

84/1493

R. P. FRANCISCI

SUAREZ

A
C
H
1300

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA, A D. M. ANDRÉ, CANONICO RUPELLENSI,

AUCTORE OPERIS CUI TITULUS : COURS DE DROIT CANON,

JUXTA EDITIONEM VENETIANAM XXIII TOMOS IN-F° CONTINENTEM, ACCURATE RECOGNITA

REVERENDISSIMO ILL. DOMINO SERGENT, EPISCOPO CORISOPITENSI, AB EDITORE DICATA.

TOMUS QUARTUS.



APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,

Via vulgo dicta Cassette, 23.

MDCCCLVI.

BALTHASAR ALVAREZ

E SOCIETATE JESU

DOCTOR THEOLOGUS

AD LECTOREM.



Cum universa Theologia Scholastica tribus primariis, ac majoribus partibus contineatur, ut Auctor in suo sequenti proœmio admonet, ea, scilicet, quæ Deum in se Unum ac Trinum considerat: altera, quæ de eodem, ut causa efficiente creaturarum, disserit, quas late prosecutus est, editis jam voluminibus de Deo, de Angelis, de Opere sex dierum, et Anima: tertia, quæ de ipso Deo ut fine superiori naturæ rationalis, atque adeo de mediis illi accommodatis disputat; et partem hanc tertiam, quod ad media attinet, ad exitum fere usque perduxerit, excusis de Incarnatione, ac vita divini Verbi, de Sacramentis, Legibus, Gratiæque, libris tam multis: illud ex ea parte reliquum erat explicandum, quod de fine ipso, et actibus nostris, quibus obtinetur, aut amittitur, disceptat. Sed ecce tantæ litteratorum hominum fortunæ obvia mors commune illorum perfugium dejicit, parcere nescia, doctæque miscere rudium pariter funera, atque sapientium. Ergo quas eo de argumento, vel per Hispaniam, non uno in loco, vel Romæ commentationes olim dederat auditoribus (quæ etiam in terris regio, aut Academia eximii Doctoris monumentum aliquod non cuperet, non quæriraret?) veluti subsidiarias proferimus: ac si laciniosas minus, minime certe degeneres, minime enerves, ab ipso videlicet Soarii Marte progenitas. In quibus plane nobiles aliquot scriptores non parum præsidii in ejusdem argumenti opere vulgando habuere. Tantus scilicet erat tunc, ac fuit semper, Soarii candor, tam minime invidebat unquam poscentibus labores suos, ut nulli penitus eos denegaverit, illo titulo, quod essent a se prælo subjiciendi. Quoniam vero solemne illi quondam fuerat disputationum titulis prænotare majores dubitationes, subindeque in varias sectiones distinguere, hac in editione id observamus religiose: quanquam posteriore consilio pleraque volumina per libros, et per capita prudens distribuerit.



ELENCHUS TRACTATUUM

DISPUTATIONUM AC SECTIONUM

HUJUS VOLUMINIS.

TRACTATUS PRIMUS.

DE ULTIMO FINE HOMINIS.

Prooemium operis totius.

pag. XIII

DISPUTATIO I.

DE CAUSALITATE FINIS RESPECTU HUMANÆ VOLUNTATIS,
COMPLECTENS SECTIONES SEX.

1. In quo consistat causalitas finis respectu humanæ voluntatis. 1
2. Utrum causalitas finis in voluntate nostra sit tantum respectu mediorum, vel etiam respectu ipsius finis. 4
3. Utrum finis exerceat causalitatem suam sub ratione boni cogniti. 6
4. Sub qua ratione boni moveat finis, et consequenter an media participant causalitatem finis. 7
5. Quomodo se habeat finis ad objectum adæquatum voluntatis. 10
6. Quotuplex sit finis. 12

DISPUTATIO II.

DE ACTIONIBUS VOLUNTATIS, QUÆ SUNT PROPTER FINEM,
COMPLECTENS SECTIONES QUATUOR.

1. Utrum omnes actus liberi voluntatis humanæ sint propter finem. 16
2. Utrum actus voluntatis necessarii sint propter finem, et consequenter an sint proprie actus humani. 18
3. Utrum voluntas operetur propter finem in actionibus, quæ ab ipsa non procedunt. 22
4. Quot modis contingat voluntatem humanam operari propter finem. 24

DISPUTATIO III.

DE ULTIMO FINE HOMINIS IN COMMUNI, ET DE MODO OPERANDI PROPTER ILLUM, CONTINENS SECTIONES SEX.

1. Utrum necessarium sit constituere aliquem finem ultimum hominis, et actionum ejus. 26
2. Utrum homo possit intendere suis actionibus duos ultimos fines particulares tantum. 28
3. Utrum homo possit intendere duos ultimos fines simpliciter, et positive ac propter illos operari. 30
4. Utrum possit aliquis simul intendere duos fines ultimos, unum simpliciter, alterum secundum quid. 34

5. Utrum necesse sit hominem semper operari propter finem ultimum simpliciter a se intentum. 35
6. Utrum omnes actiones hominis sint propter ultimum finem simpliciter saltem ex inclinatione. 37

DISPUTATIO IV.

DE BEATITUDINE IN COMMUNI, AN SIT, ET QUID SIT, COMPREHENDENS SECTIONES TRES.

1. Quæ sit communis ratio Beatitudinis, et propria hujus vocis significatio. 39
2. Utrum ostendi possit beatitudinem esse possibilem homini, aut de facto futuram esse. 41
3. Quotuplex sit Beatitudo. 43

DISPUTATIO V.

DE OBJECTO HUMANÆ BEATITUDINIS, COHIBENS SECTIONES TRES.

1. Utrum omnes creaturæ sine Deo possint esse sufficiens objectum humanæ Beatitudinis. 46
2. Utrum solus Deus sine consortio alicujus creaturæ sit sufficiens objectum humanæ beatitudinis. 48
3. Utrum Deus secundum totum, quod in se habet, vel secundum speciale attributum sit objectum humanæ Beatitudinis. 51

DISPUTATIO VI.

DE ESSENTIA FORMALIS BEATITUDINIS QUOAD GENUS, ET SUBSTANTIAM EJUS, ET PERFECTIONEM, QUAM PONIT IN ESSENTIA ANIMÆ, CONTINENS SECTIONES TRES.

1. Utrum beatitudo nostra sit ipse Deus, ut illapsus, et unitus substantiæ animæ nostræ: aut quam perfectionem in illa ponat. 57
2. Utrum formalis beatitudo sit operatio creata afficiens immediate animæ potentiam. 63
3. Utrum beatitudo sit una simplex operatio animæ intellectivæ, vel plurium collectio. 66

DISPUTATIO VII.

DE SPECIFICA OPERATIONE, ET PROXIMA POTENTIA, IN QUÆ SUPERNATURALIS BEATITUDO CONSTITUENDA EST, CONTINENS SECTIONES DUAS.

1. Utrum beatitudo formalis essentialiter sit actus intellectus, vel voluntatis. 70

VIII

ELENCHUS TRACTATUUM

2. In quo actu consistat beatitudo essentialis imperfecta, quæ in hac vita haberi potest. 89

DISPUTATIO VIII.

DE PERFECTIONIBUS INTELLECTUS BEATI PRÆTER VISIONEM BEATAM, CONTINENS SECTIONES QUATUOR.

1. Utrum præter beatam visionem detur Beatis alia cognitio, vel supernaturalis scientia. 94
2. Utrum in beatitudine perseverent, vel denuo infundantur scientiæ naturales et acquisibiles. 98
3. Utrum in Beatis possit error, vel ignorantia reperiri. 99
4. Utrum ad Beatitudinem requiratur comprehensio. 101

DISPUTATIO IX.

DE PERFECTIONE VOLUNTATIS BEATÆ, UT VERSATUR CIRCA DEUM, CONTINENS SECTIONES TRES.

1. Utrum voluntas Beati necessario amet illum amore charitatis et benevolentiae. 104
2. Utrum beatus necessario amet suam beatitudinem supernaturalem quam possidet et qua fruatur. 110
3. Quale sit gaudium, quod Beati habent in Deo, et de Deo clare viso, qualisve sit fruitio. 112

DISPUTATIO X.

DE ALIIS PERFECTIONIBUS VOLUNTATIS BEATI, CONTINENS SECTIONES DUAS.

1. Utrum voluntas Beati ex vi beatitudinis ita sit in bono confirmata, ut facta sit impeccabilis. 116
2. Quibus virtutibus ornatur voluntas Beatorum. 123
3. Utrum voluntas Beati necessario habeat complementum omnium desideriorum suorum. 125

DISPUTATIO XI.

DE DOTIBUS, AUREOLIS, ET FRUCTIBUS ANIMÆ BEATÆ, COMPLECTENS SECTIONES TRES.

1. Utrum sint aliquæ dotes in anima beata, et quid, et quot sint. 127
2. Utrum in Beatis sit aliqua beatitudo accidentalis. 129

3. De aureolis et fructibus quid, et quot sint, et quomodo inter se distinguantur. 132

DISPUTATIO XII.

DE INÆQUALITATE BEATITUDINIS, REMITTITUR AD LIBRUM II DE ATTRIBUTIS DEI.

DISPUTATIO XIII.

DE SUBJECTO, SEU STATU, IN QUO HOMO POSSIT CONSEQUI SUPERNATURALEM BEATITUDINEM, CONTINENS DUAS SECTIONES.

1. Utrum anima ante resurrectionem hominis consequatur beatitudinem perfectam. 133
2. Utrum eadem beatitudo supernaturalis futura sit animabus iterum corporibus unitis. 136

DISPUTATIO XIV.

DE IMMUTABILITATE ET PERPETUITATE BEATITUDINIS, CONTINENS SECTIONES TRES.

1. Utrum felicitas supernaturalis Sanctorum futura sit perpetua. 138
2. Utrum beatitudo sit natura sua incorruptibilis et perpetua. 140
3. Utrum de ratione beatitudinis sit, ut de facto perpetuo duret. 142

DISPUTATIO XV.

DE HIS, QUÆ AD NATURALEM BEATITUDINEM PERTINENT, CONTINENS SECTIONES DUAS.

1. In quo consistat proprie beatitudo naturalis. 144
2. Quomodo possit homo beatitudinem naturalem acquirere. 146

DISPUTATIO XVI.

DE APPETITU BEATITUDINIS, CONTINENS TRES SECTIONES.

1. Utrum homo appetitu innato appetat beatitudinem naturalem in particulari, et in communi. 149
2. Utrum prædicto appetitu appetat supernaturalem. 151
3. Utrum appetitu elicitio eam possit appetere. 154

TRACTATUS SECUNDUS.

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO IN GENERE, DEQUE ACTIBUS VOLUNTARIIS IN SPECIALI.

Proæmium. 157

DISPUTATIO I.

DE VOLUNTARIO ET LIBERO, EORUMQUE COMPARATIONE, COMPLECTENS SECTIONES SEX.

1. Quid sit aliquid esse voluntarium. 159
2. Utrum in actibus humanis reperiatur liberum excludens necessitatem. 162
3. Quid sit esse liberum in humanis actibus, et quopacto a perfecto voluntario distinguatur. 168
4. Quotuplex sit voluntarium. 174

5. Utrum sit aliquid voluntarium indirectum, quod actum voluntatis non requirat, et quid sit necessarium ad illud. 176
6. In quibus rebus invenitur voluntarium. 180

DISPUTATIO II.

DE INVOLUNTARIO, VIOLENTO, ET COACTO, COMPREHENDENS SECTIONES SEX.

1. Quid sit involuntarium simpliciter, et quomodo se habeat ad coactum et violentum. 181
2. Quæ res possint esse, seu denominari violentæ. 185

DISPUTATIONUM AC SECTIONUM.

IX

3. Utrum Deus possit inferre violentiam rebus creatis. 188
4. Utrum Deus possit necessitatem, aut violentiam creare voluntatis inferre in seipsa. 190
5. Utrum Deus possit inferre coactionem voluntati in seipsa. 195
6. Utrum possit homo, seu voluntas humana simpliciter cogi ad actus aliarum potentiarum quæ subduntur imperio voluntatis. 198
2. Utrum voluntas et intentio versentur aliquo modo circa media. 244
3. Utrum voluntas et intentio sint actus liberi, an necessarii. 244
4. Utrum ad actum voluntatis sit necessaria cognitio. 245
5. Qualis esse debeat prædicta cognitio. 246
6. In quo genere causæ concurrat cognitio ad actum voluntatis: et an intellectus moveat voluntatem quoad exercitium, vel quoad specificationem. 248
7. A quo moveatur voluntas quoad exercitium in actu circa finem. 249

DISPUTATIO III.

DE VOLUNTARIO MIXTO CUM METU, VEL CONUPISCENTIA, COMPLECTENS SECTIONES QUATUOR.

1. Utrum quæ ex solo metu fiunt, sint voluntaria simpliciter ratione ipsius metus. 201
2. Utrum quæ ex solo metu fiunt, sint saltem involuntaria secundum quid ratione ipsius metus. 203
3. Utrum concupiscentia augeat voluntarium. 205
4. Utrum concupiscentia causet aliquo modo involuntarium. 209

DISPUTATIO IV.

DE IGNORANTIA UTRUM CAuset VOLUNTARIUM, AUT INVOLUNTARIUM, COMPREHENDENS TRES SECTIONES.

1. Utrum recte dividatur ignorantia in antecedentem, concomitantem, et consequentem, et quo sensu. 211
2. Utrum et quæ ignorantia causet voluntarium, vel involuntarium. 217
3. Utrum actualis inconsideratio faciat non voluntarium actum quoad conditionem ignoratam. 223

DISPUTATIO V.

DE CIRCUMSTANTIIS, SEU ACCIDENTIBUS HUMANORUM ACTUUM, CONTINENS TRES SECTIONES.

1. Utrum sint aliquæ circumstantiæ actus humani internæ et externæ. 233
2. Quot sint circumstantiæ humanorum actuum. 238
3. Quid necesse sit ut circumstantiæ afficiant actum moralem. 240

DISPUTATIO VI.

DE VOLUNTATE ET INTENTIONE, ACTIBUSQUE INTELLECTUS PRÆVIIS, CONTINENS SECTIONES SEPTEM.

1. De objectis, rationibus, et differentiis voluntatis, atque intentionis. 242

DISPUTATIO VII.

DE FRUITIONE, CONTINENS SECTIONES TRES.

1. Utrum fruitio sit actus voluntatis. 251
2. Quodnam sit fructus objectum. 253
3. Quomodo gaudium ab amore distinguatur. 255

DISPUTATIO VIII.

DE ELECTIONE, ET CONSENSU, AC DE COGNITIONE PRÆVIA AD TALEM ACTUM, CONTINENS SECTIONES QUINQUE.

1. Quid sit electio, quod ejus objectum, et cuius potentia sit actus. 256
2. Utrum consensus sit actus voluntatis ab electione distinctus. 257
3. Quomodo distinguantur electio, et consensus ab intentione finis, et simul quomodo versentur circa finem. 258
4. Utrum actus electionis sit liber. 262
5. De cognitione necessaria ad electionem. 264

DISPUTATIO IX.

DE USU ET IMPERIO, CONTINENS SECTIONES TRES.

1. Quid sit usus, et quod ejus objectum. 266
2. Utrum usus sit actus ab electione distinctus. 267
3. Quæ cognitio antecedit usum, et simul quid sit imperium, et ut distinguatur ab usu. 268

DISPUTATIO X.

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE IN COMMUNI, IN TRES SECTIONES DISTRIBUTA.

1. Utrum actus voluntatis, et rationis imperentur. 271
2. Utrum actus appetitus sensitivi imperentur. 272
3. Utrum imperium, et actus imperatus sint unus actus. 273

TRACTATUS TERTIUS.

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM.

DISPUTATIO I.

DE ACTU MORALI IN COMMUNI, QUIDQUE IN EO SIT MORALITAS, CONTINENS SECTIONES TRES.

1. Quinam actus sint morales in homine. 277
2. Quid sit in actu morali ipsa moralitas. 279
3. Quid sit moralitas in cæteris rebus, quæ morales denominantur. 286

DISPUTATIO II.

DE BONITATE ET MALITIA OBJECTIVA HUMANORUM ACTUUM, COMPREHENDENS SECTIONES TRES.

1. Utrum in objectis actuum humanorum sit aliqua honestas, sive bonitas moralis objectiva. 288
2. Quid sit bonitas objectiva humanorum actuum. 292

XII ELENCHUS TRACTATUUM, DISPUTATIONUM AC SECTIONUM.

- | | | | |
|--|-----|--|-----|
| 3. <i>An malitia peccati mortalis sit infinita.</i> | 523 | 6. <i>An omnis concupiscentia appetitus sit semper veniale peccatum solum ex defectu voluntatis.</i> | 563 |
| 4. <i>An sit aliquod peccatum ex natura sua veniale, et quæ sit ejus ratio.</i> | 523 | 7. <i>An et quando delectatio appetitus sit mortale peccatum ex consensu voluntatis.</i> | 564 |
| 5. <i>Qualis sit divisio peccati in mortale et veniale.</i> | 529 | 8. <i>An in potentiis exterioribus sit peccatum.</i> | 570 |
| 6. <i>An peccatum veniale possit fieri mortale.</i> | 533 | 9. <i>An sit causa alia interna peccati.</i> | 571 |
| 7. <i>An in omni subjecto in quo potest esse mortale, possit esse veniale.</i> | 537 | | |
| 8. <i>An peccatum mortale necessario debeat præcedere veniale, vel e contra.</i> | 539 | | |

DISPUTATIO III.

DE DIVISIONE PECCATI IN COMMISSIONEM ET OMISSIONEM, CONTINENS SECTIONES QUINQUE.

- | | |
|--|-----|
| 1. <i>Qualis sit prædicta divisio, et quo modo ejus membra differant.</i> | 542 |
| 2. <i>Utrum de essentia omissionis sit aliquis actus positivus.</i> | 543 |
| 3. <i>Utrum actus qui fit eo tempore, quo omittitur præceptum, et est impossibilis actui præcepto, sit peccatum.</i> | 545 |
| 4. <i>Quo tempore censeatur quis peccare peccato omissionis.</i> | 547 |
| 5. <i>De gravitate omissionis, unde sit sumenda.</i> | 548 |

DISPUTATIO IV.

DE PECCATO EX PASSIONE, IGNORANTIA ET MALITIA, CONTINENS UNICAM SECTIONEM.

- | | |
|--|-----|
| 1. <i>An peccatum recte dividatur in illa tria membra.</i> | 550 |
|--|-----|

DISPUTATIO V.

DE CAUSIS PROPRIIS ET INTERIORIBUS PECCATORUM, CONTINENS SECTIONES NOVEN.

- | | |
|---|-----|
| 1. <i>An in voluntate possit esse peccatum.</i> | 553 |
| 2. <i>An in intellectu possit esse peccatum.</i> | 557 |
| 3. <i>An veniale, vel mortale peccatum tribuendum sit rationi inferiori, vel superiori.</i> | 558 |
| 4. <i>An in appetitu sensitivo possit esse peccatum mortale.</i> | 560 |
| 5. <i>An possit esse veniale.</i> | 562 |

DISPUTATIO VI.

DE CAUSA EXTRINSECA PECCATI, CONTINENS UNICAM SECTIONEM.

- | | |
|---|-----|
| 1. <i>Utrum Deus sit causa peccati.</i> | 572 |
|---|-----|

DISPUTATIO VII.

DE EFFECTU ACTUALIS PECCATI, QUI EST PŒNA, CONTINENS SECTIONES QUATUOR.

- | | |
|---|-----|
| 1. <i>Utrum pœna ejusque reatus sit proprius effectus peccati ejus qui punitur.</i> | 581 |
| 2. <i>An peccatum possit esse pœna alterius peccati.</i> | 584 |
| 3. <i>Utrum pœna peccato mortali debita sit infinita, et æterna.</i> | 585 |
| 4. <i>An peccatum veniale mereatur æternam pœnam.</i> | 590 |

DISPUTATIO VIII.

DE PECCATO HABITUALI, QUOD EX ACTUALI NASCITUR, CONTINENS UNICAM SECTIONEM.

- | | |
|---|-----|
| 1. <i>An transacto actuali peccato aliquid habituale in anima maneat, quod vere sit peccatum: quid sit illud.</i> | 593 |
|---|-----|

DISPUTATIO IX.

DE PECCATO ORIGINALI, CONTINENS SECTIONES SEX.

- | | |
|---|-----|
| 1. <i>An sit originale peccatum.</i> | 597 |
| 2. <i>Quid sit.</i> | 600 |
| 3. <i>De causis peccati originalis.</i> | 609 |
| 4. <i>An peccatum originale ad omnes Adæ filios derivetur.</i> | 612 |
| 5. <i>Quos effectus vel pœnas contrahamus in hac vita ratione peccati originalis.</i> | 624 |
| 6. <i>Quæ pœna respondeat originali peccato in vita futura.</i> | 627 |

TRACTATUS PRIMUS.

DE FINE HOMINIS.

PROOEMIUM.

1. *De objecto seu materia hujus operis.* — Divus Thomas in præfatione ad hanc theologiæ partem proponit in materiam et objectum, seu subjectum ejus, hominem, ut ad imaginem DEI conditum, id est, ratione et libertate utentem, secundum hoc enim maxime relucet in homine DEI imago: alibi vero (hoc est, prima parte in fronte quæstionis 2, inter tradendam generalem theologiæ divisionem) ait finem potius illius esse tractare de reditu creaturæ rationalis in DEUM: unde et subjectum non hominem esse, sed DEUM, ut finem ultimum, multi collegerunt. Neque id videtur rationi dissentaneum, totius namque theologiæ objectum Deus est; quare ut pars cum toto proportionem servet, oportet, ut omnes theologiæ partes, præsertim majores, præcipuæ, de Deo disputent, eo vel maxime quod ad perfectionem theologiæ spectat Deum sub omni ratione, atque habitudine considerare: cumque in priore parte theologiæ disputatum sit de Deo, tum sub ratione absoluta a creaturis, quatenus unus et trinus est, tum etiam secundum habitudinem primæ causæ, seu principii creaturarum, necesse est ut in parte alia theologiæ nimirum quam aggredimur, de ipso, ut de ultimo fine disseratur, eoque pacto sit ejus objectum. Neque vero hæc inter se sunt contraria, sed eodem revolvuntur, si enim loquamur de materia proxima, in qua versatur hæc doctrina, non est dubium eam esse hominem ut libere operantem, et per actionem liberam in suam beatitudinem tendentem, quod nunc alia probatione non eget, sed ipso usu constabit, et ex proxime dicendis declarabitur. Si autem de primaria ratione materiam hanc tractandi sit sermo, rectissime dicitur DEUS, ut finis ultimus, subjectum hujusce operis, quod plane rationes factæ probant.

2. *Cur theologi rationem finis ultimi per ordinem solum ad hominem pertractant.* — Quæret vero aliquis: cum Deus non sit solum finis hominis, sed terminus etiam omnium creaturarum, cur theologi ad explicandum in Deo rationem finis ultimi, in homine tantum illum declarent, considerando videlicet, quo modo beatitudo hominis consistat in Deo, et quibus actibus illum assequatur potius quam in aliis creaturis.

Respondetur varias posse reddi hujus rei causas, quas breviter attingam, quoniam amplitudinem, dignitatem et difficultatem hujus doctrinæ manifestant.

3. *Ratio prima.* — Prima est, quoniam si homo cum inferioribus creaturis conferatur, solus ipse DEUM in se ipso proxime et immediate attingit, et consequitur præcognitionem et amorem: atque ita singulari modo est Deus finis ultimus humanæ naturæ: aliæ vero res solum remote, et secundum quamdam imitationem dicuntur in DEUM tendere. Si autem comparetur superioribus creaturis, habet quidem DEUS respectu illarum eandem rationem ultimi finis, tamen quia in hoc fere ejusdem rationis est, respectu Angelorum et hominum; ideo quæ in hac parte de homine dicuntur, per similitudinem ad beatitudinem Angelorum extendi possunt. Quod si in modo consequendi beatitudinem aliquid proprium aut singulare habent Angeli,

illud et minus notum est hominibus, et tractando de natura Angelorum brevissime a theologis expenditur, quoniam etiam ad utilitatem humanam minus est necessaria.

4. *Secunda ratio.* — Secunda causa est, quia doctrina hæc non tantum est speculativa, sed etiam practica et moralis; quod enim Aristoteles 1 Ethicorum, cap. 7, et lib. 2, cap. 7, de Philosophia morali dixit, in hac etiam parte cum theologia convenit, scilicet non esse tantum propter cognitionem, sed propter actionem etiam, atque ut boni efficiamur; ad doctrinam autem moralem maxime fuit necessaria homini cognitio sui ipsius, et actionum suarum, non autem aliarum creaturarum, nisi quatenus huic morali doctrinæ deservire potest.

5. *Tertia ratio.* — Tertia et optima causa addi potest, quia in homine, ut dixit S. Gregorius, hom. 29, in Evang., quodammodo omnes creaturæ continentur, et in eo omnes assequuntur suam felicitatem et beatitudinem, quatenus illius possunt esse capaces.

6. *Quarta ratio.* — Quarta denique, quia ex divina institutione et ordinatione omnes creaturæ ad salutem hominum ordinatæ sunt, et tota ratio divinæ providentiæ quodam modo in gubernando ac dirigendo hominem ad suum finem posita est. Unde fit, ut omnia divina opera et mysteria, præsertim supernaturalia, propter salutem humanam, maxime electorum, facta sint, atque ita considerando de homine, et de mediis, quibus ad finem suum perducitur, tota ratio divinæ providentiæ quodammodo exhauritur, quantum ab hominibus cognosci potest. Atque hinc satis constat, quid sit objectum hujus partis.

7. *Primum corollarium ex dictis.* — Ex quo colligitur primo, qua ratione theologia, quamvis scientia divina sit, de humanis rebus disputet: duplici enim titulo hoc præstat; primo, quia hoc necessarium fuit ad explicandam in Deo rationem finis ultimi. Secundo, quia non considerat hæc moralia ut naturali lumine manifestantur, sed ut virtute continentur in principiis a Deo revelatis, atque ideo eadem est ratio totius theologiæ, et hujus partis, scilicet divinum lumen, et revelatio, aut prima veritas, quatenus mediate, aut per discursum applicatur conclusionibus in principiis fidei virtualiter contentis: in quo maxime differt hæc doctrina a morali philosophia humana, seu pure acquisita.

8. *Secundum corollarium.* — Secundo colligitur ratio methodi, et ordinis hujus tractationis: doctrina enim moralis et practica, ut perfecte, ac per modum scientiæ tradi potest, supponit speculativam scientiam. Item cognitio de Deo sub aliqua habitudine ad creaturas supponit cognitionem ipsius Dei in se: et ad cognoscendum reditum creaturarum in Deum, oportet prius emanationem earundem ab ipso explicare, et ideo postquam de Deo, et de operibus creatis diximus, in hoc consequenti opere reditum creaturarum in Deum, atque adeo moralem doctrinam, qua pervenitur ad Deum trademus generaliter, principia scilicet et fundamenta virtutum omnium et actionum moralium. In specie vero, hoc est, de singulis virtutibus, eam tantum doctrinam in lucem damus, quæ ad tres virtutes theologicas, aut eis affinem religionem exponendas opportuna est. Quoniam vero, ut Aristoteles testatur, principium rerum omnium moralium est finis, ideo ab ultimo fine disputare incipimus.



ELENCHUS TRACTATUS PRIMI

DE ULTIMO FINE HOMINIS.

Prooemium operis totius.

DISPUTATIO I.

DE CAUSALITATE FINIS RESPECTU HUMANÆ VOLUNTATIS, COMPLECTENS SECTIONES SEX.

- 1 *In quo consistat causalitas finis respectu humanæ voluntatis.*
- 2 *Utrum causalitas finis in voluntate nostra sit tantum respectu mediorum, vel etiam respectu ipsius finis.*
- 3 *Utrum finis exerceat causalitatem suam sub ratione boni cogniti.*
- 4 *Sub qua ratione boni moveat finis, et consequenter an media participant causalitatem finis.*
- 5 *Quomodo se habeat finis ad objectum adæquatum voluntatis.*
- 6 *Quotuplex sit finis.*

DISPUTATIO II.

DE ACTIONIBUS VOLUNTATIS, QUÆ SUNT PROPTER FINEM, COMPLECTENS SECTIONES QUATUOR.

- 1 *Utrum omnes actus liberi voluntatis humanæ sint propter finem.*
- 2 *Utrum actus voluntatis necessarii sint propter finem, et consequenter an sint proprie actus humani.*
- 3 *Utrum voluntas operetur propter finem actionibus quæ ab ipsa non procedunt.*
- 4 *Quot modis contingat voluntatem humanam operari propter finem.*

DISPUTATIO III.

DE ULTIMO FINE HOMINIS IN COMMUNI, ET DE MODO OPERANDI PROPTER ILLUM, CONTINENS SECTIONES SEX.

- 1 *Utrum necessarium sit constituere aliquem finem ultimum hominis, et actionum ejus.*
- 2 *Utrum homo possit intendere suis actionibus duos ultimos fines particulares tantum.*
- 3 *Utrum homo possit intendere ultimos fines simpliciter, et positive ac propter illos operari.*

- 4 *Utrum possit aliquis simul intendere duos fines ultimos, unum simpliciter, alterum secundum quid.*
- 5 *Utrum necesse sit hominem semper operari propter finem ultimum simpliciter a se intentum.*
- 6 *Utrum omnes actiones hominis sint propter ultimum finem simpliciter saltem ex inclinatione.*

DISPUTATIO IV.

DE BEATITUDINE IN COMMUNI, AN SIT, ET QUID SIT, COMPREHENDENS SECTIONES TRES.

- 1 *Quæ sit communis ratio Beatitudinis, et propria hujus vocis significatio.*
- 2 *Utrum ostendi possit beatitudinem esse possibilem homini, aut de facto futuram esse.*
- 3 *Quotuplex sit Beatitudo.*

DISPUTATIO V.

DE OBJECTO HUMANÆ BEATITUDINIS, COHIBENS SECTIONES TRES.

- 1 *Utrum omnes creaturæ sine Deo possint esse sufficiens objectum humanæ Beatitudinis.*
- 2 *Utrum solus Deus sine consortio aliqujus creaturæ sit sufficiens objectum humanæ beatitudinis.*
- 3 *Utrum Deus secundum totum quod in se habet, vel secundum speciale attributum sit objectum humanæ Beatitudinis.*

DISPUTATIO VI.

DE ESSENTIA FORMALIS BEATITUDINIS QUOAD GENUS, ET SUBSTANTIAM EJUS, ET PERFECTIONEM QUAM PONIT IN ESSENTIA ANIMÆ, CONTINENS SECTIONES TRES.

- 1 *Utrum beatitudo nostra sit ipse Deus, ut illapsus et unitus substantiæ animæ nostræ, aut quam perfectionem illa ponat.*
- 2 *Utrum formalis beatitudo sit operatio creata afficiens immediate animæ potentiam.*

- 3 *Utrum beatitudo sit una simplex operatio animæ intellectivæ, vel plurimum collectio.*

DISPUTATIO VII.

DE SPECIFICA OPERATIONE ET PROXIMA POTENTIA IN QUA SUPERNATURALIS BEATITUDO CONSTITUENDA EST, CONTINENS SECTIONES DUAS.

- 1 *Utrum beatitudo formalis essentialiter sit actus intellectus, an voluntatis.*
- 2 *In quo actu consistat beatitudo essentialis imperfecta quæ in hac vita haberi potest.*

DISPUTATIO VIII.

