re sensitiva, tunc est delectatio animalis, quemadmodum delectatur animal in sua naturali | pinguedine et sanitatis dispositione in illa existente, et hoc ex sensu quo illam suavitatem exinde stillantem in appetitu sensibili percipit. Et est tanto maior ista delectatio sensibilis animalis, quam si esset absque sensu pure naturalis, quanto spiritualius unitur convenienti in sensu quo spiritualiter in se illam concipit et percipit, quam si sine sensu solum materialiter ei coniungeretur. De qua dicit AVICENNA IX^o *Metaphysicae*: «*Omnis virtus animalis habet | delectationem et bonum quae sunt sibi propria et delectatio voluptatis et bonitas eius est ut perveniat ad eam qualitas sensibilis conveniens. Conveniens autem unicuique per essentiam est adeptio perfectionis in effectu, ut sentiat | illam fieri et delectetur secundum eius qualitatem*».

Si vero delectatio illa fuerit in re rationali aut intellectuali, tunc dicitur delectatio intellectualis, quemadmodum delectatur homo ex cognitione veri in re unita ei per intellectum et in fruitione boni uniti ei per voluntatem, quae percipit per intellectum et circa | quae delectatur per voluntatis appetitum. Et est tanto maior ista delectatio spiritualis, etiam circa eandem rem, quam sit illa delectatio animalis, quanto perfectius unitur res conveniens convenienti per intellectum et

intellectualem appetitum quam per sensum et sensitivum appetitum. Unde AVICENNA in IX^o *Metaphysicae*, comparans delectationem animalem sive corporalem delectationi intellectuali, dicit | sic: «*Lex nostra, quam | dedit Mahomet, ostendit dispositionem felicitatis et miseriae quae sunt secundum corpus. Et est alia quae apprehenditur intellectu. Sapientibus vero theologicis multo magis cupiditas fuit habere hanc felicitatem quam felicitatem corporum, quae quamvis datur eis, tamen non attendunt eam, nec appetiati sunt eam comparatione huius felicitatis quae est coniuncta primae veritati. Et prudens homo non oportet quod omnis eius delectatio sit sicut delectatio asini et quod prima principia, quae sunt proxima domino saeculorum, careant omni delectatione et gaudio*». Rationem vero quare delectatio intellectualis excedit corporalem animalem subdit | dicens: «*Quoniam poterit comparari perfectionibus amabilibus aliarum virium, in quibus perficitur delectatio apprehendentium, vel quae erit dispositio eius cuius applicatio est contingentia superficialium, comparatione eius quod infunditur in substantiam sui receptibilis, ita quod sit unum id sine discretionem, quoniam intelligentia et intellectus et intellectum sunt unum vel paene unum. Anima rationalis plura numero comprehendit, et plus scrutatur apprehensum et plus exspoliatur illud ab eis quae sunt in eis accidentaliter et ipsa penetrat interiora apprehensi et exteriora. Quomodo ergo apprehensio haec | poterit comparari illi*

apprehensioni, vel quomodo haec delectatio poterit comparari delectationi sensibili vel bestiali ?».

Idem in fine libri VIII: «*Delectatio non est nisi apprehensio convenientis secundum quod conveniens est; unde sensibilis delectatio est sensibilitas conveniens et intelligibilis delectatio est ut intelligat conveniens. Oportet autem quod apprehensio qua intellectus apprehendit intellectum fortior est quam apprehensio qua sentiens apprehendit sensatum, quia intellectus intelligit quidquid potest exspoliarī ab alio et unitur cum eo, et fit ipsum, et apprehendit | illud in quantum est ipsum, non autem id quod apparet de eo. Non sic autem sensus cum sensato; igitur delectatio quae est nobis de eo quod intelligimus conveniens, maior est quam ea qua sentimus conveniens, ita quod non est comparatio inter illas. Contingit autem quod virtus apprehendens non delectatur in quo oportet | delectari, propter aliqua accidentia, sicut infirmus non delectatur in dulci, sed respuit illud». Secundum quod dicit libro IX^o: «*Quia nos in hoc nostro saeculo et nostro corpore demersi sumus in multa turpia, ideo non | sentimus illam delectationem cum apud nos fuerit aliquid de causis | eius».**

De delectatione praetacta naturali nihil ad praesens, neque de delectatione sensibili animalī, quam videtur PHILOSOPHUS praedicta descriptione definire per hoc quod dicit quod est *motus sensibilis*. Sed ut extendamus | ad illam quae intellectualis est, exponamus illud quod dicit *sensibilis* sic, id est perceptibilis, ut sit communis ad omnem

delectationem cognitivam. Et patet ex iam dictis quomodo illa descriptio perfecte explicat essentiam et naturam delectationis. Per illam enim particulam qua dicitur quod est *motus*, tangitur eius genus, ut motum largissime accipiamus pro qualitate impressa delectanti ex praesentia delectabilis, quae dicitur motus, non quia sua essentia in motu aut mutatione consistit - hoc enim non est verum -, sed potius consistit in permanentia et perfecto esse quod est totum simul, ut iam dicitur. Sed dicitur 'motus', quia fit per quandam impressionem quae est motus, | aut verius quasi subita mutatio quaedam, ut iam dicitur. In essentia autem sua ipsa non est nisi passio aut affectio sive passibilis qualitas, ut dictum est. Unde exponendo quid intellexit per 'motum', dixit PHILOSOPHUS addens «*et constitutio*», ut legamus 'et' pro 'id est'. Et nominatur qualitas ista 'delectatio', quemadmodum si albedo diceretur 'albatio', si non esset nomen hoc impositum quod est 'albedo'. Et dicitur delectatio secundum rationem nominis 'quasi delectatio', ut per metaphoram sensibilis rei a qua nomen imponitur intelligamus occultum quid quod nomine 'delectationis' debemus intelligere. Incidit | enim delectatio a praesentia delectabilis in delectante, quasi gutta quaedam spiritualis dulcedinis, ad modum quo in os parvuli suggestis ubera et immergentis se in ipsa et coniungentis lactis dulcedo distillat, | quam sentiendo delectatur | ex uberum praesentia, ut sic dicatur delectatio

quasi in virtutem coniunctam cum suo convenienti secundum modum praedeterminatum quaedam descendens de ipso sive de obiecto delectabili 'lactatio', per quam intelligimus illam qualitatem quam vocamus 'delectationem', quasi dulcedinem quandam, quasi motu quodam lactationis impressam, quae quia, ut dictum est, non est ipse motus lactationis, sed res sive qualitas praedicta constituta in | esse per ipsum. Exponit se dicens «*motus est*», pro «*id est, constitutio*», hoc est res quaedam constituta in esse per illum motum. Cetera autem quae ponit in illa descriptione sunt quasi | differentiae quibus discernitur delectatio ab aliis, et quibus explicatur modus quo habet causari in delectante. Unde per hoc quod dicit «*animae*» tangit eius subiectum sive causam materiale in qua fit ad differentiam | delectationis naturalis quae est in inanimatis. Et quia ista qualitas non habet inesse animae secundum id quod est in natura et essentia absolute, sed solummodo in quantum est perfecta suo convenienti in natura sibi coniuncto, ideo exponendo quod dixit «*animae*», subdit, «*in naturam existentem*», scilicet in suo actu perfecto per sibi conveniens in natura coniunctum quod proprie est esse existentem. Sola enim proprie res illa dicitur existens natura quae in suo esse perfecto consistit. Unde dicit PHILOSOPHUS I^o Rhetoricae: «*Necesse est delectabile esse in id quod est secundum | naturam*», ut haec sit definitio quam intendit PHILOSOPHUS: «*Delectatio est constitutio*

sensibilis», id est perceptibilis, «*in existentem naturam simul tota*». Et est li «*constitutio*», loco generis et dicitur «*constitutio*», quia delectatio consistit in quodam facto esse, et hoc quia non consistit in solo fieri et quia non est ipsum fieri, ut ipsa generatio qua fit aliquid sive mutatio qua fit | conveniens coniunctum convenienti, sicut posuit PLATO secundum PHILOSOPHUM X^o ETHICORUM. Immo est quiddam productum manens ad permanentiam suae causae et habet esse in termino motus quo acquiritur conveniens convenienti. Fiunt enim simul in termino illius motus et ipsa operatio intellectualis qua consequitur intellectus illud conveniens et ipsa operatio quae est intelligere et velle, quo consequitur voluntas bonum sibi conveniens et ipsa delectatio, quemadmodum subitae mutationes et illa quae per illas generantur fiunt in termino motuum, licet operatio praecedat natura huiusmodi delectationem in creaturis, quae est causa illius. Unde sicut operatio intelligendi et volendi est quaedam constitutio tota simul permanens, potius assimilata quieti quam fluxui, sic et delectatio. Nec differunt nisi in hoc quod delectatio est quiddam impressum delectanti, intelligere autem et velle est quiddam expressum in intelligente et volente. Propter quod delectari significat modo passionis, intelligere autem et velle modo actionis. Propter quod delectatio dicitur proprie passio, licet accepto nomine ‘passionis’, ut dictum est supra, non operatio. | Intelligere | vero et velle dicuntur operatio proprie non passio, licet secundum

PHILOSOPHUM in III^o De anima intelligere et velle passiones quaedam sunt. «*Delectatio* | vero est *operatio* quaedam», ut dicit PHILOSOPHUS X^o E^thⁱc^or^um. Cetera vero in dicta definitione tenent locum differentiae, ut dictum est. Per hoc enim quod dicit «*in existentem naturam*», tangit subiectum sive causam materiale, ut dictum est, quae communis et generalis potest esse ad naturam creatam in sua delectatione et ad increatam in sua, secundum quod ambae per suas | operationes consistunt in suo esse, ex quo sequitur delectatio, secundum supra determinatum modum. Quod vero dicitur «*sensibilis*», hoc est perceptibilis, est ad differentiam delectationis quae est in animatis vegetabilibus; «*simul tota*» ad differentiam eorum quae per motum acquirunt suam perfectionem, partem scilicet acquirendo post partem. Delectatio enim provenit | tota simul, sive fuerit sensibilis sive intellectualis. De sensibili nihil ad praesens, sed solum de illa quae intellectualis est. Quae proprio nomine ‘gaudium’ appellatur, quia gaudium est proprie illa sola delectatio quae est partis intellectivae, super quam addunt suo nomine quasdam metaphoricis proprietates ‘laetitia’, ‘voluptas’, ‘exsultatio’ et cetera quaecumque ad ipsam pertinentia. Dicitur enim | ‘laetitia’ quasi ‘latitia’, eo quod | delectans delectatione se dilatat, quasi sinum extendendo ut bonum illud a quo delectatio procedit et eius influentiam perfecte capiat, per quod delectatione inflammatur desiderium non movens in non habitum, sed excludens omne fastidium. Dicitur autem ‘voluptas’, quia non habens ad quod acquirendum

moveatur in se quasi volvitur. Est enim delectatio finis quidam passionum in quam omnes aliae ordinantur, sicut omnes ab amore oriuntur sicut a principio, dicente AUGUSTINO super illud Psalmi: «*Scrutans corda et renes Deus finis curae delectatio est; quia eo quisque curis et cogitationibus nititur, ut ad suam delectationem perveniat*». Dicitur autem 'exsultatio' quasi 'extra se saltatio', eo quod dilatatus desiderio quasi se ipsum nil reputat, sed suo delectabili omnino se ingerit et quasi exuendo quod est in illud transit per quod impletur omne desiderium, iuxta illud Isaia e LX^o loquentis de delectatione in visione gloriosa: «*Tunc | videbis et affluēs, et admirabitur et dilatabitur cor tuum*».

Ex quo est advertendum quod cum in causando delectationem duo concurrunt, | motus scilicet sive operatio circa obiectum et ipsum obiectum praesens et unitum per huius operationem, sicut in causando beatitudinem, quod sicut ipsum obiectum secundum praedeterminata in beatificando est per se beatificans et causa ut finis perficiens | principaliter, sic et in delectando est per se et principaliter delectans tamquam id de quo principaliter est delectatio et a quo delectatio | delectationis principaliter descendit. Operatio autem non est alterius | eorum causa nisi quatenus terminatur in obiectum, quod dupliciter potest contingere: uno modo secundum quod ipsa operatio est medium assequendi illud obiectum, secundum praedeterminata; alio modo ut

ipsa sit obiectum beatificans de quo concipitur delectatio. Primo modo manifestum est quod non est causa delectationis nisi ministerialiter, sicut | neque beatificationis, non ut | principaliter beatificans, de quo principaliter concipitur delectatio, sed ut ipsum per quod habetur id de quo concipitur delectatio principaliter et quod est principaliter beatificans. Secundo autem modo est causa quoquo modo beatificans secundum praedeterminata et ut id de quo concipitur et a quo influitur delectatio, ut quando aliquis delectatur de ipso actu contemplandi aut amandi Deum, sed in hoc non est causa delectandi principaliter sicut neque beatificandi. Non enim operatio est obiectum contemplandi aut amandi ut quis contempletur se contemplari vel amare aut ut amet se contemplari et amare, nisi quia contemplatur et amat aliquid praeter actum quod est per se et primo contemplatum et amatum, secundum quod habitum est supra. Quare similiter non delectatur in contemplando vel amando, nisi propter hoc quod delectatur principaliter in contemplato et amato, quod tanto magis causativum est delectationis, quanto magis est delectabile. Delectabile enim est factivum delectationis, ut dicitur I^o Rhetoricae. Quare cum eodem principaliter beatificatur et delectatur, patet veritas supra determinata, quod beatitudo principaliter consistit in obiecto et non in actu. Uterius quia voluntatis est proprie delectari et magis ex actu proprio et obiecto eius quam ex actu et obiecto alieno, sicut et quaelibet alia virtus, patet etiam quod beatitudo consistit principaliter in actu voluntatis quam intellectus.

Viso ergo ex praedictis quid sit delectatio | re et definitione, patet quod de ratione rei nominis | nihil nisi rationem boni et perfecti importat quod omnia appetunt et licet non ut finem principalem, ut concomitans tamen et adnexum illi, propter quod et ‘finis’ dicitur secundum AUGUSTINUM. Unde et PHILOSOPHUS dicit I^o R h e t o r i c a e quod *«necesse est delectationem bonam esse»*. Si enim mala est, hoc non est ex genere suo, sed accidit ei ex subiecto in quod et circa quod est. Similiter si aliquam habeat rationem defectus | aut imperfectionis sibi adnexam, hoc contingit ei secundum | esse quod habet in creaturis.