DE PERFECTIONIBUS INTELLECTUS BEATI PRÆTER VISIONEM BEATAM, CONTINENS SECTIONES QUATUOR.

- 1 *Utrum præter beatam visionem detur Beatis alia cognitio, vel supernaturalis scientia.*
- 2 *Utrum in beatitudine perseverent, vel denuo infundantur scientiæ naturales et acquisibiles.*
- 3 *Utrum in Beatis possit error vel ignorantia reperiri.*
- 4 *Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.*

DISPUTATIO IX.

DE PERFECTIONE VOLUNTATIS BEATÆ, UT VERSATUR CIRCA DEUM, CONTINENS SECTIONES TRES.

- 1 *Utrum voluntas Beati necessario amet illum amore charitatis et benevolentiae.*
- 2 *Utrum beatus necessario amet suam beatitudinem supernaturalem quam possidet et fruitur.*
- 3 *Quale sit gaudium, quod Beati habent in Deo et de Deo clare viso, qualisve sit fruitio.*

DISPUTATIO X.

DE ALIIS PERFECTIONIBUS VOLUNTATIS BEATI, CONTINENS SECTIONES TRES.

- 1 *Utrum voluntas Beati ex vi beatitudinis ita sit in bono confirmata, ut facta sit impeccabilis.*
- 2 *Quibus virtutibus ornetur voluntas Beatorum.*
- 3 *Utrum voluntas Beati necessario habeat complementum omnium desideriorum suorum.*

DISPUTATIO XI.

DE ACTIBUS, AUREOLIS ET FRUCTIBUS ANIMÆ BEATÆ, COMPLECTENS SECTIONES TRES.

- 1 *Utrum sint aliquæ dotes in anima beata, et quid, et quot sint.*
- 2 *Utrum in Beatis sit aliqua beatitudo accidentalis.*
- 3 *De aureolis et fructibus quid, et quot sint, et quomodo inter se distinguantur.*

DISPUTATIO XII.

DE INÆQUALITATE BEATITUDINIS, REMITTITUR AD LIBRUM II DE ATTRIBUTIS DEI.

DISPUTATIO XIII.

DE SUBJECTO, SEU STATU, IN QUO HOMO POSSIT CONSEQUI SUPERNATURALEM BEATITUDINEM, CONTINENS DUAS SECTIONES.

- 1 *Utrum animæ ante resurrectionem hominis consequantur beatitudinem perfectam.*
- 2 *Utrum eadem beatitudo supernaturalis futura sit animabus iterum corporibus unitis.*

DISPUTATIO XIV.

DE IMMUTABILITATE ET PERPETUITATE BEATITUDINIS, CONTINENS SECTIONES TRES.

- 1 *Utrum felicitas supernaturalis Sanctorum futura sit perpetua.*
- 2 *Utrum beatitudo sit natura sua incorruptibilis, et perpetua.*
- 3 *Utrum de ratione beatitudinis sit, ut de facto perpetuo duret.*

DISPUTATIO XV.

DE HIS QUÆ AD NATURALEM BEATITUDINEM PERTINENT, CONTINENS SECTIONES DUAS.

- 1 *In quo consistat proprie beatitudo naturalis.*
- 2 *Quomodo possit homo beatitudinem naturalem acquirere.*

DISPUTATIO XVI.

DE APPETITU BEATITUDINIS, CONTINENS TRES SECTIONES.

- 1 *Utrum homo appetitu innato appetat beatitudinem naturalem in particulari, et in communi.*
- 2 *Utrum prædicto appetitu appetat supernaturalem.*
- 2 *Utrum appetitu elicitio eam possit appetere.*

TRACTATUS PRIMUS.

DE FINE HOMINIS.

DISPUTATIO I.

DE CAUSALITATE FINIS, RESPECTU HUMANÆ VOLUNTATIS.

Universa hæc doctrina maxima ex parte versatur in explicandis humanis actionibus, quatenus humanæ sunt, ac bonitatis, ac malitiæ moralis capaces: in quo potissimum a fine pendent, qui est principium moralium actionum, et ideo prius hanc Disputationem præmittendam duxi, in qua munus, varios modos, rationem, seu distinctionem finis explicabo: videtur, ad explicanda nonnulla principia, et varium titulum, quibus, in sequentibus utendum nobis est, ne cogamur eadem semper repetere: curabimus autem a quæstionibus philosophicis, quoad fieri potest, abstinere, aut eas tantum breviter attingere, quantum ad rem Theologicam fuerit necessarium.

SECTIO I.

In quo consistat causalitas finis respectu humanæ voluntatis.

1. *Causalitatem finis esse proprie erga humanam voluntatem ostenditur.* — Primum omnium statuendum est, finem et causalitatem ejus, qualiscumque illa sit, proprie suum locum habere in voluntate humana, et in actibus, seu effectibus ejus, quod est certissimum. Primo ex modo loquendi Scripturæ sacræ, ubique enim tribuit homini modum operandi propter finem, quod maxime illi convenit ratione voluntatis, ad Romanos 8: *Propter te mortificamur tota die, etc. Sed in his omnibus superamus propter eum, qui dilexit nos*, et Psalmo 118: *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas, propter retributionem*. Secundo experientia constat, hominem non casu,

nec fortuito in incertum ferri, sed in definitum finem dirigere operationes suas. Tertio, constat etiam ratione, quia motio finis præcipue habet locum in agentibus per intellectum: nam finis movet agens ad operandum, movet autem per cognitionem; agens autem intellectuale maxime cognoscere potest rationem finis, et ordinem ejus ad media: ergo voluntas, quæ ratione ducitur, maxime potest moveri a fine.

2. *Suppositio pro sensu quæstionis.* — Secundo, ut intelligatur proprius quæstionis sensus, supponendum est ex Cajetano, 1 part., quæst. 5, art. 4, et clarius 2, 2, quæst. 17, a. 5, sicut in causa efficiendi quatuor distinguuntur, ita etiam posse in causa finali distingui, scilicet, res quæ causat, ratio, seu forma, quæ est principium causandi, causalitas ejus actualis et effectus causatus: in hac sectione præcipue agimus de tertio, scilicet de causalitate actuali finis, qua intellecta, facile constabit, quis sit, et quotuplex effectus finis in humana voluntate: de ratione autem seu principio causandi, dicemus postea in sectione tertia: et inde constabit, quænam res possit esse causa finalis. Quare in universum, et in omni genere causæ, illa res potest rationem causæ participare, cui potest convenire forma illa, quæ est ratio causandi.

3. *Prima opinio in præsentis quæstione.* — Tertio, his positis, duæ possunt esse extremæ sententiæ in præsentis sectione. Prima est, causalitatem finis non consistere in motione aliqua respectu humanæ voluntatis, sed in hoc solum, quod effectus, qui a voluntate progreditur, in aliquid ut in finem ordinetur, ita ut esse finem nihil aliud sit, quam esse id, cujus gratia aliud sit: nam hoc modo rationem finis Aristoteles ubique describit, præsertim 2, Physicor., et 5, Metaphysicæ. Unde Cajetanus supra dicit, causalitatem finis esse innominatam, significari vero per hanc vocem esse propter quod, seu id esse, cujus gratia. Et potest suaderi hæc sen-

tentia, quia in operibus Dei est propria causalitas finis, Deus enim vere ac perfecte operatur propter finem: sed respectu Dei non potest hæc causalitas consistere in motione voluntatis ejus, ut videtur per se notum, quia id esset maxima imperfectio in Deo. Similiter in inferioribus agentibus naturalibus est propria causalitas finis, quæ non potest consistere in motione agentis, cum non cognoscat finem: ergo similiter in voluntate humana, quæ est quasi media inter Deum et res inferiores, philosophandum est. Secundo, quia vix potest intelligi, quæ vel qualis illa motio, quia vel est aliquid antecedens actum voluntatis, et hoc non, quia nihil est in voluntate: vel est ipsemet actus voluntatis, et hoc non, quia talis actus potius est effectus finis, quam causalitas ejus: movetur enim finis ad talem actum trahendo, et alliciendo voluntatem: ergo, etc.

4. *Suadet exemplis.*—*Item ratione.*—Nihilominus hæc sententia nec rem ipsam, nec communem modum loquendi theologorum et philosophorum explicat. Primo enim auctores omnes ponunt causalitatem finis in motione metaphorica respectu nostræ voluntatis. Ita sentit D. Thomas 1, 2, quæst. 1, art. 1, et in quæst. de Veritate, quæst. 22, art. 2, ubi notanda sunt illa verba: *Sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti seu desiderari*: et in quæstionibus de Pœnitentia, quæst. 5, art. 1, inquit: *Finis non est causa, nisi quatenus movet efficientem ad agendum: unde ubi non est actus, non est causa finalis* 3, Metaphysicæ, text. 12. Et videtur hæc doctrina sumpta ex Aristotele 1, de Generat., cap. 7. Secundo, quod finis dicatur esse id, cujus gratia aliquid fit, solum est denominatio quædam extrinseca in ipso fine; ex eo quod aliquid aliud ordinatur ad ipsum: ergo non satis est hoc ad causalitatem propriam finis. Patet consequentia, tum quia hæc denominatio non dicit emanationem aliquam realem, nec influxum: tum etiam, quia alias quilibet terminus motus, et quodlibet objectum cujuscumque actus, quatenus est terminus, ad quem tendit operatio agentis, habebit propriam causalitatem finis. Item, cessante actione agentis hoc solo quod res esset propensa, seu inclinata natura sua in finem, duraret semper causalitas finis, quia semper durat illa denominatio, quod hæc res est propter illam, quæ emanare potest ex sola actione præterita, et ordinata ipsius agentis: hoc ergo solum non satis est ad explicandam hanc causalitatem finis.

5. *Impugnatur proxima opinio.*—Secunda sententia est, hanc causalitatem consistere in motione metaphorica voluntatis, quæ ex se antecedit tempore, et distinguitur ab omni actu elicito ab ipsa voluntate. Quæ opinio in hunc modum explicari potest, quia finis non movet voluntatem, nisi præcognitus sit: hoc autem ipso quod finis est cognitus, et bonitas ejus, etiamsi voluntas per proprium suum actum in illum non tendat (est enim libera, et potest suum actum suspendere) intelligitur excitari et moveri a fine cognito, ut ipsum amet et intendat: hæc enim excitatio et motio antecedit consensum voluntatis, et intelligitur oriri ex conjunctione et sympathia potentiarum intellectus et voluntatis, quatenus in eadem animæ essentia radicanter: ergo in hac motione consistit causalitas finis, quia hæc motio metaphorica non videtur posse alio modo explicari. Et hoc confirmat secunda ratio facta in præcedenti sententia: quia quidquid post hanc motionem sequitur, non est nisi amor, vel intentio finis, qui sunt actus voluntatis, qui non sunt causalitas: sed potius effectus causalitatis finis. Secundo, quia, seclusa prædicta motione, postea finis solum se habet ut terminus specificans actum tendentem in ipsum: at vero sub hac ratione finis non exercet causalitatem finis, sed potius participat causalitatem formæ specificantis, ut significat D. Thomas 1, 2, quæst. 2, art. 6, ad 1, et in omnibus objectis, actus specificativus est eadem ratio et modus causalitatis: ergo.

6. Hæc vero nec intelligi possunt, nec satisfacere: quia hic non agimus de causalitate finis in actu primo, ut sic dicam, seu de proxima applicatione ejus ad causandum, sed de causalitate, et influxu ejus in actu secundo, hic autem intelligi non potest priusquam in voluntate aliquid causatum sit, quia realis causalitas debet ad aliquid reale haberi, alias nihil esset: sed si in voluntate nulla est res nova, nec operatio aliqua, vel affectio, nihil intelligi potest, quod a fine causarum sit: ergo nec intelligi potest causalitas finis in actu secundo. Confirmatur ac declaratur, quia illa excitatio, quæ dicitur esse in homine cognoscente finem et bonitatem ejus, antequam voluntas proprio motu moveatur, nihil aliud est revera, quam cognitio et iudicium intellectus, nam in voluntate nihil de novo positum est, quod ante non esset: sed iudicium intellectus non est causalitas finis, ut per se constat, sed potius est approximatio finis, ut

causare possit: ergo non potest in hoc solo consistere causalitas finis. Dices fortasse ex hoc iudicio statim resultare in voluntate affectionem vel motionem aliquam saltem per simplicem complacentiam, ratione cujus est actualiter, et universaliter propensa in finem, ut illum intendat, et efficaciter amet. Sed hoc nihil refert ad rem de qua agimus, explicandam: primo quidem, quia, si hæc affectio est libera, potest voluntas illam suspendere: si autem est naturalis, non est per se ac semper necessaria ad causalitatem finis: huiusmodi enim imperfecti motus ex imperfecto modo operandi insurgunt in nobis, vel ex conjunctione appetitus, vel ex imperfecta deliberatione. At vero, seclusis his imperfectionibus, non sunt necessarii illi imperfecti actus, ut voluntas ex perfecto iudicio ac libertate a fine moveatur, ut videre licet in Angelis, in Beatis, in Christo et Virgine, et nonnunquam etiam contingit in nobis. Deinde de illomet affectu simplici redit eadem difficultas: nam ille etiam est quidam actus voluntatis, unde est quidam effectus ipsius finis, de quo inquirendum superest, quæ sit causalitas finis circa talem actum: et quod de illo dictum fuerit, dici etiam poterit de perfecto actu intentionis, seu electionis.

7. Dico ergo causalitatem finis circa voluntatem nostram non esse in actu secundo, donec ipsa voluntas actu moveatur, et tendat in ipsum finem. Hæc assertio probatur sufficienter argumentis factis contra secundam sententiam, et videtur mihi expresse divi Thomæ, locis nuper citatis, ex cujus verbis potest ratione nova confirmari: quia donec causa efficiens sit in actu, non potest intelligi causa finalis actu causare: nam finis, ut definit Aristoteles, est, *cujus gratia aliquid fit*: si ergo nihil actu fit, non est actu finis; si autem efficiens actu non efficit actu, nihil fit: et consequenter nihil fit propter finem: ergo, de primo ad ultimum, ante actum agentis non est causalitas finis: ergo pari ratione in voluntate ante actionem voluntatis non est causalitas finis circa ipsam in actu secundo. Quod tandem declaratur, quia vel hæc causalitas esset circa ipsam potentiam voluntatis, et hoc non, quia, secluso actu, illa non aliter se habet, nec immutatur aliquo modo: vel est circa actum ipsius voluntatis, et hoc esse non potest sine ipso actu.

8. Dico secundo: Causalitas finis in voluntate non est res aliqua, nec modus distinctus ab actu et actione voluntatis: sed est ipsamet actio, quæ simul est et a voluntate in genere cau-

sæ efficientis, et a fine in suo genere, scilicet, trahente, et determinante voluntatem ad talem actum. Hæc conclusio hoc solo sufficienter probatur, quia non potest intelligi quid aliud sit hæc causalitas finis, nec aliud est necessarium ut voluntas moveatur in finem: ergo revera in hoc consistit. Deinde potest exemplis declarari, quia sicut in potentia cognoscitiva actio ejus natura sua pendet a potentia, et ab objecto ut movente potentiam, ita suo modo actio voluntatis, in potentia autem cognoscitiva eadem actio ut est a potentia est concursus ejus ad talem actum, et ut est ab objecto est similiter causalitas ejus: ergo eodem modo in voluntate actio ejus, quia intrinsece, et essentialiter pendet ab his duobus principiis, scilicet a potentia et a fine proposito, ut est effective a voluntate, est concursus ejus: ut vero est a fine in suo genere causæ, est motio actualis ejus, nec oportet in illa actione duas rationes, aut modos distinguere, quia per se ipsam et essentialiter postulat utramque habitudinem. Solum est differentia, quod in potentia cognoscitiva concursus potentiæ pertinet ad causam effectivam, in voluntate vero ad causam finalem, quod provenit ex propriis modis operandi talium potentiarum. Aliud exemplum adhiberi potest in causa exemplari, quæ media apprehensione concurret etiam ad effectum suum, et concursus ejus solum in hoc consistit, quod fiat effectus ad imitationem ejus: unde in re non distinguitur ab actione agentis, sed eadem actio quæ profluit effective ab agente, manat ab idea exemplariter, ut sic dicam, et ut sic, est concursus ejus: sic ergo in præsentī dicendum est.

9. *Primum corollarium. Causalitatem finis proprie solum reperiri in agentibus intellectualibus.*—Unde intelligitur primo huiusmodi modum causalitatis finis tantum habere locum in agentibus per cognitionem, nam alia agentia non possunt a fine moveri; et ideo est communis omnium sensus, apprehensionem finis esse illi vel rationem causandi, vel rationem necessariam ad causandum. Ut autem hæc causalitas propria ac formalis sit, necesse est ut hæc cognitio sit intellectualis: quia, ut infra dicemus, solum finis movet sub ratione boni et convenientis. Sub hac autem ratione proprie et formaliter solum cognosci potest per intellectum, quia necessarium est cognoscere habitudinem unius ad aliud, et proportionem quamdam inter appetibile et appetentem, seu inter medium et finem. Unde bruta, quamvis per cogitationem moveantur ad ap-

petendum, et ideo fit in eis quædam participatio hujus causalitatis finis, tamen non est perfecta in eis ac formalis ratio finis propter causam dictam.

10. *Secundum corollarium non tamen reperiri in intellectuali increato.* — Secundo colligitur, hanc causalitatem finis, prout exercetur in voluntate, non reperiri proprie in Deo, nec in voluntate ejus: sed solum in voluntate creata, quæ per actionem propriam, et actum a se distinctum movetur in finem: quia, ut dixi, ubi non est actio agentis, non est actualis motio finis: sed in voluntate divina non est propria actio, quæ tendat in finem, quia actus, quo Deus vult quidquid vult, non distinguitur a voluntate ejus, nec est aliquid factum, seu causatum: nihil enim, quod sit ipsemet Deus, potest habere veram causam, voluntas autem Dei est ipsemet Deus. Dices. Ergo Deus non vere ac proprie operatur propter verum finem. Respondeo, negando consequentiam simpliciter: quia, ut notavit Gabriel, in 2, dist. 1, quæst. 5, art. 1, aliud est loqui de fine, aliud de causa finali: finis autem tantum dicit terminum seu rationem extremi, ad quod aliud ordinatur; causa vero finalis, proprie dicit id, quod movet agens ad operandum: quamvis autem respectu Dei, et voluntatis ejus, finis non habeat hanc causalitatem, tamen Deus altiori, et perfectiori modo ordinat effectus suos, seu exteriores actiones ad determinatos fines: et ideo perfectissimo modo, et ablatis omnibus imperfectionibus, operatur propter finem. Secundo, quia licet divinæ voluntatis non detur propria causa, dari tamen potest ratio ejus ex parte finis desumptæ, ut docet D. Thomas 1, cont. Gent., c. 86, et hoc modo sine causalitate finis circa divinam voluntatem Deus proprie operatur propter finem. Atque ex his satis responsum est ad fundamenta aliarum opinionum, in num. 3 et 5, et amplius patebit ex sequenti sectione.

SECTIO II.

Utrum causalitas finis in voluntate nostra sit tantum respectu mediorum, vel etiam respectu ipsius finis.

1. Explicata motione causæ finalis in voluntate nostra, superest explicandum, quotuplex sit hæc motio, et circa quos actus versetur: nam inde constabit qui sint effectus finis: supponimus autem in genere quosdam actus voluntatis versari circa finem ipsum

amando vel intendendo illum, vel fruendo illo; alios vero circa media, quæ propter finem eliguntur. Est ergo quorundam sententia, causalitatem finis solum exerceri circa media, quæ propter finem appetuntur atque adeo motionem voluntatis ad appetendum finem propter se ipsum non esse, nec pertinere ad causalitatem finis, sed solum eam motionem, qua eligit media, vel eis utitur propter finem. Ita Gabriel, in 2, d. 1, q. 5, a. 1, et Gregorius, in 1, d. 1, q. 1, a. 2, et Medina, 1, 2, q. 8, in principio, et idem sentit Hervæus, quodlibet 1, q. 8, et quodlibet 2, quæst. 1, quatenus dicit rationem finis consistere in hoc, quod facit media esse amabilia propter ipsum: in quo magis explicat aptitudinem quam actum. Potest autem hæc sententia probari ex Aristotele 2, Physic., cap. 3, et 5 Metaphysicæ, cap. 2, dicente finem esse *cujus gratia aliquid fit*: nam in hac definitione aperte explicat habitudinem medii ad finem. Unde 3, Metaphysicæ, cap. 2, inquit: *Omne, quod per se et propter naturam ipsius, bonum est, finis est, atque ita causat*, quoniam illius gratia cætera fiunt: in quibus verbis significat, illam rem esse finem, quæ per se bona est et amabilis: et hanc conditionem supponit requiri ante causalitatem finis, hanc vero causalitatem in hoc consistere, quod hujus rei gratia aliquid fiat ratione prædicta. Confirmari hoc potest, quia finis dicit essentialiter habitudinem ad media, ut ex ipsa vocis proprietate constat; nam finis idem est quod extremum; ubi autem non est medium, nec extremum esse potest: ergo causalitas finis proprie non exercetur nisi circa media. Et confirmatur, nam Deus licet se ipso sit beatus, et se propter se amet, et in se ipso quiescat, non est proprie finis sui ipsius, quia non tendit per aliquod medium ad consecutionem sui, vel suæ beatitudinis: ergo signum est causalitatem finis solum exerceri in ordinatione mediorum ad finem.

2. Nihilominus dicendum est, finem exercere causalitatem suam circa voluntatem nostram, non solum ut eligentem, vel utentem mediis, sed etiam ut amantem, vel intendentem finem ipsum. Quam sententiam late tradidi, in disp. 23, Metaphysicæ, sect. 3, et imprimis existimo esse doctrinam divi Thomæ 1, 2, q. 1, artic. 1, ad 2, dicentis, voluntatem nostram operari propter finem, *etiam agendo actionem quæ est ultimus finis*; non potest autem operatio esse propter finem in nostra voluntate, nisi interveniente causalitate finis. Idem constat ex loco supra citato, de

Veritate, q. 22, art. 2, ubi dicitur, influxum finis esse amari et desiderari. Idem 3, contra Gentes, c. 2, dicit finem esse id, in quo tendit impetus agentis: ergo sive tendat per electionem, sive per intentionem, ibi exercetur ratio, sive causalitas finis. Præterea Aristoteles 2, Metaphysicæ, c. 2, sic inquit: *ipsum cujus causa finis, tale autem est id, quod non est alterius gratia, sed ejus causa cætera*: ubi per negationem illam explicat positivam quamdam motionem, aut conditionem finis proprie ac simpliciter dictam, in qua illa negatio fundatur, scilicet ut propter se ametur seu intendatur: ergo utraque illarum actionum, seu motionum pertinet ad causalitatem finis, et quodammodo integrat rationem ejus, quinimo quod finis habeat vim ad movendum et trahendum voluntatem ad se, habet et virtutem trahendi illam propter finem.

3. Unde ratione argumentor hoc modo; quia finis trahendo voluntatem ad eligenda media propter ipsum, exercet causalitatem suam: ergo et trahendo voluntatem ad volendum eundem finem propter se. Probatur consequentia: nam in electione medii propter finem duo possunt considerari: unum est quod ex intentione, quæ est actus voluntatis, oritur electio, et hoc non pertinet ad voluntatem finis, sed efficientis, ut postea videbimus. Alterum est quod finis propositus, et intentus movet in suo genere ad electionem mediorum, tanquam forma dans illis appetibilitatem; sed in hoc eadem, vel major ratio est de ipso fine trahente voluntatem ad appetitionem suam: ergo pertinet hoc ad causalitatem finis non minus, quam illud. Secundo, voluntas nostra tendit in finem per veram actionem suam, quam perfecto, et rationabili modo operatur: ergo sicut illius actionis datur vera causa efficiens, ita etiam vera finalis causa, quæ est prima earum. Tertio, amor Dei super omnia revera est amor ultimi finis ut sic; ergo ille amor causatur a bonitate Dei in genere causæ finalis. Unde in beatis voluntas, quæ necessario amat Deum, ab ipsa Dei bonitate clare visa, in hoc genere causæ determinatur, et necessitatur ad hunc amorem, et si per possibile, vel impossibile homo haberet illam beatitudinem sine aliis mediis, nihilominus consequeretur Deum, et frueretur illo ut ultimo fine suo, et Deus exerceret quoad hos actus, circa voluntatem causalitatem finis ultimi, sicut Angelus, licet natura sua absque aliis mediis, statim habeat beatitudinem naturalem in Deo ut in fine naturæ, nihilominus illum respicit ut finem

suum, atque adeo ut causam finalem omnium actionum, quibus tendit in ipsum. Denique negari non potest quin finis determinet, et moveat voluntatem ad hos actus; sed illa ratio non potest ad aliud genus causæ pertinere: ergo.

4. *Qui sint effectus finis.* — *Qui eorum proximi, qui remoti.* — Atque ex hac resolutione intelligitur primo quos effectus habeat causa finalis in voluntate nostra: omnes enim actus, quos voluntas exercet tam circa finem ut sic, quam circa media propter finem, sunt proprii et immediati effectus causæ finalis, in quibus ita est distinguenda ratio effectus a causalitate ipsa, sicut distinguitur actio a termino, ut constat ex dictis in præcedenti sectione. Intelligitur secundo, omnem hanc finis causalitatem proxime et immediate versari circa actus elicitos ab ipsa voluntate, per illos autem extendi, et communicari aliis actibus humanis, qui ab hujusmodi voluntatis actibus imperantur: ab eis enim diriguntur, et ordinantur in finem, quod est notandum pro his, quæ postea, tractat. 3, dicemus de bonitate et malitia horum actuum, et in Disputatione sequenti amplius hoc explicabitur.

5. Ad fundamenta prioris sententiæ in numero 1, respondetur primo. Aristoteles in verbis illis, *finis est, cujus gratia aliquid fit*, virtute comprehendisse illa duo, scilicet quod finis propter se ametur, et alia propter ipsum. An vero utrumque eorum sit de ratione finis, dicam infra section. 4. Dico præterea quando finis intenditur, vel amatur, ibi aliquid fieri, scilicet, ipsam intentionem, vel affectionem circa finem, et illud ipsum fieri gratia finis: nam sicut propter bonitatem finis cogniti eligit homo media, ita propter eandem bonitatem finis cogniti eligit amorem, seu intentionem talis finis. Unde ad rationem, videlicet, quia finis dicit habitudinem ad media, primo respondetur, licet dicat habitudinem ad media, non tamen ad sola illa, sed ad omnem effectum, quem in suo genere causare potest: nam sicut efficiens dicit habitudinem ad factum, seu ad omne id, quod a virtute effectiva prodire potest: ita finis, ut est causa, dicit ad omne id habitudinem quod ex virtute finalisandi causari potest. Deinde etiam faciendo vim in nomine *finis*, quod significet terminum et extremum, respondetur, non solum esse terminum respectu mediorum, sed etiam respectu voluntatis intendentis in ipsum finem propter se amatum, sub qua ratione habet rationem cujusdam ultimi et extremi, quia ut

sic non ordinatur in aliud, et ipsemet actus voluntatis, qui quodammodo mediat inter ipsam et finem, in ipso fine consistit tanquam in ultimo termino. Ad confirmationem de Deo responsio est clara ex superius dictis, quæstione præcedenti, numero 11, nam in Deo ad intra quatenus se amat propter se, non est causalitas finis proprii, quia non intervenit aliquis actus, qui proprie fiat ex motione finis.

SECTION III.

Utrum finis exerceat causalitatem suam sub ratione boni cogniti.

Explicuimus causalitatem finis et effectum ejus: sequitur ut dicamus de ratione causandi, seu de virtute, per quam causat. De qua duo sunt certa, circa quæ alia erunt dubitanda et explicanda.

1. *Finis ratio seu virtus, per quam causat, est bonitas.* — Primo igitur certum est, finem in suo genere causare, quatenus quoddam bonum, et conveniens est. Hæc est sententia D. Thomæ 1, 2, quæst. 1, a. 1, in fine corporis, quam late tractat 3, cont. Gentes, cap. 2 et 3, ubi probat, idem esse operari propter finem, et propter bonum: et 1 p., q. 5, a. 4, similiter probat bonum habere rationem finis, ubi in solutione ad 2, in hunc modum explicat illud Dionysii 4, c. de Divinis nominibus: *Bonum est diffusivum sui.* Eandem doctrinam habet Alensis, 1 p., q. 17, memb. 3, et 34, memb. 1, et colligitur ex Aristotele, 1 Ethicor., cap. 7, dicente: *Id esse unicuique bonum, cujus gratia cætera operantur.* Idem lib. 1 Ethic., in fine, et 2, Phys., cap. 3, ubi dicit, *finem et bonum idem esse.* Ratio vero constat ex dictis, quia causalitas finis in hoc consistit, quod trahit voluntatem ad se propter se amandum, vel alia propter ipsum: sed nihil potest trahere voluntatem nisi bonum, quatenus bonum est: ergo bonitas est a qua habet finis virtutem causandi finaliter; est ergo illi ratio causandi.

2. *Exponitur Cajetanus circa rationem causandi finaliter.* — Hanc autem veritatem per se claram, obscuriorem reddit Cajetanus, 1 p., art. 4, q. 5, dicens, bonitatem formalem esse ipsam rationem causæ finalis in actu exercito, non vero in actu signato, nisi tantum fundamentaliter. Quorum verborum sensus in idem redit. Nam per hoc nomen *bonum* non explicatur res sub habitudine ad effectum, seu actum finaliter causandi, et hoc vocavit Cajetanus finem in actu signato, quam rationem non si-

gnificat formaliter ratio *boni*, sed tantum explicat perfectionem objecti, seu convenientiam quam habet cum voluntate, ex qua habet quod finalisare possit, quam habitudinem formaliter explicat nomen, seu ratio *finis*: et ideo dicitur fundari in bonitate. Et hoc modo dixit Cajetanus *bonum* significare rationem finis in actu exercito fundamentaliter, ac si in causa efficiente diceremus calorem, verbi gratia, esse finem agentis fundamentaliter, tamen ut sic non significare formaliter ipsam habitudinem efficientis.

Secundo certum est ut bonum causet finaliter necessarium esse ut cognitum sit; quia appetitus vitalis sequitur formam apprehensam, et ideo ferri non potest nisi in objectum cognitum ut constat ex philosophia, et ex 1 p., quæst. 80 et sequentib., et ex quæst. 8 et 9, 1, 2, viderique possunt quæ scripsi in disp. 13, Metaphysicæ, sect. 7, et libr. 2, de Orat. mentali, cap. 13. Hinc vero oriebatur occasio disputandi quomodo se habebat esse cognitum ad rationem causandi finalem, an scilicet sit tantum conditio necessaria, vel etiam ratio causandi, et consequenter an bonum causet cognitum finaliter secundum esse cognitum, vel secundum esse reale. Quam quæstionem late tractat 1, 2, quæst. 1, art. 1, Medina, et Cajetanus ibid., et antea in 1 part., quæst. 5, art. 4, et Ferrarius 1, cont. Gent., cap. 44, et aliqui theologi in 2, dist. 1, præsertim Gabriel, part. 5, alii in 2, dist. 25, præsertim Scotus et Capreolus. Sed quoniam hæc res in disput. 23 Metaphysicæ, sect. 8, a me late traditur, et, ut existimo, nihil difficultatis habet, dicam breviter quæ sentio, et quod ad Quæstiones Theologicas postea tractandas est necessarium.