Quare cum talia Deo attribuuntur per proprietatem secundum regulam supra expositam, Deo ergo attribuenda est delectatio, absque omni tamen ratione defectus et imperfectionis quae potest ipsi contingere in creaturis, et hoc quemadmodum attribuuntur ei alia attributa secundum superius determinata. Et sic delectatio simpliciter dicenda est esse in Deo. Et haec perfectissima, tum quia contemplatio qua comprehendit se est fortior et amor | quo diligit se est ferventior, tum quia perfectio sua qua delectatur est sibi unitior, dicente de eo AVICENNA | in fine VIIIⁱ M e t a p h y s i c a e: *«Cum intelligentia intelligentis et intellecti unum sint certissime, ideo sui ipsius est maximus amator et amatum et magis delectans et delectatum. Est excellentior apprehensor cum excellentiore*

apprehensione excellentioris apprehensi. Ideo est excellentior delectator cum excellentiore delectatione in excellentiori delectato, et hoc est in quo | nihil comparatur eis. Hinc etiam dicit PHILOSOPHUS VII^o Ethicorum: «Cuius natura simplex est, semper eadem actio delectabilissima erit, propter quod Deus semper una et simplici gaudet delectatione».

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum, quod delectari non semper «*melius est esse ipsum quam non ipsum*», ut circa actum fornicationis, dicendum quod de delectatione est loqui dupliciter: uno modo simpliciter et in genere, non determinando hanc vel illam, vel huic vel illi vel alio modo determinando hanc vel illam, huic vel illi.

Determinando eam secundum aliquem horum modorum, primo modo dicendum quod delectatio est bonum simpliciter et absolute, quia ipsa simpliciter est bonum cuicumque bene disposito secundum suam naturam et quod tali bonum est simpliciter bonum est, sicut simpliciter est sanum quod est sanum sano. Unde quod «*omnia delectationem appetunt*, hoc *signum* est non solum quod sit bonum, sed *quod sit*

*aliqua*liter optimum», ut dicit PHILOSOPHUS VII^o Ethicorum. Et re vera est aliqua liter optimum, quia, ut ibidem determinat, consequitur ad id quod simpliciter est optimum unicuique quod optimum principaliter omnia appetunt, de quo dicit quod «omnia habent quoddam divinum», quod scilicet est sua ultima perfectio qua attingunt sua naturali | operatione bonum divinum vel secundum eius essentiam vel secundum participationem alicuius | similitudinis, ut habitum est supra. Ex cuius adeptione | naturaliter singula bona delectatione delectantur, sed non eodem modo, sicut non sunt naturae eadem. Neque id bonum divinum in cuius adeptione delectantur eodem modo consequuntur. Sicut tamen bono proprio ordinantur in bonum ultimum et illud appetunt, licet stant in proprio bono quia per naturam, quia illud ultimum non possunt aliter attingere, sic propria delectatione sua ordinantur in illam perfectam delectationem quae est per essentiam in bono ultimo, et illam appetunt; sed stant in propria delectatione quia, quia ulteriorem attingere non possunt. Unde dicit ibidem COMMENTATOR: «Omnia naturaliter habent aliquod divinum in ipsis seminatum et divinam quandam refulgentiam et cognoscunt delectationem optimum esse; non potentes autem divina delectatione delectari, | corporali delectationi immanent et ea gaudent». Divinam delectationem appellant illam quae | procedit ex operatione intellectuali, qua gaudet homo «secundum quod divinum aliquid in ipso existit», ut dicitur X^o Ethicorum. Quod divinum non solum | est substantia

intellectus, ut dicunt aliqui, sed quod attingit de Deo operatione intellectuali, et hoc secundum philosophos in aliqua similitudine ad illud quod Deus de se ipso attingit sua operatione | intellectuali; sed secundum fideles in ipsa nuda essentia, quam attingit in gloria sua intellectuali operatione et delectando eadem delectatione | illa participative qua Deus ipse delectatur essentialiter.

Secundo autem modo, scilicet ut delectatio est haec vel illa, huius vel illius, quia non eadem delectatione secundum speciem neque eodem proprio bono delectantur omnia, sicut neque eadem est natura, aut naturae dispositio in omnibus eadem, sic adhuc de ea est loqui dupliciter, quia delectatio haec vel illa aut consideratur circa illum cui competit secundum suam naturam, aut circa illum cui non competit secundum suam naturam. Secundum primum modum delectatio haec vel illa competit alicui secundum suam naturam, quia sequitur illud quod pertinet ad perfectionem naturae, aut quia sequitur illud quod pertinet ad necessitatem et indigentiam naturae. Primo modo delectatio haec vel illa simpliciter est bona respectu illius cuius naturae competit, licet non respectu illius cuius naturae non competit, propter quod secundum hoc adhuc est bona simpliciter, sed prava secundum quid, quemadmodum secundum DIONYSIUM esse iracundum laudabile est in cane, quod non est laudabile in homine. Secundo modo subdistinguendum, | quia aut sequitur illud quod pertinet ad necessitatem pro quanto pertinet ad eam,

aut | sequitur in excessu. Primo modo delectatio est bona simpliciter, sed pro tanto secundum accidens pro quanto non pertinet ad naturae perfectionem, sed ad indigentiam. Unde sunt delectationes naturales circa necessaria in vivere et bene vivere, ut sunt delectationes naturales in cibo et potu necessario et coitu licito et huiusmodi, quia per delectationes huiusmodi adnexas melius proficiunt naturae in sua operatione et in acquisitione finis ad quem sunt quam sine eis. Unde de talibus dicit PHILOSOPHUS in VII^o E^thⁱc^or^um quod sunt «*medicinae indigentibus et per accidens studiosae*». Si autem talis delectatio sequitur excessum, scilicet circa talia assumpta, ultra quam sit necessarium naturae, sic illi malae sunt, simpliciter tamen in se bonae, quia per se sequuntur substantiam actionis et bonae essent illi qui usque ad illum excessum indigeret illis quibus sunt adnexae. Unde dicit PHILOSOPHUS VII^o E^thⁱc^or^um: «*Corporalium | autem bonorum superabundantia pravum, et persequendo superabundantiam est pravus sed non necessarias*».

Si vero delectatio haec vel illa sit circa illum cui non competit secundum naturam suam, aut ergo nulli alii nata est competere secundum suam naturam, aut nata est alicui competere secundum suam naturam. Si primo modo, illa non sunt vere delectabilia, | sed videntur tantum propter pravam dispositionem delectantis, secundum quod

mulieres impraegnatae delectantur in comedendo carbones, ubi secundum rem nulla est delectatio, sed tantum videtur esse; sicut si febricitanti dulce videatur | amarum, | non subest tamen aliqua amaritudo sed videtur tantum. De talibus delectationibus dicit PHILOSOPHUS X^o Ethicorum: «*Ad praeferentes probrosissima delectationum dicit utique aliquis quoniam non sunt delectabilia. Non enim si male dispositis delectabilia | sunt, aestimandum est ipsa esse delectabilia simpliciter tamen his, quemadmodum neque laborantibus sana vel dulcia vel amara*», supple: simpliciter sunt talia. Si vero nata sunt alicui competere secundum suam naturam et esse ei delectabilia, simpliciter sunt delectabilia et simpliciter est delectatio bona, respectu autem alicuius mala, et ita secundum quid, ut delectari in irasci bonum est cani, licet sit simpliciter malum. Simpliciter ergo et absolute delectatio bona est. Et similiter delectatio haec vel illa, et si sit mala, hoc est huic, quia ipsi non est necessaria, sed abundans, ut est illa quae contingit in fornicatione, quae etsi forte esset ei necessaria secundum corpus, non tamen talis est ei necessaria secundum regulam rectae rationis. Et sic | simpliciter et absolute semper melius est delectari quam non, licet non huic, et | ita secundum quid non est melius. Et de eo quod simpliciter *est melius esse ipsum quam*

non ipsum, tenet regula ANSELMI, etiam licet secundum quid non esset melius | huic. Et est unus articulus pertinens ad illam regulam, quem superius in eius expositione non tetigimus nisi implicite. Et ita, licet delectatio alicui sit mala, nihil obest quin Deo possit attribui.

Vel potest responderi distinguendo quod quaedam | sunt corporales delectationes, de quibus dicit PHILOSOPHUS VII^o *Ethico*rum quod «*assumpserunt nominis hereditatem*», ut secundum COMMENTATOR «*solae et principaliter delectationes appellarentur*» quae possunt esse pravae, quas non semper *est melius esse ipsum quam non ipsum*, quia in ipsis potest esse excessus, ut non sint bonae, sicut dictum est; aliae vero sunt delectationes spirituales, quas homines multi esse non putant quia non experiuntur eas, quae non sunt nisi bonae, nec recipiunt excessum secundum PHILOSOPHUM X^o | *Ethico*rum, licet non sint summum bonum aut non habeant rationem summi boni, quia delectatio non potest esse ipsa beatitudo, sed passio in beatificato adnexa beatitudini, fluens a beatificante in quantum beatificans est, secundum praedeterminata; et quod secundum istas delectationes delectari semper *melius est esse ipsum, quam non ipsum*, et ideo ab istis nomen 'delectationis' attribuitur Deo, licet non ab aliis.

Sed primo modo dicitur melius, quia simpliciter | et per se et secundum omnem delectationem quae delectatio non est apparens

tantum, melius est esse ipsum quam non ipsum. Et quod secundum corporales delectationes melius est non esse ipsum aliquando, hoc solum est secundum quid, ut dictum est. Ab omni autem eo quod simpliciter *melius est esse ipsum quam non ipsum*, sive fuerit | dispositio corporalis sive spiritualis, indifferenter potest nomen transferri ad divina.

Ad secundum, quod non est aliquid commune Deo et brutis, ut causa communis in delectando, dicendum quod immo secundum modum quo eis convenit delectatio, scilicet analogice. Analogice enim dicitur de delectationibus corporalibus et spiritualibus. Et est causa analogica appetitus sensibilis et intellectualis, quia analogice sunt appetitus. Dicitur etiam analogice ‘delectatio’ de illa quae est Dei et quae est creaturae, sicut analogice | dicitur ‘appetitus’ de illo qui est Dei et de illo qui est creaturae, licet maior sit differentia analogiae | inter appetitum corporalem sive sensibilem creaturae et intellectualem Dei quam inter appetitum Dei intellectualem et intellectualem creaturae.

Ad illud quod arguebatur primo, quod delectatio | sit aliquid beatitudinis quia est sui gratia et secundum se eligibilis, dicendum quod aliquid est sui gratia et secundum se eligibile quod ita est eligibile quod eligibile esset etsi nihil aliud exinde nobis deberet provenire. Sed sic contingit aliquid esse eligibile dupliciter: uno modo quod sic est eligibile, ita quod nullo modo est eligibile propter aliud, sed omnia alia propter ipsum; alio modo ita quod cum hoc est etiam eligibile propter aliud. De eo quod est eligibile sui gratia et secundum se primo | modo, verum est

quod ipsum est beatitudo vel aliquid eius. Et sic nihil est sui gratia et secundum se eligibile nisi bonum increatum, et non virtus neque operatio perfectissima secundum virtutem neque ipsa delectatio nec universaliter aliquid creatum. Non autem est verum de eo quod est eligibile sui gratia et secundum se secundo modo. Sic enim virtutes sunt propter se eligibiles et propter aliud et similiter actus earum et delectatio ipsa, etsi singula | essent, iuxta illud quod processit obiectio in contrarium. Quomodo autem est delectatio propter aliud iam dicetur. |

Quod autem arguitur secundo, quod delectatio est perfectio et finis operationis, dicendum primo de perfectione, secundo de fine. Quantum est de perfectione, dicendum quod aliquid est perfectio alterius dupliciter: uno modo ut formalis dispositio | eius, ut illud propter quod est; alio modo ut dispositio in subiecto per quam perfecte habet elici operatio de eo quod est perfectio operis beatificantis. Primo modo verum est quod est principaliter beatitudo, quia est obiectum formale operationis et terminus eius. Sed haec non est delectatio quae est perfectio operationis, quia nec est obiectum eius formale et principale, sed solummodo illud a quo spiritualiter quasi distillat secundum praedictum modum dispositio illa quae dicitur 'delectatio'. Nec est illud propter quod ipsa operatio, licet per operationem habet causari in quantum delectatum attingit per suam operationem id a quo distillat delectatio. De eo autem quod est perfectio operationis beatificantis secundo modo, non est verum quod sit beatitudo vel aliquid beatitudinis, quale est delectatio. Sed intelligendum quod dispositio in subiecto secundum quam habet perfici operatio habet

aliquid esse dupliciter: uno modo omnino praeueniens operationem quo substantia operationis elicitur; alio modo ut sequens operationem quo substantia actionis intenditur et firmatur. Primo modo se habet sensibile ad sensum in eliciendo actum sentiendi et intelligibile ad intellectum aut habitus in ipso | ad eliciendum actum intelligendi, et sic non perficit delectatio operationem. Propter quod, cum dixit PHILOSOPHUS quod *«perficit operationem delectatio»*, continuo subiungit: *«non autem secundum eundem modum et delectatio perficit et sensibile»*. Ubi dicit COMMENTATOR: *«Non secundum eundem modum perficit operationem delectatio et sensum sensibile»*. *Sensibile quidem perficit sensum, ut ducens ipsum a potentia in actum. Delectatio autem non sic se habet ad operationem. | Non enim est extra ipsam et prius hao*. Est et alia differentia, quia sensibile perficit sensum ut forma, non ut efficiens causa, | delectatio autem perficit operationem non ut forma eius, sed ut dispositio subiecti elicentis. Et ideo, cum dixit PHILOSOPHUS quod *«non secundum eundem modum delectatio perficit et sensibile»*, continuo subiunxit: *«quemadmodum neque sanitas et medicus»*. Sanitas enim perficit formaliter, medicus vero effective. Et sic dicendum est quod delectatio non perficit operationem ut forma eius, neque ut dispositio in subiecto elicitiva eius quoad suam | substantiam, sed secundum COMMENTATOREM *«perficere dicitur delectatio operationem ut*

coaugmentans» et confirmans. Propter quod dicit PHILOSOPHUS ibidem: «*Coauget operationem propria delectatio*». Ubi dicit COMMENTATOR, «*Et causa in hoc est, quoniam qui faciunt cum delectatione, actio eorum est vehementius exquisita*». Et postmodum subdit PHILOSOPHUS: «*Propria delectatio confirmat operationes et diuturniores et meliores facit*». Et sic per operationem causatur delectatio in quantum per ipsam comprehenditur delectans a quo distillat in delectatum, qua informatum ardentiori amore fertur in obiectum et per hoc intendit operationem, et firmat ipsum firmius tenendo se per actum in obiectum, et per hoc etiam coauget et firmat beatitudinem in beato, quamquam totum simul fiat in eodem instanti et quamquam omnia haec in Deo habeant considerari ut sola ratione differentia. Unde quia sic coniuncta sunt delectatio et operatio, dicit PHILOSOPHUS quod «*delectatio est operatio eius qui secundum | naturam habitus*». Et in X^o dicit quod «*delectationes propinquae sunt operationibus et indiscretae sic ut habeat dubitationem si idem est operatio delectationis*». Determinat tamen quod differunt, et est planissima differentia, in hoc scilicet quod delectatio est quasi quid | impressum ei quod delectatur, operatio | vero est quasi quid expressum ab | ipso. Et ideo delectatio proprie significat per modum passionis, minus proprie vero dicitur 'operatio', et

operatio minus proprie dicitur 'passio'. Ambo tamen sunt de tertia specie qualitatis, quia passibiles qualitates, passiones sequentes | quae fiunt ab intelligibili in intellectu in producendo actum intelligendi et a bono, licet metaphorice, in voluntate ad eliciendum actum volendi, ad quos sequitur | delectatio, ut finis non principalis neque principaliter intentus, «*sed ut quidam finis superveniens*», quasi naturaliter fini principali adnexus, quia in quantum distillat in delectantem, sic sequens actionem, licet quasi a posteriori, non in antea habet rationem finis cuiusdam; in quantum tamen cum distillata fuerit, est principium et dispositio qua efficacius elicitur actus in obiectum. Et sic quamquam PHILOSOPHUS dimittat in dubio an delectatio sit propter operationem an e converso, visis tamen praedictis, non amplius manet dubium | quin delectatio sit propter operationem intendendam et firmandam, non autem e converso operatio propter delectationem, licet fit per ipsam. Unde delectatio non est nisi propter aliud intenta, scilicet propter fortiorem finis ademptionem et ut operans firmiter et perfectius persistat in operatione.