3. *Cognitio objecti finalisantis non pertinet ad rationem causandi finaliter, sed est sola conditio.* — *Existentia realis non ingreditur etiam rationem causandi finaliter.* — Advertendum est ergo, interdum appetere voluntatem objectum cognitum solum in ordine ad cognitionem, ut, verbi gratia, quando contemplando rosam non appetit illam habere, sed tantum considerare et cognoscere, et tunc esse cognitum non solum est conditio, sed est ratio, movendi voluntatem, quia non solum est quid prærequisitum ut voluntas moveatur, sed etiam est terminus appetitionis, ejusmodi est quæcumque alia res quæ judicatur esse conveniens, et hoc modo quando homo delectatur tantum in cognitione non vero in re cognita secundum se, esse cognitum est id, a quo accipit suam rationem et bonitatem vel

malitiam: sicut est quando homo appetit videre Deum, illud esse visum pertinet ad formale objectum, quod est causa finalisandi. Aliquando vero voluntas appetit objectum cognitum ut re ipsa illud habeat et consequatur, ut quando appetit sanitatem, et tunc plane ratio finalisandi est bonitas, quam in re ipsa objectum habet, vel apprehendit, quia illud est finis voluntatis, in quod tendit impetus agentis, sed non tendit nisi in esse reale ipsius finis, ut illud habeat et obtineat: ergo. Item, illud habet propriam rationem finis, quo consecuto, quiescit voluntas, et quo deficiente frustratur ab intentione sua, sed non quiescit in sola apprehensione, nisi re ipsa finem consequantur, et nisi hoc obtineat, frustrari dicitur: ergo signum esse moveri a fine secundum suum esse reale. Non est autem intelligendum requiri ad causalitatem finis quod res illa, quæ est finis a parte rei præexistat, quia cum solum moveat metaphorice per cognitionem, satis est quod animo apprehendatur, et quasi in imagine representetur; sensus ergo est rem illam secundum esse reale, quod obicitur, et in ea apprehenditur, movere voluntatem, et habere causalitatem finis, quia secundum illud esse judicatur conveniens: movet autem, ut diximus, quatenus conveniens judicatur; cognitio igitur hujus convenientiæ et bonitatis, non est propria ratio movendi, quia tunc voluntas non appetit cognoscere, sed dicitur esse cognitio necessaria per modum approximationis, non quidem secundum locum, sed tantum subordinationem potentiarum animæ; et quia sine illa non habet finis illum modum quo indiget ad suam causalitatem. Et hoc modo explicata hæc sententia clarior est, ut patet ex Scoto, Gabriele, Cajetano et Ferrario, locis supra citatis, et nullam habet difficultatem alienjus momenti.

4. *Notatio pro præcedente doctrina.* — Ut tamen facile dissolvantur multa argumenta, quæ hic multiplicat Medina; oportet ultimo advertere, quod sicut in causa efficiente approximat non est ratio agendi, sed conditio, potest tamen ratione illius variari actio, si diversum agens applicetur, ita et in hac apprehensione, seu cognitione intellectus, contingere potest, ut ratione illius varietur actio voluntatis, si in objecto aliud esse, seu aliam rationem apprehendat boni, vel mali: quo sensu dici solet finem specificare actum voluntatis, non ut in re est, sed ut apprehenditur: nam licet eleemosyna, verbi gratia, in re sit bona, si quis illam existimat malam,

actio voluntatis non est bona, sed mala. Propter quam rationem videtur dixisse divus Thomas, 1, 2, quæst. 31, artic. 3, ad 1, cum objectum voluntatis sit bonum apprehensum, diversitatem apprehensionis pertinere ad diversitatem objecti, atque idem sentit Cajetanus, q. 30, art. 3. Sed hæc non sunt contraria, quia tunc apprehensio boni tantum variat objectum in quantum in illo apprehendit et applicat diversum esse objecti, atque adeo distinctam bonitatem, vel convenientiam, quæ, ut dixi, est ratio movendi voluntatem. Quocirca quando dicitur objectum movere *ut apprehensum*, cavenda est æquivocatio in illa particula reduplicante: nam si reduplicet solam denominationem provenientem ab apprehensione ita ut ipsa apprehensio sit forma, per quam finis movet, falsum est, ut dixi, si autem reduplicet ipsum esse objectivum, quod apprehendit, sic vera est locutio, atque eodem modo diversitas cognitionis, quæ tenet tantum ex parte potentiæ, aut cognitionis, seu in propriis qualitatibus ipsius actus intelligendi, ut sunt, verbi gratia, quod sit clara, vel obscura, et similis, hæc, inquam, diversitas non variat rationem finis, et consequenter nec motionem voluntatis: at vero diversitas cognitionis, quæ redundat in objecto, scilicet quia aliud est quod cognoscitur, vel alia proprietas in eo apprehenditur, hæc variat finem et motionem, quia proponit, et appropinquat subjectum secundum aliud esse objectivum: unde quasi diversificat illud, et sic reddit diversam cognitionem non ex parte esse cogniti absoluti, sed ex parte objecti quod cognoscitur. Et hæc de causalitate, effectu et principio, seu forma, quæ est principium finis.

SECTION IV.

Sub qua ratione boni moveat finis, et consequenter an media participant causalitatem finis.

1. *Resolutio affirmans quoad bonum, honestum et delectabile.* — *Dubitatio solum versatur de bono utili, ut sic.* — Cum triplex sit bonum, honestum, delectabile et utile: de duobus primis nulla est quæstio, quia de honesto per se notum est maxime per se expetibile, quoniam ait divus Thomas, 1 part., quæst. 5, art. 6, rationem honesti in hoc consistere, quod sit per se conveniens: de bono vero delectabili dixit Aristoteles 10, Ethic., cap. 2, et cum eo D. Thomas, 1, 2, quæst. 2, art. 6, ad 1, stul-

tum esse quærere propter quid appetatur. Nam delectatio ex se habet appetibilitatem. Unde constat utramque hanc rationem boni esse sufficientem ad causandum finaliter, quia quod movet ut per se appetatur, etiam habet vim ad movendum ut alia appetantur propter ipsum finem, si fuerint necessaria, alias prior motio non esset efficax, nam ex efficaci intentione finis sequitur electio mediū si necessaria sit. Tota ergo quæstio versatur de bono utili, quod non est propter se bonum, nec propter se amabile, sed tantum propter aliud: loquimur enim formaliter de bono utili, ut sic, nam si contingat bonum quod est utile ad unum finem, esse alias per se conveniens, vel delectabile, illud est accidentarium ad rationem utilis, et sub ea ratione participabit objectum illud aliam rationem finis, nam quatenus utile est, proprie habet rationem mediū, et ideo hæc quæstio coincidit cum illa, an medium, ut medium, finaliter causet, in qua re tres excogitari possunt diversæ sententiæ, quas latius attuli, disput. 13, Metaphysicæ 3, sect. 6.

2. Prima est, bonum utile, ex hoc solum quod utile est, atque adeo omne medium, sive sit primum, sive secundum, posse habere rationem causæ finalis. Hanc sententiam videtur indicare Gabriel, in 1, dist. 38, quæst. 1, art. 1, ubi ex sententia Gregorii distinguit triplicem finem, unus est, qui per se appetitur, et alia propter ipsum, qui est finis ultimus in aliqua serie. Alius qui non propter se appetitur, sed alia appetuntur propter ipsum, ut sunt media intermedia: tertius est, qui nec propter se appetitur, nec alia propter ipsum: sed solum ipse appetitur propter alia, ut est primum medium in executione, et ultimum in intentione. Ratio vero hujus sententiæ esse potest, quia causalitas finis consistit in motione voluntatis, sed voluntas non tantum movetur ad finem, sed etiam ad omne medium, quandoquidem illum appetit, nec etiam movetur a solo fine ultimo, seu a bono per se amabili: sed etiam ab ipso bono, et medio utili, ut sic: ergo in illo reperitur causalitas finis. Probatur ultima pars minoris, in qua est difficultas, quia ipsum medium est bonum utile, et utilitas est aliqua bonitas in ipso existens, non enim inhæret in fine, sed in ipsa re, quæ est utilis ad finem: ergo medium ratione suæ utilitatis trahit voluntatem ad se. Secundo, quia voluntas determinatur ad eligendum hoc medium potius quam illud, non a fine, sed a medio, scilicet, quia est magis aptum ad comparandum finem: ergo est in ipso medio causalitas res-

pectu voluntatis ad alliciendam et determinandam illam.

3. Secunda sententia extreme contraria est, nullum medium participare rationem, vel causalitatem finis: cui videtur favere Aristoteles, loco citato supra, sect. 2, num. 2, ex 2, Metaphysicæ, cap. 2, ubi dicit de ratione finis esse, *ut alia appetantur propter ipsum, et ipse non propter alia*; ergo nullum medium habet rationem finis: nec dici potest Aristoteles ibi loqui de fine ultimo; nam potius ex illo primo intendit probare perveniendum esse ad aliquem finem ultimum, et non procedi in infinitum in causa finali: loquendo ergo de fine ut sic, vere in 2, Phys., cap. 3, dicit, *omnia media etsi inter se subordinata sint, esse propter unum finem intentum*, verbi gratia, propter sanitatem: et 1 Ethic., cap. 7, dicit, *unaquaque serie illud esse finem, quod ultimo appetitur*. Et ideo adjungi potest confirmatio ex ipso nomine Finis; significat enim id, quod est extremum, et in quo sistit voluntas tendens ad finem, sed non habet rationem extremi, nisi id, quod propter se amatur, nec voluntas in alio sistit, nam per quodcumque medium ulterius tendit in finem: ergo.

4. Tertia sententia distinguit: nam medium considerari potest, vel quatenus amatur propter aliud, vel quatenus aliud amatur propter ipsum: et priori ratione negatur habere finis rationem, quia sub illa exercet formalem rationem mediū: medium autem et finis ut, saltem ratione formali distinguuntur. Posteriori autem ratione dicitur habere rationem finis, quia ut sic, non exercet rationem mediū, sed potius rationem termini, non ultimi, sed proximi et intermedii. Ex quo fit, illud medium, quod est executione primum, seu intentione, ac resolutione ultimum, nullo modo habere rationem finis, quia tantum propter aliud eligitur, et nihil amatur propter ipsum: reliqua vero media, quæ inter primum medium et finem ultimum intercedunt, participabunt rationem finis modo jam dicto. Hanc opinionem tenet Ægidius, in 2, d. 28, quæst. 2, art. 2, et significat Gabriel 2, d. 1, quæst. 5, art. 1, citans Ocham ibi quæst. 3, art. 1, et videtur sententia divi Thomæ 3, contra Gent., cap. 2, ubi in ratione finali inquit: *In his, quæ sunt ad finem, omnia intermedia sunt finis respectu prioris*: et in 2, Phys., in lect. 5, in hunc modum explicat citatum locum Aristoteles, dicens: *De ratione finis non esse, quod sit ultimum simpliciter, sed solum respectu præcedentis*: et eodem modo exponit Aristoteles 1, Eth., cap. 7, ubi certe

videtur philosophus multum favere, nam aperte dicit, non omnes fines esse perfectos et propter se expetibiles, et inter fines ponit divitias et instrumenta artis, quæ sine dubio sunt media ulterioris finis, licet comparentur ut finis respectu earum actionum, per quas fiunt, vel acquiruntur. Inter has sententias hæc postrema melius loquitur, et simpliciter verior est: tamen, quia secunda in aliquo sensu dicit etiam aliquid verum, oportet aliam distinctionem adhibere præter jam dictam. Possumus enim loqui de fine aut quoad propriam causalitatem finis, prout a nobis explicata est, vel solum, quoad rationem et denominationem termini, propter quem aliquid sit.

5. Dico ergo primo, propriam causalitatem finis reperiri tantum in eo fine, qui in sua serie est ultimus, atque adeo in bono tantum, quod propter se amatur, et non propter aliud. Hæc conclusio colligitur ex Aristotele in secunda sententia citato: et probatur ratione, quia omnia media a primo usque ad ultimum, non sunt amabilia propter se, sed solum ratione finis: ergo media non trahunt voluntatem ad se, sed solus finis est, quia trahit voluntatem ad omnia media. Unde divus Thomas, 1 part., quæst. 5, art. 6. Utilia, inquit, dicuntur, quæ non habent in se, unde desiderantur: ergo non habent in se, unde causent finaliter: ergo tota causalitas est a bono per se amato. Secundo, quia media, ut amantur propter aliud, non exercent causalitatem finis: ergo nec illam exercent quatenus aliud amatur propter ipsa: ergo nullo modo sunt finis. Primum antecedens recte probatur, ab ultima opinione, et ex communi modo loquendi omnium philosophorum constat: non enim distinguunt finem qui sit etiam medium, a fine ut fine. Item, quia tota causalitas ipsius finis, ut supra visum est, comprehenditur in illis duobus actibus, *quod propter se ametur, vel alia propter ipsum*: quin potius causalitas finis maxime censetur exerceri in electione mediorum propter finem. Probatur vero prima consequentia, quia si medium, quatenus ipsum eligitur vel amatur, non habet vim causandi finaliter: ergo nec illam habebit, quatenus aliud amatur propter ipsum: quia si non habet vim trahendi voluntatem ad se, multo minus habebit vim trahendi voluntatem ad alia propter se: ergo sola hæc vis et causalitas est in fine. Tertio argumentor ex specificatione actuum, nam omnes actus circa media, sive sint immediate propter finem ultimum in illa serie, sive sint eligendo unum medium propter aliud, omnes, inquam, illi

actus sumunt suam speciem ab actibus voluntatis, quatenus est principium eorum: ergo. Antecedens autem per se notum et certum est, ut latius dicturi sumus, tractatu tertio. Tandem confirmari potest conclusio exemplis: nam in adoratione, verbi gratia, quæ dicitur respectiva, quamvis res adorata sit, verbi gratia, imago, vel calix, vel aliquid hujusmodi, tamen tota ratio et causa adorationis est excellentiæ personæ, propter quam fit adoratio: ita autem se habet medium respectu finis sicut imago respectu personæ representatæ. Simile exemplum est in dilectione, qua proximus amatur præcise propter Deum: nam licet proximus sit res amata, tamen tota ratio et causa ipsius amationis, est bonitas Dei: sic ergo et in præsentia.

6. Dico secundo, considerando in fine habitudinem termini, quæ explicatur illa voce, *propter quam, vel, cujus gratia aliquid fit*: hoc modo dici possunt media interjacentia inter primum medium et ultimum finem, participare rationem finis. Hoc probant fundamenta tertiæ sententiæ et modus loquendi, non solum philosophorum et theologorum, sed Sacræ etiam Scripturæ: sic enim dicitur Christus, verbi gratia, mortuus propter nostram salutem, quamvis ille non fuerit finis ultimus mortis ejus, sed gloria Dei: non potest autem negari, quin per hæc verba explicetur ratio finis, quinimo Aristoteles inde probare solet aliquid esse finem, quia per illum respondemus quæstioni, propter quid. Denique quia constat remotum medium non ordinari ad finem ultimum, nisi mediante proximo medio, ad quod immediate refertur: imo nec habet convenientiam et proportionem cum ipso fine, nisi mediante medio proximo: ergo ordinatur ad illud ut ad propinquum finem, seu terminum: ergo sub hac ratione participat illud medium rationem finis: unde tandem fit medium ultimum in electione, seu resolutione, quod est primum in usu et executione, non enim posset proprie dici finis cum non moveat ut finis, nec propter se aliquid moveat, sed omnino ipsum fiat propter aliud: ergo nec rationem causæ, nec rationem termini, quæ est in fine, proprie participat. Verum est, interdum divum Thomam, 1 parte, quæstionē quinta, articulo sexto, vocare bonum utile ut sic terminum proximum motionis voluntatis, sed illud intelligitur non proprie de ratione terminandi, quæ est in fine, sed eo modo, quo omne objectum, seu materia, circa quam versatur actus mentis, seu voluntatis, potest dici terminus ejus, et adhuc sub ea ratione non ipsum objectum, ad quod

determinatur electio, seu motio interior voluntatis, sed ipsemet voluntatis actus est quasi secundum medium, quod ad finem ordinatur, talis electio fit propter finem consequendum.

7. Ex dictis constat responsio ad fundamenta secundæ et tertiæ opinionis, quia prout a nobis exposita sunt, non sunt contraria, et ita fundamenta earum probant assertiones positas. Ad fundamenta vero primæ opinionis, respondetur, quamvis medium, ut amatur propter finem, materialiter terminet actum voluntatis, tamen solum finem esse, qui trahit voluntatem ad huiusmodi materiale objectum, quod non est appetibile, nisi ex bonitate finis. Ad primam vero probationem, quod utilitas est in medio, respondetur, si per utilitatem intelligamus formam aliquam, vel vim activam, ratione cuius medium conferat ad consequendum finem: verum est huiusmodi utilitatem esse in ipso medio: verbi gratia, in potione amara est virtus expellendi pravum humorem, et sic de aliis: et hoc modo illa forma est aliqua bonitas conveniens illi rei, cuius est perfectio: nihilominus tamen respectu ejus, qui amat huiusmodi rem solum ut medium, tota illa utilitas non est appetibilis, nisi ex bonitate finis, a quo quodammodo extrinsece informatur. Et hoc modo loquendo de bonitate et utilitate mediæ ut appetibilis est ab operante propter finem, sic negatur intrinsece in medio, sed extrinsece a fine. Propter quod divus Thomas, 1 part., loco citato in num. præced., bonum utile tantum esse analogice bonum.

8. Ad secundam probationem respondetur comparando varia media ad finem, posse inveniri æqualitatem in ipsis mediis ut utilia sunt ad finem, et tunc si voluntas eligat unum præ alio, tota causa finalis illius determinationis est finis, effectiva vero est voluntas libere operans, et possunt in eadem terminatione duo distingui, unum est absolutum, scilicet quod voluntas hoc eligat præ illo, et hoc non est necesse quod sit a fine, nec requirit causam finalem positivam, quia illa comparatio præter electionem unius mediæ, solum addit negationem alterius, et ad non eligendum non requiritur specialis finis, sed solum quod illud medium non sit necessarium. Atque idem dicendum est (si contingat media esse inæqualia) voluntatem pro libertate sua eligere quod minus utile est, quod, an facere possit, disputabimus infra, tract. 2. At vero quando media sunt inæqualia, et voluntas eligit quod est utilius, totum illud attribuitur fini, ut causæ finali, quia ille, quantum est de se, ad hoc

totum movet, quod si interdum voluntas non ita movetur, non est ex defectu finis, sed ex libertate voluntatis, quæ non patitur necessitatem a fine. Et hoc quidem verum est, quando excessus mediæ est proprie ac formaliter in utilitate: nam si contingat esse in aliis conditionibus, verbi gratia, quia est suavius, vel delectabilius, tunc non solum a fine, sed ab ipso medio provenit, quod voluntas magis ad illud trahatur, quam ad aliud, sed sub ea ratione medium non se habet ut pure medium, sed admiscetur aliqua ratio finalis finis proximi, quia res illa, quæ est medium, jam non solum amatur propter utilitatem ad aliud, sed etiam quia est aliquo modo per se bona et amabilis.

SECTIO V.

Quomodo se habeat finis ad objectum adæquatum voluntatis.

1. *Non videri finem adæquatum objectum voluntatis.* — Decisio huius questionis ex præcedenti haberi potest, et a D. Thoma tangitur 1, 2, quæst. 1, art. 1, critique utilis ad ea quæ dicenda sunt, et ideo breviter præmittenda. Ratio autem dubitandi est, quia objectum adæquatum voluntatis est bonum: diximus autem non omne bonum habere causalitatem finis, sed solum illud, quod est propter se amabile, non autem bonum utile, ut sic. Unde Aristoteles 1, Magnor. moral., cap. 5: *Bonorum, inquit, quedam sunt finis, quedam vero non.* unde concluditur argumentum, quia voluntatis objectum est omne id, circa quod voluntas versatur, non solum autem versatur circa finem, sed etiam circa media: ergo non est finis objectum adæquatum. In contrarium autem est, quia divus Thomas, citato articulo primo, dicit finem esse objectum voluntatis; et videtur loqui de objecto adæquato, quia alias non recte concluderet voluntatem omnia operari secundum rationem finis, quia potentia operatur omnia sub ratione objecti sui: est enim hoc verum de objecto adæquato, et non de alio, et ideo comparat divus Thomas finem respectu voluntatis colori respectu visus: est autem color objectum adæquatum visus. Confirmari potest ex Aristotele 2, Physic., capite tertio, dicente, *finem et bonum idem esse*: et 1, Ethic., capite septimo, *illud esse uniuscujusque rei bonum, cuius gratia operatur*: ergo sicut bonum, ita et finis est objectum adæquatum voluntatis, quia quicquid voluntas amat est finis, vel propter finem.

2. *Auctorum varietas in præsentī questione.*

— In hac re, qui affirmant, media, ut media, habere causalitatem finis, facile concedunt, finem esse objectum adæquatum voluntatis sub fine media comprehendendo. Alii vero, qui illud negant, docent, finem esse objectum principale voluntatis, quia omnia, quæ voluntas vult, aliquo modo ordinantur in finem: non tamen adæquatum, quia non quicquid voluntas vult, est finis. Alii autem distinctione utuntur. Conradus, ad citatum art. 1, distinguit duplex objectum voluntatis, scilicet per se, et per accidens, et dicit, objectum adæquatum per se, tam motivum, quam terminativum esse finem, media vero solum esse objectum per accidens. Alii denique Thomistæ distinguunt de objecto motivo et terminativo, et docent, finem esse adæquatum objectum motivum voluntatis: non autem terminativum, quia voluntatis actus etiam ad media terminantur. Et hæc sententia magis ad veritatem accedit, quam alio modo, ita declaro. Possumus enim loqui aut de objecto formali, quod est voluntati ratio operandi: aut de materiali objecto, circa quod voluntas operatur, ut videre est in exemplis supra positīs, sectione præcedenti, num. 5, de amore proximi propter Deum, vel adorationis imaginis propter rem representatam: nam res, quæ amatur, vel adoratur, est divina voluntas, vel excellentia præcepti, et ideo merito datur objectum formale in istis.

3. *Prima assertio unde probetur.* — Dico ergo primo, rationem adæquatam operandi voluntatis, atque adeo formale objectum adæquatum voluntatis esse finem. Hanc existimo esse mentem divi Thomæ, loco citato, et eam probant, quæ posteriori loco adducta sunt in ratione dubitandi: et sequitur ex dictis in sectione præcedenti, quia tota causalitas finis est in ipso fine non solum respectu sui, sed etiam respectu mediorum: ergo solus finis est adæquata ratio operandi voluntatis, quia illud est voluntatis ratio operandi, quod illam attrahit, seu movet ad operandum. Est autem advertendum, sermonem esse de voluntate operandi proprie ex causalitate finis, in qua non solum exterior effectus, sed etiam interior actus est ex causalitate finis: nam si sit sermo de divina voluntate amante Deum ipsum propter summam bonitatem, objectum ejus proprie non est finis: quia ille actus non est ex causalitate finis: tamen in hoc habet proportionem, quod est de re propter se bona et amabili, quamvis sine causalitate propter summam perfectionem.

4. Sed objicies, quia interdum voluntas nostra operatur circa aliquod objectum, nec intendendo illud ut finem, nec eligendo propter finem, sed per simplicem quamdam complacentiam volendo illud actu imperfecto, quem *velleitatem* vocant: ergo ratio talis actus nullo modo est finis. Cujus signum etiam est, quia talis actus versatur etiam circa rem impossibilem: finis autem cum dicat ordinem ad esse, et ad executionem, semper est aliquid possibile. Respondetur huiusmodi actum semper versari circa objectum, propter aliquam bonitatem, quæ in ipso apparet, vel absolute, vel sub aliqua conditione: et hoc modo etiam ille actus est ex causalitate finis, quia tale objectum per illam bonitatem movet et trahit illam voluntatem ad eliciendum simplicem affectum, et hoc modo etiam ille actus est ex causalitate finis, non quidem ut dicit ordinem ad intentionem, vel executionem, de quo procedit argumentum factum, sed solum ut dicit ordinem ad effectum voluntatis, quem excitat.

5. *Secunda assertio unde probetur.* — Dico secundo, finem non esse objectum materiale adæquatum voluntatis. Hoc probat prior ratio dubitandi in principio posita: quia voluntas etiam versatur circa media: nec recte appellantur media solum objecta per accidens voluntatis, ad eum modum, quo substantia, verbi gratia, dicitur objectum per accidens visus, nam potentia non attingit per proprium actum huiusmodi objectum per accidens, sed solum attingit objectum per se, quod conjungitur objecto per accidens, quod valde remote et extrinsece accipit hanc denominationem: at vero voluntas vere ac proprie versatur circa media immediate et in se attingendo illa per proprium actum distinctum ab illo, quo versatur circa finem ut objectum quod intendit per actum electionis, quo immediate vult et eligit ipsa media: comprehenduntur ergo sub objecto per se, quamvis materiali.

6. *Quæstiuncula suborta, an medium simul et finis sint adæquatum objectum voluntatis.* — Sed quæret aliquis, an totum materiale objectum voluntatis comprehendatur sub hoc disjuncto, finis vel mediæ: nam Scotus, in 1, distinct. 1, quæst. 3, negat, *quia potest voluntas, inquit, habere aliquem actum, qui nec versetur circa finem, nec circa media*, quia potest voluntas esse de bono nec propter se, quod spectat ad finem; nec propter aliud quod pertinet ad media, sed abstrahere de bono ut sic, abstrahendo a bono propter se, vel propter aliud: hoc enim objectum apprehendi potest

per intellectum, qui quamlibet rationem realem potest abstrahere, et est sufficiens ad movendam voluntatem: ergo est etiam sufficiens materia circa quam versatur actus ejus. Imo etiam sequitur contra priorem assertionem, formalem rationem objectivam talis actus non esse finem, sed aliquid abstractum, et universalius fine. Et pro hac sententia citari solent alii Nominales in illa distinctione prima, Ocham, Gabriel, Major et alii, qui dicunt, dari actum medium inter cæcitatem et visum: sed hi fortasse alio sensu locuti sunt, ut videbimus infra agentes de his actibus.

7. *Vera resolutio.* — Dicendum tamen est, omnia objecta voluntatis sufficienter comprehendendi sub fine et mediis intelligendo, ut dixi, nomine finis, quidquid propter suam bonitatem amatur, sive ametur actu efficaci, sive non efficaci, sive sit primario intentum, sive secundario, tanquam quid conjunctum fini primario. Hæc conclusio colligitur ex Aristotele 3, Ethicor., cap. 3 et 4, quatenus in rationibus, quibus ibi utitur distinguit fines, et media tanquam duo membra complectentia totum objectum voluntatis. Et eodem modo philosophatur Nyssenus sive Nemesius, lib. 5 Philosophiæ, cap. 4, et Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 22, et D. Augustinus 1, de Doct. Christian., cap. 8, ubi omnia bona a voluntate amabilia ad ea revocat quibus utendum est, vel fruendum. Idem sumitur ex D. Thoma 1, cont. Gent., cap. 86, et 1, 2, q. 8, ubi Cajetanus, art. 1, alique etiam Thomistæ hoc sequuntur: Gregorius, in 1, dubion., q. 1. Probatur ratione, quia omne bonum amatur, vel propter se, vel propter aliud; ergo vel ut finis, vel ut medium: sed illa duo opponuntur contradictorie, quia in objecto, quod propter se amatur, ut sic, includitur negatio, videlicet, quod non ametur propter bonitatem alterius: ergo inter illa duo non potest medium inveniri, quia hoc ipso, quod medium non ordinatur ad aliud, propter quod amatur, amabitur propter se: et ostendo sic, quia quidquid amatur a voluntate est bonum, honestum, delectabile, aut utile: sed duo priora habent rationem finis, quantum est de se, quia ex se habent unde amentur: quod si interdum ad aliud referantur, est illis extrinsecum, et tunc inducunt rationem medii. Tertium autem bonum, scilicet utile, propriam habet rationem medii.

8. *Evasio Scoti occluditur.* — Ad hoc respondet Scotus posse amari bonum, vel conveniens, ut ab his omnibus abstrahit: sed hoc non recte dicitur, quia bonum aut est tale per

intrinsicam bonitatem: priori modo habet rationem finis, posteriori vero rationem medii non potest autem abstrahi una ratio communis utrique, quia in hujusmodi analogia non datur ratio communis objectiva, sicut non potest intelligi quod aliquis amet sanum in communi, ut abstrahit ab eo quod formaliter intrinsecum est, et ab eo quod dicitur tale per habitudinem ad sanitatem: sed unusquisque amat sanitatem propter seipsam: signum vero, instrumenta sanitatis propter ipsam: sic igitur quando quis amat bonum in communi, reverat amat illud quod est in se, et per se conveniens et ille est appetitus finis non in particulari sed in communi, descendendo autem ad particularia bona, nullum est quod ab illis duabus rationibus abstrahat, scilicet propter se, et propter aliud: igitur finis et media exhaustivum totum objectum voluntatis.

SECTIO VI.

Quotuplex sit finis?

1. In hac quæstione explicandæ sunt non nullæ partitiones finis, quæ necessaria sunt, magnam lucem afferunt ad ea omnia quæ discursu hujus materiæ tractanda sunt; pressius tamen quam in disput. 23, Metaphysicæ section. 2, et ad rem Theologicam accommodate.

Prima divisio finis in ultimum et proximum. — Primo ergo dividitur finis in ultimum, proximum sive non ultimum; quæ divisio colligitur ex D. Thoma, in hac quæstione, præsertim art. 4, et ab Aristotele 2, Physic., c. 1, et aliis locis. Ut autem intelligantur singula membra, et aliquæ subdivisiones, communiter notandum est duo convenire fini proprie dicti primum est, ut propter se ametur, in quo includitur negatio ordinationis ejus ad aliud, et hinc fit ut omnis finis formaliter sub ratione finis consideratus habeat rationem ultimam: unde si in dicta divisione ultimus finis sub hac ratione sumatur, non ultimus dicitur solum illud medium, quod participat ratione finis, quatenus aliud ad ipsum ordinatur; sed autem contingit, ut particulare bonum, quavis propter intrinsicam bonitatem ametur, simul tamen referatur in ulteriorem finem, quomodo potest amari eleemosyna, et propter intrinsicam misericordiæ honestatem, et medium ad impetrandam veniam pro peccato, atque hoc modo talis finis dicitur non ultimus, quia licet sub quadam ratione participet

salitatem finis, tamen voluntas in illo non sistit, sed ulterius tendit: ille ergo dicitur ultimus absolute in quo sistit voluntas non referendo illud in aliud, qui quidem est ultimus in executione, quia illo consecuto quiescit voluntatis motus; est autem primus in intentione, quia est id, quod primo propter se amatur.

2. *Explicantur aliter eadem membra, unde subdivisiones aliæ resultant.* — *Dubium quid sit finem esse ultimum simpliciter.* — Secundo convenit fini ut alia propter ipsum amentur: et ex hoc capite potest illa divisio aliter explicari et membra ejus subdividi: est enim quidam finis qui dicitur ultimus simpliciter: alter secundum quid, seu in aliqua serie, quomodo sanitas dicitur ultimus finis medicinæ, quia omnia, quæ cadunt sub hanc artem, ad hunc finem referuntur, et ultra non tendunt, et sic de aliis: ultimus autem finis simpliciter subdividi potest. Nam quidam est ex natura institutus, et est ille, propter quem homo est creatus, ad quem debet se et omnia sua referre: alius vero est, quem homo sibi instituit ex propria intentione, qui interdum est illemet, propter quem est creatus, scilicet Deus, et tunc dicitur habere homo verum ultimum finem simpliciter in intentione sua. Interdum vero hic finis intentus ab homine est distinctus ab illo propter quem est creatus, et talis dicitur ultimus finis. Non est autem facile ad explicandum quomodo dicatur homo intendere aliquid ut ultimum, sive finem simpliciter: nam si dicamus de ratione hujus finis esse ut homo se et omnia sua in illum referat, videtur sequi justum, quia interdum venialiter peccat non amare Deum ut ultimum finem, quia non refert in illum omnes actus suos, nam actiones peccati venialis non referuntur in Deum ab operante. Si vero dicamus ut quidam dicunt, de ratione finis ultimi esse, ut in eum referantur omnia, quæ sunt referibilia in ipsum hoc non erit proprium finis ultimi simpliciter, sed convenit omni fini, qui est ultimus in aliqua serie, necesse est enim ut in eum referantur omnia, quæ ad ipsum pertinent, et non alia.

3. *Resolutio proximi dubii.* — Quocirca de ratione finis ultimi simpliciter, imprimis est, ut ex debito et meritis ejus, homo referat in ipsum se, et omnia sua absolute et simpliciter: unde, ut intentio ultimi finis undequaque perfecta sit, necesse est ut nihil in homine admittat, quod non sit referibile in talem finem; ut autem absolute et simpliciter conservetur, quamvis non cum tota perfectione sua, satis est ut nihil admittat, quod sit absolute contra-

rium tali fini, et omnino repugnet consecutioni ejus. Atque hoc modo finis non ultimus proportionaliter distinguendus erit: nam respectu finis ultimi simpliciter, omnis finis alius particularis dicitur non ultimus: et similiter in unaquaque serie, vel arte omnis alius finis, ad quem non referuntur omnia, dicitur non ultimus. Atque hinc intelliguntur aliæ divisiones sub aliis terminis, quæ rem eandem aliis verbis continent: solet enim dici quidam finis ultimus positive, alius vero negative: rursus quidam finis ultimus universalis, alius particularis: quidam finis ultimus operantis, alius vero tantum alicujus operis: quando enim finis ultimus talis est ut omnia simpliciter ad ipsum referantur, ille est ultimus etiam positive, quia omnia in illum tendunt, et propterea etiam est finis ultimus operantis, quia se et omnia sua in illum refert: quando finis vero est solum privativus in aliqua serie, vel aliquo ordine, tunc est particularis et negative, quia solum dicitur ultimus propter negationem ulterioris termini in illo ordine.

4. *Secunda divisio in finem Cujus et Cui.* — *An ambo divisionis membra participent proprie rationem finis.* — Secunda divisio est in finem cuius et finem cui, quæ divisio sumitur ex Aristotele 2, de Anima, cap. 4, nam licet Argilopilus transferat finem quo et finem cui, tamen priora verba sunt magis consentanea textui græco et melius explicant sensum divisionis: dicitur enim finis cuius forma illa, vel bonum, cuius adipiscendi gratia operatur voluntas, ut est, verbi gratia, visio beata, vel sanitas, etc., finis autem cui, dicitur persona ipsa, seu subjectum, cui bonum illud amatur, vel quæritur, ut est homo, qui sibi quærit sanitatem. Circa hanc vero divisionem inquiri potest, an utrumque ejus membrorum habeat rationem finis. Quibusdam enim videtur solum finem cui, esse proprium finem: at vero finem cuius esse lato quodam modo finem. Ita Gabriel, in 2, dub. 1, quæst. 5, secutus Ocham, ibi quæst. 3, art. 1. Et fundamentum ejus est, quia de ratione finis proprie dicti est ut ametur amore amicitiae, finis autem cuius non amatur amore amicitiae, sed concupiscentiæ, cum ametur alteri qui est finis cui, qui proprie amatur amore amicitiae: et videtur sentire divus Thomas, prima secundæ, quæst. 26, articulo quarto, ubi dicit, *illum amari simpliciter, cui bonum aliquod amatur: bonum autem ipsum, quod alicui amatur, tantum amari secundum quid.* Et confirmatur, quia finis cuius videtur multum convenire cum medio: nam

sicut medium est propter finem, et non e contrario, ita finis *cujus* est propter finem *cui*, et non e converso. Item sicut medium non est amabile, nisi propter proportionem, quam habet cum fine: ita finis *cujus gratia* non amatur, nisi quia est proportionatus et conveniens illi, cui amatur: ergo solus finis *cui* est proprie et ultimate finis.

5. *Contrarium quorundam placitum.*—Aliis autem e contrario videtur, solum finem *cujus* gratia fit operatio, esse proprie finem; illum vero, cui finis amatur, esse tantum subjectum, quod perficit, vel actuat ipse finis: quæ habitudo est distincta a propria habitudine finis. Quod potest confirmari illo exemplo de visione beata, quæ est finis operationum omnium hominum, et non proprie ordinatur ad hominem, ut ad finem: quod maxime verum est de ipso Deo, qui est proprie finis ultimus, et homo sibi illum appetit ut eo fruatur, et tamen non potest homo dici finis ipsius Dei, quamvis sit is, cui Deus amatur et inquiritur. Et confirmatur: nam ubicumque Aristoteles agit de fine proprie, et sub ratione causæ, rationem finis attribuit fini *cujus gratia*, ut patet 2, Physic., cap. 3 et 7, ubi hoc sensu dicit finem esse primum in intentione, et ultimum in executione et coincidere cum forma, quæ est effectus agentis: atque ibidem ait, *sumus et nos quodammodo finis*: significans finem *cui* tantum quodammodo, et secundum quid esse finem.

6. *Auctoris resolutio, utrumque membrum participare proprie rationem finis.*—Nihilominus dicendum censeo utrumque horum posse participare rationem finis: ac frequentius ita concurrere, ut ex utroque quodammodo insurgat unus finis integer, qui primo intenditur et inquiritur. Probatur et explicatur: nam in utroque eorum potest esse ratio sufficiens ad terminandum motum voluntatis propter se ipsum, et propter suam bonitatem: sic enim quando homo inquit sanitatem, et se diligit cui sanitatem vult, non propter extrinsecam bonitatem, sed propter id quod ipse est, et propter identitatem, quam secum habet, et similiter diligit sanitatem propter bonitatem ejus: in quo multum differt a medio, quia medium solum censetur amabile quatenus est utile ad aliud: salus vero ratione sui, quatenus per se perficit hominem cui amatur. Atque ita finis totalis hujus intentionis est homo sanus, in quo includuntur prædicti duo fines quasi componentes integrum finem. Quomodo etiam dicit sæpe Aristoteles *potentiam esse propter operationem tanquam propter finem*

cujus gratia, cum tamen operatio sit etiam propter potentiam ut ipsam actuet et perficiat, quia quod per se intenditur, est quod potentia sit in actu ultimo constituta. Igitur ratio finis utrique horum proprie convenit, et ideo Aristoteles, citatus num. quarto, in dicto loco de Anima, utrique illam attribuit.

7. *Quodnam horum sit potior finis.*—*Responsio spectatis membris quoad suum esse.*—*Discutitur dubium spectatis membris in ratione finis.*—Sed ut hoc magis explicetur, inquiri potest, quis horum sit principalior finis: potest autem fieri comparatio vel in esse rei, vel in esse causæ: si comparentur priori modo, non potest universalis regula tradi: nam interdum unus finis est res perfectior, interdum alius, nam cum homo intendit acquirere sanitatem, perfectior res est finis *cui*, scilicet homo, quam finis *cujus*, scilicet sanitas: quando vero homo intendit acquirere Deum, perfectior res est finis *cujus gratia*, scilicet Deus, quam finis *cui*, qui est homo. Et ratio est, quia interdum res perficitur a forma, quæ in esse entis est minus perfecta, quia præter perfectionem, quam habet ipsa forma, intendit acquirere aliam perfectionem alterius formæ, quamvis inferior sit. Interdum vero perficitur res per conjunctionem ad aliam perfectiorem se, ut homo per conjunctionem ad Deum: ergo propter hanc causam potest finis *cujus gratia* interdum esse res minus perfecta, interdum vero perfectior, quam res, seu persona cui amatur. At vero si comparetur in esse finis, videtur sane finis *cui* frequentius participare rationem finis principalior, tum quia in eo genere amoris videtur magis amari: tum etiam, quia in illo sistit maxime tota motio voluntatis. In contrarium vero urget illud argumentum, quia honeste, et sancte amamus Deum nobis; in quo amore Deus est finis *cujus* et non *cui*: et tamen dici non potest quod nos tunc amemus eo amore magis, quam Deum, alias amor ille esset inordinatus: nec etiam dici potest quod nos simus principalior finis illius motionis, alias nos essemus finis ultimus nostri et non Deus, quod est plane falsum.

8. *Decisio auctoris.*—Quapropter in hac parte dicendum censeo, non posse tradi universalem doctrinam, sed distinctione utendum esse et considerandum quale sit illud bonum, quod alicui amatur, et *cujus* gratia fit operatio, nam si bonum illud sit particulare et quasi secundaria, et accidentaria perfectio ejus cui amatur: sic finis *cui*, induit principalior rationem

finis, quia ejus perfectio simpliciter magis intenditur. Signum etiam est, quia hujusmodi finis amari potest non solum ut finis, sed etiam ut medium, et amor illius sæpe oritur ex priori amore ipsius personæ cui amatur: ut homo ex absoluto et perfecto amore sui, qui est amor benevolentiae, amat sanitatem, et potest illam amare non solum ut perfectionem formalem suam, sed etiam ut medium utile ad alia. At vero interdum bonum illud, *cujus* acquirendi gratia homo operatur, sed quod sibi amat, est maximum ac summum bonum respectu ejus qui amatur, ut est Deus respectu hominis, et tunc illud bonum est præcipuum, etiam in ratione finis, quia ille est simpliciter finis ultimus, et non potest recte ad aliud ordinari ut ad finem. Unde quando homo sibi amat hoc bonum, non ordinat illud ad se ut ad finem, sed potius amat conjungi illi bono ut bono et ultimo fini suo. Ex quo sequitur, et tandem intelligitur, quod licet respectu agentis vel mediorum, finis *cujus* et *cui*, induant rationem finis, tamen comparando illa inter se, non est necesse, ut mutuo, seu adinvicem unus sit finis alterius vel e contrario: ut in prædicto exemplo, quamvis homo sibi amet Deum, tamen non ordinat Deum ad se ut ad finem, sed potius ipse ordinatur ad Deum, ut ad finem ultimum, non quidem ut medium, proprie loquendo, sed ut subjectum, quod potest consequi hujusmodi finem.

9. *Tertia divisio finis in eum qui consistit in operatione tantum, vel in re operata.*—Tertia divisio est: nam aliquando finis est operatio tantum, ut est, verbi gratia, contemplatio, visio, citharizatio, et in universum omnis actio, quæ non intenditur, ut ex illa aliquis effectus resultet et maneat, sed propter se. Interdum vero finis est aliquis effectus resultans ex actione, ut est domus in ædificatione, et sic de aliis. Quæ divisio quamvis respectu finis ut sic videatur materialis, quia magis sumpta est ex rebus, quæ sunt finis, quam ex ratione finalisandi, tamen illa sæpe usus est Aristoteles, ut 1, Ethic., cap. 1, et 1, Mag. mor., cap. 3, quia ad explicandum ultimum finem humanarum actionum necessaria est. Et quidem circa finem, qui consistit in re facta, nihil notandum occurrit, nec multum refert ad moralem considerationem, quia finis hominis, ut postea dicemus, non consistit in re facta aliqua, sed in operatione. Circa aliam ergo partem est observandum: etiam in illo fine, qui dicitur consistere in operatione potentiae, distingui actionem physicam a termino producto et

facto, quia nulla est actio, per quam non aliquid fiat, ut patet: tum in actionibus immanentibus, in quibus et est actio et qualitas facta, quæ dicitur proprie actus immanens: et in transeuntibus, quæ interdum debent esse finis, ut est citharizatio, cantus, etc., nam in illis est sonus, qui fit, et actio, per quam fit; tamen quia termini harum actionum tales sunt, ut non durent nisi quamdiu fiunt; ideo tam actio quam terminus computatur per modum unius finis, quamvis revera finis sit ipse actus, seu terminus, qui per actionem fit. Secundo est observandum in hujusmodi actionibus maxime immanentibus, dari præter actum objectum, circa quod versatur ipse actus, ut, verbi gratia, visio Dei, est finis ultimus hominis tanquam operatio quædam, *cujus* objectum est Deus ipse, et in his non solum actio, sed etiam objectum datur, et est vere finis, quia illius gratia fit actio, scilicet ad possidendum illum, et fruendum illo.

10. Atque hinc oritur alia subdivisio finis, qua sæpe usus est divus Thomas in hac materia, præsertim prima secundæ, quæstion. secunda et tertia, et quæstione decima, articulo tertio ad tertium, et in 1, distinct. prima, quæstione secunda, articulo primo ad primum: scilicet, quod finis alius est ut adeptio, alius ut res adepta, qui etiam dici solet finis formalis et objectivus, et finis quo, et finis qui, id est, qui acquiritur et quo acquiritur: qui duo, ait divus Thomas, non sunt duo fines distincti, sed integrant unum finem, quia nec objectum attingi potest, nisi per actum, nec actus fieri potest, nisi circa objectum, et ideo eadem est intentio, et motio agentis ad acquirendum actum et objectum: constituunt ergo et componunt illa duo unum finem: possunt autem inter se conferri eo modo, quo fecimus n. 7, inter finem *cujus* et *cui*, et eadem fere doctrina proportionaliter applicari potest, et ideo hæc sufficiant de fine in communi.

DISPUTATIO II.

DE ACTIONIBUS VOLUNTATIS, QUÆ SUNT PROPTER FINEM.

Ex dictis in disputatione præcedenti satis constat, voluntatem nostram operari propter finem: quod etiam est tanquam per se notum apud philosophos, et ex modo loquendi Sacre Scripturæ, ubi etiam in sectione 4, numero 6, confirmatum est. Et ratione patet; quia, cum homo utatur ratione, cognoscit in fine propriam

rationem finis, propter quam est appetibilis, et proportionem mediorum in finem, et ita potest ordinare unum ad alterum, atque adeo operari propter finem. Duo ergo explicanda supersunt, primo in quibus actionibus: secundo, quot modis operetur homo propter finem.

SECTIO I.

Utrum omnes actus liberi voluntatis humanæ sint propter finem?

1. Ratio dubitandi est primo, quia tantum media, qua ordinantur ad consequendum finem, videntur esse propter finem: hoc enim in rigore significat illa particula, *propter*: sed non omnes actus liberi voluntatis sunt media ad finem consequendum, ut patet primo de actu electionis: ille enim habet pro objecto medium (est enim electio de mediis): non potest autem ipsa dici medium: Deinde, multo minus intentio finis, quæ antecedit electionem, habet rationem medii. Secundo, quia id fit propter finem, quod fit ex amore finis: sed non omnis actus voluntatis fit ex amore finis, ut constat saltem de ipsomet amore, quia non supponit alium amorem. Unde fieri potest aliter argumentum: nam primus actus circa finem, qui est amor, seu simplex voluntas, non procedit ab alio actu, a quo ordinatur in finem: ergo non est propter finem: nam *esse propter* dicit quamdam ordinationem ad finem, sicut in actu intellectus, quamvis assensus conclusionis sit propter principia, tamen assensus principiorum non potest dici esse propter principia. Atque ex his rationibus videtur enervari divus Thomas, discursus 1, 2, quæst. 1, art. 1. Nam licet verum sit omnes actus voluntatis versari circa finem aliquo modo, quod tantum concludit sua ratione: patetque ex dictis, disputat. 1, tamen inde non fit omnes actus esse propter finem, quia non omnes sunt media ad finem, nec omnes ordinantur ad finem ex priori intentione, seu affectu ad finem. In contrarium vero est D. Thomas: et ideo observandum inter actus liberæ voluntatis quosdam esse imperatos, quosdam elicitos: et inter hos, quosdam esse qui versantur circa media, ut electio, et usus: alios, qui circa finem: inter eos autem quidam antecedunt consecutionem finis, ut sunt amor, et intentio, quidam vero consequuntur, ut delectatio: et amor etiam tunc durare potest: de hoc ultimo dicam disputat. sequenti, de cæteris in hoc ultimo dicam, disputat. sequenti, de cæteris in præsentem.

2. *Prima assertio affirmans de actibus imperatis.* — Primo ergo de actionibus imperatis a voluntate libera, certa res est esse propter finem, quia hujusmodi actiones esse solent potissima media ad finem consequendum. Item quia procedunt ex intentione finis, media electione amati: ergo propter finem: ergo propter eundem fiunt. Sed in his actionibus imperatis hæc breviter observanda sunt primo interdum eas esse media ad finem, non solum ratione ipsarum prout sunt in fieri, sed etiam ratione terminorum prout permanent in facto esse, ut, verbi gratia, cum fit domus, non solum ædificatio, sed domus ipsa facta dicitur esse propter finem: quomodo dixit bene Aristoteles instrumenta artis esse media: solum in modo loquendi est notanda differentia, quia *propter finem fieri*, solum dicitur de actione proprie, vel de termino, quamdiu sunt in fieri: res autem jam factæ cessantibus actionibus dicuntur esse, vel factæ esse propter finem, non vero tunc fieri. Secundo vero observandum est, interdum actionem imperatam non ordinari ad alium finem, sed ipsam intendi ut finem, ut patet ex distinctione Aristotelis supra tacta, disputat. præcedenti, sectione 6, n. 9, et tunc si illa actio habeat objectum ut contemplatio, ratione illius potest dici illa fieri propter finem, sive loquamur proprie et formaliter de actu ut actio est seu ut est actus immanens, seu intrinsecus terminus actionis: si vero actio non habet objectum, ut est, verbi gratia, citharizatio, tunc illa actio quatenus est actio, et fit ratione sui termini, poterit dici fieri propter finem, ut revera fit: terminus autem ipse non est propter finem, quia est ipsemet finis. Et hæc sunt addenda his, quæ dicit divus Thomas, citato articulo 1, ad 2. Ultimo est observandum in his actionibus *esse propter finem* non esse aliquid intrinsecum inhærens ipsis, sed tantum denominationem ab actibus voluntatis, a quibus procedunt, et ordinantur, nec aliter causantur a fine, nisi mediante voluntate quam finis immediate movet sive allicit.

3. *Secunda assertio affirmans de actibus, qui versantur circa media.* — Secundo dicendum est actus elicitos a voluntate, qui versantur circa media, maxime proprie esse propter finem, ut est, verbi gratia, electio. Probatur, quia hujusmodi actus procedunt ex intentione finis. Item omnino ordinantur ad finem consequendum. Denique actus imperati per hos actus elicitos, dicuntur esse propter finem ratione illorum: ergo multo magis ipsi. Quo-

circa isti actus non immerito dici possunt media ad finem consequendum: nam qui dat, verbi gratia, eleemosynam ut satisfaciatur, vel mereatur gloriam, non solum *ipsum dare*, sed etiam *velle dare* assumit ut medium ad tale medium, quia non est minus necessarium *velle* quam *dare*, atque adeo nec minus utile: et ita in dicto exemplo ratio meriti magis in interna voluntate posita est, quam in externa actione; ad id vero non est necesse, ut tale medium sit directum objectum electionis, sed satis est quod intrinsece sit actus voluntatis seipso volutus, quasi per intrinsecam reflexionem.

4. *Tertia assertio affirmans de intentione finis.* — Dico tertio, etiam actus intentionis finis est proprie propter finem, propter quod imprimis intentio ex se procedit ex amore finis: ergo hoc satis est ut dicatur esse propter finem, seu gratia finis, quia id fit gratia alicujus, quod fit ex amore illius. Deinde, quia illa actio proprie humana: ergo fit ab efficiente propter aliquem finem, non enim fit temere, vel casu, sed tendit ad definitum scopum, et hoc non habet ex directione, seu motione extrinseca superioris agentis, sed ex interna directione ipsius hominis operantis: ergo in eo actu propriissime operatur homo propter finem tanquam se movens in finem formalem ejus cognitionem. Denique hoc magis, et a fortiori constabit ex sequenti dubio.

5. *De affectu simplici circa finem quorumdam placitum.* — Est autem specialis difficultas de actu amoris, seu voluntatis simplicis circa finem: quidam enim gravis auctor existimat, hunc autem nec esse propter finem ut a voluntate procedit, nec esse ab ipso fine formaliter, sed effective, atque ita solum esse propter finem respectu ipsius objecti ut efficientis, eo modo quo actiones agentium naturalium sunt propter finem ex naturæ institutione. Fundamentum ejus est supra tactum, quia ille actus non fit ex amore finis. Hæc sententia mihi non placet, et primo quia sine causa hic auctor miscuit præsentem difficultatem cum alia an objectum appetibile concurrat effective ad actum voluntatis: hæc enim quæstio, non solum habet locum respectu amoris, sed etiam respectu intentionis, et cujuscunque actus, et quantum ad præsens attinet, illa efficientia non est necessaria, quia cum amor seu appetitio non sit per modum assimilationis, sed per modum impetus ipse appetitus est sufficiens principium illius, nec satis intelligi-

tur quo modo bonum cognitum priusquam existat possit habere effectivam causalitatem. Secundo, quidquid sit de efficientia, male negatur objectum appetibile habere causalitatem finalem respectu simplicis amoris: nam metaphorice movet, et trahit voluntatem ad se, ut supra probatum est. Tertio cum dicitur hujusmodi bonum, seu objectum appetibile movere voluntatem propter finem inquiri quis sit ille finis: nam vel est ipsummet bonum quod movet ad amandum se propter se, et tunc sequitur ipsummet bonum esse finem talis appetitionis, et concurrere ad illam in genere causæ finalis, quod intendimus: vel est aliquis alius finis extrinsecus, ut magis insinuant auctores illius sententiæ: et hoc revera falsum est, quia finis ut finis non movet ad amandum se propter aliud, sed ad amandum se propter suam bonitatem et alia propter se, nam quando ipse amatur propter aliud jam non amatur ut finis, sed potius, ut medium, et talis amor potius oritur ex motione finis alterius extrinseci, quam hujus, qui dicitur amari propter aliud. Quarto, quidquid sit de efficientia objecti, negari non potest quod amor sit ab ipsa voluntate, nam cum sit actus vitæ, necesse est ut voluntas efficiat talem actum propter finem, quia omne agens agit propter finem: ergo talis actus non tantum utest ab objecto: sed etiam ut a voluntate, est propter finem; nec dici potest esse propter finem illo imperfecto modo, quo actiones agentium naturalium sunt propter finem, quia illa actio procedit ex perfecta cognitione finis, et in eum tendit non tantum motione, seu ordinatione superioris agentis, sed ex intrinseca cognitione et facultate, et ordinatione amantis, et hoc est agere propter finem proprie. Unde divus Thomas 3, cont. Gent., cap. 2, dicit, agentia per intellectum non esse dubium quin agant propter finem, quia agunt præconciendo in intellectu, id, propter quod agunt, et ex tali præconceptione agunt.

6. *Quarta assertio affirmans de prædicto actu simplici amoris.* — Quare dicendum est, hujusmodi actum amoris non minus esse propter finem, quam actum intentionis, et utrumque esse propter finem, nisi fortasse de nomine sit disputatio. Est aperta D. Thomæ sententia 1, 2, quæst. 1, art. 1, in corpore, ubi universaliter docet omnem actum humanum voluntatis esse propter finem; certum autem est simplicem amorem, verbi gratia, Dei ut ultimi finis libere elicitum, esse actum humanum. Deinde in ratione sua ait non aliter actum esse

propter finem, nisi quia est sub ratione finis, qui est objectum voluntatis, sentiens ut actus humanus sit propter finem satis esse quod sit ex propria causalitate finis; ostensum est autem amorem esse ex causalitate finis, et negari non potest quin fiat sub propria et perfecta ratione objecti voluntatis: ac denique in solutione ad primum expresse docet voluntatem ultimi finis esse propter finem. Probatur etiam ex communi modo loquendi, dicimur enim recte amare Deum ut ultimum finem, propter se ipsum, et quia ultimus finis noster est. Item, amamus finem propter bonitatem illius; sed ratio boni est ratio finis: ergo eodem modo amamus finem propter ipsum finem, sicut in assensu primorum principiorum, assentimur illis propter immediatam connexionem ipsorum.

7. Denique, ut rationem explicemus, huiusmodi actus amoris considerari potest, vel ut directe tendit in objectum, vel ut includit reflexionem supra se ipsum quatenus ipse est volutus, cum sit voluntarius. Priori modo est propter finem, non quod sit propter extrinsecam rationem volendi talem finem, sed quia est propter intrinsecam bonitatem ejus, et propria motione, et causalitate illius: in quo eadem est ratio de intentione et amore, ut numero 5, dicebam, contra ultimam sententiam, quia etiam intentio versatur circa finem propter se ipsum, et non propter extrinsecam rationem. Nec probari potest quod particula illa, *propter*, significet extrinsecam rationem volendi, ut ex communi loquendi modo ostensum est. Si vero ille actus consideretur posteriori ratione, sic amari potest et propter se ipsum, vel propter suam bonitatem et propter objectum, scilicet quia est tendentia in illud, ut in simili recte dixit D. Thomas, in 4, dist. 49, quæst. 1, art. 1, quæst. 2, et ex illo Capreolus, in 1, dist. 1, quæst. 1, a. 3, ad argumenta contra sententiam communem. Ac denique esse potest propter ipsum operantem ut propter finem *cui*, vel ut ipsum perficiat: ergo, etc.

8. Ad rationes ergo dubii in principio positas facilis est responsio ex dictis. Ad primum enim negatur solum media esse propter finem, nam hoc solum est verum, quando finis est extrinseca ratio volendi: tamen simpliciter omnis actus, qui est ex propria causalitate finis præconcepti, est propter finem. Ad secundum negatur esse propter finem esse ex amore finis, ita ut amor necessario constituendus sit ante actionem quæ est propter finem, sed sufficit ut actio sit ex bonitate ipsius finis trahentis

voluntatem ad sui amorem: nam quod ex parte voluntatis intercedat diversitas actuum, et quod unus supponat, non refert ad causalitatem finis, sed potius pertinet ad quamdam efficientiam inter ipsos actus.

SECTIO II.

Utrum actus voluntatis necessarii sint propter finem, et consequenter an sint proprie actus humani.

1. Ratio dubii est, quia divus Thomas 1, 2, quæst. 1, articulo secundo, duo supponit: primum est, solum actus illos esse proprie humanos, quorum homo est dominus: habet autem homo dominium solum liberorum actuum, quia illi tantum sunt in ejus potestate: ergo ex sententia D. Thomæ solum actus liberi sunt humani. Alterum est, solum actus humanos esse propter finem, quia de iis tantum docet esse propter finem: ergo actus necessarii non erunt propter finem. In contrarium autem est, quia hi actus videntur esse ex propria causalitate et motione finis præconcepti. Supponendum imprimis est, non esse sermonem de illo modo imperfecto agendi propter finem, qui dicitur de agentibus naturalibus, quæ potius moventur in finem, quam se in illum moveant, de quo late, in disp. 23, Metaphysicæ, sect. 10, sed sermo est de proprio modo operandi propter finem ex propria ordinatione ipsius hominis operantis. Deinde suppono, duobus modis posse actum voluntatis esse necessarium, primo ex imperfectione, ut contingit in actibus indeliberatis, in quibus voluntas excitatur antequam ratio perfecte advertere possit, ut in motibus primo primis et indeliberatis. Secundo ex perfectione, ut contingit in amore Dei, quem habent beati: ille enim ab intrinseco est necessarius, non ex inadvertentia, aut imperfectione, sed potius ex perfectissima cognitione summi boni, ex quo amore potest oriri alius actus electionis necessariæ, si sit de objecto habente necessariam connexionem cum prædicto amore.

2. *Prima assertio de actibus voluntatis ex perfecta advertentia.* — Dico ergo primo, ut actio voluntatis sit perfecte propter finem, non esse de ratione illius ut sit libera, sed sat est, ut ex perfecta advertentia, et iudicio rationis procedat. Probatur primo, quia perfecta causalitas finalis reperiri potest sine libertate: Deus enim clare visus per suam liberam bonitatem trahit voluntatem ad sui dilectionem

necessariam, tanquam finis ultimus summe amabilis. Dictum est autem, idem esse, actum esse propter finem, et esse ex propria causalitate finis: ergo hoc sufficit ut actus sit propter finem, etiamsi liber non sit. Et ad hæc applicari potest ratio divi Thomæ 1, 2, in articulo 1, quæst. 1, quia talis actus est sub proprio objecto, et motivo voluntatis perfecte proposito et applicato: ergo est sub ratione finis, atque adeo propter finem. Secundo sic explicatur: nam ex intentione finis necessario sequitur electio medii, si illud ut unicum et necessarium proponatur, et hoc non obstat, quominus illa electio sit proprie propter finem: ergo etiamsi fingamus intentionem esse simpliciter necessariam, et consequenter ex illa ortam esse electionem necessariam, nihilominus illa electio erit proprie omnino propter finem, quia non obstante necessitate fit cum perfecta ordinatione medii ad finem: ergo ulterius etiam ipsa intentio, quamvis contingat esse necessaria, nihilominus erit propter finem, dummodo procedat ex perfecta finis cognitione, et ex efficacissima motione illius in suo genere, atque adeo eadem ratione idem erit de actu amoris necessario procedente ex simili cognitione et motione objecti boni, quod contingit tantum in visione beata: et ideo divus Thomas radicem operationis propter finem, nunquam tribuit libertati, sed perfectæ cognitioni rationis, per quam et proportio mediorum cum fine, et ipsius finis cum operante cognosci potest, ut videre est 3, contra Gentes, c. 2, et 1, 2, q. 1, art. 2, ubi probat bruta non operari propter finem formaliter et proprie, quia carent prædicta cognitione.

3. Objicies primo; ergo processio Spiritus sancti in Deo est propter finem, quia licet sit necessaria, tamen est a voluntate ex perfecta cognitione divinæ bonitatis. Respondeo, negando consequentiam ob ea, quæ diximus in disputatione prima: nam ubi non est causalitas finis, non est actio propter finem: diximus autem in Deo ad intra non esse causalitatem finis, quia ibi nulla est actio proprie, nec Deus est finis sui ipsius, et ita licet dici possit Deum se amare propter bonitatem suam, tanquam per rationem amandi, non vero tanquam propter finem, nec ex causalitate finis.

4. Objicies secundo: videri idem dicendum de delectatione, vel de fruitione Dei, quod illa etiam sit propter finem, nam ex dictis videtur sequi esse propter finem, quia licet sit actio necessaria, tamen est voluntaria, cum sit elicit a voluntate, et consequenter est a propria

causalitate objecti boni, quod consecutum delectat propter bonitatem suam: ergo rationes factæ numero 2, procedunt etiam de hoc actu. Hoc dubium attingit Fonseca 5, Metaphysicæ, cap. 2, quæst. 10, sectione 2, non sub ratione delectationis, sed satietatis, aut quietis appetitus, quam dicit factam esse propter finem, quatenus assecutio finis, ad quem consequitur; facta est propter finem; postquam vero finis consecutus est, inquit ille, non est propter finem, quia assecuto fine cessat actio propter finem.