ARTICULUS LI

DE DIFFERENTIA ATTRIBUTORUM DIVINORUM INTER SE

Pertractatis dubitabilibus quae pertinent ad divinas proprietates communes sive attributa eius, ut considerantur in se et absolute, sequitur de illis quae pertinent ad ipsa, secundum quod comparantur inter se et ad ipsam divinam essentiam. Et sunt duo: primum de differentia attributorum inter se et ab ipsa essentia; secundum vero est de ordine ipsorum inter se et ad illa quae in ipsa divina essentia considerantur. |

Circa primum istorum quaeruntur tria. Primum si attributa in Deo aliquam habeant inter se differentiam. Secundum si quaedam illorum differant inter se plus, quaedam vero minus. Tertium si differentia eorum ponat aliquam compositionem in Deo.

| QUAESTIO 1

UTRUM ATTRIBUTA IN DEO ALIQUAM HABEANT INTER SE DIFFERENTIAM

Circa primum arguitur quod attributa in Deo nullo modo differant inter se, neque a substantia sive a divina essentia. Primo sic. Omnis

differentia sive diversitas ponit pluralitatem sive multitudinem, quae opponitur unitati, sicut divisio indivisioni secundum PHILOSOPHUM IV^o et X^o *Metaphysicae*. Omnis ergo differentia sive diversitas ponit divisionem unius. In Deo autem non est unum, nisi divina essentia, quae non capit divisionem. Ergo in Deo nulla est omnino differentia sive diversitas.

Secundo sic. Quidquid est in Deo, unum est, *ubi non* occurrit *relationis oppositio*, sicut dicit BOETHIUS libro *De Trinitate*. Sed in attributis comparatis | inter se aut ad ipsam essentiam nulla occurrit relationis oppositio, quia ipsa non occurrit nisi inter illa quorum unum dicitur relative ad alterum. Relative autem non dicitur unum attributum | ad alterum, neque ad ipsam essentiam. Bonitas enim non dicitur relative ad potentiam, neque ad aliquid aliorum, neque ad ipsam essentiam. Ergo etc.

Quia autem inter se differant secundum rem, arguitur sic. Secundum PHILOSOPHUM *«potentiae distinguuntur per actus, actus vero per obiecta»*. In Deo vero quasi potentiae sunt ordinatae ad actus intellectus et voluntatis, quorum actus non solum intelligere et velle essentialia, sed

etiam dicere notionale et | spirare, ut habitum est supra et amplius videbitur infra. Illorum autem termini sunt Filius et Spiritus Sanctus. Filius autem et Spiritus Sanctus realem differentiam habent inter se, quia secundum AUGUSTINUM in I^o De doctrina christiana «*Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt res | quibus fruendum est*». | Ergo realiter differunt intellectus et voluntas. Ipsa autem sunt attributa communia tribus, ut habitum est supra. Ergo etc.

Quia autem differant non ex comparatione et respectu aliquo, arguitur sic. Quaecumque differunt in aliquo ex comparatione et respectu, aut hoc contingit ex respectu et comparatione quam habent inter se, aut quam habent ad aliqua alia diversimode, aut quam habent alia diversimode ad ipsa. Non primo modo, quia, ut dictum est, non dicuntur relative inter se, neque ad essentiam neque ad aliquid existens in ea. Non secundo modo, quia cum respectu illius non possunt esse | ad intra, oportet quod sint ad extra, quae non sunt | nisi creaturae, ad quae non habet respectum et comparationem Deus ab aeterno, qualis debet esse ista comparatio, cum attributa habent esse in Deo ab aeterno per aliquid quod est intra se, nisi per ideas; ideae autem non sunt attributa. Neque tertio modo, cum illa alia respectum habentia ad illa quae sunt in Deo non sunt nisi creaturae; | differunt ergo attributa in Deo, quia creaturae aut ea quae sunt in creaturis habent respectum et

comparationem ad illa; aut ergo hoc fit comparatione quam habent creaturae ad illa quae sunt in Deo ab aeterno, aut ex tempore. Non ab aeterno, quia ab aeterno non habent essentiae creaturarum aliquam comparationem ad Deum, nisi quia ipse habet comparationem per ideas ad ipsas; non enim sunt creaturae aliquid, neque per essentiam, neque per existentiam, nisi ex respectu ad Deum ut ad causam; effectus autem non habet primo aliquem respectum ad causam, nisi quia causa prius habuit respectum aliquem in causando ipsum. Neque ex tempore, quia tunc temporale esset causa et ratio aeterni, cum attributa sint in Deo ab aeterno sicut et personae, quia super essentiam et rationes attributorum | fundantur personales emanationes, ut habitum est supra et patebit infra. Praeterea tunc Deus non diceretur bonus, nisi quia creatura esset bona, neque sapiens, nisi quia creatura esset sapiens, quod falsum est, quia contrarium potius est verum. Ergo etc.

Quod autem non differant ex consideratione intellectus | et respectus ad ipsum, arguitur sic. Non enim differunt ex consideratione intellectus creati, quia tunc non essent in Deo nisi esset talis intellectus consideratio; consequens falsum est secundum iam dicta. Neque etiam ex consideratione intellectus increati, quia intellectus increatus non habet rationem intellectus in Deo, nisi quia in ipso differunt ante actum considerandi intellectus et intellectum et actus intelligendi aliquo modo, quia non est consideratio nisi ipso actu intelligendi, ut ratione differt ab

aliis; quare consimiliter | si attributa aliqua differant in Deo, hoc non est nisi sicut aliqua absoluta.

Contra primum tamen arguitur, quoniam si non differrent, essent omnino synonyma in Deo, quod falsum est. Aliter enim Deus non verius diceretur esse intelligens secundum intellectum quam secundum voluntatem; nec potius diceretur Filius procedere a Patre modo intellectualis operationis quam voluntariae, quod falsum est, ut infra patebit.

Quod non differant re, manifeste arguitur, quia non re absoluta, quia tunc in Deo esset realis diversitas, quod falsum est secundum supra determinata. Neque re relata, quia sic non differunt nisi personae aut proprietates personales. Qualia non sunt attributa, eo quod sunt communia tribus personis | secundum supra determinata.

Similiter quod non differant absolute, sed solum ex respectu et comparatione, arguitur sic, quoniam illa absoluta aut differrent in aliquo positive aut negative. Non positive, quia plura absoluta ponibilia | non sunt in eodem, nisi per aliquam compositionem, qualis non est in Deo propter pluralitatem attributorum, ut in sequenti quaestione patebit. Nec negative, quia negatio nihil dignitatis ponit, quod necessario ponunt

attributa in Deo, quia *melius est* Deo *esse ipsa* | *quam non ipsa*, secundum regulam ANSELMI. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Quaestionem istam determinavimus anno praeterito in quadam quaestione de *Quolibet*, ex qua aliqua succincte capientes et reliqua ex ibi declaratis supponentes, dicimus quod aliquam | differentiam debemus ponere inter attributa propter tacta in antepaenultima ratione; quod tamen non differant re simpliciter dicta, nec re relationis, ut probat paenultima ratio; quod etiam non differant aliquo positivo absoluto. Et tunc non restat nisi quod differant aliquo absoluto negativo aut positivo respectivo. Non negativo, ut probat ultima ratio, et secundum quod supra ostensum est in determinando de attributis, nihil in Deo habet rationem attributi, etiam quod negatione exprimitur, | ut immortale, infinitum, quin omnia ponantur in Deo ad exprimendum et movendum intellectum ad concipiendum aliquid positive. Restat ergo id in quo omnes concordant, quod attributa non differant aliquo quod ponatur in Deo, nisi respectivo, ut aliam rationem respectus importet unum quam aliud. Et dicunt aliqui quod differunt ex respectu ad ea quae sunt in

creaturis, qui moti erant ratione posita in praedicta quaestione de Quolibet quod quaecumque plura differentia ratione tantum habent alia sibi correspondentia re | differentia, pluralitas illorum differentium ratione et eorum differentia accipienda est ex respectu et comparatione ad illa quae sunt plura et differentia re, sicut patet de dextro et sinistro, quae ratione | differunt in columna, et hoc non nisi ex respectu ad dextrum et sinistrum, quae differunt secundum rem, et in principio et fine in eodem puncto non nisi respectu diversarum linearum. Divina autem attributa habent sibi respondentia in creaturis | re differentia, ut sunt bonitas, sapientia, et huiusmodi.

Hoc non potest stare, quoniam quodcumque dicuntur hoc modo plura et diversa ratione esse in aliquo ex respectu et comparatione ad diversa re in alio, oportet quod illa diversitas rationis sequatur ex illa diversitate reali propter diversum modum habendi id in quo sunt diversa ratione, ad id in quo sunt diversa re. Numquam enim columna diceretur respectu hominis esse dextra, nisi situm suum haberet ad illam partem, nec postmodum sinistra, nisi situm mutaret. Si ergo diversitas illa secundum rationem est in Deo ex | respectu ad diversa quibus respondent in creatura, oportet quod respectus huiusmodi sequantur in Deo ex aliquo modo se habendi ad creaturam, qui non est nisi secundum aliquod genus causae, maxime efficientis. Nisi enim illa diversa re in illis efficeret, respectum ad illa non haberet, ut eis denominaretur, sicut columna a | dextra hominis non diceretur dextra

nisi iuxta | eam esset situata. Et sic sequeretur quod omnia huiusmodi attributa Deo attribuerentur secundum genus causae efficientis tantum, secundum quod opinati sunt AVICENNA et RABBI MOYSES, ut patet ex supra determinatis circa significata attributorum, et sic non diceretur iustus nisi quia facit nos iustos, neque sapiens nisi quia facit nos sapientes. Quod falsum est, quia contrarium magis est verum. Non enim nos faceret sapientes nisi prius sapiens esset, et sic de aliis. Et praeterea ista | attributio non fit per proprietatem, sed per similitudinem et metaphoram tantum. Omnis enim attributio qua aliquid attribuitur Deo propter similitudinem quam habet ad id quod est | in creatura, ut quod Deus est agnus, quia mansuetudinem habet quasi agnus, vel quia effectus Dei est in creatura, ut dicatur aliquid scire quia scire illud nos facit, quemadmodum frigus dicitur pigrum, quia pigros nos facit, aut quia similem effectum agit cum | eo quod est in creatura, ut quod dicitur iratus, quia punit ad modum irati, aut quod habet oculum, quia videt res quodam modo sicut nos videmus oculo: omnis, inquam, talis attributio per similitudinem et metaphoram fit. Sed attributa vera Deo non secundum | metaphoram sed secundum proprietatem debent attribui, ut patet ex supra determinatis. Ideo dicunt isti ulterius quod verum est quod respectus illi sequuntur in Deo ex | modo quodam se

habendi ad creaturas, non ex se, quia hoc non esset nisi secundum genus causae efficientis, sed ex consideratione intellectus comparantis et quasi applicantis divinam essentiam eis quae diversa sunt re in creaturis, ita quod illa non dicerentur esse diversa in Deo nisi ex consideratione intellectus. Et licet secundum rem in ipsa essentia ut in radice essent ab aeterno, in illa tamen absque consideratione intellectus applicantis divinam essentiam creaturis non haberent aliquam rationem diversitatis, sed ista diversitas habetur diversimode ex consideratione intellectus increati et creati. Ex consideratione | intellectus increati ab aeterno habent esse diversa sive differentia in Deo, applicando scilicet divinam essentiam ad rerum essentiam, et ut diversitas illa habet esse in illis habitualiter; ex consideratione vero intellectus creati ex tempore, applicando scilicet divinam essentiam ad rerum existentiam, et ut diversitas illa habet esse | in rebus actualiter.

Et per hoc respondetur ad duo membra in quarta ratione praeposita, dicendo de intellectu | increato quod non habet esse differens in Deo ab intellectu et actu intelligendi, nisi ex consideratione intellectus, sicut neque alia attributa differunt inter se - quamvis enim actus considerandi non est nisi ex intellectu secundum rationem aliam quam sit ratio intellecti, differentia tamen actualis non est nisi ex consideratione intellectus; aliter enim est in divina essentia quasi in radice et quasi in potentia tantum, ut est expositum in dicta quaestione -

; similiter de intellectu creato quod ex | eius consideratione non habet distinctio illa esse in Deo nisi ex tempore, ita quod nisi esset distinctio ab intellectu, non essent attributa in Deo distincta | nisi ex tempore, nec essent in ipso nisi sicut in radice et quasi in potentia ab aeterno. |