Sed hæc doctrina videtur solum habere locum in eo fine, qui consistit in aliquo effectu facto, non vero in illo, qui consistit in operatione. Item consistit in satietate et quiete privativa et mortua, qualis est in rebus inanimatis, non vero in positiva et vitali, qualis est in viventibus, quam nomine delectationis significamus: hoc enim quamdiu est, fit, et ideo videtur esse proprie propter finem. Nihilominus non censeo hunc actum esse tam proprie propter finem, sicut est intentio, vel amor. Et ratio est, quia non immediate oritur ex propria causalitate finis, nec ex directo imperio et motione alicujus actus voluntatis, qui sit propter finem, sed solum resultat naturaliter ex amore finis jam consecuti: objectum enim bonum immediate et per se movet ad amorem sui, ex quo sine alia motione resultat delectatio, si finis sit præsens: et ideo tale objectum non habet propriam et immediatam causalitatem in illum actum: ergo ille non est propter finem proprie tanquam actus elicitus, nec etiam tanquam imperatus, quia non est actus, qui proprie pendet ex motione voluntatis, sed naturaliter resultat ex præsentia finis: non est ergo propter finem, sed est quid consequens assecutionem finis.

5. Tertio præcipue objici potest contra hanc doctrinam, quia operatio necessaria non est humana; ergo non est propter finem. Consequentia probatur, ut divus Thomas significat, citato articulo 1, solum operationes humanæ sunt propter finem. Probatur vero antecedens ex eodem D. Thoma, in eodem articulo, *quia illa operatio est humana, cujus homo est dominus*; est autem dominus tantum actionum liberarum, non enim dicitur homo dominus actionis suæ solum, quia illam possidet, vel efficit, nam etiam possidet vitam, cujus non est dominus, et efficit nutritionem, et augmentum quorum dominio caret; nec dicitur dominus, quia habeat jus ad talem actionem, vel usum ejus, quia ad actum peccati non habet

jus, et tamen est dominus illius actus: et servus non habet jus ad omnes actiones suas, quia potius est apud dominum, et tamen est dominus suarum actionum: consistit ergo hoc dominium tantum in libera voluntate agendi, vel omittendi suas actiones: ergo ubi non est libertas, nec dominium erit, nec actio humana.

6. *Cur actio necessaria non censeatur humana.*

— Hæc difficultas petit, ut explicemus, quid necessarium sit, ut actio sit humana. Aliqui enim universaliter docent, actionem necessariam non esse actionem humanam. Cujus duplex ratio addi potest ex Cajetano, prima secundæ, quæstione prima, articulo primo: quia illa non est actio, quamvis late loquendo sit operatio: *propria enim*, inquit, *actio illa est, qua homo se movet*; in actione autem necessaria potius agitur, quam agat; hæc vero ratio mihi non placet, quia actio immanens vere est actio, licet contingat esse necessaria: quamvis enim actio transiens sit etiam actio, ut sumitur in prædicamento actionis, distinguit tamen Aristoteles interdum actionem a factione, ut videre licet in 2, Physicorum, text. quinquagesimo-septimo, et quinquagesimo-seculo: et 9, Metaphysicæ, text. quinquagesimo-sexto: tamen, ut exposuit divus Thomas, prima secundæ, quæstione quinquagesima-septima, articulo quarto, factionem vocavit actionem transeuntem, actionem vero eam quæ immanens est. Quod vero inter immanentes illa dicatur actio, quæ est libera, et quæ non necessaria, nec ex Aristotele, nec ex usu et modo loquendi haberi potest, nec est juxta mentem S. Thomæ illo art. 1, qui distinguit actionem in actionem hominis, et actionem humanam: ergo illa etiam quæ non est humana, est etiam actio. Secunda ratio est ejusdem Cajetani, in fine articuli 5, actionem voluntatis ex perfecta cognitione procedentem, et simul necessariam, qualis est amor beatificus, non esse humanam, quia est plusquam humana, scilicet quodammodo divina; agitur autem hic de homine ut homo est, non ut elevato ad participationem divinæ naturæ per gloriam. Sed nec hoc placet, sequitur enim supernaturalem Dei amorem viæ, etsi liber sit, non esse actum humanum, quia est plusquam humanus, et quodammodo divinus, procedit enim ex participatione divinæ naturæ per gratiam.

7. Sustinendo ergo hunc dicendi modum, aliter est explicanda ejus ratio, advertendo, dupliciter dici posse esse aliquam actionem hominis propriam; loquor autem de homine

ut intellectualis est, et distinguitur a cæteris creaturis inferioribus, non ut ab Angelis distinguitur, nam quæ hic de homine tractamus, omnia similiter in Angelis inveniuntur, ut constat ex 1 part., quæst. 60.

Actiones propriæ hominis licet non humanæ presse. — Primo ergo est aliqua actio propria hominis quoad substantiam et entitatem, non vero quoad modum, ut est, verbi gratia, intellectio necessaria; convenit enim homini, ut ratione utitur: nec actus talis speciei potest reperiri in inferiori creatura, modus tamen, scilicet quod ex necessitate fiat, communis est aliis rebus: et idem est de actionibus cogitative et aliis, quæ licet convenient homini secundum gradum genericum, non tamen præcise consideratum, sed ut conjunctum, et elevatum per gradum rationalem: et hæ actiones dicuntur propriæ hominis, ut homo est, non tamen humanæ.

Actiones propriæ humanæ. — Secundo modo contingit actionem esse propriam hominis ut homo est, et in substantia, et in modo, quia scilicet efficiuntur cum indifferentia, et sine necessitate: et hoc modo videtur locutus divus Thomas, dict. quæstione 1, art. 1, quia hæc est omnibus modis propria hominis, ut homo est, et per illum tendit homo ad consecutionem sui finis, et bene, vel male operatur, et dignus est laude, vel vituperio. Ac denique, quia, licet consideratione physica aliquæ actiones possunt dici humanæ, quia procedunt ab anima humana, ut rationalis est, tamen consideratione morali solum, hæc postremæ dicuntur propriæ humanæ, quia ille modus est totius esse moralis fundamentum seu ratio: et hæc doctrina est valde probabilis.

8. Aliis vero placet, actum, etiamsi necessarius sit, dummodo sit a voluntate ex plenaria potestate operante, esse actionem humanam: idque dupliciter: primo, per extrinsecam denominationem, scilicet quia est libera in sua causa: verbi gratia, actus amoris Dei in patria ortus est ex actionibus liberis, quibus homo meruit illum statum, et ideo dicitur humanus, et liber in sua causa. Sed hoc non placet, primo enim non est universalis ratio: in aliquibus enim est ille actus sine præcedentibus actionibus liberis, ut in infantibus baptizatis: tum quia est valde improprium, quia ille actus non imperatur a præcedenti actione humana, nec ab illa informatur nisi valde remote. Alius modus apparens est, quod ille actus intrinsece sit humanus, quia est perfectissime voluntarius, et illa necessitas, quam

habet, non est ex imperfectione, sed potius ex perfectione nascitur: nam sicut operari libere circa bona non summe bona, nec simpliciter necessaria perfectionis est, ita circa summe bonum, et summe necessarium ferri necessario ad perfectionem pertinet: ideo Deus sicut alia libere, ita se necessario amat, et utrumque ex infinita perfectione: videtur autem esse propriæ actus humanus, qui ex maxima perfectione hominis, et, ut sic dicam, ex plenaria potestate, et advertentia rationis procedit.

9. Mihi autem in hac re videntur hæc duo: primum, prædictam controversiam magis pertinere ad modum loquendi, quam ad rem: nam si per actionem humanam intelligamus moralem, et dignam laude, aut reprehensione, sic sola actio libera est humana, et hic videtur esse usitior modus loquendi quem sequitur D. Thomas 1, 2, quæst. 1, art. 1, si autem per actionem humanam intelligamus perfecte, rationaliter, et ab intrinseco procedentem ex plena hominis voluntate, sic actus beatitudinis dici potest actus humanus. Secundum est, quocumque modo istorum loquamur, facile posse expediri tertiam objectionem factam, in num. 5, nam si dicamus actum beatificum, verbi gratia, esse humanum, ad D. Thomam respondendum est, vel sub dominio talis actus comprehendisse non solum liberum, sed etiam voluntarium perfecte, quia utrumque fundatur in plena potestate libertatis, vel certe locutum esse de homine viatore, et per actus suos tendente in finem suum, in quo nulla est actio humana, quæ non sit libera; si autem demus illum actum non esse humanum, neganda est consequentia: ad D. Thomam vero dicendum est, nunquam posuisse exclusivam, sed solum dixisse, omnem actionem humanam esse propter finem, ex quo non sequitur, omnem actionem propter finem esse humanam. Unde cum illo articulo primo definivisset omnem actionem humanam esse propter finem abstinuit ab actione libera: ergo signum est non locutum fuisse exclusive.

10. *Secunda assertio de actibus voluntatis ex inadvertentia.* — Secundo principaliter dicendum est actus voluntatis, qui ob inadvertentiam, seu indeliberationem rationis absque fiunt, non esse propriæ et perfecte propter finem. Ita colligitur ex D. Thoma, hic art. 1, ad 3, cont. Gent., cap. 82, et ratio ex dictis est facilis, quia propria operatio propter finem oritur ex eo, quod ratio cognoscit rationem finis, et proportionem mediorum ad ipsum: ergo quando ratio non potest perfecte adver-

tere, non erit propria operatio propter finem, et hoc magis constabit ex sequenti dubio.

11. *Quæstiuncula de non utentibus perfecte ratione.* — Hic vero quæret aliquis an homines, qui non possunt perfecte uti ratione, ut sunt pueri, amentes et dormientes, possint interdum operari propter finem: nam ex proxima assertionem videtur sequi pars negativa, quæ confirmari potest: nam si hi possunt operari propter finem: ergo possunt conferre medium cum fine: et cognoscere eorum proportionem: ergo eadem ratione poterunt conferre unum medium cum alio: ergo eligere: ergo libere operari: ergo peccare.

12. In contrarium autem videtur esse experientia et ratio, nam licet isti habeant imperfectum usum rationis, exercere tamen possunt actus intellectus, ut colligitur ex D. Thoma, in 4, dist. 4, quæstione prima, articulo quarto, quæst. 1, ad 3, et 1 part., quæst. 8, art. 2, ad 2, quia, cum utantur phantasmatibus, non sunt ita ligati, quominus possint recipere in intellectu species, et illis uti etiam componendo et syllogizando: possunt ergo per intellectum cognoscere boni et utilitatem medii ad finem ex propria voluntatis ordinatione operari propter finem. Atque ita sane dicendum videtur, licet isti homines non habeant perfectum dominium suarum actionum, nec perfectam rationis cognitionem: et ideo non tam perfecte operantur propter finem sicut cordati homines: nam si non sint omnino insani, possunt aliquo modo operari propter finem, quod probat experientia. Unde, si interrogentur, propter quid appetant sanitatem, respondent, quia ægrotare est disconveniens sibi: et si rogentur, cur utantur medicina, respondent, quia confert ad sanitatem: signum ergo est non ita privatos esse ratione, quin possint medium cum fine conferre, atque adeo unum ad alterum ordinare, quod est operari propter finem. Confirmatur: nam aliquando experimur in his omnibus quasdam actiones procedentes ex quadam veluti providentia et sagacitate, quæ non possunt referri in solum instinctum naturæ, sicut solet fieri in brutis: homo enim, quia ratione utitur, non habet a natura hujusmodi instinctus: ergo proveniunt illi actus ex cognitione rationis, atque adeo ex ordinatione unius ad alterum.

13. Ad adducta vero in contrarium num. 11, jam dictum est, ad operationem propter finem non esse necessariam libertatem: deinde an his hominibus sit aliqua indifferentia et libertatis vestigium, dicemus infra agentes de elec-

tione: interim videri potest Victor in Relectione de pueris pervenientibus ad usum rationis. Quidquid autem de hoc sit, certum est hujusmodi homines non esse capaces culpæ, præsertim mortalis, quia non possunt perfecte cognoscere rationem boni, honesti et ultimi finis: de quo suo loco dicemus.

SECTIO III.

Utrum homo operetur propter finem in actionibus, quæ a voluntate non procedunt.

1. *Arguitur pro actibus intellectus præcedentibus voluntatem. — Item pro actibus vegetativæ animæ.* — Diximus hæc de actionibus voluntatis, tam elicitis, quam imperatis, et tam liberis, quam necessariis: ut ergo si completa disputatio de actibus hominis dicendum est brevissime de reliquis operationibus ejus, quæ a voluntate non procedunt: latius enim id agimus in disp. 23, Metaphysicæ, sect. 3, art. 18. Et primo potest esse difficultas de actibus intellectus, qui præveniunt voluntatem, nam illi videntur maxime proprii hominis, et valde perfecti: ergo ut sunt ab homine debent habere hanc perfectionem. Quod maxime urgeri solet de visione beata: nam illa est operatio, in qua est ultimus finis: ergo etiam est propter finem ex D. Thoma 1, 2, quæst. 1, art. 1, ad 1. Secundo idem inquiri potest de actionibus mere naturalibus facultatis vegetativæ, seu animalis, ut sunt nutritio, motus cordis, etc., nam si alia agentia naturalia agunt propter finem, cur non etiam homo in his actionibus, præsertim quia etiam passiones involuntariæ possunt ab homine recipi propter finem; ergo magis actus naturalis.

2. *Arguitur tertio pro actibus appetitus animalis. — Et specialiter de hominis appetitu.* — Tertio est major difficultas de actibus appetitus tam ex ratione communi hominis quam cæterorum animalium, quia hic appetitus movetur ex cognitione boni; ergo ex metaphorica cognitione objecti boni, in qua diximus, disp. 4, consistere causalitatem finis: ergo in hoc appetitu præcise, et vi sua habet locum actio propter finem, præsertim cum D. Thoma sæpe dicat, bruta apprehendere rationem boni, utilis, et ab ea moveri, ut patet ex 1 p., quæst. 28, art. 4, ubi autem est bonum utile, est ordinatio in finem. Deinde ex speciali ratione hominis, quia in eo appetitus non movetur tantum ab æstimativa, sed etiam a cogitativa, quæ juxta multorum opinionem discurrere potest circa

particularia: ergo poterit etiam conferre medium cum fine. Quin potius aliqui existimant, quando intellectus confert, et cognoscit proportionem medii cum fine, si objectum sit sensibile et proportionatum, necessarium esse ut cogitatio comitetur intellectum et similem collationem faciat: ergo appetitus sequens hanc potentiam et formaliter, et ex propria ordinatione appetit unum propter aliud, et præsertim quia ex motione rationis sæpe appetitus fertur in id, quod videtur sensui repugnare: propter quod D. Thomas 1, 2, quæst. 30, art. 3, ad 3, dixit in nostro appetitu esse concupiscentiam, quæ est cum ratione, et 1 p., q. 81, art. 3, ad 2, dicit in homine moveri appetitum a ratione universali.

3. *Tres notationes pro decisione.* — Advertendum est breviter, aliud esse actum procedere a voluntate; aliud esse volitum a voluntate: nam primum dicit rationem effectus et causæ, secundum vero tantum dicit rationem objecti et actus, qui circa illud fertur. Atque simili ratione illud est actum fieri propter finem, aliud vero extrinsece ordinari in finem aliquo modo: nam primum requirit quod ipsa mutatio sit a voluntate ut a causa operante propter finem: secundum vero solum requirit: ut actus ametur, seu sit volitus propter aliquem finem, licet ab ipso amante non fiat ipsa actio propter talem finem ex propria et intrinseca ordinatione ejus. Supponimus enim ultimo, sermonem esse de operatione propter finem formaliter ac proprie ex ordinatione ipsius operantis proxime, et non tantum ex extrinseca ordinatione ipsius auctoris naturæ, prout naturalia agentia operantur propter finem.

4. *Assertio bipartita.* — Dicendum est ergo, actus seu actiones omnes quæ nullo modo cadunt sub humanam voluntatem, esse posse propter finem passive, seu extrinsece, eo videlicet modo, quo actiones naturalium agentium sunt propter finem, non tamen active et intrinsece, id est, ex propria ipsius hominis ordinatione et intentione. Prior pars per se clara est, quia non est in hac parte homo deterioris conditionis, quam alia naturalia agentia; nam in his actibus etiam operatur ex impetu naturæ, et tendit in scopum ab auctore naturæ destinatum; et hoc probant rationes dubitandi in num. 5, positæ, ut dicemus. Posterior autem pars facile probatur ex his dictis, quia motio finis propria est voluntatis, cujus finis est objectum, unde tendere in finem per proprium actum, atque alia ordinare in finem, ad voluntatem spectat: ergo, secluso omni actu vo-

luntatis, non potest esse actus propter finem ex propria, et intrinseca ordinatione operantis. Ex quo fit, si actus sit a voluntate ut a causa eliciente, vel operante, tunc posse fieri, et esse proprie propter finem; sicut dictum est in præcedentibus. Si autem non sit a voluntate, ut a causa, sit tamen voluntarius saltem objective, tunc non fiet proprie propter finem, quia non fit ex motione voluntatis; potest tamen ordinari ad aliquem finem, quia hoc ipso quod voluntas vult aliquem actum, propter aliquem finem illum vult: et hoc est ordinare illum in aliquem finem, quæ ordinatio licet physice nihil ponat in ipso actu, potest tamen ad moralem valorem conferre: sic enim passionem, quæ non fiunt a voluntate, si per voluntatem acceptentur, et ad satisfaciendum pro peccatis referantur, possunt ad hunc effectum habere aliquem moralem valorem.

5. *Ad argumentum de actibus intellectus in num. 1.* — Ex his facilis est responsio ad rationes dubitandi in principio positas. Ad primam enim respondetur, visionem Dei (et idem est de omni actu naturali intellectus, ut antecedit omnem actum voluntatis), non esse propter finem ut est ab ipso homine: quia solum est quasi ex impetu naturæ, unde potius est finis, quam propter finem, licet ut est affectio sui objecti haberet illum pro fine, prout ex naturali sua inclinatione; at vero eo modo, quo illa actio potest esse voluntaria, potest ordinari in finem, sic enim potest beatus velle videre Deum in gloriam ipsius Dei; vel etiam in suum commodum, ut illa visione consequatur suum summum bonum.

Ad argumentum de actibus animæ vegetativæ. — Ad secundum jam est responsum, quomodo inferiores naturales actiones, vel passiones sint propter finem, vel possint aliquo modo ordinari in finem.

6. *Ad tertium argumentum de actibus appetitus, in num. 2.* — Ad tertium, quod ad bruta attinet, dicendum est, inveniri in illis quamdam imperfectam participationem causalitatis finis, quatenus ab objecto apprehenso excitantur, ut per appetitum elicitum in illum tendant, et illum prosequantur, aut ab illo fugiant: nam cum causalitas finis consistat in motione voluntatis, quæ est appetitus elicitivus, quantum participant de hoc appetitu et motione, tantum necesse est participent de causalitate finis. Nihilominus, absolute loquendo, non operantur formaliter propter finem, quia solum moventur a fine materialiter, ut docet D. Thomas, 1, 2, quæst. 1, art. 2, et melius quæst. 6,

art. 2, et potest in hunc modum explicari. Nam quoad actiones, quæ versantur circa media, quibus acquiritur finis, bruta non agnoscunt proportionem mediorum cum fine, nec unum cum alio conferre possunt, atque adeo hoc modo operantur propter finem; quoad eas vero actiones, quæ versantur circa finem, non agnoscunt in ipso fine propriam convenientiam sub qua movet, et propter quam est per se appetibilis, quia hoc etiam requirit collationem talis objecti cum natura, et perfectam cognitionem illius; et ita quamvis materialiter tendant in rem sibi propositam, tamen non proprie operantur circa illam propter finem. Unde quando D. Thomas significat bruta apprehendere utilitatem, vel convenientiam, aut disconvenientiam cum propria natura, non est intelligendus, quia formaliter cognoscatur a brutis, sed tantum materialiter ex instinctu naturæ, quia videlicet apprehenso objecto statim ex instinctu naturæ apprehendunt esse prosequendum vel fugiendum. Et hoc significat D. Thomas, loco citato, cum ait: *Apprehendere has intentiones naturæ quodam instinctu.* Cujus signum est, quia eodem impetu, et modo tendunt in id, quod est medium, et in id, quod est finis, quia utrumque apprehendunt ut prosequendum, et in neutro apprehendunt distincte rationem, propter quam prosequendum sit, qua de re latius in disputatione 23, Metaphysicæ, sect. 10.

7. *Ad aliud de speciali appetitu hominis, in eod. num. 2.* — Ad aliam partem de appetitu hominis respondetur, longam esse disputationem quid possit cogitativa hominis cognoscere, et operari, quæ non est hoc loco tractanda. Ego vero probabilius existimo non posse hanc potentiam tam proprie discurrere, nec etiam componere, aut dividere: et multo certius est non posse res universales cognoscere. Certum item est, appetitum sensitivum hominis non posse immediate moveri a ratione, sed solum mediante cogitativa, seu imaginatione particulari, ut D. Thomas explicuit, loco citato: et ideo etiam censeo hunc appetitum per se sumptum, et quatenus se movet, non vero ut movetur a voluntate, non posse proprie operari propter finem, quia sensus non potest conferre inter media, quæ posset hic appetitus eligere, et ita aliquam propriam libertatem habere, præsertim circa objecta posita ut æqualia, quod falsum est, ut infra suo loco latius dicemus. Solum ergo superat hic appetitus appetitum brutorum, quia potest interdum moveri ex motione appetitus superioris, et ideo non tan-

tum movetur instinctu naturæ, sed aliquo etiam modo ex directione rationis, in qua magis se habet ut motus, quam se moveat, et ideo sub hac ratione non dicitur proprie operari propter finem ex præcisa virtute sua, sed præcedente aliqua ratione voluntatis.

SECTIO IV.

Quot modis contingat, voluntatem hominis operari propter finem.

1. *Modus quadruplex operandi propter finem. — Primus modus per relationem actualem.* — Absolvimus priorem partem earum duarum quas initio Disputationis proposuimus, superest, ut expediamus hanc posteriorem, quæ visa est hoc loco necessaria, ut expeditior sit via ad ea, quæ postea tractanda sunt, et, ut sæpe dixi, non est sermo de operatione propter finem communem agentibus naturalibus, sed de modo proprio hominis, qui in plures alios distinguere solet: et potest ad quatuor tantum revocari. Dicitur enim homo operari propter finem, vel habitualiter, vel actualiter, vel virtualiter, vel tantum interpretative, quæ oportet breviter explicare. Actualiter dicitur voluntas operari propter finem quando actu movetur a fine, unde ad hunc modum operandi imprimis requiritur actualis cognitio, et cogitatio de ipso fine, quia nisi sit actualiter apprehensus, non potest actualiter movere. Deinde requiritur actualis motio voluntatis, vel in ipsum finem, vel in alium propter ipsum, quia hoc significat actualis operatio propter finem. Posset tamen hoc loco queri an in hoc modo operandi requiratur actualis intentio finis propter se ipsum, vel sufficiat actualis electio, vel usus propter finem actu et distincte cognitum: sed hæc quæstio infra tractanda est cum dicetur de intentione et electione, et statim aliquid attingam agendo de tertio modo operandi.

2. *Secundus modus per relationem habitua-lem quo pacto ab aliquibus explicetur.* — Quid vero sit operari habitualiter, non omnes eodem modo exponunt: aliqui hoc explicant ratione ejusdem concomitantiae habitus concomitantis operationem in eadem voluntate seu subjecto, ita ut dicatur homo operari habitualiter propter aliquem finem, quando operatur propter aliquod objectum retinendo habitum inclinantem ad alium finem, quamvis relatio hujus habitus nullo modo cadat in hujusmodi operationem, nec referat illam in horum finem, sed solum ipsum

hominem seu voluntatem operantem. Hunc modum significat D. Thomas 2, 2, quæst. 24, art. 10, et 1, 2, quæst. 88, art. 1, ad 2, et quæst. 3, de Malo; quod exemplo explicatur: nam hoc modo dici solet justus, etiam dum venialiter peccat, habitualiter operari propter Deum, non quia ipsum opus peccati ab eo referatur in Deum, sed quia simul cum illo opere retinet habitualement relationem ipsius personæ, vel voluntatis in Deum ut finem ultimum, et quia opus ex se non excludit hanc relationem, atque eodem modo infidelis, qui habitualiter habet idolum pro fine, etiam dum facit opus honestum justitiæ et misericordiæ, dicitur habitualiter operari propter idolum. Ex quibus exemplis et ex re ipsa constat hunc modum esse valde improprium, quia, ut dixi, et Cajetanus notat, loco citato in 2, 2, hæc habitualis relatio non cadit in ipsum opus, quia nec per actum præsentem, nec per aliquem præcedentem refertur hujusmodi actus in illum finem, nec ab illo sumit aliquam entitatem, vel proprietatem physicam, vel moralem; imo nullo modo interdum referibilis est in illum finem, ut constat de veniali: ergo tota illa relatio habitualis solius subjecti, unde potius potest dici operari cum relatione habituali ad talem finem, quam operari proprie propter talem finem.

3. Alio ergo modo explicatur hæc relatio habitualis, quando censetur relictæ ex aliquo actu præcedenti, per quem illud opus vel in particulari, vel saltem sub generalitate relatum est in talem finem, licet quando fit illud opus præcedens actus, seu relatio, nullo modo sit nec actualiter, nec in aliqua virtute, quam reliquerit, ut per eam influat in opus, sed mere habitualiter, quia illa intentio semel habita, retractata non fuit, ut, verbi gratia, retulit quis summo mane omnia opera Dei in Deum, postea vero in discursu Dei operatur aliquid referibile de se in Deum, tamen sine illa memoria prioris intentionis, et sine ullo influxu actuali, vel virtuali, tunc dicitur ille homo habitualiter operari propter Deum, propter relationem habitu relictam ex priori intentione habita, et non retractata. Quem modum insinuare videtur D. Thomas 1, 2, quæst. 1, art. 6 ad 3, et quæst. 2, disputata de virtutibus, art. 11, ad 2, quamvis hæc loca possunt intelligi de relatione virtuali statim explicanda: nam D. Thomas sæpe relationem virtualement vocat habitualement, et nunquam satis distinguit; inter has tamen ex dictis constabit esse aliquam distinctionem: nam in hoc modo, de quo nunc agimus, finis nec actu influit, quia,

ut supponimus, nec actu cogitatur, nec actu movetur; nec etiam virtualiter influit, quia etiam supponimus ex priori intentione nihil esse in homine relictum, quod nunc conferat ad præsentem operationem, sed ita se habere hominem in modo operandi, ac si prior actus non præcessisset: est ergo hujusmodi relatio mere habitualis, de qua non parva quæstio est, an conferat operi aliquam moralem conditionem, aut valorem, aut in ordine ad meritum, vel ad satisfactionem, vel aliquid hujusmodi, quæ in locis propriis tractanda sunt.

4. *Tertius modus per relationem virtualement.*

— *Tres conditiones ad relationem virtualement.*

— Circa tertium modum operandi, scilicet virtualiter propter finem, notandum esse veluti medium inter præcedentes, quia nec requirit actualiter influxum propter finem ut primus, nec omnino nullum ut secundus: sed requirit aliquem influxum per aliquam virtutem relictam ex priori intentione: difficile vero est circa hunc modum dicere, quid sit hæc virtus, et imprimis sumo ad hunc modum necessarium esse ut præcesserit actualis cognitio et intentio talis finis, quia alias nihil esset, unde illa virtus fuisset relictæ. Deinde oportet ut talis intentio non sit retractata per contrariam intentionem, quia alias hæc contraria intentio destruxisset virtutem relictam per priorem intentionem. Tertio, necessarium est ut duret effectus aliquis relictus ex priori intentione, ut ab illo procedat aliquo modo opus, quod dicitur postea fieri virtualiter propter talem finem. Quis autem sit hic effectus aliter videtur explicandum respectu actuum exteriorum, aliter respectu actus interni ipsius voluntatis: potest enim actus exterior fieri propter finem absque actuali cogitatione, et intentione finis. Exemplum vulgare est quando quis iter agit, quod incipit propter aliquem finem, in ipso vero actuali progressu non semper recordatur ipsius finis: imo nec interdum recordatur ipsius incessus, vel motus: et idem contingit in celebratione Missæ ex priori intentione: tunc ergo virtus relictæ ex priori intentione nihil aliud esse videtur, quam applicatio ipsius potentiae executivæ ad actualem operationem externam, quæ durat et continuatur in ipso effectu quamdiu non cessat omnino ab actione, nec per contrariam voluntatem suspenditur actus, et licet contingat actiones externas variari, tamen quia uni in mente succedit altera, una etiam excitat ad alteram, et hoc modo virtus interior censetur durare in ipso effectu. At vero, quando actio

externa omnino interrupta fuit, verbi gratia, per somnum, vel quid hujusmodi, tunc necesse est actum voluntatis quasi de novo inchoari; et quoniam voluntatis actus esse non potest sine cognitione intellectus, ideo ex parte illius videtur commode exponi hæc virtus relictæ ex priori intentione, quia nimirum ex præcedenti intentione, apprehensione, consultatione, et aliis similibus actibus factum est ut potentia, proposito tali objecto, verbi gratia, quod iter sit agendum, statim representatur ut exequendum absque alta motione, seu speciali consideratione illius, seu finis, ad quem ordinatur: hoc modo statim voluntas exequitur id, quod proponitur, et incipit illo medio uti, quod proximum est, seu quod tunc occurrit primo exequendum, et sic recte dicitur virtualiter operari propter finem.

5. *Quartus modus operandi propter finem interpretative.* — Circa quartum modum, quem vocavimus interpretative operari propter finem, advertendum est, interdum voluntatem intendere aliquod objectum, in quo sistit ex vi considerationis et hujus actualis motionis; tamen illa res intenta natura sua fertur, et ordinatur in alium finem: tunc ergo voluntas dicitur proprie, et quasi explicite intendere finem sibi propositum: interpretative vero dicitur intendere ulteriorem finem, ad quem finis priori modo intentus natura sua fertur: et ad hunc modum is, qui operatur honeste propter bonitatem misericordiæ aut justitiæ, nihil de Deo cogitans, aut de alio fine, dicitur operari propter Deum, vel propter beatitudinem, et implere illud Pauli, 1 Corin. 10: *Omnia in gloriam Dei facite*, quia videlicet ipsum bonum honestum quod intenditur ad beatitudinem. Et ideo licet homo actu suo non intendat illum finem ulteriorem, dicitur operari propter illud interpretative, quod alii vocant operari propter finem ex natura ipsius operis potius quam ex intentione operantis, de quo modo operandi occurrent plura in sequenti disputatione.

DISPUTATIO III.

DE ULTIMO FINE HOMINIS IN COMMUNI, ET DE MODO OPERANDI PROPTER ILLUM.

Postquam de fine generaliter dictum est, oportet ut de illo in particulari aliqua dicamus, quoniam hic finis et præcipuam rationem finis habet, et primum principium est omnium operabilium, et ejus ratio in beatitudine po-

tissimum reperitur, ad quam totus hic sermo de Fine refertur: diximus autem supra, Disput. 1, sect. 6, num. 2, alium esse finem ultimum simpliciter et positive, alium vero ultimum secundum quid et negative: et quamvis præcipua hujus Disputationis intentio sit de priori, tamen ob majorem claritatem et doctrinæ complementum, dicemus etiam de posteriori, et primo videbimus quam sit necessarius hic Finis ad operationes humanas: deinde, an sit unus tantum vel possit esse multiplex.

SECTIO I.

Utrum necessarium sit constituere aliquem finem ultimum hominis, et actionem ejus.

Dupliciter intelligi potest hominem ordinari ad finem ultimum: uno modo, ex intentione auctoris naturæ, ordinatione quasi intrinseca, et passiva: alio modo ex libera voluntate et actione sua, atque adeo ordinatione quasi intrinseca et activa, quia nimirum homo per actum suæ voluntatis aliquem finem ultimum sibi præstituit, in quem dirigat actiones suas, qui potest intelligi vel finis ultimus simpliciter, vel secundum quid.