Est ergo dictum illorum quod attributa non differunt in Deo secundum rationem nisi ex respectu ad differentia secundum rem eis correspondentia in creaturis, et hoc secundum quod ambo cadunt in consideratione intellectus, licet in hoc differat quod uno simplici intuitu intellectus divinus omnium illorum differentias concipit, intellectus vero creatus non nisi successive quia pelagus infinitatis divinae essentiae simul comprehendere non | potest. Et continet dictum istud duo in summa, quorum primum est quod differentia attributorum non sumitur nisi ex comparatione ad correspondentia eis diversa re in creaturis, secundum | est quod non sumitur etiam secundum hoc quod habent res esse in se absolute, sed solummodo secundum quod cadunt in consideratione intellectus. Nec est litigium de isto, quia bene verum est quod absque consideratione intellectus divina essentia non habet habitudinem ad ea quae sunt in creaturis, nisi secundum rationem causae, secundum | quam non sumitur ratio attributorum, ut dictum est. Absque etiam consideratione intellectus et opere eius, quidquid est in Deo non habet rationem aliam quam simplicis essentiae, in qua secundum quod huiusmodi sicut in radice et quasi in potentia, habent esse omnia alia et essentialia et personalia, ut supra satis expositum est

saepius. Sed totum litigium est de primo, scilicet an ad distinctionem attributorum oportet considerationem intellectus deflecti ad illa quae eis | respondent in creaturis re differentia. Et est circa hoc advertendum quod distinctionem attributorum contingit ponere ex intellectus consideratione dupliciter, aut quoad innotescentiam | illius distinctionis et diversitatis apud intellectum considerantem, aut quoad ipsorum existentiam absolutam in illa. Utroque modo bene verum est quod non habet esse in Deo ex consideratione intellectus creati, nisi in consideratione intellectus attributa divinae essentiae comparentur ad sibi correspondentia in creaturis, quia intellectus creatus nihil omnino circa divinam essentiam concipit, nisi ex aliquo modo sibi correspondenti in creaturis, non solum rationem attributi, sed etiam nec rationem divinae essentiae, aut esse eius, quia Deum esse non concipit, nisi quia concipit esse in creaturis. Similiter neque personarum distinctionem concipit supposita | fide, nisi ex eis quae considerat circa creaturas, secundum quod de hoc amplius tractatum est in praenominata | quaestione. Unde si nullo modo diversitas attributorum | esset in Deo nisi ex consideratione intellectus creati, bene verum esset quod dicit opinio illorum, sed sic, ut dictum est, non diceretur ullo modo sapiens aut

bonus aut aliquid huiusmodi ab aeterno nisi secundum genus causae efficientis, et hoc in habitu tantummodo, ut expositum est in dicta quaestione. Illud autem falsum est, quia formaliter debent poni in Deo, et hoc ab aeterno, ut existentia ipsorum in creatura, etiam si in habitu, non sit ratio existendi ea in Deo, sed e converso magis, tum quia in creatura habent rationem imperfecti et in Deo rationem perfecti, ratio autem perfecti semper absolute praecedit rationem imperfecti et est ratio illius, non autem e converso, tum quia differentia attributorum fundamentalis est respectu distinctionis personarum, quae nullo modo | dicenda est esse in Deo ex aliquo respectu ad creaturas, secundum quod omnia haec exposita | sunt ibidem. Quamvis ergo distinctio attributorum non est sumenda nisi ex consideratione intellectus, et hoc non creati, quapropter necessario sumenda est ex consideratione intellectus increati absque omni respectu et comparatione ad illas, vel secundum rem vel secundum | considerationem - accipitur autem illa pluralitas ex consideratione | intellectus circa divinam essentiam, ut cadit in eius consideratione non quasi simplicis intelligentiae, sed quasi considerantis eam sub rationibus quorundam respectuum ad se ipsam, sub quibusdam rationibus aliorum respectuum, considerando scilicet ipsam sub ratione veri in respectu | ad se ipsam sub ratione intellectus et se ipsam sub ratione voluntatis in respectu ad se ipsam sub ratione boni; verum enim et bonum sunt duae primae rationes quasi additae in Deo super rationem esse, quae dicunt respectus ad intellectum et voluntatem et e converso et per hoc ad illa quae se habent in Deo per

modum habitus aut actus essentialis, per quae omnia obiecta ulterius respectum et ordinem quendam habent ad emanationes personales, ad quas sicut ad diversa re et distincta quodam modo habet respectum diversitas attributorum - secundum tamen rationem magis est diversitas | attributorum ratio diversitatis notionalium, large loquendo de diversitate, quam e converso, in quantum attributa diversa pertinentia ad intellectum et voluntatem sunt fundamenta emanationum, quarum una procedit modo intellectualis operationis et alia modo voluntariae, ut habitum est supra et habebitur amplius infra, ut secundum hoc licet attributa habeant quendam respectum ad emanationes personales, | non tamen diversitas seu differentia eorum sumitur ex respectu ad diversitatem emanationum, ut diversitas emanationum possit dici ratio diversitatis attributorum, quemadmodum dextrum et sinistrum in homine est ratio quare dicantur esse dextrum et sinistrum in columna, ut secundum hoc debeat dici quod differentia attributorum accipitur in Deo ex consideratione intellectus, maxime divini, secundum iam dictum modum expositum | sufficienter in quaestione praenominata, et hoc absque omni respectu et comparatione ad aliqua re differentia vel diversa (quomodo autem non est simile de dextro et sinistro in columna, ibidem bene declaratum est).

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod omnis differentia et diversitas ponit unius divisionem, dicendum ad hoc quod unum et multum sunt prima contraria sub ente et differunt sicut divisio et indivisio, secundum | PHILOSOPHUM X^o Metaphysicae. Et secundum quod considerantur circa substantias et essentias rerum, primo sequitur ipsa idem et diversum sive conveniens et differens, et fundatur idem super unitatem, hoc est super rei indivisionem | quam res habet in se, diversum vero et differens super multitudinem, hoc est super rei divisionem vel quam habet una res in se, a qua dicitur diversum, vel quam habet una res ab alia, a qua dicitur differens. In hoc enim secundum | PHILOSOPHUM X^o Metaphysicae differunt diversum et differens, quia diversum dicitur res absolute, quia in se continet diversa re, sive sint materia et forma, sive partes quantitativae, vel quaecumque alia - quae quia in Deo esse non possunt, ideo in ipso non | recipitur nomen hoc quod est 'diversum' vel 'diversitas' -, 'differens' autem non dicitur nisi relative sicut et conveniens, quia non est differens nisi ab aliquo differens, sicut non est conveniens nisi alicui conveniens. Et illa quae inter se differunt, quoad illa quibus differunt oportet re absoluta esse ab invicem divisa, ut sunt diversa genera, vel diversae species, vel diversa individua sub eadem specie. Et quia sic plura adhuc non convenit ponere in Deo, ideo neque nomen quod est 'differens'

proprie recipi debet in Deo, secundum quod procedit ratio ista; immo quia omnis pluralitas in Deo consistit in ratione respectus qui fundatur in rei eiusdem simplicitate, ideo comparatio talium plurium, quia est absque omni eorum divisione, debet habere alia nomina a praedictis quibus exprimi debet eorum non-identitas, quia in ipsis est in quantum in eis est pluralitas, sed nulla differentia proprie dicta aut diversitas, quae quidem nomina sunt ‘distinctio’ aut | ‘discretio’, ut distinctio sit quasi diversitas plurium secundum relationes reales, discretio vero sit quasi diversitas | plurium quasi | secundum relationes rationis. Large tamen sumendo ‘diversitatem’ et ‘differentiam’, secundum quod utuntur eis sancti pro ‘distinctione’ et ‘discretionem’, possunt accipi in divinis. Quod ergo dicitur, quod in Deo totum est idem *ubi non* occurrit *relationis oppositio*, verum est secundum rem absque omni distinctione personali, non tamen absque differentia rationis, quae habet esse ex alio genere respectus quam sit ille qui distinguit | personas, ut habitum est superius.

Ad secundum, quod obiecta actuum intellectus et voluntatis differunt re in Deo, ergo et ipsi actus et similiter voluntas et intellectus, dicendum quod duplex est obiectum: quoddam quod est ratio constitutiva ipsius actus, ut color visus et sonus auditus; aliud vero est obiectum quod est constitutum in esse per actum, ut in proposito personae Filii et Spiritus Sancti per actus dicendi et spirandi. De obiectis

primo modo habet veritatem dictum PHILOSOPHI, et talia in Deo non sunt nisi | verum et bonum vel quaecumque alia sub ratione veri et boni, quae sola ratione differunt sicut et actus et eorum potentiae. Non autem habet veritatem | de obiectis secundo modo, de quibus processit obiecto.

Ad tertium, quod ex nulla comparatione aut respectu differunt, dicendum quod falsum est. Immo differunt ex respectu et comparatione quem intellectus considerat in ipsis inter se comparatis, non quibus dicuntur relative ad invicem, sed quibus quodam modo sese respiciunt. Multi enim sunt modi respectuum, et secundum quosdam sese respicientia [sese] dicuntur relative ad invicem, secundum quosdam | vero non, | ut habitum est supra.

De aliis obiectis quid sit dicendum, patet ex iam dictis. |

| QUAESTIO 2

UTRUM ATTRIBUTORUM DEO QUAEDAM DIFFERANT INTER SE PLUS, QUAEDAM VERO MINUS

Circa secundum arguitur quod in differentia attributorum non sit accipere magis et minus. Primo sic. Ubi est accipere magis et minus, non

est summa simplicitas, quia non habent esse magis et minus nisi in habente partes, ut habitum est in quaestione quadam de magis et minus. In habente autem partes non est simplicitas summa. | In Deo autem quoad omnia quae in eo sunt est summa simplicitas, ut habitum est de simplicitate Dei. Ergo etc.

Secundo sic. In Symbolo ATHANASII dicitur: *«In Trinitate nihil prius aut posterius, nihil magis aut minus»*. | Attributa autem omnia sunt in Trinitate, quia sunt in essentia et in singulis personis. Ergo sicut in eis non est prius aut posterius, ut infra videbitur, similiter neque magis et minus. Ergo etc.

In contrarium est quoniam attributa illa quae pertinent ad intellectum plus differunt ab illis quae pertinent ad voluntatem quam illa differunt inter se, plus enim differunt veritas et bonitas quam sapientia et veritas.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod differt quaerere utrum attributa ipsa in se suscipiant magis et minus, an ipsa differentia qua attributa differunt inter se. Alterius enim generis rerum sunt ipsa attributa, et alterius ipsa attributorum differentia, et hoc non solum in divinis, sed etiam in rebus naturalibus aliud genus rerum sunt ipsa quae differunt, quae sunt

subiecta inter se differentia, ut rationale et irrationale sub animali, aliud vero ipsa eorum differentia, quoniam ipsae res subiectae differentiae sunt res primae intentionis, ipsa vero ratio quae dicitur differentia eorum est res secundae intentionis, quae est quantum universale praedicabile. Et iterum, res subiectae differentiae sunt res naturae, ipsa vero differentia est res rationis, quae est quasi accidens | rei naturae. Accidit enim essentiae et naturae rei quod sit | universale aut particulare, ut saepius habitum est supra secundum AVICENNAM. Quantum ergo ad ipsa attributa in Deo non intelligitur ista quaestio habere locum, quia re nihil important nisi divinam essentiam cum respectu, ut habitum est supra. Essentia autem non recipit magis aut minus propter eius simplicitatem neque respectus, quia secundum PHILOSOPHUM «*proprium est relationi non suscipere magis aut minus*».

De eo ergo quod est res rationis circa attributa ex consideratione intellectus secundum iam praedeterminata, quod est res secundae intentionis, intelligenda est solummodo proposita quaestio, utrum in ipsa differentia sit accipere magis et minus, ut quaedam attributa magis differant inter se quam quaedam alia. Et est hic sciendum quod

differentia illorum quae differunt fundatur essentialiter in divisione seu distinctione sive discretionem eorum ad invicem. Unde et secundum modos divisionum per se et per accidens sumit PORPHYRIUS modos differentiarum, quod «quaedam *sunt per se*, quaedam *vero per accidens*». In eis autem quae recipiunt magis et minus, causa eius quod est magis et minus ex parte essentiae eorum accipienda est, ut declaravimus in dicta quaestione de magis et minus. Ex parte ergo divisionis sive distinctionis sive discretionis differentium, consideranda est ratio eius quod est magis et minus in ipsa differentia. Divisio autem non est nisi alicuius in quo uniuntur et quodam modo sunt unum ipsa divisa. Et est divisio contraria unioni in illo uno, ita quod radix eius quod est magis et minus in divisione consistit in eo quod est magis et minus circa unionem, | quia quae magis sunt | unum, et minus differunt, et quae minus, magis differunt. Divisio | autem sive distinctio seu | discretio aliquorum ab invicem sub aliquo uno dupliciter potest fieri: uno modo omnino ex natura rei et | originaliter et complete; alio modo ex natura rei solummodo originaliter, sed complete ex consideratione intellectus. Primo modo non est nisi differentia eorum quae | realiter differunt inter se, quod potest fieri dupliciter: vel re absoluta, quod non fit nisi in creaturis per divisionem propria acceptione differentium ab invicem, quorum tanto maior est differentia, quanto magis ab invicem dividuntur et minus in aliquo in quo conveniant uniuntur, quemadmodum maior est differentia differentium genere quam differentium specie, et maior |

differentium specie quam numero, et hoc nullo modo cadit in divinis attributis; vel re relativa, quod non fit adhuc in divinis attributis, sed cadit in divinis personis, non per divisionem, sed per distinctionem differentium personarum absque omni divisione et distinctione unius et communis essentiae. Si qua vero sit ratio eius quod est magis et minus in differentia | seu distinctione eorum inter se, ut utrum plus differant sive distinguantur Pater et Filius a Spiritu Sancto quam inter se, inferius debet declarari. Secundo autem modo est differentia eorum quae in una simplici et indivisa et indistincta natura rei conveniunt circa quam operationem intellectus, cuius est discernere indiscreta et quodam modo *dividere adunata*, iuxta determinationem | COMMENTATORIS super XII^{um} Metaphysicae. Talium autem discretio per intellectum complete potest fieri dupliciter: vel penes conceptus absolutos, vel penes conceptus respectivos.

Primo modo fit per intellectum generis et differentiae in conceptu speciei et | fit per distinctionem et divisionem intellectualem differentium intentionum, quorum tanto maior est differentia, quanto | ab invicem dividuntur et minus conveniunt sive uniuntur in aliquo uno, quemadmodum cum in homine differunt intentione substantia, corporeum, vegetabile, sensibile, rationale, plus differunt intentione corporeum a substantia quam a vegetabili et inferioribus, et vegetabile plus ab utroque illorum quam a sensibili et rationali, et sensibile plus ab

illis quam a rationali, quia semper superius in quantum dividitur contra suum contrarium sub suo superiori in se continet sibi inferiora.

Secundo autem modo fit discretio per intellectum attributorum in deitate ab invicem et ab essentia et ab omnibus quae in ipsa considerantur, sive sint proprietates notionales sive personae. Sola enim ratione attributa inter se et ab essentia et a proprietatibus notionalibus et a personis differunt, quemadmodum etiam sola ratione differunt essentia, personae, et notiones inter se, de quibus proposita est quaestio.