1. *Prima assertio homini competit aliquis finis ultimus simpliciter.* — Dico ergo primo dari aliquem finem ultimum simpliciter, ad quem, et propter quem homo institutus est ab auctore naturæ. Hæc conclusio est simpliciter de fide, ut etiam ostendi in disputat. 24, Metaphysicæ, sect. 1, quia constat Deum esse finem ultimum creaturarum omnium, et juxta illud Apocalypsis 1, *Ego sum α et ω*; quod latius tractatur, 1 part., quæst. 5, art. 4, et specialiter constat esse finem ultimum hominis, qui proprie et peculiari modo potest Deum attingere, ut latius infra probabimus, disputat. 5, agentes de objecto beatitudinis. Et hoc etiam est lumine naturæ notum, quod homo habeat aliquem finem ultimum sibi communicabilem, et ita posuerunt omnes philosophi, qui de beatitudine disputarunt: ut videre est apud Aristotelem 2, Ethicor., a princip., et Ciceronem, l. de Finibus, et alia congerit Augustinus, lib. 9, de Civitate, fere per totum. Et ratio est facilis, quia homo nec frustra, nec casu est in mundo: est ergo effectus propter aliquem finem: et cum in finibus non procedatur in infinitum, necesse est ut sit factus propter aliquem finem ultimum. Deinde ipsa constitutio naturæ humanæ hoc intrinsece postulat, tum quia alias non haberet homo natura sua certum termi-

num in quem secundum rectam rationem operationes suas dirigeret: unde fieret, ut neque etiam posset recte vitam suam instituere: tum denique, quia sicut in intentionibus, et electionibus non potest in infinitum procedi, sed deveniendum necessario est ad aliquem ultimum finem; ita in singulis rebus necesse est, ut tota natura inclinetur ad aliquid ultimum, sicut contingit in arte: licet contingat in una arte, multas esse actiones, necesse tamen est ut omnes tendant in unum aliquem finem: nam si ars est una, et multas actiones sub se comprehendit, necesse est aliquem ordinem inter eas servari, atque adeo omnes ferri ad aliquid, quod est perfectum, et consummatum in tali arte: sic ergo cum natura hominis una sit, et plures operationes complectatur, perfecta ejus institutio intrinsece postulat ordinem, atque adeo imperfectiora propter perfectiora, et hæc propter id, quod in homine est perfectissimum, sicque illud habebit rationem ultimi finis.

2. Dices, hoc discursu ad summum probari, vivere secundum rectam rationem esse finem ultimum hominis, non tamen quod in eo gradu et ordine detur aliquis finis ultimus, quia in eo gradu sunt multæ virtutes, omnes propter se amabiles, quæ possunt intendi per modum finis ultimi. Respondeo, etiamsi stemus totum id, quod argumentum postulat, id non esse contra positam assertionem, quia nunc non agimus de fine ultimo, in quo consistat, an in una re, vel operatione, sed solum an sit, et hoc concludit ratio facta. De alio vero puncto acturi sumus, disput. 6, sect. 3, agentes de beatitudine. Addit præterea Durandus, in 2, distinct. 38, quæst. 4, num. 8, rationem factam posse proportionaliter applicari, nam in ipso vivere secundum rationem est multitudo actionum et operationum, inter quas potest etiam servari ordo, ut imperfectiora ad perfectiora ordinentur: ac denique tota rationalis vita ad id, quod summum et perfectissimum est; quod latius tractaturi sumus agentes de beatitudine.

3. Atque ex hac conclusione sequitur omnes homines convenire in hoc ultimo fine, vel secundum naturæ propensionem, quia est hominum natura; vel secundum Dei ordinationem, quia tota humana species ad eundem finem adeo distincta est: at vero secundum appetitum elicivum non omnes homines eundem finem intendunt, quia hoc pendet ex eorum libertate et cognitione, vel ignorantia. Addit vero D. Thomas, quæst. 1, art. 7, omnes,

qui habent affectum bene dispositum, convenire in hoc ultimo fine etiam secundum intentionem elicitam. Quod intelligendum est juxta modum et qualitatem bonæ dispositionis: nam si illa dispositio sit supernaturalis, et ex cognitione, ac virtute supernaturali procedat, omnes, qui illam participaverint, convenient in eodem fine supernaturali: si autem dispositio fuerit tantum naturalis, seu moralis, convenient in fine ultimo naturali vel formaliter intento, vel saltem interpretative, quia omnes intendunt secundum rectam rationem vivere. Unde licet in finibus proximis differre possint, ut Durandus notavit, loco citato, quia unus potest unam virtutem intendere, alius aliam: tamen omnes tendunt in eundem ultimum finem, quia ille finis adeo perfectus est, ut inquit Bonaventura, in 2, distinct. 38, art. 1, quæst. 4, ut omnes bene operantes ad se trahatur, et solus ipse possit affectum bene dispositum satiare.

4. *Secunda assertio prima hominis actio non necessario est circa ultimum finem simpliciter.* — Dicendum est secundo, non est necesse ut omnis homo, quando primo operatur, intendat propria et formali intentione elicita aliquem finem ultimum simpliciter, in quem se et omnia sua referat. Probatur, quia talis intentio neque est absolute necessaria per se, neque ad alias operationes: ergo nullo modo est necessaria. Prior pars antecedentis probatur, quia omnis intentio voluntatis in via est libera saltem quoad exercitium, vel etiam quoad specificationem, si sit de re aliqua determinata. Posterior vero pars probatur, quia ad operationes morales sufficit intentio particularis finis, qui proprie intendatur, et sit ultimus tantum secundum quid, et negative. Unde explicatur, et confirmatur conclusio, nam quando homo pervenit, verbi gratia, ad usum rationis, potest inchoare operationes suas morales a particularibus objectis, verbi gratia, intendendo honorem, salutem, vel quid simile prius quam tractet de fine ultimo simpliciter, et propter illos fines potest libere eligere et operari: nec dici potest quod saltem interpretative intendat finem illum particularem tanquam finem ultimum simpliciter et positive hoc enim necessarium non est, alias in tali affectu peccaret mortaliter, quod est plane falsum, quia fieri potest ut tale objectum nec contra præceptum sit, nec contra charitatem, et consequenter ut nec formaliter, nec virtute, seu interpretative ametur ut summum bonum.

5. *Tertia assertio in actionibus humanis semper intenditur finis aliquomodo ultimus.* — Dicendum tertio, necessarium esse hominem exercentem actiones humanas intendere aliquem finem ultimum saltem negative et secundum quid. Juxta quam conclusionem potest intelligi D. Thomas, 1, 2, quæst. 1, art. 4, et eam convincit ratio ejus, quia non est progressus in infinitum in finibus, sicut neque in aliis causis per se ordinatis, de qua præter Aristotelem 2, Metaphysicæ, cap. 2, legi potest idem D. Thomas 1, contr. Gent., cap. 3, et lib. 2, cap. 16, et lib. 3, cap. 17, et Scotus, in 1, distinct. 2, quæst. 1, et Durandus, distinct. 3, quæst. 1. Atque hinc sequitur, primum actum hominis incipientis operari humano modo necessario esse debere circa aliquid per modum finis ultimi saltem negative: quia necesse est, ut aliquid propter se ametur, ut possint alia propter ipsum amari: illud autem, quod propter se amatur, ut sic habet rationem ultimi, quia ut sic, non refertur in aliud: si enim referretur, jam illud aliud esset prius amatum.

6. Dices primo, nonne satis erit ut antecedit voluntas, seu intentio boni in communi? Respondetur, posse hanc intentionem esse omnium primam, non tamen esse satis ut ex illa progrediatur homo immediate ad electiones faciendas, sed necesse est ut prius figat intentionem in aliquo particulari objecto propter se amando, quia media, et executio eorum versantur circa singularia, et ideo non habent determinatam utilitatem vel proportionem, donec cum re aliqua determinata conferantur, quæ per illa consequenda sit, et ideo illa generalis intentio non sufficit ad electiones proprie dictas, sed sufficit ac movet, et excitat ad amandum particulare bonum, quod sub illo communi continetur.

7. Dices secundo, quia fieri potest ut amor alicujus boni determinati, verbi gratia, honoris, præcesserit ante usum rationis, et postea adveniente usu rationis, ex vi illius fieri electiones: ergo fieri potest ut prima operatio humana sit circa bonum tantum propter aliud amatum. Respondetur, etiamsi concederemus totum, non esse contra assertionem positam, quia illud est per accidens, nos vero per se loquimur de homine, qui simpliciter inceptit operari, verbi gratia, Adam cum primum creatus fuit: et idem est de Christo, de Beata Virgine et de Angelis. Secundo dicitur in eo eventu cum ante electionem antecedere debeat consultatio, necessarium etiam esse, moraliter

loquendo, ut præcedat intentio rationalis, quæ velit homo consequi finem illum per convenientia media, hæc enim est, quæ movet ad consultationem; unde non sufficit ille quasi naturalis affectus, qui potest antecedere.

SECTIO II.

Utrum possit homo intendere in suis operationibus duos ultimos fines particulares tantum.

1. Ratio dubii est primo, quia fieri non potest ut ejusdem effectus dentur duæ causæ totales ejusdem rationis et ordinis: ergo neque fieri potest, ut in voluntate dentur duo fines ultimi, et inter se non subordinati, qui voluntatem moveant. Probatur consequentia, quia alias uterque finis esset causa totalis in suo ordine: nam si essent tantum particulares, jam non essent duo, sed ex utroque conflaretur unus finis: nos autem agimus de finibus totalibus, ita ut unusquisque sit sufficiens ad movendam voluntatem. Unde arguor secundo, quia ultimus finis est primum motivum voluntatis, nam est primum in intentione: sed non potest voluntas simul, et æque primo moveri a duobus, tum quia sicut repugnat esse duo prima principia, ita etiam duo prima motiva: tum etiam, quia motivum voluntatis est illud, quo posito movetur voluntas, et sine quo non moveretur: nam, ut diximus, agimus de motivo totali: ergo repugnat hujusmodi motiva simul multiplicari. Tertio, non potest idem motus simul terminari ad duos terminos inter se non subordinatos: ergo nec motio voluntatis ad duos fines; nam finis etiam est terminus hujus motionis, et sicut motus specificatur a termino, ita motio voluntatis a fine, repugnat autem simul concurrere duo specificativa ejusdem motus. Quarto, fieri non potest ut ad eundem finem simul eligantur, vel applicentur duo media æque proxima, seu prima in executione, atque inter se non subordinata, quia non potest actio agentis simul incipere a duobus: ergo neque e contrario possunt duo fines simul intendi. Tandem finis ultimus negative dicitur, ad alium non ordinatur; sed omnes fines particulares ordinantur ad finem ultimum simpliciter et universalem, quia de ratione illius est, ut omnia in ipsum referantur: ergo non possunt dari duo fines ita ultimi, quin saltem uterque illorum in unum tertium ordinetur.

2. *Notatio pro assertionibus.*—Advertendum est, sermonem esse posse de duobus finibus,

aut respectu ejusdem voluntatis, et eorundem mediorum seu ejusdem consultationis et electionis, vel tantum respectu ejusdem voluntatis eligentis, et tendentis per diversa media ad diversos fines. Rursus, in ipsis electionibus, seu actibus, qui propter finem fiunt: considerari potest vel actus interior voluntatis, qui proxime, et immediate fit ex motione finis, vel actus exterior, seu imperatus ab illo interiori, sub quo comprehenditur omnis executio exterior mediorum et effectuum, qui fiunt propter finem consequendum.

3. *Prima assertio de finibus ultimis negativa, per diversa media.*—Dicendum primo: Eadem voluntas intendere potest diversos fines, quorum uterque sit ultimus saltem negative, atque eodem modo propter eos ultimates eligere diversa media. Hæc conclusio videtur satis clara primo exemplis, nam potest homo simul intendere sanitatem, et eligere media necessaria ad illam, in ea sistendo, et simul potest intendere honorem, verbi gratia, et similiter propter illum eligere media consentanea: sicut etiam artes omnino diversæ tendunt ad diversos fines ultimos in sua serie; et homo potest utriusque artis finem simul intendere; nec fiat vis in verbo, *simul*, quia ad præsentem quæestionem nihil refert, quod physice, aut metaphysice loquendo, possit voluntas simul exercere duos actus, vel non possit, etsi divus Thomas, prima secundæ, quæst. 12, art. 3, ad 3, hanc quæestionem attingens concedit, posse simul exercere duos actus; sed nihil refert, quod intelligatur de simultate metaphysica, sed sufficit de simultate morali et virtuali: quomodo dicimus hominem simul intendere et scientiam, et temporale commodum, et non simul de utroque cogitet. Ratio vero conclusionis est, quia hujusmodi duo fines non habent inter se repugnantiam, quia uterque simul potest esse conveniens homini: ergo neque intentiones eorum inter se repugnant. Neque in eos procedunt argumenta facta, quia illæ intentiones sunt effectus diversi, et consequenter diversæ motiones: unde nihil repugnat quod a diversis principiis simul procedant, et ad diversos terminos tendant. Atque eadem est ratio de variis electionibus, seu operationibus propter hos fines, quia etiam illæ inter se non semper repugnant, et ad diversos terminos tendunt.

4. Sed dicunt alii utrumque istorum finium ordinari ad ipsum operantem, et ita illum esse finem ultimum utriusque. Sed hoc imprimis non est ad rem, quia operans non est finis

cujus gratia, sed cui; finis autem *cui* non tollit, quin *finis* *cujus* sit ultimus in suo ordine, si ad aliud in eodem ordine non referatur, et hoc modo nunc agimus de fine ultimo, quandoquidem etiam finis ultimus simpliciter potest appeti amanti tanquam *finem cui*. Deinde non est in universum verum, nam potest homo simul intendere finem aliquem sibi acquirendum, et alium acquirendum amico in illo sistendo tanquam in fine *cui*.

5. Alii autem dicunt, quandoque homo intendit hujusmodi duos fines particulares, semper eos intendere sub ratione unius aliquo modo, ut, verbi gratia, quatenus integrant absolutam perfectionem, seu hominis commoditatem, vel aliquid hujusmodi: et hoc insinuat D. Thomas, in illa quæst. 12, art. 3, ad 2. Respondetur, quod licet fortasse in re ipsa semper intercedat aliqua convenientia, vel unitas, quæ inter hujusmodi fines considerari potest, non est tamen necesse ut homo formaliter consideret, et intendat hanc unitatem, sed potest absolute velle hoc, et illud bonum propter se amabile, non conferendo illa nec inter se, nec secundum aliquam rationem, in qua conveniunt. Unde licet interpretative possit dici homo intendere in singulis finibus integrum commodum, seu bonum, non tamen proprie et formali intentione, ut latius sectione ultima hujus Disputationis. Quæ responsio applicanda etiam est ad ultimum argumentum supra factum, quod maxime posset procedere contra hanc assertionem.

6. *Secunda assertio de finibus per idem medium.*—Dicendum secundo: Etiam potest homo ordinare simul eadem media ad distinctos fines particulares ultimos negative, et inter se non subordinatos. Ita sumo ex D. Thoma, dicta quæst. 12, articulo 3, ubi optimum signum adducit, quia in eligendis mediis, cæteris paribus, illud medium anteponitur cæteris, quod ad plures fines utilius esse potest: si quis enim intendens sanitatem possit uti medicina, quo simul capiat delectationem, hanc eligit: intendit ergo simul sanitatem, et voluptatem per idem medium, quia utramque simul potest per illud comparare, et non est necesse ut unam ad alteram ordinet, cum utraque sit per se, et absque altera amabilis. Et hinc sumitur propria ratio conclusionis, nam voluntas potest simul intendere duos fines inter se non subordinatos, neque in ordine ad unum tertium, et idem medium potest reipsa esse utile ad utrumque consequendum: ergo potest voluntas propter utrumque finem idem medium

eligere. Probatur consequentia, quia neque ex parte voluntatis, neque ex parte ipsius objecti, est in homine aliqua repugnantia, quia objectum sub utraque ratione simul sumpta apparet convenientius et amabilius, et voluntas potest in utramque rationem ferri, et sub utraque moveri et excitari. Quod evidentius fiet, solvendo argumenta initio facta post sequentem assertionem.

7. Dicendum tertio, quando voluntas eligit medium propter multos fines formaliter diversos in ea ratione boni sub qua movent, et inter se non subordinatos, sed proximos respectu electionis, tunc quamvis externum medium electum possit esse unum et idem, tamen interiores actus sunt diversi. Hæc conclusio potissimum probatur illa ratione, quam attigit divus Thomas 1, 2, quæst. 1, articulo 3, argumento 3, quia finis dat speciem actui interiori: non potest autem idem actus æque primo et immediate constitui in duplici specie: ergo si est duplex finis, et motivum proprium, non erit idem actus, sed duplex, qui ex illius motione causatur. De qua re hic plura non dicam, quia latius tractanda est infra tractatu 3.

8. *Tertia assertio.*—Argumenta igitur in principio facta, potissimum probant hanc ultimam conclusionem, non vero procedunt contra alias. Ad primum respondetur, quando voluntas movetur a duplici fine duobus actibus internis intentionum vel electionum, jam ibi reperiri duas causalitates seu motiones finis, et duos proximos terminos, seu effectus earum, atque ita non dantur duæ causæ totales unius effectus, sed plurium. Quin potius obiter adnota respectu talium actuum magis repugnare dari duas causas totales finales, quam duas efficientes, quia licet repugnet dari duas efficientes totales respectu ejusdem actionis, non tamen respectu ejusdem termini, quia causa efficiens est extrinseca, et non specificat terminum: at vero causæ finales repugnant tam respectu motionis, quam respectu actus, qui est veluti terminus causalitatis voluntatis, quia dant speciem actui, et non potest idem actus habere duas species æque primas: at vero respectu actus, seu medii externi nulla est repugnantia, quod duo fines simul concurrant, et moveant, quia, ut supra dixi, non habent immediatum influxum in actum externum, sed in internum, nec dant illi propriam speciem immediate, sed solum mediate quasi per denominationem extrinsecam ab actu interno, quoniam nihil repugnat constitui in duplici specie accidentaria et extrinseca.

9. Dices, saltem hinc necessario sequi, quod in genere causæ efficientis dentur duæ causæ totales ejusdem effectus, quia actus interior voluntatis effective movet facultates interiores ad actus externos: ergo si in voluntate est duplex actus, et uterque eorum sufficit per se ad motionem externam efficiendam, et actu influit suo modo, jam actus externus procedit a duplici principio naturali imperante, seu sufficiente. Respondetur primo, illos duos actus internos raro concurrere omnino simul physice, et in instanti, jam enim num. 3 notavi hanc simultatem non esse nobis necessariam ad ea, quæ tractamus, sed sufficere moralem. Deinde, si contingat simul haberi, dici potest, quod de aliis causis physicis responderi solet, quod licet utraque per se sit sufficiens, tamen quando simul æque applicantur, neutram agere tota virtute sua, et necessaria ad effectum. Denique in hujusmodi effectum nullum aliud est inconveniens, quia hæc efficientia, qua movet voluntas inferiorem aliquam potentiam ad suum actum non est nisi per naturalem consensum potentiarum, qua fit, ut posito in appetitu tali actu, seu voluntate, statim anima, in qua omnes potentiæ radican- tur, applicetur ad operandum per aliam potentiam, quod facere potest æque bene, sive per unum, sive per plures actus feratur voluntas in tale objectum, seu actionem externam.

10. Et hinc facilius est solutio ad secundum: nihil enim repugnat dari duo motiva respectu ejusdem medii, seu objecti voliti, dummodo motiones internæ voluntatis diversæ sint. Unde in voluntate divina, cujus actus non sumit speciem ex objecto externo, non solum res potest esse volita propter duplicem finem, sed etiam idem actus potest propter utramque rationem ferri ad tale objectum, quia altiori, et eminentiori modo omnia comprehendit. Tertium etiam ex dictis est facile, nam illa proportio sumpta ex motu et termino ejus, ad summum procedit respectu actus interni propter convenientiam in specificatione, non vero respectu medii externi, ut dictum est. Ad quartum respondetur imo sæpe accidere ut duo media eligantur ad eundem finem æque immediate, et sine subordinatione inter se, ut si unum non habuerit effectum, saltem aliud habeat, vel si utrumque habuerit, tanto existimantur melius. Quare si interdum aliqua duo non possunt simul eligi, solum esse potest, quia non possunt judicari simul utilia; et tunc argumentum proportionale factum non est

simile, quia nos tractamus quando unum medium simul judicatur utile ad plures fines. Ultimum argumentum solutum est in fine, num. 5.

SECTIO III.

Utrum possit homo simul intendere duos ultimos fines simpliciter et positive, et propter illos operari?

1. *Hic finis dupliciter consideratur.*—Finis ultimus simpliciter, ut supra dixi, et constat ex Aristotele 1, Ethicorum, c. 7 et 8, est finis perfectus, et bonum sufficiens, atque adeo maxime necessarium intendenti talem finem. Unde dupliciter apprehendi potest: primo sub ratione communi sufficientis boni, etc., non constituendo illum in una vel alia re determinate, et hic vocari solet finis ultimus formaliter, in quo non habet locum præsens quæstio, quia, cum concipiatur abstracte et confuse, clarum est non posse concipi nisi per modum unius: nam qui appetit esse beatus absolute et præcise, non potest in ipsa beatitudine varietatem, et multitudinem excogitare, donec de re cogitet, qua beatificandus est. Secundo igitur modo concipi potest ultimus finis ut constitutus in re aliqua, aut rerum collectione, qui dicitur finis ultimus realis, seu materialis: et de hoc est quæstio, an necessario sit unus tantum: agimus autem de fine intento ex formali, aut virtuali hominis intentione, quia de connaturali fine ultimo, ad quem homo tendit impetu naturæ, seu ordinatione divina, non est dubium quin sit unus, ut latius infra cum agemus de beatitudine, et de hoc fine procedunt duæ rationes ultimæ D. Thomæ, prima secundæ, quæst. 1, art. 5, quæ possunt etiam accommodari ad finem ultimum formalem: de quibus dicemus plura, sect. ultim. hujus disputationis.

2. Atque hinc oritur ratio dubitandi in hac quæstione, quia intentio hominis non tantum fertur ad verum finem, sed ad falsum etiam et apparentem: ergo quamvis in re ipsa non possint esse duo ultimi fines veri, possunt ab homine falso apprehendi, et existimari, sicut existimantur duo Dei, aut duo prima principia: ergo eadem ratione possunt appeti, et intendi duo fines ultimi simpliciter. Secundo, ut homo dicatur intendere duos fines, satis est ut saltem successive habeat hujusmodi duas intentiones, dummodo virtualiter utramque retineat, quamvis non actualiter. Jam enim supra diximus nos hic non agere de simultate

metaphysica, sed morali, vel virtuali; potest autem homo nunc intendere unum ultimum finem, verbi gratia, voluptatem et paulo post alium, verbi gratia, honorem, non retractando priorem intentionem; quæ est enim repugnantia in hoc? nam illæ duæ res, neque in esse rei inter se pugnant, neque in esse finis, quia utraque potest per se appeti ultimate in illa sistendo, et ad eam referendo omnia, quæ necessaria fuerint, in quo videtur ratio ultimi finis consistere. Tertio est vulgaris difficultas, nam qui peccat mortaliter, constituit finem ultimum simpliciter in creatura, sed potest quis simul peccare mortaliter diversis actibus, et circa diversas creaturas; ergo potest simul plures creaturas dirigere ut ultimos fines.

3. Advertendum est, res, in quibus ultimi fines constituuntur duobus modis intelligi posse esse distinctas, primo formaliter, et quasi specificè in ratione boni, seu convenientiæ, propter quam appetuntur: quomodo distinguuntur, verbi gratia, voluptas, honor et similia. Secundo potest distingui tantum materialiter et numerice, ut si quis, verbi gratia, appetat divitias in tanta quantitate, nihil curans quod sit in his, vel illis numero pecuniis. Rursus, plures fines ultimi intelligi possunt appeti, vel copulative appetendo habere utrumque simul, verbi gratia, voluptatem et honorem, vel tantum disjunctive, ut si quis appetat, vel voluptatem, vel honorem, et alterutrum consecutus, contentus esse velit.

4. *Prima assertio.*—Dicendum primo, fieri non potest ut aliquis copulative amet, et intendat duos fines ultimo totales et integros: unde si contingat amare plures res, seu plura bona, in eis, aliquo modo ultimate sistendo, non appetit illa ut fines ultimos totales, sed partiales; integrum autem ultimum finem constituit in collectione, seu aggregato earum. Hæc est sententia D. Thomæ 1, 2, quæst. 1, artic. 5, et prima ratio ejus est demonstratio, quia finis ultimus integer, et totalis est ille, quem homo appetit ut complementum suorum desideriorum, atque adeo ut bonum sibi sufficiens et aliis præferendum, ac maxime necessarium; sed, si homo simul appetat duo bona, impossibile est ut utrumque existimet esse tale, quale descripsimus debere ultimum finem, quia si unum existimatur sufficiens, alterum non potest reputari necessarium, quia sufficiens est quod non indiget alio, vel e contrario, si utrumque existimatur necessarium, in neutro quiescet appetitus: ergo neutrum erit integer finis ultimus.

5. Dices, unde constat totum illud esse de ratione ultimi finis, vel saltem cur non poterit homo hoc ignorare, et ita ex ignorantia saltem, appetere plures ultimos fines? Respondetur ad priorem partem, id constare ex ipsa vocis impositione, et ex communi hominum sapientum usu, qui hoc intelligunt per ultimum finem. Item, quia in hoc distinguitur finis ultimus et totalis a partiali, seu particulari fine. Ultimo denique ex re ipsa, quia constat, posse hominem intendere aliquid in quo plene quiescat, et ad quod dirigat se, et omnia sua quantum est ex modo appetendi, et intendendi talem finem: hinc ergo appellamus ultimum finem simpliciter. Unde ad alteram partem respondetur, quamvis possit homo speculative ignorare quid significet ultimus finis simpliciter, et ideo posse existimare se amare plura ut ultimos fines, tamen revera et practice, atque in exercitio non intendere illos, ut totales fines, sed ut partiales, quandoquidem ita appetit, ut non sit contentus altero, sed utroque aggregato. Atque hinc obiter constat non esse necessarium ut homo constituat hunc ultimum finem in una re, seu in uno bono, potest enim plurium collectionem appetere ut ultimum terminum suorum desideriorum: sic enim philosophi multi posuerunt beatitudinem vel in collectione bonorum temporalium, vel in eis simul cum virtute: neque in hoc est ulla repugnantia ex modo appetendi, vel ex ratione finis ultimi, ut ex dictis constat.

6. *Secunda assertio.*—Dicendum secundo, neque etiam disjunctive potest homo intendere plura bona distincta, et formaliter diversa, intendendo ea tanquam ultimum finem simpliciter, et totalem. De hac re nihil locutus est D. Thomas: probari ergo potest duobus modis, primo, quia intentio hæc objecti disjuncti quando objecta, seu bona, quæ in disjunctione ponuntur, sunt formaliter diversa, est inefficax respectu singulorum, et insufficientis ut moveat ad opus, et ad electionem faciendam: ergo non potest hæc esse sufficiens intentio ultimi finis. Antecedens declaratur primo, quia neutrum illorum bonorum absolute intenditur, sed quasi sub conditione, vel in defectu alterius. Deinde, quia cum bona sint formaliter diversa, licet fortasse unum, vel alterum medium possit ad utrumque conferre propter aliquam convenientiam, quam inter se habere possunt: tamen absolute et simpliciter indigent diversis mediis et electionibus: ergo illa intentio non est sufficiens ad

electiones faciendas, donec ad aliquod ex illis bonis determinetur: ergo quamdiu est sub disjunctione, neutrum illorum bonorum respicit ut ultimum finem simpliciter. Secunda ratio est, quia per talem intentionem, seu amorem, non potest utrumque illorum bonorum appeti ut necessarium vel sufficiens appetenti: ergo neutrum amatur per modum ultimi finis. Antecedens patet, quia quodlibet illorum bonorum amatur non simpliciter, sed in defectu alterius: ergo neutrum per se existimatur necessarium absolute, sed ad summum sub conditione, si aliud desit. Rursus, cum utrumque aliquo modo appetatur, utrumque censetur bonum appetentis, et cum sint bona formaliter diversa unum non confert ad bonitatem alterius, neque e contrario: ergo fieri non potest ut aliquod eorum appetatur tanquam per se sufficiens ad satiandum hominis appetitum: ergo revera neutrum amatur ut ultimus finis.

7. *Tertia assertio.* — Dicendum tertio, si bonum, quod amatur per modum ultimi finis, sit unum formaliter, seu ejusdem rationis, nullum est inconveniens, quod sub disjunctione appetatur ut obtinendum in hac, vel illa re numero diversa. Exempla sunt facilia: si quis, verbi gratia, canonicatum appetat, et in hoc constituat suum finem ultimum, bene potest sub disjunctione intendere hunc, vel illum, quicumque ille sit. Ratio est, quia tunc finis est unus formaliter, et illa distinctio numerica rerum naturalium nihil refert vel ad mutandam intentionem, vel ad satiandum hominis appetitum. Quod explicatur illa duplici ratione facta in præcedenti assertionem contrario modo inducta: primo quidem, quia illa intentio sufficit ad adhibenda media, et electiones faciendas usque ad assecutionem ipsius finis: quod si interdum necesse est adhibere aliquod speciale medium ad consequendum illum finem potius in una re quam in alia, illud est raro et per accidens, et tunc jam determinabitur intentio ad rem illam potius quam ad aliam: non quia habeat aliam rationem boni, nec quia censeatur sufficientior ad saturandum appetitum, sed quia accidit ut fortasse hic et nunc facilius acquiri possit, quam alia. Secundo, quia cum illis in rebus sit eadem ratio boni, quæ licet per se sufficit ad satiandum appetitum, qui non quærit nisi tale ac tantum bonum, et in illo ponit finem suum.

8. *Obiectio contra præcedentem assertionem.* — Sed objici potest, nam ille, qui sub dis-

junctione ita appetit duas res, revera utramque appetit: ergo non potest alterutra earum satiari: ergo non potest eas disjunctive appetere per modum ultimi finis, sed necessarium est, ut appetat aggregatum utriusque tanquam ultimum. Antecedens patet, quia si quis velit interficere Petrum, aut furari bona ejus, peccat peccato furti et homicidii: ergo signum est illum consentire in utrumque peccatum, atque adeo utrumque velle. Respondetur, eum, qui tantum sub disjunctione vult unum e duobus, revera non velle absolute et simpliciter utrumque. Quod patet primo, quia cum illo proposito stat voluntas efficax non committendi utrumque. Secundo, quia homo id tantum vult, quod sibi proponit per modum obiecti, proponit autem sibi disjunctum, ut in alterutra parte exequendum, et non in utraque simul. Tertio, quia qui vult orare, vel eleemosynam facere, non ita meretur sicut ille, qui vult orare, et eleemosynam facere. Et idem est in malis objectis, præsertim si sint ejusdem rationis: qui enim proponit furari decem vel a Petro, vel a Paulo, non ita peccat, ac si proponeret furari decem a Petro, et decem a Paulo: ergo voluntas, quæ fertur ad aliquod disjunctum, non est absoluta respectu singulorum partium, sed potius tantum secundum quid et quasi conditionaliter, et ideo si membra illa tantum materialiter diversa sint, illa voluntas æquivalet voluntati unius rei determinatæ habentis eandem bonitatem, vel malitiam: in illo autem exemplo in contrarium adducto, quia in singulis membris disjunctiones sunt malitiæ formaliter diversæ, ideo opus voluntatis ab utraque illarum partium sumit malitiam, quia non solum peccat voluntas absolute volendo pravum actum, sed etiam volendo illum sub conditione, scilicet in defectu alterius, et quia in eo casu in utrumque consentit saltem conditionaliter, ideo utriusque malitiam participat, quamvis utraque sit minor, quam si objectum esset copulative volitum. Unde propter eandem causam si quis consentiat in objectum disjunctum constans una parte honesta, et altera turpi, simpliciter peccat ea malitia, quam sub disjunctione appetit, ut si proponat subvenire proximo, vel ex propriis bonis, vel ex alienis, furando illa, si aliter non possit ei subvenire.