Ad quam dicendum est secundum iam | determinata quod sicut illa quae differunt per divisionem rerum, minus differunt quae minus ab invicem dividuntur et magis sunt unum, | et magis differunt quae magis ab invicem dividuntur et minus sunt unum, quemadmodum | diversa genere plus differunt quam diversa specie, eo quod | cum dividuntur ab invicem secundum differentiam diversa genere, manent unum in membris dividenda diversa specie, sic ista quae sola ratione differunt secundum discretionem rationum, minus differunt quae primo discernuntur ut differentia, quam illa quae manent discernenda in membris illis. Quare cum discernimus ratione absolutum in Deo a relativo, sub absoluto autem continentur essentia et omnia attributa essentialia; illud autem absolutum cum discernimus in absolutum sub ratione absoluti et absolutum sub ratione respectus, et sub absoluto sub ratione respectus continentur rationes | omnium attributorum, et hoc cum discernimus in illa quae pertinent ad voluntatem et intellectum, et sub ambobus plura attributa continentur; minus ergo differunt attributa

ab essentia, quam ipsa attributa aut essentia differant a personis et notionibus, et minus differunt attributa inter se quam ab essentia, et minus illa quae pertinent ad voluntatem inter se, quam differant ab illis quae pertinent ad intellectum. Et secundum hanc regulam iudicanda est differentia secundum magis et minus quorumcumque differentium et quocumque modo differentium, sive in Deo sive in creaturis.

| <AD ARGUMENTA>

Quod arguitur primo in contrarium, quod «non est summa simplicitas, ubi est accipere magis et minus», dicendum quod verum est quando accipiuntur in re quae est primae intentionis. Sic enim in nullo eorum quae considerantur in Deo est accipere magis aut minus propter summam eius simplicitatem. Non autem est verum quando accipiuntur in re quae est secundae intentionis, quae est omnino res rationis circa rem naturae, ut cadit in intellectus consideratione. In qua intentione secunda bene possunt comparari secundum magis et minus illa quae sunt in Deo, licet nullum eorum in se ipso recipiat huiusmodi comparisonem, quemadmodum licet substantia nulla in se ipsa | neque in genere, neque in specie, neque in individuo recipiat magis aut minus - unus enim homo secundum numerum non est quandoque magis, quandoque minus homo se ipso, neque unus est magis vel minus homo aut animal quam alter - bene tamen in actu substandi, qui nominat rem secundae intentionis, comparatur una substantia alteri secundum magis

et minus, secundum quod prima substantia magis dicitur substare quam secunda. Et similiter in proposito quaedam | attributa magis dicuntur differre inter se quam quaedam alia, | quia pluribus rationibus differunt, quia ratione illa qua attributa pertinentia ad divinum intellectum differunt | ab illis quae pertinent ad eius voluntatem, non differunt ipsa inter se. Sed illa differentia | qua differunt inter se etiam differunt quodam modo ab illis quae pertinent ad intellectum, quemadmodum differunt bonum et verum quod verum et alia quae pertinent ad intellectum in hoc conveniunt quod communiter referuntur ad actum intellectus, bonum vero et alia quae pertinent ad voluntatem ad actum voluntatis communiter referuntur. Verum autem differt ab ipso intellectu quod verum est motivum intellectus, intellectus autem | non est | motivum sui ipsius. In quo etiam differt a bono, quia bonum sub ratione boni non est motivum intellectus. Et sic contingit in omnibus aliis si quis | inspiciat.

Per idem patet ad secundum: verum enim est quod in tota Trinitate nihil est magis aut minus quantum est ex parte rei naturae, quae est primae intentionis, nullum tamen est inconveniens, si sit in ea magis et minus ex parte rei rationis, quae est secundae intentionis, ut dictum est.

| QUAESTIO 3

UTRUM DIFFERENTIA ATTRIBUTORUM PONIT
ALIQUAM DIFFERENTIAM IN DEO

Circa tertium arguitur quod differentia attributorum et pluralitas in Deo ponit aliquam compositionem. Primo sic. Illud quo res recedit a summa simplicitate necessario ponit in ea aliquam | compositionem, quia a simplicitate non receditur nisi per compositionem. Sed pluralitate divinorum attributorum recedit divina essentia a summa simplicitate, quia ratio simplicitatis consistit in unitate et ratio compositionis in multitudine. Maior autem est unitas in qua est multitudo nec re nec ratione, quam in qua est ratio, qualis est multitudo attributorum, ergo et maior | simplicitas. Hoc autem non esset | nisi multitudine attributorum aliquo modo esset recessus a divina simplicitate. Ergo etc.

Secundo sic. Quod facit rem non esse penitus id ipsum ponit in ea aliquam compositionem, quia ponit in ea hoc et hoc, quae non sunt in eodem sine compositione. Pluralitas attributorum est huiusmodi, quia attributa in essentia non sunt penitus id | ipsum, quia tunc essent nomina eorum synonyma. Ergo etc.

In contrarium est quia quanto aliquid habet maiorem compositionem, tanto habet maiorem limitationem. Quod ergo omnino repugnat limitationi nullam omnino ponit compositionem. Pluralitas

attributorum omnino repugnat limitationi. Deus enim ex hoc quod est omnino illimitatus, habet attributorum | pluralitatem ex natura simplicis essentiae suae, nec posset eam sic | habere, si aliquo modo esset limitatus, sicut nec potest eam habere aliqua creatura. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod illud quod in aliquo habet esse, quocumque modo sit, non potest ponere in illo rationem contrariam illi, secundum quam habet esse in illo, quia tunc suo esse destrueret se ipsum, quod omnino est impossibile. Unde, si nigredo habet esse et causari in aliquo subiecto ex caliditate, ipsa non potest in illo ex suo esse ponere dispositionem contrariam caliditati, scilicet frigiditatem; sic enim suo esse suum esse destrueret. Sic autem est in proposito quod pluralitas attributorum originaliter et sicut in radice habet esse in divina essentia, licet complete ab operatione intellectus, cuius est unita vel potius quae sunt unum et id ipsum discernere. Aliter enim attributum esset purum figmentum intellectus, si radicem non haberet in re, circa quam operatione intellectus posset discerni. Illud autem quod sic in divina essentia est sicut | in radice, ut complete operatione intellectus possit discerni in ea, provenit ex infinitate simplicitatis et illimitationis eius, quae est purum esse et nihil nisi esse. Propter hoc enim oportet quod in se habeat rationem omnis esse et ita omnis esse perfectionem per essentiam, quae est in quocumque alio per participationem et per hoc

sub ratione eminentiori et ita veriori, secundum | quod haec omnia patent ex supra determinatis circa divinam perfectionem. Cum igitur omnia divina attributa et generaliter quaecumque diversas rationes important in divina essentia, rationes perfectionum important, licet aliter attributa, aliter proprietates divini esse et rationes personales et rationes ideales et quaecumque in divina essentia considerantur sub aliqua pluralitate, nullo igitur modo possunt ponere in divina essentia aliquid contrarium suae simplicitati et infinitati. Contrarium autem esset quicumque modus compositionis. Idcirco simpliciter dicendum est quod pluralitas attributorum in Deo nec ponit nec ponere potest aliquam rationem compositionis, neque similiter propter idem pluralitas personarum sive quorumcumque aliorum quae | in Deo considerantur, secundum quod processit ultima ratio.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «pluralitate attributorum receditur a divina simplicitate», dicendum quod falsum est, immo potius fundatur in illa. | Et quod arguitur ad eius probationem, quod pluralitate attributorum receditur a divina unitate, in qua | consistit eius simplicitas, dicendum quod in Deo praeter unitatem personalem est duplex unitas essentialis, quaedam rei, quaedam vero rationis. | Prima est ipsius divinae essentiae secundum quod est res et natura aliqua, de qua habitum est supra quomodo est singularitas quaedam. Secunda vero est attributorum singulorum, et singulorum quae in | Deo ponunt

differentiam secundum rationem tantum. In prima unitate consistit divina simplicitas infinita, propter quod ipsa est origo et fundamentum omnis alterius unitatis et etiam pluralitatis secundum ipsam, sive sit personarum, sive attributorum, quae, ut dictum est, non derogat primae unitati, sed magis attestatur ipsi, nec est minor propter istam multitudinem. Unde ad illam propositionem | quae dicit «maior est unitas in qua nulla omnino est multitudo, nec re nec ratione, quam sit illa in qua est multitudo ratione, etsi non re», dicendum quod cum omnis multitudo secundum PHILOSOPHUM est una plura, quod multitudo existens in unitate aut est unitatum | eiusdem rationis aut alterius. Primo modo habet illa propositio veritatem, et hoc modo in quacumque unitate divina nulla est multitudo. In divina enim essentia una non est multitudo unitatum quae sunt ipsa essentia re vel ratione plures. Similiter in divina veritate, quae est unica secundum rationem differens ab essentia, nulla est multitudo unitatum quae sunt ipsa sapientia re vel ratione plures sapientiae, | nisi per ipsius sapientiae quae est essentialis quasi contractionem ad personale, secundum quod dicitur sapientia ingenita et genita. Differt enim sapientia essentialis secundum rationem ut est in Patre sub ratione ingeniti, et ut est in Filio sub ratione | geniti. Secundo autem modo habet falsitatem. Nullo enim modo est maior unitas realis essentiae in qua nulla est multitudo ratione; immo contrarium verum est quod quanto maior est unitas realis essentiae, tanto maior est in ipsa multitudo rationum, iuxta illam propositionem:

«*Omnis virtus quanto magis est unita, tanto magis est infinita*». Unde et in creaturis, quanto realis unitas essentiae maior est et simplicior, tanto plurimum rationum virtualium in se est contentiva, et quanto minor, tanto est pauciorum rationum virtualium contentiva. Hinc contingit quod inferiora naturalia paucas habent | rationes virtuales et paucas operationes et viles. Unde et terra, quae infimum gradum perfectionis habet, habet ipsum quasi absque operatione, ut dicit | COMMENTATOR super II^{um} Caeli et Mundi. Et superiora elementa magis spiritualia, quia maiorem habent unitatem et simplicitatem, quia minus de materia, plus habent de motu et operatione, quibus acquirunt suam perfectionem. Et ut dicit COMMENTATOR ibidem, et universaliter quanto creatura est superior, simplicior et maioris | unitatis et plus appropinquata Primo Principio, tanto est plurimum rationum virtualium et operationum circa inferiora se, ita quod semper illa quae agunt inferiora per diversa re divisa et dispersa, agit superius per unicum et perfectius, ut cum planta forma sua tantum vegetat, brutum forma sua vegetat et sentit, homo autem forma sua vegetat, sentit et intelligit, et

quod brutum cognoscit pluribus potentiis sensitivis, homo cognoscit una potentia intellectiva, et sic semper quanto est superior ad plura se extendit. Propter quod dicitur in commentario dictae propositionis: *«In omni propinquo uni principio est infinitas plus quam in virtute longinqua ab eo. Quod est, quia quanto magis unitur, magnificatur et vehementior fit et efficit operationes mirabiliores; et quanto magis partitur et dividitur, minoratur | et debilitatur et efficit operationes viles virtus unita»*.

Ad secundum, quod pluralitas attributorum facit essentiam non esse penitus id ipsum etc., dicendum quod sicut iam distinctum est de unitate essentiali, quod est vel rei vel rationis, sic distinguendum est de 'id ipsum' quod aliquid est id ipsum re, vel id ipsum ratione. Quod facit rem non esse penitus id ipsum re, necessario ponit in ea aliquam compositionem propter diversitatem secundum rem. De eo vero quod facit rem non esse penitus id ipsum secundum rationem, distinguendum: aut secundum rationem absolutam, aut secundum rationem respectivam. De | eo quod facit ipsam non esse id ipsum primo modo, adhuc ponit in re aliquam compositionem propter diversitatem intentionum. Ratione enim absoluta penitus | non differunt nisi diversa intentione, qualium compositionem est invenire in omni creatura, ut habitum est supra. Secundo autem modo diversitas rationum in nulla re ponit compositionem, quia respectus nihil realitatis

habet praeter | realitatem sui fundamenti. Unde super suum fundamentum non dicit rem | aliam a suo fundamento, sed solummodo | rationem quae est ad aliquid esse, quae est alia a ratione sui fundamenti quae est aliquid absolute esse, sed solummodo ad aliquid esse. Aliter enim necessario faceret compositionem cum suo fundamento, nisi appellemus 'rem' ipsum respectum ad aliud esse et tunc est solummodo disputatio de nomine. Ipse enim respectus purus, qui non est nisi ad aliud esse, sive appelletur 'res' sive non, nullam compositionem facit cum absoluto quod est suum fundamentum, et hoc quia ipsa res fundamenti quasi subintrat rationem respectus, ut quae secundum se est absolutum | quid, nullo ei addito omnino, absque | omni sua mutatione, ex solo modo habendi aliquid ad ipsum, assumit rationem respectus, ut id ipsum quod quantum est ex se nihil respicit, aliquid respicit ex solo modo habendi aliquid ad ipsum. Propter quod dicit AUGUSTINUS VII^o De Trinitate, cap.^o 1^o: «*Omnis essentia quae relative dicitur est etiam | aliquid excepto relativo, sicut si nummus non esset aliqua substantia, nec arrha, posset relative dici*». Quemadmodum enim nummus fit pretium aut arrha per alicuius institutionem, ut substantia nummi assumat in se sine cuiuscumque rei additione rationem pretii aut arrhae, quae est ipsum ad aliud esse, sic deitas ipsa quasi fit, immo, ut verius dicam, est complete sapientia, bonitas et cetera huiusmodi per | intellectus considerationem et discretionem secundum praedicta, ut ipsa deitas assumat in se rationem bonitatis, sapientiae et ceterorum absque cuiuscumque additione, secundum quod supra determinatum est de

significatis attributorum. Et sicut est de respectibus rationum in attributis, sic est de respectibus realium relationum in personis praeter hoc quod illarum plurificatio est per distinctionem ex natura rei et divinarum proportionum, non autem ex consideratione intellectus per ipsius discretionem, quemadmodum constat plurificatio attributorum. | Pluralitas enim personarum est distinctione per divinas productiones; pluralitas vero attributorum est discretionem per intellectus discretionem. Nulla autem est pluralitas in divinis per divisionem, propter quod non proprie accipiuntur in divinis huiusmodi nomina ‘aliud’, ‘diversus’, ‘differens’, sed solummodo distinctum quoad personas et discretum quoad attributa et alias divinas rationes. Unde quia ista distinctio et discretio non est nisi per rationem respectus, tantae simplicitatis est persona aut attributum, quantae est essentia, et etiam tantae simplicitatis est ipsa essentia cum personis et | attributis, | quantae est essentia praeter ipsa. Et sic in proposito, licet secundum rationem non sit id ipsum bonum esse et sapientem esse, sicut quod amplius est, nec Patrem esse et Filium esse, hoc nullam compositionem omnino ponit in Deo, sed infinitam simplicitatem eius attestatur, ut dictum est.

ARTICULUS LII

DE ORDINE ATTRIBUTORUM, QUI SEQUITUR EORUM PLURALITATEM

| Sequitur de ordine attributorum, qui sequitur eorum pluralitatem. Et circa hoc sunt quattuor dubitabilia. Primum, si sit ponere aliquem ordinem in divinis. Secundum, si ille ordo sit rationis tantum, vel naturae tantum, vel utriusque. Tertium, si ordo in divinis sit sine priori et posteriori. Quartum, si ordo in divinis sit sine primo, secundo et tertio.

| QUAESTIO 1

UTRUM SIT PONERE ALIQUEM ORDINEM IN DIVINIS

Circa primum arguitur quod non sit ordo in divinis. | Primo sic. AUGUSTINUS dicit libro XIX^o De civitate Dei cap.^o 13^o: «*Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique tribuens dispositio*». Sed in Deo nulla est imparitas sicut nec inaequalitas. Ergo etc.

Secundo sic. Ordo non est nisi plurium et absolutorum: plurium, quia ubi non est nisi unum, non est ordo, quia nihil | habet ordinem ad se ipsum; absolutorum, quia in relativis non est ordo, quia relativa secundum PHILOSOPHUM «sunt *simul naturae*»; ubi autem est simultas, non est ordo. In Deo autem non est nisi unitas essentiae et relationum sive respectuum pluralitas, ut habitum est supra. Ergo etc.

In contrarium est quoniam *quidquid est dignitatis simpliciter ut melius sit esse ipsum quam non ipsum*, in Deo est ponendum, secundum regulam ANSELMII supra expositam. Sed secundum ordinem melius est cuique, sive per possibile sive per impossibile, quod sit in eo ordo et sit ordinatum, quam non sit in eo ordo nec sit ordinatum quid. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum quod ordo de ratione et significato sui nominis aliquid importat materialiter ut in quo fundatur, et hoc est multitudo sive pluralitas aliqua, quia in uno in quantum unum nullus potest esse ordo. Aliquid etiam importat formaliter a quo nomen imponitur, quod denotat quasi dispositionem aliquam circa | illa in quibus materialiter vel quasi materialiter fundatur. Penitus quidem absolutum ut unum existens non est plinium, neque requirit pluralitatem eorum in quibus subsistit. Oportet igitur quod ordo rationem respectus importet inter illa quorum

est. Relatio autem | sive respectus, cum sit aequiparantiae et disquiparantiae, in relativis quidem | aequiparantiae non est ordo, eo quod secundum eundem modum quo unum eorum se habet ad alterum, sic et e converso. Quemadmodum enim duorum similium unum eorum se habet ad alterum, sic et e converso, propter quod in ipsis sub similitudine qua dicuntur similes non est ordo. Oportet ergo quod ordo tantummodo rationem respectus disquiparantiae importet et sit in ordinatis, idcirco scilicet quia aliter unum eorum se habet ad alterum, aliter autem e converso. | Nec hoc adhuc sufficit, quia etsi aliter et aliter relativa sese respiciunt, | si respectus ille sit absque omni comparatione ad determinatum aliquod principium, non est ordo in relativis, ut patet in dissimilibus, quae sub ratione dissimilis nullum ordinem habent. Oportet ergo quod ordo formaliter relationem disquiparantiae importet cum comparatione ad aliquod principium determinatum, ita quod illa comparatio | sit ratio formans et completiva eius, immo quod non sit alia ratio formalis in ordine, sed quod et ipsa ordinata et ipsi respectus eorum materialia sunt ordini, ut ordo nihil aliud sit illorum quae inter se habent respectus diversos, quam comparatio inter se cum respectu et comparatione ad aliquod | principium determinatum, et hoc dupliciter: aut quod ratio illa principii consistat in altero comparatorum, ut unus respectus includatur in altero quodam modo, vel quod illa ratio principii consistat in aliquo tertio diverso aut discreto aut distincto ab utroque illorum. Primo modo est ordo in illis quorum unum habet aliquo modo rationem principii alterius. Secundo modo est ordo in illis quae diversimode se habent ad illud principium.

Cum igitur in Deo sit ponere pluralitatem habentium respectus in se diversos et rationem principii secundum utrumque iam dictorum

modorum, in Deo igitur dicimus ordinem esse ponendum, non in eo quod unitatem tenet in Deo, sed in eis quae pluralitatem ponunt in eo. In essentia enim secundum se, | ut est essentia, nullus est ordo, quia nulla pluralitas. Etiam in ipsa essentia ordinem habent quaecumque pluralitatem ponunt in Deo. Similiter neque in sapientia ut sapientia est, neque in bonitate ut bonitas est, neque in quocumque alio quod non nisi unitatem habet in Deo, sed solum in respectibus et relationibus, et quae secundum ipsos ponunt pluralitatem in Deo, est ordo, et hoc in quantum in eis est respectus et comparatio ad aliquid | unum quod habet in se rationem principii respectu aliorum quoquo modo. Unde quia, ut dictum est, ratio ordinis quam formaliter significat est respectus ad huiusmodi | principium ipsorum ordinatorum vel alterius eorum, ut exponetur in quaestione sequenti, | ratio autem principii simpliciter et absolute habet esse in divinis, et respectus ad ipsum, licet non sit in eis simpliciter ratio multitudinis aut pluralitatis, sed cum determinatione, scilicet pluralitas sive multitudo personarum, | aut rationum, secundum quod supra expositum est loquendo de numero in divinis, idcirco dicendum est quod ordo sit simpliciter in divinis, non cum determinatione, scilicet personarum aut rationum, quia non respicit pluralitatem nisi materialiter, sed respectum ad principium formaliter, ita quod propterea licet quantum est ex parte pluralitatis ordinatorum, non esset in divinis dicendus ordo esse nisi cum determinatione iam dicta, tamen quantum est ex parte respectus ad principium, simpliciter dicendum est ordo esse in divinis et ita absolute absque omni

determinatione, secundum quod haec omnia magis patebunt in quaestione sequenti.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod *«ordo | est dispositio parium impariumque»*, | dicendum quod ad intellectum huius descriptionis primo intelligendum est qualiter ordo est in corporibus, de quorum ordine ad litteram loquitur AUGUSTINUS, secundo quomodo debet ordo extendi ad incorporalia.

| Quoad primum sciendum est quod ordo non est in corporalibus per se nisi disparium; et si parium, hoc non est secundum rationem qua paria sunt, sed solum secundum rationem qua sunt imparia, large sumendo ‘paritatem’ et ‘imparitatem’ pro quacumque diversitate vel dissimilitudine ordinatorum, sicut accipit ea AUGUSTINUS. Verbi gratia, si diversa tempora ordinem habent inter se, hoc non est ratione qua paritatem habent et convenientiam, scilicet ratione qua sunt tempora simpliciter, sed ratione qua disparitatem | et disconvenientiam habent, scilicet quia diversimode respiciunt praesens quod instat. Secundum hoc enim habent ordinem secundum prius et posterius. Est enim prius in futuro propinquius praesenti, et remotius est posterius; e contrario autem est de praeteritis. Et iterum quae inter se habent ordinem, quia unum est principium alterius, ut in creaturis pater et filius, hoc non est

ratione qua sunt unum in forma, sed ratione qua sunt diversi, et sic diversi ut unus sit a quo alter et alius sit qui ab alio, et non e converso. Et quamvis ordo non sit in ordinatis nisi secundum quod sunt imparia, non tamen sunt ordinata nisi paria, quia in quantum sunt ordinata, quantumcumque sunt imparia, ad paritatem quandam sunt redacta. Propter quod dicit AUGUSTINUS: «*Pax omnium | rerum <est> tranquillitas ordinis*». Ubi continuo sequitur assumptum in argumento: «*Ordo est | parium dispariumque*» etc.: disparium, in quantum sunt ordinabilia quaedam; | parium, in quantum iam sunt ad ordinem redacta.

| Quoad secundum sciendum quod si descriptio dicta debeat | esse generalis de omni ordine, ista imparitas tunc debet extendi ad quamcumque distinctionem sive discretionem, ut imparitas sit in ordine personarum ex ipsa distinctione et paritas ex eorum ordine, et similiter in ordine attributorum inter se vel ad personalia ex ipsorum discretionem, et differentia secundum rationem est in eis imparitas, ex ordine autem paritas. Et secundum hunc modum extenso nomine non est inconueniens imparitatem ponere in diuinis, loquendo autem de imparitate proprie, prout dicit excessum in quantitate, omnino est inconueniens, secundum quod processit obiectio. |

Ad secundum, quod in relativis non est ordo, et secundum alia non potest esse ordo in Deo, quia non est in ipso aliorum pluralitas, dicendum quod respectus in aliquibus vel inter aliquos dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod respicit extrema in quibus est, ut extrema sunt simpliciter; | alio modo ut respicit in altero ipsorum vel in aliquo tertio rationem principii. Primo modo in relativis | et respectibus

non solum non est ordo, sed neque etiam ratio principiationis aut causalitatis. Unde sicut dicit | PHILOSOPHUS quod relativa «*sunt simul natura*», sic etiam dicit quod «*neutrum est causa alteri ut sit*». Secundo autem modo in ipsis non solum est ordo, sed etiam potest esse et est frequenter in ipsis ratio principiationis et causalitatis. Pater enim in divinis est principium Filii et in creaturis est causa filii, et non e converso.

| QUAESTIO 2

UTRUM ORDO SIT RATIONIS TANTUM AN NATURAE TANTUM AN UTRIUSQUE

Circa secundum arguitur quod ordo naturae non sit in Deo. Primo sic. Non est ordo alicuius nisi fuerit plurificatum, quia unius secundum quod unum nullus est ordo, ut dictum est. Natura in Deo non est plurificata. Ergo etc.

Secundo sic. In Deo idem est natura et essentia. | Sed in Deo non est ordo essentiae, quare nec naturae.

Tertio sic. Ordo naturae non est nisi eorum quae sunt ordinata per se, quia *natura est principium per se*. Sed ordo personarum inter se non potest esse per se, quoniam secundum COMMENTATOREM super V^{um}

Physicorum individua sub eadem forma ordinem *non* habent inter se *per se*, sed solum *per accidens*. Aliter enim, ut dicit, non esset homo *ab homine in infinitum* ante et post. Personae autem divinae sunt in eadem forma divinitatis subsistentis. Ergo etc.

Quia non sit in Deo ordo rationis, arguitur primo sic. Non est ordo in aliquibus nisi ex respectu ad aliquod principium. Sed in eis quae sola ratione differunt in Deo non est sumere rationem principii, quia neque | principiati, eo quod unum eorum non est ab altero. Ergo etc.

Secundo sic. Differentia rationis in Deo non est originaliter nisi ab ipsa essentia et complete ab actu intellectus. Ordo autem sequitur rationem differentiae, ut iam dictum est. Ordo ergo rationis inter ea quae in Deo differunt ratione aut habet esse in ipsis ab ipsa essentia, aut ab ipso intellectu. Non ab essentia, quia in ipsa habent unitatem; non ab intellectu, | quia ipse conceptu suo potest secundum varios ordines illa concipere, alias posterius quod nunc concipit prius. Ergo etc.

Quia autem sit uterque ordo in divinis, arguitur primo sic. Ubi cumque est pluralitas sine ordine, est confusio. In Deo nulla est confusio, quia ipsa est ratio imperfectionis. In ipso autem est pluralitas personarum, quae est in Deo secundum naturam, et est in ipso pluralitas attributorum, quae est in ipso secundum rationem. Ergo etc.

Secundo sic. Quaecumque plura pacifice continentur in eodem ordinem habent inter se, dicente AUGUSTINO XIX^o De civitate Dei: «*Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis est*». Utraque autem pluralitas attributorum et personarum pacifice et summa pace in Deo continentur. Ergo etc.

Quod sit ordo naturae, dicit AUGUSTINUS | libro III° *Contra Maximum*: «*Genitum*», inquit, «*a genitore mitti oportebat. Verum hoc non est inaequalitas substantiae, sed ordo naturae*».

Quod sit ordo rationis, patet, | quia in Deo sunt intellectus <et> voluntas differentia ratione, quae non sunt sine ordine, quia incognita non possumus velle secundum AUGUSTINUM. Ergo etc. |

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc quod cum secundum determinata in praecedenti quaestione ordo formaliter dicit respectum et comparisonem alicuius vel aliquorum ad aliquid ut ad principium determinatum, in quocumque ergo vel in quibuscumque est reperire pluralitatem aliquam et in illa aliquid habens rationem principii ad quod habent alia respectum et comparisonem, in illo et in illis ponenda | est ratio ordinis secundum modum quo in illis est ratio principii et respectus ad illud. Et secundum | quod diversimode est in eis invenire rationem principii, secundum hoc est in eis diversimode invenire rationem ordinis. Et cum plures sunt rationes principii ad quas respectum habent creaturae, et secundum hoc plures modi ordinum inveniuntur in eis comparatis inter se et ad Deum. In Deo autem est invenire duplicem rationem principii: unam ex natura rei in se ipsa complete, aliam vero ex natura rei originaliter, sed complete non ex

se ipsa ut habet esse in se ipsa, sed ab intellectu ut cadit in consideratione intellectus, et hoc secundum quod duplex pluralitas habet esse in Deo, scilicet differentium inter se secundum | rem realium relationum, ut est pluralitas Personarum et notionum personalium, | et | differentium secundum rationem tantum, ut attributorum inter se et a personalibus. Ratio principii primo modo est in illo qui est in divinis, non ab alio sed a quo alii, ut in Patre respectu Filii et Spiritus Sancti et etiam in illo qui est ab alio ex hoc quod ab ipso, licet non solum ab ipso est alius, ut in Filio respectu Spiritus Sancti. Secundo autem modo ratio principii est secundum intellectus considerationem in illo, quod rationem magis simplicis importat, hoc est de quo simplicior conceptus natus est formari, sive quod primo natum est ab intellectu concipi, ut ab illo quasi procedat ad conceptum aliorum. | Verbi gratia, tale principium omnium eorum quae in Deo considerantur est ratio esse, quae includitur in qualibet aliarum divinarum rationum et generaliter omnium quae in Deo considerantur, ut sunt vivere, intelligere, velle et cetera huiusmodi. Hoc etiam modo omnia essentialia in Deo rationem fundamentalis principii habent respectu personalium; hoc etiam modo ea quae pertinent ad intellectum quandam rationem principii habent | ad illa quae pertinent ad voluntatem; hoc etiam modo quaedam essentialia, ut sunt in persona una, quandam rationem principii sive primitatis habent respectu eorundem, ut sunt in aliis personis, et si qui alii consimiles modi inveniantur | in diversis. Quare cum, ut dictum est, respectus alicuius ad id quod respectu sui habet quamcumque rationem principii, vel aliquorum ad illud idem quod habet respectu eorum

rationem principii est ratio formalis, secundum duplicem igitur rationem principii in Deo, scilicet secundum rem | in se consideratam et secundum rationem, in quantum res divina cadit in consideratione intellectus, secundum hoc dico quod praetermissis aliis modis ordinis, qui fundantur super respectum ad principium, cuius ratio non cadit in divinis, de quibus habitum est supra in quaestione de uniformitate divinarum actionum, solummodo duo modi | ordinis ponendi sunt in divinis, scilicet naturae et rationis. Et significat ordo, ut communiter consideratur ad utrumque modum in Deo, respectum ad principium, et hoc communiter ad respectum rei et rationis; et secundum quod quasi contrahitur ad ordinem naturae, significat respectum notionalem | indistincte | sive in communi. Quod autem ordo sit in Deo primo modo, qui scilicet est in Trinitate Personarum inter Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, hoc potest intelligi dupliciter, quia hoc ‘huius’ in proposito potest dici quia est huius ut subiecti, vel quia est huius ut rationis principiativae. Primo modo non intelligitur quod sit ordo naturae in divinis, sed Personarum. Natura enim non ordinatur, quia, ut natura est, nullam habet in se distinctionem. Sed secundo modo intelligitur ordo naturae | esse in divinis, eo scilicet quod ratio principii

quae est in aliquo est causa vel quasi causa quod in illo sit ordo illorum quae respectum quendam habent ad illud principium, ut dictum est. Ratio autem primi principii quam Persona una habet respectu aliarum est quod habet rationem naturae in producendo alium a se modo naturae, | quemadmodum Pater producit Filium. Quamquam enim eo quod Pater et Filius communiter producant Spiritum Sanctum, est ordo inter productum huiusmodi et producentes et non producant ipsum modo naturae nisi concomitative, sed modo voluntatis, ut infra debet declarari, totus tamen ordo in Trinitate dicitur ‘ordo naturae’ propter primam rationem producendi quae procedit modo naturae. Et per consimilem modum alter ordo in divinis dicitur ‘ordo rationis’, non quia ratio sit id quod ordinatur, | sed quia id quod in isto ordine habet rationem principii non habet ipsam complete ex natura rei in se, sed ex consideratione intellectus secundum modum praedeterminatum.

| <AD ARGUMENTA>

Per dicta patet ad primum in oppositum, quod «in Deo non est ordo naturae, quia in ipso non est natura plunificata», dicendum quod verum est subiective, quasi tamen causative bene est ibi. Nec requirit iste secundus modus naturae plunificationem, sed quod solummodo sit condicio principii secundum quam habet rationem principii, respectu

cuius attenditur ratio ordinis, ut dictum est. Si autem esset ordo naturae primo | modo, tunc oporteret naturam plurificari, ut procedit obiectio.