9. Ad argumenta initio facta, primum solutum est explicando primam conclusionem. Ad secundum vero facile respondetur, eum, qui mutat intentionem finis ultimi, hoc ipso retractare priorem intentionem, et ideo neque

actu, neque virtute intendere duos ultimos fines.

10. De tertio vero argumento multa scribuntur ab auctoribus, sed quando illa difficultas ad materiam de peccatis, in tract. 5, spectat, breviter est expedienda. Primo ergo respondet Adrianus, quodl. 5, art. 3, negando eum, qui peccat mortaliter necessario constituere ultimum finem suum increatura, quia revera non diligit illam plus quam Deum, imo nec plus quam rem aliam temporalem: qui enim peccat, verbi gratia, propter voluptatem carnis, non daret totam substantiam suam ut ea voluptate frueretur brevi tempore: ergo non diligit illam voluptatem plus quam substantiam. Rursus, illemet, qui sic peccat propter concupiscentiam, fortasse non negasset fidem et religionem divinam, etiamsi oporteret totam substantiam perdere: ergo illemet amat Deum plus quam substantiam suam: ergo plus quam voluptatem: ergo signum est illum hominem, dum sic peccavit mortaliter, non amasse illam voluptatem plus quam omnia, nec plus quam Deum, nec per modum ultimi finis. Et similia argumenta multiplicat Adrianus, quæ magna ex parte congerit Medina: et juxta hanc sententiam est facilis responsio ad argumenta.

11. Tamen Cajetanus, Conradus, Medina et alii hanc sententiam communiter rejiciunt, asserentes, qui mortaliter peccat, constituere finem ultimum in creatura. Et videtur aperta sententia D. Thomæ 2, 2, quæst. 24, art. 10, ad 2, ubi dicit, *duplex est cupiditas; una, quæ finis in creatura constituitur, quæ mortificat totaliter charitatem, cum sit venenum ipsius, etc.*, ubi necesse est loqui de fine ultimo. In eadem est sententia Scotus, in 1, dist. 1, q. 5, ubi dicit *peccatorem, quantum in se est, frui creatura*; loquitur autem de fruitione simpliciter prout est ultimi finis. Cui sententiæ favet modus loquendi sacræ Scripturæ ut est illud ad Philip. 3: *Quorum Deus venter est*; et illud Jerem. 3: *Me dereliquerunt fontem aquæ vivæ*. Unde sumitur ratio: nam qui peccat mortaliter, avertitur a Deo tanquam ab ultimo fine: ergo convertitur ad creaturam, ut ad finem ultimum. Juxta hanc vero opinionem ad difficultatem tactam respondent aliqui, peccatorem non converti ad creaturam, circa quam peccat, ut ad finem ultimum, sed ad seipsum, quem diligit plusquam Deum, juxta illud Matth. 10: *Qui diligit animam suam plusquam me, non est me dignus*, et illud Augustini 14, de Civit., cap. ult.: *Amor sui usque ad con-*

temptum Dei ædificat civitatem Babylonis, unde D. Thomas 1, 2, quæst. 77, art. 4, dicit omnia peccata oriri ex amore sui. Sed hæc responsio non satisfacit, quia ipse peccator non est finis *cujus*, sed *cui* amatur bonum illud, cuius gratia peccat, et de illo bono dicitur quod habeat rationem finis ultimi illius peccati, nec est contra rationem finis ultimi, quod alicui appetatur. Unde propter illud bonum censetur peccator deserere Deum, et illo fruitur tanquam bono adepto et sufficienti sibi; quapropter aliter responderi potest, si plura peccata mortalia tantum successive committantur, tunc peccatorem toties intendere vel mutare finem ultimum, quoties de novo mortaliter peccat, præsertim si peccatum sit diversum a præcedentibus, vel illi repugnans quantum ad conversionem: nam quamvis præcedentia peccata semper moveant habitualiter, et quantum ad reatum, tamen intentio actualis, vel virtualis peccantis mutari potest, atque hoc modo semper manet fixa in uno ultimo fine. Si autem simul committat plura peccata mortalia, tunc non convertitur ad singula objecta talium peccatorum ut ad fines ultimos totales, sed partiales tantum, et ultimus finis totalis erit aggregatum ex illis omnibus. Et hæc responsio est probabilis et facile sustineri potest.

12. Vera tamen doctrina, ut existimo, est, dupliciter intelligi posse cum, qui mortaliter peccat, ponere ultimum finem in creatura primo formaliter ac propria intentione: secundo tantum interpretative, seu imputative. Prior modus verus non est, ut recte probant argumenta Adriani et exempla ipsa: non enim omnis peccator dum peccat, ita diligit creaturam circa quam peccat ut se, et omnia sua in illam referat, et ut illam amet expresse, et formaliter tanquam bonum sibi sufficiens: quin potius nec semper amatur ut finis proximus res illa, circa quam peccatur, sed solum ut medium; ut cum quis furatur propter mercedem, non constituit finem in objecto furti, quantum est ex formali intentione sua. Posterior igitur modus verus est, nam quia peccator propter bonum creatum deserit suum finem ultimum et bonum illud præfert divinæ amicitiae, ideo interpretative censetur diligere illam creaturam plus quam Deum, ut amicum et ultimum finem: et hac ratione imputative et interpretative dicitur ponere ultimum finem in creatura.

13. Ex qua doctrina est facilis responsio ad difficultatem positam: cum enim dicimus, non posse aliquem intendere plures ultimos fines,

intelligendum id est de propria et formali intentione, nam in hac reperitur repugnantia supra posita, at vero interpretative tantum, et secundum moralem imputationem non repugnat intendere plura ut ultimos fines, quia tunc in actibus formalibus non est repugnantia, quia neuter eorum tendit in objectum suum formaliter, ut in summum bonum sufficiens: id autem quod implicite tantum, et interpretative continetur in actu, non variat rationem operis, nec modum operandi; unde fit, ut peccator in informali modo suo operandi aliquid amet ut medium, et tamen illi imputetur, ac si amaret ut finem: et idem est de amore talis objecti super alia bona: nam quantum est ex formali affectu, non semper diligit illud plus quam alia omnia: tamen interpretative illi imputatur, ac si ita diligeret.

SECTION IV.

Utrum possit aliquis simul intendere duos fines ultimos, unum simpliciter, et alterum secundum quid.

1. Hæc sola superest nobis facienda comparatio in qua ratio dubitandi est; quia finis ultimus simpliciter est ille, in quem homo dirigit se, et omnia sua: ergo impossibile est, ut cum tali fine simul intendatur alius, qui sit ultimus, etiam secundum quid tantum et negative. Patet consequentia, quia vel ille finis ordinatur ad alium finem, qui dicitur ultimus simpliciter, vel non; primum, ergo jam ille non est ultimus, etiam negative, cum ordinetur ad alium; si secundum, ergo alter non est finis ultimus simpliciter, cum non omnia ordinentur in ipsum. Confirmatur primo, quia de ratione finis ultimi simpliciter est, ut sit bonum sufficiens: ergo impossibile est appetere cum illo aliud bonum non propter ipsum, quando tunc jam non censeretur ipsum per se sufficiens. Et confirmatur secundo, quia necesse est hominem operari omnia propter ultimum finem simpliciter, ut divus Thomas hic docet, artic. 6; ergo fieri non potest ut cum tali fine intendatur alius, qui fit ultimus negative.

2. In contrarium est, quia justus, qui venialiter peccat, habet Deum pro ultimo fine simpliciter, et tamen in objecto venialis constituit finem ultimum secundum quid. Propter quam difficultatem præsertim mota est hæc quæstio, illa enim non obstante, multi Thomistæ sentiunt, non posse hominem simul

duos fines ultimos intendere etiam dicto modo, propter rationem in principio positam: et ideo conantur invenire modum, quo defendant istum venialiter peccantem habere Deum pro ultimo fine, etiam in ipso actu venialis peccati. Dicunt ergo, in eo actu operari justum propter Deum, saltem habitualiter: sed hoc, ut ex supra dictis constat, duobus modis potest intelligi: primo, proprie, ita ut revera justus per aliquem actum suum referat peccatum veniale in Deum, saltem ea intentione universali, qua refert omnia sua in Deum. Et hoc modo intellecta hæc sententia est valde falsa, quia peccatum veniale non est hoc modo referibile in Deum, essetque contrarium divino honori hoc modo referre peccatum veniale in Deum, quia esset profiteri peccatum veniale placere Deo: et ideo, quando illa relatio fit universalis omnium operum in Deum, aut debet intelligi distributio accommodata, scilicet, omnium, quæ apta sunt referri in ipsum, vel certe si justus interdum habuit generale propositum absolute et simpliciter operandi propter Deum, quando postea venialiter peccat, mutat ex parte prius propositum, et non est in illo constans. Secundo, potest hæc sententia intelligi improprie, quia scilicet cum peccato veniali simul esse potest habitualis operantis conversio ad Deum ut ultimum finem, et hoc, quidquid sit de modo loquendi re ipsa verum est: tamen sic non explicat, quis sit finis ultimus illius operis peccati venialis, quia, ut supra, distinct. 2, quæst. 4, numero 2, dixi, illa relatio habitualis non est operis, sed subjecti, neque informat ullo modo ipsum opus, sed concomitatur tantum: ergo per hoc solum non explicatur quem finem habeat ipsum opus, aut operans in tali actu, cum illum non referat in Deum.

3. Respondet Medina justum referre actum peccati venialis in se ipsum, et quia se ipsum refert habitualiter in Deum per habitum charitatis, ideo consequenter refert habitualiter ipsum actum peccati venialis. Sed hoc non est recte dictum, nec satisfacit, primo, quia operans non refert peccatum veniale, et objectum ejus in se ipsum, nisi tanquam in finem *cui*: hæc autem relatio non excludit rationem ultimi finis, ut sæpe dixi. Deinde, quia licet persona referatur habitualiter in Deum, non sequitur quidquid inest personæ, referri etiam habitualiter in Deum: nam quod est illicitum, nullo modo est medium tendendi ad Deum; et ideo licet persona secundum se referatur, non tamen ut est finis peccati venia-

lis, alias posset etiam actualiter referri peccatum veniale in Deum, quia potest justus actu referre se ipsum in Deum, ut ultimum finem, et tamen venialiter actu peccare per aliquem locum, et vanam complacentiam concomitantem, et e contrario potest venialiter peccare propter alium, qui sit in peccato mortali referendo in ipsum tanquam in finem *cui* ipsum veniale peccatum absque alia ratione in ulteriorem finem a se, vel ab alio, propter quem operatur, intentum.

4. Dicendum ergo existimo, nullam esse repugnantiam quod aliquis simul intendat unum finem ultimum simpliciter respectu personæ operantis, et tamen quod in aliquo opere sistet in aliquo fine; qui sit ultimus negative, seu secundum quid solum respectu talis operis. Hoc probat sufficienter exemplum adductum de homine justo peccante venialiter; imo idem fere procedit in homine existente in peccato mortali, nam ille etiam potest venialiter peccare, et per talem actum non constituit ultimum finem simpliciter in creatura, nec refert illum in finem peccati mortalis, alias in eo etiam actu mortaliter peccare, item, fieri potest simile argumentum de infideli idololatra, qui retulit omnia sua opera in idolum, tanquam in ultimum finem, et tamen postea absque ulla memoria illius finis, eleemosynam facit ductus honestate naturali, ille enim tunc bene moraliter operatur juxta sanam et certam doctrinam, non ergo refert illud opus in idolum tanquam in finem ultimum: sistit ergo ejus intentio in objecto illius operis per se bono et amabili, tanquam in fine ultimo, saltem negative, licet operans habitu retineat alium finem ultimum simpliciter. Ratio autem est, quia in hoc nulla est repugnantia ex parte ipsorum objectorum seu finium, et alioquin voluntas est libera ad operandum pro ut voluerit. Antecedens patet, quia non est necesse ut intentio finis ultimi simpliciter informet omnes alios actus hominis habentis talem intentionem; quod facilius patebit respondendo rationi dubitandi positæ in principio.

5. *Discrimen inter mortale et veniale.* — Ad quam sic respondetur, non esse de ratione ultimi finis simpliciter, ut qui illum intendit, omnia opera sua actu referat in ipsum, sed satis est quod hoc sit debitum ipsi ultimo fini; si verum sit, et cum dignitate et proportionem appetatur: nam alioqui ut operans dicatur intendere talem finem, satis est, ut nihil amet, quod illi repugnet simpliciter, et quod absolute intendat adhibere media necessaria ad

consequendum illum, cum qua intentione stare potest ut in tali opere habeat levem inordinationem respectu talis finis, quatenus per tale opus in illum non tendit. Unde obiter notari potest differentia quædam inter mortale et veniale, quod per mortale simpliciter deserit homo ultimum finem suum, quia aliquod bonum illi absolute præfert: per veniale autem non deserit ipsum finem, sed solum non quærit illum per talem actum. Unde ad primam confirmationem respondetur, finem ultimum simpliciter intendi ut bonum sufficiens, postquam sit consecutus: tamen quamdiu non est comparatus, potest homo aliquid aliud bonum amare extra illum finem: quod quidem licet sit inordinatum, quando ille ultimus finis est verus et debitus, non tamen est impossibile, quia non est necesse, ut qui intendit aliquid bonum, ut sufficiens in omni actu suo, illud inquirat. Secunda confirmatio petit sequentem quæstionem, ubi expeditur.

SECTION V.

Utrum necesse sit, hominem semper operari propter finem ultimum simpliciter a se intentum.

1. Duplex potest esse sensus quæstionis, primus absolutus, an necessarium sit præcedere in homine aliquam intentionem finis ultimi absolute propter quem operetur. Secundo ex hypothesi, an postquam homo habuit talem intentionem, necessarium sit, ut ab illa procedant omnes alii actus circa fines particulares. Prior sensus resolutus fere est ex dictis in prima sectione hujus disputationis, pauca vero addenda sunt propter quosdam auctores, qui necessarium putant, ut ante omnes intentiones finem particularium, antecedant in homine secundum rationem operante, intentio finis ultimi universalis, non quidem finis ultimi materialis, quia non est necesse, ut in aliqua re particulari primum omnium ponatur finis ultimus simpliciter, quia neque hoc est necessarium ad posteriores actus, qui versantur circa particularia bona, nec fere est homini possibile, quia constituere finem ultimum in hac, vel illa re, est valde difficile, et magnam cognitionem requirit: loquuntur ergo hi auctores de fine ultimo formali, id est, de complemento totius boni, volunt enim necessarium esse, ut primus actus humanæ voluntatis sit circa felicitatem, vel circa bonum in communi, seu circa perfectum et completum bonum ho-

mini, ut ex hoc affectu oriantur actus circa particularia bona. Huic sententiæ videtur favere divus Thomas, prima secunda, quæst. 1, art. 6, ad 3, in illis verbis: *Virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, movet in quocumque appetitu cujuscumque rei, etsi de ultimo fine actu non cogitet.* Idem videtur sentire in 4 part., quæst. 60, art. 2, et Capreolus, in 1, dist. 1, quæst. 5, art. 1, circa primam conclusionem, et in 4, dist. 49, quæst. 3, a. 1, et Cajetanus, eadem 1, 2, et 4 part., quæst. 22, art. 2, dub. 2. Citari etiam solent Durandus, in 2, dist. 38, quæst. 3, et dist. 39, quæst. 3, et Henriquez, quodlibeto 3, quæst. 17. Sed hi auctores nihil expresse dicunt, sed solum voluntatem naturaliter ferri in bonum sibi propositum.

2. Fundamentum hujus sententiæ est primo, quia voluntas non potest amare bonum imperfectum, nisi propter perfectum: quodlibet autem particulare bonum est imperfectum: ergo voluntas non appetit illud nisi ex vi intentionis boni perfecti et consummati. Secundo, quia sicut secundæ causæ efficientes, pendent essentialiter in causalitate sua ab influxu primæ causæ, et ita particulares fines pendent ab ultimo: ergo sicut non potest causa secunda agere, nisi movente prima, ita non possunt fines particulares movere nisi movente ultimo, quia non movet nisi virtute præcedentis intentionis: ergo necesse est ut hujusmodi intentio præcedat. Tertio, quia, juxta Aristotelem, ita se habet finis ultimus in appetibilibus, sicut prima principia in speculabilibus: sed non potest intellectus assentire conclusionibus, nisi præcedat assensus circa principia: ergo nec potest voluntas ferri in particulares fines nisi præcedat intentio circa ultimum.

3. Sed quod attinet ad hanc priorem partem, sive sensum quæstionis, dicendum est, non esse necessarium absolute, ut ante intentiones seu appetitiones particularium bonorum præcedat intentio finis ultimi vel formalis, vel materialis. Hæc est sententia Scoti, in 4, distinct. 49, quæst. 3, et in 1, quæst. 4, ubi Major modum hunc sequitur, et plane idem sentit Durandus, secundo loco supra citato, Medina 1, 2, ad art. 6, supra citatum. Tandem judicat hanc sententiam probabiliorē. Et probari facile potest ex dictis, sect. 4 hujus disputationis, et ex parte illam confirmat: quis est enim, qui hujusmodi actum in se expertus sit ante omnes alios? Et ratione demonstratur breviter, quia vel necessitas hujus actus oritur ex intentione, aut ex objecto, aut ex voluntate ipsa

indigente hujusmodi actu ad alios subsequentes, sed nullum horum potest probabiliter dici primum de intellectu. Probatur, quia nihil est, quod necessitet illum ad cogitandum prius de bono: quin potius facilius excitet ad aliquam exteriorē cogitationem, tum quia movetur a sensibus, qui primo offerunt particularia bona: tum etiam, quia in infantia ante usum rationis habet homo consuetudinem cogitandi de his particularibus bonis. Secundum de objecto, etiam per se constat, quia si objectum illud non sit prius cognitum, non prius movebit voluntatem: ostensum autem est non necessario prius cognosci, aut proponi, et aliunde in bonis particularibus, quæ per se bona sunt, est sufficiens ratio objectiva ad movendam voluntatem, et terminandum actum ejus, quia in quolibet bono continetur communis boni ratio, quæ est formalis ratio objecti voluntatis. Et hinc tandem concluditur ultima pars, quod nec ex parte voluntatis creatæ datur hæc necessitas, quia si objecto sit sufficiens ratio, ut per se ametur, voluntas habet sufficientem virtutem, ut eliciat actum circa illud absque priori actu, quia habet naturalem inclinationem ad bonum, et vires ad appetendum illud si sibi proportionatur: hæc enim ratione quælibet alia potentia animæ sive sensitiva, sive intellectiva, potest primo operari circa quodlibet objectum, si sibi sufficienter proponatur: nulla est ergo necessitas, ut ille actus generalis alios antecedit, nec rationes contrariæ sententiæ aliquid probant.

4. Circa secundum sensum quæstionis positæ, qui sequuntur primam sententiam citatam, numer. 3, consequenter dicunt, supposita intentione ultimi finis, necessarium esse ut reliquæ particulares intentiones ab illa procedant ut a causa et ratione operandi: imo ad hoc ponunt illam primam intentionem, ut sit causa cæterarum. Dicendum tamen est, etiamsi contingat illam universalem intentionem præcedere, non esse necessarium, ut ab illa procedant omnes posteriores actus voluntatis, qui versantur circa particularia bona. Ex quo evidentius constat, illam intentionem non esse necessariam. Probatur, quia talis intentio, vel influeret actu, vel virtute in actus posteriores: neutrum autem dici potest: ergo nullo modo, omitto enim relationem mere habituales, quia, ut supra dixi, hæc non consistit in aliquo influxu et vera causalitate, sed est mere extrinseca. Probatur ergo prior pars de actuali influxu, quia hic non est sine actuali cogitatione: non semper autem actu cogitamus de

ultimo fine quando aliquid appetimus in particulari. Altera vero pars de virtuali influxu probatur, quia fieri potest ut illa intentio tanto tempore antecesserit, ut omnino non maneat nec in memoria, nec in aliquo effectu suo: influxus autem virtualis intelligi non potest sine aliquo istorum, ut supra ostensum est, disput. 2, sect. 5, num. 4; ergo. Et confirmatur, nam licet demus præcessisse in homine appetitum consummati boni sui, tamen fieri potest, ut talis homo nunquam contulerit particulare bonum, verbi gratia, sanitatem cum illo objecto universali, considerando nimirum hoc bonum esse partem quamdam illius completi boni: ergo quando voluntas postea appetit hoc particulare bonum, non movetur ex vi prioris intentionis, sed solum ex vi præsentis objecti, quia ad amandum, vel eligendum ex vi præcedentis intentionis, non sufficit sola intentio, sed requiritur etiam collatio objecti electionis cum objecto intentionis, quæ fit per consultationem, ut postea dicam.

5. Atque ex his tandem concluditur, non esse necessarium hominem operari semper propter ultimum finem simpliciter a se intentum, seu ex vi intentionis suæ, vel quia non est necesse ut talis intentio antecedit, vel quia etiamsi antecesserit, non est necesse ut ab illa procedant reliqui omnes actus: utrumque enim ostensum est. Et ita soluta relinquitur quædam confirmatio posita in fine sectionis præcedentis huc remissa, et ex ibi dictis confirmari etiam potest hæc veritas. Quo autem sensu D. Thomas sit exponendus, dicam, sect. sequent., ex quo etiam facile patebunt solutiones rationum primæ sententiæ in num. 2, quæ solum probant ad summum voluntatem debere semper moveri ab aliquo objecto bono per se amabili, quod in se includat rationem communem boni, et in virtute contineat aliquo modo saltem implicite et interpretative ultimum finem, ut jam explico.

SECTIO VI.

Utrum omnes actiones hominis sint propter ultimum finem simpliciter, saltem ex inclinatione.

1. Ratio dubitandi est, quia vel est sermo de fine ultimo formali, aut de fine ultimo materiali, seu de re illa, ad quam homo natura sua tendit ut ad ultimum finem, neutro autem modo videtur homo operari semper propter

ultimum finem. De primo patet, quia, ut supra dixi, sectione 1, num. 6, intentio finis ultimi formalis non sufficit ad electiones faciendas: atque adeo nec ad operandum propter finem ex propria intentione ipsius hominis operantis; ergo nec etiam naturalis proportio ad hunc finem formalem sufficit ut homo in omni actu suo dicatur operari propter ultimum finem hunc, ex inclinatione naturæ, quia non omnia, quæ amat, sunt media ad hunc finem. Altera pars probatur, quia finis ultimus, ad quem homo natura sua tendit, est Deus; sed non omnia, quæ homo operatur, tendunt in Deum, ut patet maxime de actibus malis, seu peccatis: ergo.

2. *Prima assertio affirmans de fine formali.* — Hæc quæstio facillime expediri potest, suppositis his, quæ supra dicta sunt, in disp. 2, sect. 4, de variis modis operandi propter finem: nam hic modus, de quo nunc agimus, non requirit propriam intentionem ipsius operantis vel præsentem, vel præteritam, sed solum interpretativam, quæ censetur contineri in ipso objecto proximo humanæ operationis, seu voluntatis quatenus illud natura sua tendit in aliud, vel tanquam medium ad finem, vel tanquam pars ad totum. Unde dicendum est primo, hominem in omnibus actibus suis, tam bonis, quam malis, operari aliquo modo propter ultimum finem formalem ex naturali connectione cujuscumque objecti voluntatis cum tali fine. Ita est intelligendus D. Thomas 1, 2, q. 1, art. 6, ut clarius idem explicuit in 4, dist. 49, q. 1, art. 3, quæstione 4, ubi cæteri theologi idem sentiunt præter eos, qui existimant voluntatem posse ferri in malum sub ratione mali, quod improbabile est, ut nunc suppono. Et colligitur eadem conclusio ex Aristotele 1, Ethicorum, cap. 4 et 7, et 1, Rhetor., cap. 5, et est frequens apud Augustinum 10, Confess., cap. 20 et 21, et lib. 11, de Trinit., cap. 6, lib. 19, de Civit., cap. 1, et lib. de Epicureis et Stoicis. *Nam qui et bonus est, inquit, ideo bonus est, ut beatus sit: et qui malus est, malus non esset, nisi inde beatus se posse esse speraret.* Secundo, ratio est clara, quia homo naturaliter appetit complementum omnis boni; in omni autem voluntate sua appetit saltem partem, seu inchoationem aliquam hujus boni: ergo implicite et interpretative appetit quicquid appetit, quatenus confert aliquo modo ad suum completum bonum; et hoc est amare illud interpretative propter ultimum finem formalem. Confirmatur et explicatur, quia licet non præcedat in

homine intentio elicitā hujus finis, præcedit tamen naturalis propensio in illum, et ab hoc procedunt omnes actus circa particularia bona: ergo saltem impetu naturæ omnes tendunt in hujusmodi finem. In quibus rationibus intelligitur hoc non solum procedere in actionibus liberis, sed etiam in omni appetitu ejuscumque boni. Intelligitur etiam hanc habitudinem particularium finium, seu objectorum ad ultimum finem formalem, non tam esse mediū ad finem proprie loquendo, quam partis ad totum secundum veritatem, aut saltem secundum apparentiam et similitudinem, ut recte D. Thomas explicuit: nam quando homo appetit, verbi gratia, voluptatem, aliquo modo eam existimat partem sui completi boni, quia licet talis voluptas non semper sit illa, quæ vere pertinet ad perfectionem felicitatis humanæ, habet tamen quandam similitudinem cum illa.

3. Sed objicit Scotus, nam si homo in omni actu suo appeteret hoc modo finem ultimum formalem postquam constituit finem illum in aliqua re determinata, non posset non operari propter illam beatitudinem in particulari, consequens autem constat esse falsum, nam fidelis cognoscens et credens suam beatitudinem consistere in visione Dei, non omnia operatur propter illam, imo potius multa contra illam. Respondetur negando majorem, quia in hoc modo operandi propter finem non est attendenda particularis intentio hominis, ut terminatur ad particularem finem, quia non semper operatur ex illa, semper tamen operatur ex intentione alicujus boni.

4. *Secunda assertio affirmans de fine materiali.* — *Dubium circa proximam assertionem discutitur.* — Secundo dicendum est, hominem in omnibus suis actionibus virtutis interpretative operari propter ultimum finem particularem, seu realem propter quem est conditus, id est, propter Deum. In hoc etiam omnes conveniunt, quia omne bonum honestum habet proportionem cum ultimo fine vero, et ex se tendit in Deum, et potest esse aptum medium ut referatur in Deum et veram felicitatem, atque hoc modo quicumque honeste operatur, dici potest operari propter Deum. Sed difficultas est de quibusdam malis etiam peccati, an in his etiam possit homo dici aliquo modo operari propter finem, atque adeo propter rem illam, quæ est verus ultimus finis humanæ naturæ: quibusdam enim videtur non posse hoc affirmari ullo modo cum peccatum sit aversio vel deordinatio a Deo, alii vero

contrarium probant, quia homo etiam in his actionibus quærit quandam similitudinem cum Deo.

5. *Tertia assertio decisiva proximi dubii.* — *Ostenditur assertio ex convenientia actus turpis et honesti.* — Breviter tamen dico tertio, hominem, dum peccat, per ipsummet actum peccati, aliquo modo operari propter Deum, non tamen eo quo per actum honestum. Intelligitur conclusio de peccato ratione actus positivi, nam malitia nullo modo est propter finem ultimum, imo nec propter finem, quia ipsa non est intenta, sed per accidens consequuta. Probatur ergo utraque pars conclusionis, explicando convenientiam et differentiam, quæ in hoc convenire potest inter actum turpem et honestum: nam primo si uterque comparatur ad Deum, uterque est ex causalitate et efficientia Dei. Unde ex hac parte necesse est, ut uterque aliquo modo ordinetur in Deum, nam sicut Deus propter seipsum omnia creavit, ita etiam propter seipsum concurret ad actum peccati, et in hoc ipso ostendit bonitatem suam. Et hoc generaliter docet D. Thomas 3, contra Gentes, cap. 17. Secundo conveniunt, quod uterque actus habet necessariam connexionem et dependentiam cum Deo: unde fit ut peccator dum appetit aliquod bonum, quod sine Deo habere non potest, implicite appetat Deum esse: quanquam in hoc non tam respiciat Deum ut finem, quam ut principium, et quasi medium necessarium ad suum appetitum implendum. Tertio vero conveniunt, quod in utroque reperitur quædam participatio divinæ bonitatis et felicitatis, nam peccator dum peccat appetit etiam aliquo modo felicitatem, et in hoc ipso appetit assimilari Deo, quod commune est omnibus creaturis, ut divus Thomas dixit 1, 2, quæst. 1, articulis 7 et 8. Et ita exponit divus Thomas hanc locutionem in 4, distinct. 49, quæst. 1, articulo 3, quæstiunc. 4, ad 1 et 3, et etiam est sententia Augustini, lib. 2, Conf., cap. 4 et 6.

6. *Explicatur eadem assertio ex disconvenientia eorundem actuum.* — Differunt tamen inter se actus pravus et honestus, quod actus peccati revera nullo modo pertinet ad veram hominis beatitudinem, quæ in Deo consistit, nec tanquam pars ejus, nec tanquam perfectio accidentalit illius; actus autem honestus, secundum suam honestatem et speciem consideratus, pertinet aliquo modo ad decorem et perfectionem beatitudinis. Unde fit secundo, ut actus malus ex natura sua non sit medium ad consequendum Deum, quatenus est finis

ultimus hominis: actus autem honestus de se sit accommodatus ad consequendum hunc finem: atque hinc tandem actus honestus simpliciter dici potest natura sua tendere in Deum tanquam in finem sibi proportionatum, et quia ex se placet Deo, et ad ipsum est referibilis: actus pravus non dici potest proprie, et simpliciter esse propter Deum, cum prædicta omnia in illum non convenient, sed tantum secundum quid ac remote dicetur esse propter imitationem quandam divinæ perfectionis, quam suo modo intendunt omnia naturalia agentia, in quo est quodammodo peccator inferior illis, quoniam debito modo, et juxta ordinem divinæ providentiæ intendunt omnia naturalia agentia assimilari Deo: peccator vero ut sic, indebito modo, et præter ordinem quærit assimilari Deo, et ideo impropriissime dicitur operari propter Deum.

DISPUTATIO IV.

DE BEATITUDINE IN COMMUNI; AN SIT, ET QUID SIT.