Ad secundum, quod «in Deo sunt idem natura et essentia», dicendum quod verum est re, differunt tamen ratione. Nam essentia est ratio penitus absoluta. Natura autem dicit condicionem principii productivi, secundum quod | dicit PHILOSOPHUS V^o Metaphysicae: «*Natura est ex quo pullulat*». Propter quod natura potest esse condicio in principio, per quod habet rationem essendi principium secundum quod attenditur ratio ordinis, | non autem essentia. Et propter hoc secundum iam dicta potest dici ‘ordo naturae’, licet non possit dici ‘ordo essentiae’, quia per hoc non posset intelligi alia habitudo quam quod essentia ordinaretur, | quod falsum est.

Ad tertium, quod Personae divinae ordinantur sicut individua sub eadem specie, dicendum quod in duobus modis ordinis naturae praedictis cadunt per se et per accidens. In ordine naturae subiective per se ordinem habent inter se illa quae differunt in gradu entis; et sic ordinem habent per se omnia quae sunt in mundo sub Ente Primo. Per accidens autem ordinem habent inter se individua | sub eadem specie, scilicet vel tempore vel loco vel dignitate vel aliquo huiusmodi; per se autem nequaquam, quia non est in eis ‘ante’ quoad gradum naturae secundum PHILOSOPHUM V^o Metaphysicae. In ordine autem naturae causali est ordo per se in omni genere causarum et causatorum illorum quae inter se differunt in forma, sed se habent | ad invicem

secundum idem genus causae. Verbi gratia, in genere causae moventis primum movens movet | intelligentiam, intelligentia caelum, caelum vero movet elementum, elementum autem mixtum. Et si plura sint huiusmodi, omnia per se sunt ordinata et non vadit processus in illis in infinitum, immo necesse est stare ex parte ‘ante’ in movens immobile per se et per accidens et ex parte ‘post’ in motum non movens secundum PHILOSOPHI determinationem in VIII^o P H Y S I C O R U M. In ordine vero naturae causali est ordo per accidens in omni genere causarum et causatorum illorum quae inter se conveniunt in forma atoma, sed se habent inter se secundum idem genus causae. Verbi gratia, si sub forma hominis Socrates generat Platonem, Plato Aristotelem et sic deinceps, omnium istorum ordo in genere causae moventis est per accidens, quia generare non convenit istis ratione formae secundum quod forma est, sed ratione esse imperfecti quod in quolibet suo individuo, secundum quod alibi exposuimus. Et secundum | PHILOSOPHUM vadit in infinitum ex parte ‘ante’ et ex parte ‘post’. Et super istorum ordinem fundatum est argumentum | et non valet in proposito, quia non est simile de Personis divinis subsistentibus in forma deitatis et de individuis sub eadem specie, quia licet in divinis sit una forma singularis trium, quae non | habet rationem universalis generis aut speciei, neque Personae subsistentes in ea habent rationem

particularis, magis tamen habent rationem individuorum | diversarum specierum propter proprietates personales constitutivas personarum diversas, magis quasi specie quam quasi numero, et sic magis subsistunt in forma deitatis et in forma generis, quam quasi in forma speciei specialissimae, et sic se habent plus ad modum eorum quae in genere causae moventis habent ordinem per se, quam illorum quae habent ordinem per accidens sub eadem specie. | Propter quod ordo in Personis debet dici vere per se et est ad modum illorum quae habent inter se ordinem per se in genere causae moventis.

| Ad quartum, quod «in divinis non est ordo rationis, quia in eis quae sola ratione differunt, non est accipere rationem principii», dicendum quod verum est secundum rem, ut procedit obiectio. Sic enim principium habent inter se tantummodo Personae, quae in divinis habent ordinem naturae. Secundum rationem tamen bene potest in eis aliquid habere rationem principii, ut iam dictum | est et in quaestionibus sequentibus amplius dicetur.

Ad quintum, quod «ordo rationis non potest esse in Deo ab ipsa essentia neque ab intellectu», | dicendum quod immo; eo enim modo quo in divinis est pluralitas rationum originaliter ab ipsa essentia potente sub diversis rationibus considerari et complete ab intellectu considerante ipsum in actu sub diversis rationibus secundum praedeterminatum modum, sic ratio principii | habet esse inter differentia sola ratione in divinis, originaliter ab essentia et complete a ratione considerante secundum actum id quod natura rei habet in se quasi in potentia absque intellectus consideratione, et ex consequenti

similiter est ibi ordo rationis originaliter ex natura rei, sed complete | ex consideratione intellectus.

Et quod arguebatur quod «non est ab essentia, quia non habet nisi unitatem», dicendum quod verum est realem et similiter non habet actu ex se nisi unitatem | rationis, sed quasi in potentia habet in se rationum pluralitatem, quae opere intellectus quasi deducuntur ad actum, secundum quod intellectus unita et indistincta natus est distinguere, secundum quod determinat COMMENTATOR super XII^{um} Metaphysicae, ubi docet quod secundum illum modum rationum diversitas est accipienda.

Quod etiam arguebatur quod «non est ab intellectu, quia potest vario ordine illas rationes concipere», dicendum quod est conceptus secundum condicionem et naturam concepti procedens in concipiendo et est conceptus procedens secundum condicionem voluntatis. Primo modo non potest conceptus concipere | rationes sub alio ordine quam natae sunt habere. Est enim in ipsis aptitudo ut intellectus discurrat ab eo quod habet rationem principii ad alia, ut ab esse ad vivere, a vivere ad intelligere et ab illo ad velle et non e converso; et ab intellectu concipiente ipsa ut talia habet esse complete ordo rationis in divinis, sive fuerit ille intellectus discursivus sive non. Secundo autem modo intellectus discursivus potest differentia ratione vario ordine concipere concipiendo primo velle et ultimo | esse; et a tali conceptu | non

habetur complete ratio ordinis intenti. Ex quo patet quod ordo rationis non est a puro conceptu intellectus, quia tunc non esset nisi vanus et fictivus, sed quodam modo | est a re et quasi naturalis, in quantum una rationum est ratio ut ab ipsa intellectus discursivus discurrat ad alias et non e converso, ut dictum est et amplius iam dicitur.

Alia omnia argumenta sequentia concedenda sunt.

| QUAESTIO 3

UTRUM ORDO IN DIVINIS SIT SINE PRIORI ET SINE POSTERIORI

Circa tertium arguitur quod ordo in divinis non sit sine priori et posteriori. Primo sic. Sicut se habent ordinata ad invicem inter se in aliis modis ordinis respectu | sui principii, sic, ut videtur, in ordine naturae et rationis. Sed in omnibus aliis | ordinatis secundum ordinem est accipere prius et posterius, ut patet in creaturis ordinatis per se et per accidens secundum quodcumque genus ordinis et etiam in ordinatis secundum tempus et secundum locum et secundum alios modos ordinis. Ergo etc.

Secundo sic. In quibuscumque ordinatis non est prius et posterius est falsitas, quia simul | contrariatur immediate ei quod est prius et posterius in ordine, sicut aequale ei quod est magis et minus in

quantitate. Sed non est dicere quod ordinata in divinis sint simul, quia quaecumque sunt simul in aliquo ordine rationem eiusdem respectus et comparationem habent ad principium respectu cuius dicuntur esse ordinata, | ut patet in eis quae sunt simul tempore aut simul loco, prout patet ex definitione eius quod est simul esse V^o *Physicorum*. Quaecumque ordinata sunt non habent rationem eiusdem respectus ad principium. Secundum alium enim et alium respectum se habent Filius et Spiritus Sanctus ad Patrem et intelligere et vivere ad esse, quia Spiritus, in quantum procedit a Filio et ordinem naturae habet ad ipsum, respicit Patrem mediante Filio, Filius autem respicit Patrem immediate. Similiter secundum rationem vivere respicit immediate esse, quia non dicit nisi quasi modum essendi, | intelligere autem secundum rationem respicit | mediate vivere, quia dicit modum vivendi. Ergo etc.

In oppositum est illud quod dicitur in *Symbolo ATHANASII*: «*In Trinitate neque prius aut posterius*». Cum ergo in Trinitate sunt et ordinata ordine naturae et ordine rationis, ergo etc.

| <SOLUTIO>

Quaestio ista et similiter sequens pertinet ad modum explicandi unumquodque ordinatorum secundum propriam rationem ordinis sui quam habet respectu principii differentem a propria ratione | ordinis

quam habet quodcumque aliud, quemadmodum in creaturis patet in ordine elementorum quod propria ratio ordinis quam habet terra differentem a rationibus ordinis quas habent alia elementa est quod terra dicitur esse infima, et propria ratio ignis est quod dicitur esse supremus; et communis ratio aquae et aeris respectu illorum est quod dicuntur esse media et propriae rationes utriusque quibus differunt ordine inter se est quod aqua dicatur esse sub aere et aer supra aquam. Unde cum non habemus dictiones proprias ad explicandum proprias rationes ordinatorum | in divinis, sed oportet ea transferri a creaturis, videtur aliquibus difficile intelligere quod ordo sit in aliquibus, quin eo modo quo ponitur in | eis ordo, ponantur in eis ad explicandum proprias rationes illorum quas habent in ordine, prius et posterius, ut sicut ordo transfertur a creaturis ad divina, secundum aliam tamen rationem rei significatae et eminentiorem quam sit in creaturis, consimiliter transferantur ab eisdem prius et posterius, ut sicut quia in aliquibus est ordo secundum locum, est et prius et posterius secundum locum, et quia secundum tempus, similiter prius et posterius secundum tempus, consimiliter sicut in aliquibus, ut in divinis Personis, est ordo secundum naturam seu secundum originem, sic consimiliter prius et posterius secundum originem, sicut in attributis secundum rationem, consimiliter prius et posterius secundum rationem. Quare cum notitia nominum

transferendorum a creaturis ad divina habetur ex regula ANSELMI superius exposita, quoniam quae nihil nisi dignitatis important ut simpliciter sit melius esse ipsum quam non ipsum, poni debent in Deo, cui nihil deest quod est dignitatis simpliciter, quae vero aliquid indignitatis important | nullo modo debent ei attribui, in quo nihil indignitatis esse potest.

Est igitur sciendum quod cum in ratione <ordinis> contingunt sive concurrunt ista tria, scilicet ratio respectus et ratio principii et ratio prioris et posterioris seu eius quod est 'ante' et 'post', ipsa super diversa fundantur, propter | quod differunt ratione inter se. Ratio enim respectus est in aliquibus ex comparatione simplici | quam habent inter se sive ad aliud sive ad alia et potest esse ubi non est ratio principii neque prioris aut posterioris, quemadmodum est respectus unius ad alterum in duobus similibus quae ex se nihil indignitatis important, sed potius aliquid dignitatis, propter quod transfertur ad divina et dicuntur in Deo esse relationes et respectus. Ratio autem principii est in aliquibus in quantum habent aliquod primum in suo genere, sive fuerit primum causalitate, quia ab ipso sunt alia, sive sit primum | in naturae dignitate aut simplicitate, sive in situ locali, sive in temporis successione vel | in aliquo aliorum modorum tactorum in quaestione signata, | sive a PHILOSOPHO expressorum V^o M e t a p h y s i c a e in capite de 'ante' et

‘post’. Ratio autem principii et principiati similiter nihil indignitatis important, sed potius dignitatis; ideo in Deo ponuntur, ut infra patebit. Unde, ut dictum est, ordo fundatur in respectu quem habet aliquid aut aliqua ad aliquid ut ad principium, sive ut a quo habent esse, sive quocumque alio modo, aut in respectu quem habent aliqua inter se in comparatione ad illud principium. Ideo ordo simpliciter recipi debet in divinis | sicut et ratio talis respectus et comparationis. Ratio autem eius quod est ‘ante’ fundatur in habitudine quam habet res cui convenit ratio principii, ut est res et essentia aliqua, non ut habens rationem principii, ad rem quae respicit eam sub ratione principii, ut similiter illa res quaedam est. Et e converso ratio eius quod est ‘post’ fundatur in habitudine | quam habet res respiciens aliam in ratione principii, | in quantum ambae res sunt, aut in habitudine quam habent, ut res sunt, illa inter se, quae respectum habent ad aliquid sub ratione principii. Verbi gratia, in creaturis quamvis aliqua sint simul et coaequaeva duratione secundum quod sunt aliquid in rerum natura et secundum quod respectum habent ad invicem secundum rationem principii et principiati, nihilominus tamen una illarum secundum id quod est in essentia sua dependet ab alia, et non e converso. Verbi gratia, licet lux et radius sunt coaequaeva et simul secundum rationem principii et principiati, in essentia sua radius dependet a luce et non e converso. Similiter est de sono et cantu, propter quod in talibus invenitur ‘ante’ et

‘post’, quia semper illud quod in essentia sua non dependet ab alio dicitur ‘ante’ et illud quod dependet ab illo dicitur ‘post’. Et propter hoc in creaturis, etsi esse haberent coaeternum Deo, sicut posuerunt philosophi, Creator tamen esset ante et creatura post natura et intellectu. Et etiam secundum quod dicit | AVICENNA, non-esse in ipsa essentia creaturae est ante eius esse prioritate essentiae, hoc est in quantum essentia ex se nata esset non esse, si ipsum non reciperet ab alio, licet semper ipsum et de | necessitate haberet ab alio. Et secundum hunc modum ‘ante’ et ‘post’ fundantur in habitudine rerum quam habent ad invicem secundum id quod sunt absque ratione causalitatis. Sed tunc maxime dicitur ‘ante’ quod sic non dependet ab alio, ut etiam tempore secundum id quod est, potest alterum praecedere, sicut in hominibus pater praecedit filium. Et hoc modo principium lineae dicitur esse ante, quia esset etsi non | esset illud quod est post, et similiter incorporea respectu corporeorum et caelum respectu elementarium et universaliter in quibuscumque invenitur ‘ante’ et ‘post’, ex huiusmodi habitudine habetur in eis, non ex ratione simplicis respectus, neque cum hoc ex ratione comparationis ad aliquid ut ad principium, et ita neque ex ratione ordinis qui in hoc fundatur, ut dictum est, ut secundum hoc de ratione ordinis non sunt ‘ante’ et ‘post’; | immo potest esse perfecta ratio ordinis, etsi non sint illa. Nec debet esse alicui difficile inspicienti | iam dicta intelligere | ordinem absque priori et posteriori, quia prius et posterius non coincidunt in ordine nisi ratione rerum ordini | subiectarum et ita ratione materiae suae tantum, non autem ratione | suae formae. Qui ergo vult videre an in divinis cum ratione ordinis

recipi debeant ‘ante’ et ‘post’, aspicere debet ad subiecta ordini secundum se, ut sunt res et natura aliqua in se. Nunc autem clarum est <non esse> rem subiectam ordini in divinis, etiam largissime sumendo rem ad illud quod etiam est aliquid secundum rationem tantum: in divinis non potest | esse res subiecta ordini nisi ipsa divina essentia aut respectus existens in ea, quia plura secundum praedeterminata non est invenire in divinis quam essentiam et respectum sive relationem. Essentia autem non est nisi unica in ipsis ordinatis et ideo ratione ipsius non potest in ordinatis esse ‘ante’ aut ‘post’, quia ‘ante’ et ‘post’ semper aliquam diversitatem requirunt in eis super quae fundantur, ut patet in praedictis. Respectus autem etsi sint plures et personales et rationales, in quantum tamen respectus sunt, non sunt simul natura et intelligentia, quia respectus in quantum respectus sive relatio nullam rationem prioritatis habet ad respectum sive relationem. Neque ergo ratione divinae essentiae, neque ratione respectuum sive relationum | in illa possunt in Deo fundari aut esse ‘ante’ et ‘post’.

Quare cum non sit reperire | in divinis plura in quibus potest fundari ‘ante’ et ‘post’, simpliciter igitur et absolute concedere oportet quod etsi in divinis sit ordo, est tamen sine omni ‘ante’ et ‘post’, priori et posteriori in ipsis ordinatis.

| <AD ARGUMENTA>

Quod ergo arguitur primo in oppositum, quod «in omnibus aliis modis ordinum et ordinatorum est invenire prius et posterius, ergo et in istis qui sunt in divinis», dicendum quod bene sequeretur si prius et posterius consequerentur ordinem ratione eius quod est formale, scilicet

habitudinis ad principium. Nunc ergo, ut dictum est, sequitur ratione materialis in ordinatis, quae alia est in ordinibus circa creaturas, alia in ordinibus divinis. Idcirco bene possunt consequi prius et posterius | ordinem in creaturis, nullo tamen modo ordinem in Deo, ut patet ex iam determinatis. Propter quod AUGUSTINUS divinis personis attribuit ordinem ratione principiationis quae est in ipsis, cum tamen removeat ab eis prius et posterius, cum dicit libro III° C O N T R A M A X I M I N U M: «*Genitum a genitore mitti oportebat, verum hoc non est inaequalitas substantiae, sed ordo naturae, non quod alter | prior esset altero, sed | quod alter esset ex altero*».

Ad secundum, quod «in divinis ordinibus non est ordinatorum similtas, ergo est in eis prius et posterius», dicendum quod illa regula contrariorum non intelligitur nisi circa suum proprium subiectum, sicut et intelligitur consimilis regula de | privative oppositis. Circa non-proprium vero subiectum, circa quod non est natum esse unum illorum et ita neque aliud, non habet veritatem, ut visus cum non habet esse circa lapidem, non sequitur 'lapis non est videns, ergo est caecus'. Similiter cum aequalitas | non habet esse circa colorem unum comparatum ad quemdam alium colorem, non sequitur 'color non est aequalis colori, ergo est ei inaequalis, ut maior vel minor'. Sic autem est in proposito quod cum simul prius et posterius consequuntur ordinata

ratione materiae, qualis non habet esse in divinis, ut dictum est, neutrum illorum habet esse circa ordinata in divinis. Et ideo non sequitur in eis quod si non habent esse simul, ut bene probat obiectio, quod se habeant secundum prius et posterius.

| QUAESTIO 4

UTRUM ORDO IN DIVINIS SIT SINE PRIMO, SECUNDO ET TERTIO

Circa quartum arguitur quod in ordine divino non est primum, secundum et tertium. Primo sic. 'Primum', 'secundum' et 'tertium' dicunt proprias rationes ordinatorum secundum rationes et significationes numerorum. Sed significationes numerorum et rationes eorum non sunt sine priori et posteriori, quia sicut dualitas est secunda post unitatem et trinitas tertia, similiter unitas est prior, et dualitas posterior | unitate, et trinitas sive ternarius posterior dualitate. Ubiunque ergo accipiuntur primum, secundum et tertium, similiter et prius et posterius. Cum ergo, ut dictum est, in divinis non sunt accipienda prius et posterius, quare similiter neque primum, secundum aut tertium.

Secundo | sic. Primum, secundum et tertium in quantum huiusmodi sunt quaedam consequenter entia. In divinis autem non sunt

aliqua | consequenter entia, quia consequenter entia secundum PHILOSOPHUM IV^o et VI^o *Physicorum* non sunt nisi illa quae sunt eiusdem rationis. Dicitur enim domus domui consequenter ens, cum non sit alia domus media etsi aliquid aliud sit medium. Differentia personaliter sive notionaliter vel secundum rationem in divinis non sunt eiusdem rationis, sed diversarum. Alia enim est ratio Patris in quantum Pater et Filii in quantum Filius et Spiritus Sancti in quantum Spiritus Sanctus et esse et vivere et intelligere et ceterorum talium in quibus consistit ordo divinis. Ergo etc.

Contrarium apparet in ordinatione naturae, quoniam secundum AUGUSTINUM IV^o *De Trinitate*: «*Pater est principium totius deitatis*» et secundum PHILOSOPHUM V^o *Metaphysicae* | «*primum et principium idem*». Ergo Pater est primum in deitate. Sed non est primum nisi habeat secundum sibi | respondens. Ergo etc.

Similiter apparet contrarium in ordine rationis per illud quod dicit DIONYSIUS cap.^o 5^o *De divinis nominibus*: «*Ante sui alia participantia esse praemittitur*»; et infra: «*Merito ens Deus ut praestantia aliorum sibi donorum laudatur*»; et infra: «*Prima igitur ipsius per se ipsum esse*

donationum). Ubi dicit alia translatio: «*Ante alias Dei ipsius participationes esse praepositum est: convenienter igitur alius principalis sicut existens Deus laudatur ex digniore donorum eius*». Esse ergo est prima rationum in Deo. Sed non est primum sine secundo, ut prius. Ergo etc.

| <SOLUTIO>

Dicendum ad hoc, secundum quod supra tactum est, quod quaecumque ordinata sunt differentiam | aliquam habent in ordine. Aliter enim Filius nullo modo esset media Persona secundum rem inter Patrem et Spiritum Sanctum. Neque vivere esset media ratio secundum rationem inter esse et intelligere. Et secundum quod habent differentiam in ordine et proprias | rationes, sic necesse habent a nobis propriis | vocabulis exprimi, non autem illis quae sunt 'prius' et 'posterius', quoniam etsi 'prius' et 'posterius' non significant nisi circumstantiam rationum quibus differunt ordinata ut inter se ordinem habent, illa circumstantia non sumitur ex parte differentiarum secundum ordinem, sed secundum materias subiectas ordini, quae nullo modo potest esse in Deo, ut dictum est. Unde etsi circumstantiae importatae vocabulis istis 'primum', 'secundum', et 'tertium' non essent aliae quam importatae illis vocabulis 'ante' et 'post', sive 'prius' et 'posterius', nullo modo istae reciperentur in divinis, sicut neque illae, nisi extenso nomine, quemadmodum extendit ipsum DIONYSIUS in supra dicta | auctoritate.

Si ergo debeant recipi in divinis, oportet quod circumstantia quam important sumatur ex parte differentiarum secundum ordinem ipsum, nullo autem modo secundum subiecta ordini. Quin rationes propriae ordinatorum sint diversae secundum rationes ipsius ordinis, nullus potest negare. Aliter | enim Filius non diceretur aliquo modo esse in ordine Personarum immediatior Patri quam Spiritus Sanctus, neque in ordine rationum vivere immediatius secundum rationem se haberet ad esse quam intelligere. Et patet quod istae rationes differentes, cum sumuntur respectu alicuius principii quod non sumuntur nisi secundum rationem mediati et immediati, quae fundantur in quadam consequentia aliorum ex principio. Quare cum rationes quibus aliqua exprimuntur fore consequenter entia propriissime exprimuntur nominibus istis quae sunt ‘primum’, ‘secundum’, ‘tertium’ et huiusmodi, vel si | alia sint, dentur, | aut si indigemus ea et dari non possint, et rationes dignitatis <natae> sunt sic se habere ut ex isto procedat iste, vel ex isto procedatur in illum, et ideo nomina ipsa exprimentia debent et possunt poni in divinis ordinibus, aut ergo ista | nomina ‘primum’, ‘secundum’ et ‘tertium’ ponere debemus in divinis ordinibus tamquam omnino propria, aut uti debemus eis, quia magis propria non habemus, etsi aliquam proprietatem importent. Ubi, si timendum est de occasione errandi propter improprietatem, ponatur temperamentum quod sit

signum reductionis intellectus ad temperamentum recti intellectus per 'quasi' vel 'sicut' vel 'quemadmodum', aut aliquid huiusmodi. Et sic in ordine naturae dicamus Patrem esse primam Personam, Filium vero secundam, Spiritum autem Sanctum tertiam, vel saltem | quasi. Sed, ut puto, non est opus apponere 'quasi', sed minus in ordine Personarum quam rationum, quia Personarum est maior distinctio quam sit rationum discretio. Et consistit illa distinctio in re absque comparatione ad intellectum comprehendentem, non autem rationum discretio, ut patet ex dictis, et etiam secundum aliam habitudinem ex parte rei secundum se Personarum ordinarum inter se quam in istis rationum inter se ordinarum secundum considerationem intellectus. Differentia enim secundum ordinem in Personis ordinatis sumitur penes huiusmodi circumstantias quae sunt 'a quo alius et non ab alio', quod convenit soli Patri, propter quod dicitur primus; et 'qui | ab alio et a quo alius', quod convenit soli Filio, propter quod dicitur secundus; et 'qui ab aliis, a quo nullus', quod convenit Spiritui Sancto, | propter quod | dicitur tertius. Differentia vero secundum ordinem in ordinatis | differentibus ratione tantum sumitur penes huiusmodi circumstantias quae sunt 'a quo in aliud et in quod ab alio'; verbi gratia, in creaturis punctus dicitur principium lineae et ex respectu ad ipsum sumitur ordo partium lineae, quia a puncto procedit fluxus in primam partem lineae signandam et ab

illa in secundam et a secunda in tertiam et sic deinceps. Et similiter in ordinatis ordine rationis in divinis principium respectu aliorum; et dicitur primum id quod natum est de Deo conceptum formare simplicissimum, cuiusmodi est esse, quod secundum AVICENNA est primum conceptum ab intellectu et secundum DIONYSIUM, ut dictum est, «*prima divinarum participationum*»; et secundum est id quod proximum conceptum natum est formare, cuiusmodi est vivere; | et tertium est quod proximum post hunc, cuiusmodi est intelligere. Et | sicut est de istis, sic est in aliis, quorum differentia et ordo, licet nullo modo consistat in ipsis ex parte rei secundum se nisi sicut in origine et quasi in potentia, ut dictum est supra, consistit tamen in ipsis ut cadit divina essentia in consideratione intellectus. Ut enim cadunt secundum suas rationes proprias quibus ab invicem differunt et discernuntur in consideratione intellectus, ratio unius ex sui natura talis est ut ab ipsa procedat consideratio intellectus ab illa in aliam, ut ab esse propter rationem suae simplicitatis in vivere, licet realiter non sit maior simplicitas in uno quam in alio, et eadem ratione a vivere in intelligere. Et fit ista discretio in consideratione cuiusque intellectus et creati et increati et est ratio ipsarum rationum discretarum talis quod quantum est ex parte illarum, ut quicumque intellectus procedere possit ab una in aliam, etsi discursus huiusmodi repugnet intellectui divino omnino, qui unico | et simplici intuitu omnes rationes suas considerat et speculatur.

Et nota quod differt dicere ‘procedere ab hoc in hoc’ et ‘procedere ex hoc in hoc’. Ex hoc in hoc solum procedit intellectus, quia ex hoc | acquirit cognitionem illius, ut ex praemissis cognitionem conclusionis, et hoc modo solus intellectus humanus est discursivus et in ipso nati sunt conceptus formari de divinis rationibus, ut licet in ipsis conceptis non sit nisi ordo rationis secundum | differentias primi, secundi et tertii, ut dictum est. In ipsis tamen conceptionibus quae sunt actiones intellectus nostri bene est ordo rei secundum prius et posterius, ut ex uno concipiat alium via doctrinae, ut primo concipiat esse de Deo, secundo ex illo concipiat vivere et tertio concipiat id quod est intelligere. Qualis discursus | aut ordo conceptuum nullo modo potest esse in intellectu divino, neque etiam in intellectu angelico | concipiendo hoc | ex hoc, quia conclusionem non cognoscit ex principiis, sed solum in principiis. Potest tamen esse in intellectu angelico discursus concipiendo hoc post hoc, et hoc in intellectu | suo naturali, licet non in intellectu quem habet in nuda divina essentia. Et sic in talibus conceptibus divinarum rationum illa quae, quantum est ex se, | nata est concipi primo, non est nata concipi secundo, licet sic potest quantum est de potestate concipientis, quemadmodum potest primo concipi conclusio et deinde principium, licet nata sunt concipi e converso, secundum quod de hoc aliqua amplius diximus supra in quaestione de uniformitate actionum Dei.

| <AD ARGUMENTA>

Ad primum in oppositum, quod «primum», «secundum» et «tertium» non dicunt rationes ordinatorum nisi secundum rationes et significationes numerorum, quae non sunt sine priori et posteriori», dicendum quod verum est de illis in quibus | est numerus verus realiter differentium, sive sit formalis sive materialis, et hoc quia illa quae numerantur formaliter | non possunt esse sine gradu naturae, qui non est in ordine in aliquo sine priori et posteriori; illa vero quae numerantur materialiter non numerantur nisi quia nata sunt esse in uno continuo, in quibus necessario se habent secundum prius et posterius respectu puncti qui est principium continui. Non autem verum est illud de illis in quibus est numerus quidam, scilicet respectuum vel rationum in Deo, quia est secundum omnimodam | rei unitatem, in qua non est accipere omnino prius et posterius.

Ad secundum, quod «primum, secundum et tertium non sunt nisi in eis quae sunt consequenter entia», dicendum quod verum est. Et quod assumitur, «illa non sunt nisi eiusdem rationis», dicendum quod verum est secundum rationem impositionis nominis, quam dat ei ibi PHILOSOPHUS in materia determinata, magnitudinis scilicet, secundum quam rationem intendit uti illo nomine. Extendendo autem nominis significatum, bene possunt esse diversarum rationum et potissime in eadem natura rei.