Beatitudo Hominis re ipsa idem est cum ultimo fine cum solum differre videantur, quod sub nomine finis indicat formalem rationem causæ: sub nomine autem beatitudinis solum dicit rationem boni perfecti et consummati: unde Deus dicitur habere beatitudinem perfectam, quamvis non habeat proprie ultimum finem: in homine vero quia beatitudo est res ab ipso distincta, quæ illam movet ad sui amorem, et inquisitionem propter seipsam et reliqua omnia in ipsam ordinando ut in bonum perfectum, sicut Aristoteles dixit 1, Ethic., cap. 4, ideo beatitudo habet rationem finis. Atque ob hanc causam, postquam dictum est de communi ratione et causalitate finis ultimi, oportet inquirere, quid sit finis ultimus, seu quæ sit vera hominis beatitudo: de qua tria potissimum disputantur: Quid sit? Quæ perfectiones illam consequantur? Et quomodo appetatur, vel comparetur? Antequam vero ad hæc accedam, oportet de significatione vocis, et de quæstione, an sit beatitudo, pauca præmittere.

SECTIO I.

Quæ sit communis ratio beatitudinis, et propria hujus vocis significatio.

1. *Quorundam non contemnenda acceptio duplex beatitudinis.* — Hæc quæstio est prima

omnium, juxta Aristotelem 1, Poster., cujus materia est maxime necessaria, ut fixum ac certum scopum possit habere disputatio: nam ex defectu ejus, scholastici in hac re multiplicatis hujus nominis acceptionibus, plures quæstiones revocant ad disputationem de modo loquendi, ut videre licet in Scoto, in 4, dist. 49, quæst. 3, 5 et 6, et Durando, quæst. 4 et 6, Paludano, quæst. 3, Majore, quæst. 1 et 5, Ochamo, in 4 quæst., art. 4, et Olchoto, q. 8, articulo 2, apud quos, omissis aliis divisionibus, de quibus dicam in sect. 2, illa est celebrior, quod *beatitudo* interdum est nomen collectivum, significans aggregatum omnium perfectionum hominis; interdum vero significat simplicem perfectionem, verbi gratia, perfectissimam hominis operationem. Quam distinctionem alii rejiciunt tanquam gratis, et sine fundamento confictam, quoniam *beatitudo* nomen univocum est, atque ita unam aliquam rationem significare debet. Sed revera non potest rejici, quia et in re ipsa, et in usu sapientum habet magnum fundamentum; sed proprie et commode explicari.

2. *Prima beatitudinis acceptio ex sententia auctoris.* — Primo ergo beatitudo significare potest statum quemdam felicem, in quo habebit homo plenitudinem bonorum et complementum suorum desideriorum, qui interdum in sacra Scriptura nomine *Regni cælorum* appellatur Matth. 23: *Venite, benedicti, accipite regnum*: interdum nomine *vite æternæ*, ibidem: *Et ibunt hi in vitam æternam*: interdum nomine *gloriæ*, *Et ita intrare in gloriam suam*, Luc. 23. Atque hoc modo videtur definisse beatitudinem Boetius, dicens: *Est Beatitudo status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sic etiam intelligi potest quod Augustinus dixit 15, de Trinit., cap. 5: *Beatus est qui habet omnia quæ vult*; et quod dixit, libro de libero Arbitrio, cap. 13: *Beate vivere, est bonis veris certisque gaudere*. Sic Gregorius Nyssenus, lib. de Beatitud., in prin. : *Beatitudo*, inquit, *est comprehensio quædam omnium earum rerum quæ in homine intelliguntur, a qua nihil abest eorum, quæ pertinent ad bonorum desiderium, atque cupiditatem*. Sic etiam D. Thomas 1, 2, quæst. 5, art. 3 et 4, dicit, beatitudinem esse perfectam, ac sufficiens bonum, omne malum excludens, et omne desiderium implens. Sic denique videtur loqui interdum de beatitudine Aristoteles dicens, *bene vivere, et bene agere, et felicem esse, eadem esse putant omnes* 1, Ethic., cap. 4. Et ratio adjungi potest supponendo hujusmodi statum esse possibilem ho-

mini, et ad perfectam omni ex parte felicitatem requiri: nam hic status concipitur per modum unius completi et consummati boni: ergo potest una voce significari. Quid ergo impedit quominus hac voce *beatitudo* vel *felicitas* significetur, cum hæc sit accommodata, et nulla alia sit ad hoc imposita. Et confirmatur, nam in homine solemus distinguere beatitudinem animæ et beatitudinem corporis, et sic dicimus, Christum in via habuisse animæ beatitudinem, non tamen corporis, et sancti dicunt animas nunc esse beatas, non tamen habere beatitudinem omni ex parte completam: ergo in his omnibus locutionibus supponitur *beatitudinem* uno modo significare huiusmodi statum omni ex parte perfectum.

3. *Secunda acceptio magis propria.*—Magis vero proprie juxta scholasticam consuetudinem accipi solet beatitudo prout significat summam quamdam perfectionem hominis, qua conjungitur optimo ac summo bono, seu fini ultimo suo, quæ alio modo dici solet perfectissima hominis operatio, qua suum finem ultimum consequitur. Atque hoc modo frequentius videtur loqui de beatitudine Aristoteles 1 et 10, Ethic., et D. Thomas 1, 2, quæst. 2, cum docet, beatitudinem consistere in contemplatione, vel in optima operatione; si vero requirit alia bona ad statum beatificum, solum est quatenus huic optimæ operationi deserviunt, ut aliquo modo perficiunt hominem in ordine ad illam. Atque hoc modo loquitur de beatitudine frequentius D. Thomas in hac materia, et tota quæst. 2, in 1, 2, et cum absentia beatitudinis excludit cætera bona creata præter Deum, et quæst. 3, artic. 1 et 4, et sæpe alias cum docet beatitudinem consistere in adeptione seu possessione summi boni. Item eadem ratione dicunt sæpe et sancti Patres et philosophi, hominem esse capacem beatitudinis secundum animam, et non secundum corpus, si enim sit sermo de collectione bonorum, hæc partim in anima, partim in corpore reperiuntur: tamen loquendo proprie de beatitudine in prædicta significatione pro adeptione ultimi finis, hæc in anima reperitur, ut postea dicemus, et ideo sancti in solis animabus dicuntur simpliciter beati, quamvis careant ex parte bonorum, quæ ad corpus pertinent: et similiter Christus in via fuit beatus propter beatitudinem animæ. Denique hac ratione dicitur solus homo proprie capax beatitudinis, ut docuit Augustinus, lib. 83, Quæst., quæst. 5, et lib. 12, de Civit., cap. 1, nam si sit sermo de statu perfecto, et de collectione omnium perfectionum, quæ na-

turæ debentur, sic unaquæque res juxta capacitatem suæ naturæ potest dici capax suæ felicitatis, si sit in statu perfecto juxta naturam suam; tamen quia beatitudo proprie significat, et requirit conjunctionem cum ultimo fine, attingendo illum aliquo modo in se per propriam operationem creaturæ capæ beatitudinis, ideo sola creatura rationalis dicitur capax beatitudinis simpliciter, quia illa sola est capax hujus operationis, in qua consistit beatitudinis essentia.

4. Ratione denique ita potest hoc declarari, quia licet ad statum perfectum beatitudinis multa concurrant, tamen necesse est, ut inter illa aliquid sit summum, ad quod cætera referantur, vel ex eo tanquam ex primo fonte dimanent, aut in eo eminenter contineantur: quia non potest esse aggregatio multorum perfecta, sine aliquo ordine multorum inter se: illud ergo, quod est summum et perfectum in eo statu, dicitur essentia beatitudinis: cætera vero sunt veluti proprietates aut accidentia ejus. Vel aliter, quamvis multa bona reperiantur in beato, non tamen per omnia attingit suum supremum finem, aut illum consequitur: ergo non omnia æque pertinent ad beatitudinem, neque ad rationem ultimi finis: ergo beatitudo significat perfectionem ultimam ad quam cætera referuntur; merito essentia beatitudinis non dicitur consistere in tota illa collectione, sed in eo, quod est in illa supremum et ultimum: hoc igitur proprie significare potest hæc vox *beatitudo*; atque hoc fere modo utemur illa in tota hac materia; statum vero beatitudinis ad tollendam æquivocationem hoc modo semper appellabimus, quamvis in eo statu possit esse latitudo, et in illo oporteat aliqua distinctione uti, quam opportuniori loco trademus.

5. *Beatitudo partim formalis, partim objectiva.*—*Descriptio integræ beatitudinis.*—Atque ex his sequitur primo, quod sicut supra agentes de fine diximus interdum finem significare rem, quæ intenditur: interdum vero consecutionem illius rei, ita in præsentia in beatitudine duo possunt considerari, aliud est res, qua vel quibus beatificamur, aliud est consecutio illius rei; illa vocatur objectum beatitudinis, seu beatitudo objectiva: hæc vocatur beatitudo formalis, seu per modum consecutionis: utraque vero constituit unam beatitudinem, quia una sine altera beatificare non potest, sed utramque in suo genere concurrere necesse est. Unde concludi potest formalis quædam, et generalis descriptio beatitudinis,

saltem quoad quid nominis, est enim consecutio ultimi, ac supremi boni, quod ab homine desiderari potest, et in quo cætera virtute continetur, seu ad illud referuntur: quæ descriptio ex communi consensu omnium, qui de beatitudine loquuntur, sumitur; et sacra Scriptura etiam hac ratione de beatitudine loquitur per modum possessionis, seu consecutionis, Matth. 25, *possidete regnum*: 1, ad Corinth. 4: *Sic currite et comprehendatis*, ad Philip. 3: *Sequor, si quo modo comprehendam*. Et ratio esse potest, quia beatitudo dicit terminum, quamdiu autem homo inquit, non quiescit, terminatur autem inquisitio ad acquisitionem: ergo necesse est ut beatitudo in acquisitione consistat. Quod exemplo falsæ beatitudinis declarari etiam potest, nam avarus, qui beatitudinem suam ponit in divitiis, non censet se beatam illas inquirendo, aut vendendo, sed obtinendo et possidendo; et idem de similibus. Idem ergo erit in vera beatitudine, quæ consistit in consecutione veri ac supremi boni. Sic Gregorius Nyssenus explicans sextam beatitudinem, *Beati mundo corde*.

Sed inquit aliquis, quæ sit formalis ratio hujus consecutionis. Respondetur nunc in communi solum dici posse consistere in aliqua conjunctione hominis cum illo bono, quo beatificandus est. An vero hæc conjunctio fiat per unionem, vel operationem, vel alio modo, pertinet ut ita dicam, ad materialem rationem beatitudinis, quæ postea est a nobis explicanda: nam ex formali ratione consecutionis, ut sic, illud proprie definiri potest. Itaque videtur hæc ratio in hoc consistere, quod res, seu bonum, ita possideatur ac teneatur, sicut appetitur et desideratur; nam cum hæc consecutio sit terminus desiderii, et satietas ejus, tunc censetur res consecuta quando ita obtinetur sicut desideratur, quod videre licet in falsa beatitudine, nam qui illam ponit in divitiis, eas assequitur per dominium et possessionem; qui vero in delectatione ciborum, habebit consecutionem per sensum gustus et tactus, et sic de cæteris: ergo sicut in falsa beatitudine, consecutio respondet pravo appetitui, ita in vera beatitudine illa censetur vera consecutio quæ terminat, et apta est satiare perfectum ac rectum appetitum veri, et summi boni; et quoniam hic appetitus est consentaneus, et proportionatus fini, seu objecto suo, ideo consecutio illi respondens erit etiam proportionata tali objecto, atque adeo talis erit, qualis res illa, quæ summum bonum postulaverit, seu quatenus natura sua apta fuerit ut possideatur et

teneatur; qualis autem in particulari sit, postea dicemus.

SECTIO II.

Utrum ostendi possit beatitudinem hominis esse possibilem, aut futuram esse?

1. Ratio dubii est, quia perfecta beatitudo repugnat cum imperfectione humanæ naturæ: quomodo ergo ostendi potest humanam naturam esse capacem tantæ perfectionis? Antecedens declaratur primo, quia beatitudo, ut diximus, requirit collectionem omnium bonorum, et excludit omnia mala: homo autem natura sua subjectus est multis malis, et miseriis, quæ vitare non potest. Secundo, et principaliter, quia pars beatitudinis, et via necessaria ad illam consecutionem, est nihil mali velle, seu carere peccato, quod non potest homo sua natura, cum constet contrariis affectibus, et inter se pugnantibus. Tertio, quia de ratione beatitudinis est æternitas, nam qui timet carere bono, quod habet, non potest esse beatus; sed homo, ut homo, non est perpetuus natura sua: ergo. Dicet fortasse aliquis, hanc rationem totam solum procedere de beatitudine priori modo accepta, ut significat collectionem bonorum omnium, non vero de essentia beatitudinis. Sed contra hoc est, quia licet tota collectio bonorum non sit de essentia beatitudinis, tamen de ratione beatitudinis essentialis est, ut secum afferat, et postulet statum illum perfectum: ergo requirit subjectum capax illius status.

2. In hac quæstione agere possumus solum formaliter de beatitudine prout a nobis definita est, an homo sit capax illius, vel materialiter, seu in particulari, an cognosci possit qua re et quo modo beatificandus sit homo: et hoc modo tractat illam Scotus in 4, dist. 49, quæst. 2, et contendit, posse ratione naturali probari esse hominem capacem beatitudinis consistentis in visione Dei: quam quidem sententiam ego falsam existimo: sed non potest hic ex professo probari, donec ratio et natura illius beatitudinis magis cognita sit: et ideo in priori tantum sensu breviter est hæc quæstio expedienda, in qua præterea potest esse sermo aut de capacitæ tantum, aut etiam de facto an possit probari, hominem aliquando posse consequi beatitudinem suam. Denique in hoc procedere quæstio potest, aut ex principiis revelatis, aut ex solis principiis naturæ.

3. Dico ergo primo secundum fidem: Certum est hominem esse capacem absolutæ et

perfectæ beatitudinis, et de facto consecuturum illam. Probatur, quia Deus in sacra Scriptura promisit hanc beatitudinem omnibus, ut per se constat: hæc autem promissio supponit in homine capacitatem ad recipiendam illam, quia Deus non promittit impossibilia. Rursus quamvis Deus non promittat hanc beatitudinem omnibus absolute, sed justis, et consequenter promissio respectu omnium non sit absoluta, sed conditionata, scilicet, *si in justitia decesserit*: tamen et ex eadem sacra Scriptura, et ex aliis regulis fidei, constat et posse, et de facto impleri hanc conditionem in multis hominibus. Quod denique illa sit beatitudo absoluta et perfecta, constat ex modo, quo de illa loquitur, et ex his, quæ de illa docet, vocat enim illam supereminens bonum, *quod nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit*, vocat *æternum gloriæ pondus, æternum gaudium*, quod negat omne malum, et omnem tristitiam, et alia similia, quæ postea videbimus.

4. Dico secundo, ex principiis naturæ probari potest, hominem esse capacem alicujus beatitudinis. Probatur primo experimento ipso, nihil enim magis receptum fuit apud omnes philosophos, quamvis enim de re, in qua consistit beatitudo humana, fuerit inter illos infinita dissensio ut sequenti disputatione attingam: tamen quod aliqua sit beatitudo hominis fuit summa consensus, et ita hoc sumit tanquam primum fundamentum moralis philosophiæ Aristotelis, in 1, Ethic. Secundo declaratur ratione in superioribus tacta, quia homo habet aliquem finem ultimum: ergo potest illum consequi, alias frustra et insipienter ordinaretur in illum: sed consecutio finis ultimi est beatitudo: ergo.

5. Dices, hac ratione probaretur bruta esse beatitudinis capacia, quia etiam habent suum finem ultimum, et possunt pervenire ad suam ultimam perfectionem. Scotus supra respondet esse aliquo modo capacia ejusdam beatitudinis imperfectæ: tamen Aristoteles 10, Ethicor., cap. 8 et 9, et Augustinus, quem nuper citavi, simpliciter negant bruta esse capacia beatitudinis, et Gregorius Nyssenus, in lib. de Beatitudinibus, dicit, hominem esse capacem beatitudinis, quia est ad imaginem Dei, quod est proprium intellectualis naturæ: igitur secundæ rationi factæ addendum est ex D. Thoma 1, 2, quæst. 5, art. 1, quamvis sit finis ultimus omnium, non tamen eodem modo, quia non eodem modo potest attingi ab omnibus: homo enim potest suis actibus immediate attingere

Deum cognoscendo et amando: et ideo potest proprie consequi illum finem, atque adeo potest proprie esse beatus: nam, ut recte dixit Scotus, beatitudo significat consecutionem optimi, atque ultimi boni simpliciter: at vero animalia bruta non possunt attingere Deum immediate suis actionibus, sed solum aliquam perfectionem creatam qua aliquo modo imitentur Deum, et ideo non possunt consequi illum finem ultimum secundum se, et ideo non sunt capacia beatitudinis: et hinc est quod homo dicitur immediate creatus propter Deum, aliæ vero inferiores creaturæ sunt immediate propter ipsum hominem, et per illum ultimatè tendunt in Deum. Et confirmatur hæc ratio ex naturali appetitu hominis ad beatitudinem, hic enim innatus est omnibus hominibus, ut dicturi sumus late in fine hujus materiæ, et frequenter disputat Augustinus, libro primo, de libero Arbitr., capite decimo-quarto, et lib. de Vita beata, et lib. 10, Confess., cap. 20, et in Enchirid., cap. 25, sed appetitus naturalis fundatur in naturali capacitate, et non tendit nisi in rem aliquo modo naturæ possibilem, quia appetitus naturalis est naturæ consentaneus: ergo beatitudo, quæ est objectum hujus appetitus, est res possibilis homini ejus ipse est capax natura sua.

6. Dico tertio, ex principiis etiam naturæ potest humanis rationibus satis congruentibus ostendi humanam speciem fore aliquando beatificandam. Loquor de specie humana, quia non est necesse ut in omnibus suis individuis consequatur suum finem; quia cum multiplicatio individuum sit quodammodo per accidens, non est inconveniens aliqua deflectere a suo fine, præsertim quia cum homo sit liberi arbitrii, per eum stare potest quominus suum finem consequatur: satis ergo erit quod in aliquibus individuis hæc species suum finem obtineat. Hoc autem probari potest, quia ad convenientem providentiam auctoris naturæ spectat ita gubernare et dirigere singulas naturas in suos fines ut non omnino illis frustretur: primo quidem, quia viderentur frustra creati homines propter talem finem, si nunquam neque in ullo individuo illum essent consecuturi: quid enim prodesset hominis capacitas beatitudinis, si nunquam esset implenda? Secundo, quia id, quod nunquam accidit in omnibus individuis alicujus speciei etiam si quamplurima multiplicentur, merito dici potest impossibile, si non omnino physice, seu metaphysice, saltem moraliter, et humano modo loquendo: pertinet autem ad provid

tiam auctoris naturæ, et quodammodo debitum est ipsi humanæ naturæ ita dirigi in suum finem, ut possit illum consequi. Tertio possumus etiam uti ratione, qua Chrysostomus et alii Patres sæpe utuntur ad probandam resurrectionem, nam quidam homines totam vitam in vitiis, et in peccatis transigunt, alii honeste vivunt: pertinet ergo ad providentiam auctoris naturæ illos punire, hos remunerare: ergo respondere debet operibus virtutis aliquod beatitudinis præmium.

7. Dices, absolute loquendo, potuisse Deum ita gubernare humanas res, ut nullus hominum ad beatitudinem perveniret, permittendo omnes labi in peccatum, et in eo durare usque ad finem vitæ, sicut multis speciebus Angelorum evenisse creditur. Respondetur: ideo non dixi rationes factas esse demonstrationes, sed morales rationes multum suadentes et ostendentes modum providentiæ maxime consentaneum divinæ sapientiæ et bonitati. Unde licet non negemus potuisse Deum id facere de potentia absoluta: negamus tamen id esse satis consentaneum et naturis rerum, et convenienti ordini universi. Ad exemplum autem Angelorum respondetur, illud supponere omnes Angelos esse specie diversos, et in singulis speciebus tantum esse unum individuum: quo admissio, non est similis ratio, quia non poterat species angelica permitti peccare, et cadere a suo fine, quin omnia individua ejusdem speciei permetterentur eodem modo cadere, quia supponunt non esse multa, sed unum, et alioquin fuit conveniens etiam Angelos permitti suæ libertati, et ideo in illis censetur illud non esse inconveniens, quia omnes conveniunt in eodem gradu, et in eodem modo tendendi in suum finem: homines autem habent suum proprium modum, et quodammodo specialem gradum constituunt.

8. Ad rationem dubitandi in principio positam procedendo ex principiis revelatis dicimus duo: Primum est, non posse hominem suæ naturæ viribus, aut per naturales causas illum felicem statum consequi. Secundum est, in hac vita omnino non posse ad illum pervenire, etiam per auxilia gratiæ secundum legem ordinariam. Nihilominus satis est, illum statum fore aliquando possibilem homini cum divina ope, et auxilio. Procedendo autem ex principiis naturæ, dicemus similiter duo sumpta Aristotele. Primum est, beatitudinem possibilem homini secundum naturam suam esse imperfectam, non tamen omnino nullam. Et hoc est, quod Aristoteles dixit 1, Ethic., c. 10,

posse nos esse beatos, tamen ut homines. Unde non est de essentia cujuscunque beatitudinis, ut absolute et simpliciter excludat omnem defectum, sed primo et per se est de ejus essentia, ut sit consecutio ultimi finis: consequenter vero habet ut excludat omne malum, quantum fieri poterit, juxta subjecti capacitatem. Secundum est, quod Aristoteles dixit 1, Ethic., cap. 7, talis vita superat hominis naturam, non enim hoc ipso quo homo est ita vivit, sed quo est quid in ipso divinum, id est, quatenus mentem habet et immortalem animam, in qua posset homo perpetuam beatitudinem consequi, et carere temporalibus incommodis, et aliquo modo satiari juxta naturæ capacitatem.

SECTIO III.

Quotuplex sit beatitudo.

1. Hanc dubitationem etiam præmitto, quia pertinet ad quæstionem an est, et fundamentum erit eorum, quæ dicenda sunt, et ordinis in hac materia servandi. Omitto autem imprimis divisionem beatitudinis, in veram et falsam, quoniam tantum de vera agimus: et falsa in infinitum multiplicari potest pro libito humanæ voluntatis. Omitto præterea divisionem beatitudinis in objectivam et formalem, quia et utraque explicata jam est, et ex utraque consurgit unus finis, et una beatitudo. Denique omitto divisionem beatitudinis in essentialem et accidentalem, quoniam hæc quidem coincidunt cum his, quæ diximus de beatitudine vel pro essentia vel pro statu: nam ea, quæ reperiuntur in statu beatitudinis præter essentialiam, possunt dici accidentia beatitudinis, quamvis in eis sit latitudo: nam quædam sunt maxime intrinseca, et inseparabilia ab essentiali beatitudine; alia vero sunt magis extrinseca; de quibus omnibus postea videbimus. Notandæ igitur sunt tres, vel quatuor divisiones præcipuæ.

2. *Prima divisio beatitudinis in naturalem et supernaturalem.*—Primo dividitur beatitudo in naturalem et supernaturalem. Hac divisione utitur sæpe D. Thomas, 1, p., q. 23, a. 1, dicens: hominem ordinari ad duplicem finem, alterum naturæ proportionatum, alterum superantem facultatem naturæ; idem autem est finis ultimus et beatitudo, ut diximus. Item q. 62, art. 1, distinguit in Angelis hanc duplicem beatitudinem, et dicit, eos fuisse creatos in beatitudine naturali, non vero supernaturali, juxta doctrinam Augustini, libro de Eccl. dogmat. (si ejus est opus), capit. 59. Addit vero

ibi beatitudinem naturalem esse quodammodo beatitudinem, vel quia comparata est ad supernaturalem, est imperfecta, vel propter aliam rationem, quam infra subjiciam. Eadem distinctione, agens de hominibus, utitur D. Thomas 1, 2, q. 62, art. 1, in corpore, et ad 3, et q. 109, art. 5, ad 3, et q. 110, art. 3, et optime in 3, distinct. 25, quæst. 1, art. 4. quæst. 3, et ex hac divisione colligit etiam necessitatem gratiæ, et divisionem virtutum in infusas, et acquisitas.

3. Et ratione declaratur: nam imprimis quod sit aliqua beatitudo hominis supernaturalis simpliciter de fide certum est, quoniam Dei visio, et amor ac fructio, quæ illam consequuntur, supernaturalia sunt, ut partim in sequentibus dicemus, partim constat ex materia de charitate et gratia. Ex quibus etiam certum est, media, quibus illa beatitudo comparatur esse supernaturalia, resurrectio etiam ad vitam immortalem et gloriosam omnino supernaturalis est. Datur ergo beatitudo supernaturalis. Quod vero præter hanc detur naturalis præter dicta, sect. præcedenti, potest ex altero membro ita declarari: nam si beatitudo illa supernaturalis est, potuit ergo Deus absque miraculo condere hominem non ordinando illum ad illam beatitudinem, nec providendo illi modum, aut media, quibus illam consequi possit, in quo nihil ageret contra, vel præter id, quod debitum est tali naturæ; sed homo sic conditus necessario habiturus esset aliquam beatitudinem naturalem, ad quam, si velit, possit pervenire: ergo necesse est præter supernaturalem beatitudinem dari in humana natura aliquam beatitudinem naturalem. Major mihi videtur certa, primo ex communi consensu theologorum, qui in hoc sensu distinguunt hominem constitutum in puris naturalibus, ab homine elevato ad finem supernaturalem, et utrumque statum censent esse possibilem, quoniam alias hominem esse ordinatum in hunc finem naturalem, esset debitum ipsi naturæ, et consequenter non esset donorum gratiæ, ut recte dixit Thomas, 1, 2, q. 110, art. 4, ad 2, gratia enim supra omne naturæ debitum. Consequens autem est valde falsum, magnamque præbens occasionem errori Pelagii: quia si ordinatio in hunc finem esset naturæ debita, etiam media sufficientia ad eundem finem deberentur naturæ: nam sicut qui dat formam, dat consequentia ad formam; ita qui dat finem, necesse est ut conferat media conducentia ad illum finem, alias superflua esset talis ordinatio ad talem finem, præser-

tim, quia media et finis debent inter se servare proportionem, et ideo sunt ejusdem ordinis, et sub eadem providentia cadunt. Propria vero ratio a priori est, quia finis non debetur nisi ratione ipsius esse quasi primarii et substantialis: finis ergo supernaturalis solum correspondet ipsi gratiæ, quæ est participatio veluti substantialis divinæ naturæ. Sicut ergo hæc gratia non est debita humanæ naturæ, ita nec beatitudo illa, quæ est proprius finis illius: sicut ergo potuit humana natura creari absque gratia, et absque ulla promissione illius, salva omni proprietate et providentia tali naturæ debita, ita potuit creari sine ordinatione ad finem supernaturalem.

4. Jam vero probanda est minor propositio principalis rationis, et probatur facile ex dictis supra, quia homo sic creatus haberet aliquem finem ultimum, et illum posset suis actionibus aliquo modo attingere cognoscendo et amando illum: ergo esset capax alicujus beatitudinis proportionatæ et connaturalis sibi: ergo in humana natura datur aliqua beatitudo naturalis præter supernaturalem. Dices: Est hoc verum sit de homine in puris naturalibus condito, non inde fit etiam nunc habere hominem hanc beatitudinem naturalem. Respondetur, aliud esse loqui de re, aliud de nomine: nam quod ad rem attinet, non potest homo nunc non esse capax illius beatitudinis, seu perfectionis, quam haberet in puris naturalibus quia nunc est eadem natura, et consequenter eadem capacitas: unde cum gratia non destruat naturam, sed perficiat, non privat illam hac perfectione naturali. Et ita certum est in supernaturali beatitudine habiturum hominem omnem perfectionem sibi connaturalem, quod modo probat D. Thomas, 1 p., q. 12, a. 12. hominem videntem Deum non privari cognitione naturali Dei, quin potius maxime in illa perfici; et idem proportionaliter est de amore. Quod vero spectat ad modum loquendi, facili concedemus naturalem beatitudinem non mereri nunc beatitudinis nomen absolute dictæ et sine aliquo addito diminutive, quia in homine elevato ad finem supernaturalem non habet rationem ultimi termini, seu perfectionis ultimæ, propter quod si aliquis hominem fortasse illam habere posset absque alia, aliqui existimant de pueris excedentibus solo originali peccato, non posset dici simpliciter beatus, sed potius miser, quia creatus est.

5. *Secunda divisio in beatitudine patriæ viæ.* — Secundo dividitur beatitudo in beatitudinem perfectam vitæ futuræ et imper-

tam hujus vitæ. Hac utitur frequenter divus Thomas in hac materia, patet 1, 2, quæst. 3, art. 2, ad 4, et art. 5, et quæst. 5, art. 3, et habet fundamentum in Aristotele 1, Ethicor., cap. 9 et 10, et potest accommodari utrique membro præcedentis divisionis. Et ita potest facile reddi illius ratio: nam quod spectat ad supernaturalem beatitudinem, certum de fide est secundum legem ordinariam, et, seclusis privilegiis, non obtineri in hac vita in tota sua perfectione essentiali, postea suo loco disputabimus: necesse est tamen ut pro tempore hujus vitæ aliquid sit optimum etiam in ordine gratiæ, per quod homo maxime conjungatur suo supernaturali fini quantum pro hoc statu potest: illud ergo habebit rationem beatitudinis hujus vitæ, quæ licet comparata ad illam, quam speramus, sit imperfecta et revera non sit beatitudo, quia non sistit in illa, sed futuram inquit per illam: nihilominus in ordine ad hunc statum viæ, dici potest beatitudo, quia est optimum et ultimum ejus.

6. Atque eadem ratio facile applicari potest ad beatitudinem naturalem quæ in suo gradu, et ordine cum majori perfectione acquiri posset in hac vita quam supernaturalis beatitudo in ordine suo, quia posset homo in hac vita cognoscere et contemplari Deum in creaturis, illum amare et alia honesta opera exercere, quæ omnia majorem proportionem habent cum cognitione, et amore Dei naturali, quæ potest habere anima separata, quam habeat cognitio fidei, verbi gratia, cum visione clara Dei. Atque ita philosophi naturalem beatitudinem hominis posuerunt præcipue pro statu hujus vitæ: supposita vero animi immortalitate, necesse est, ut etiam post hanc vitam possit esse beata, quæ dicitur etiam beatitudo hominis ratione partis præcipuæ: an vero illa etiam beatitudo communicanda esset corpori, stando in providentia naturali, attingemus alio loco. Atque ex hac duplici divisione colligitur ordo servandus in hac materia: nam primo ac præcipue dicendum est de beatitudine supernaturali futuræ vitæ, et obiter attingemus quæ pertinent ad beatitudinem imperfectam, scilicet, naturalem hujus vitæ, postea vero de naturali beatitudine in utroque etiam statu disseremus.

7. *Tertia divisio beatitudinis in speculativam et practicam.* — Tertio dividi solet beatitudo in speculativam et practicam: et habet fundamentum in Aristotele 10 Ethic., cap. 7, 8 et 9, et illa etiam utitur D. Thomas, 1, 2, quæst. 3, art. 7, et quæst. 5, art. 4, et alii

theologi in 4, dist. 49, præsertim Paludanus, quæst. 4, art. 2. Et videtur in eo fundata hæc divisio, quod ad consummatam hominis beatitudinem requiritur perfectio non tantum cognitionis, sed etiam operis, seu, quod idem est, scientia et virtus. Nihilominus tamen hæc divisio non est admodum necessaria vel propria, quia vel neutra istarum est beatitudo hominis, sed pars beatitudinis ejus, quæ ex utraque conflatur: vel certe (quod verius est) si altera tantum est beatitudo, altera non meretur hoc nomen, nisi valde improprie, quatenus est aliquid ad completum statum beatitudinis necessarium. Et ita sentiunt Aristoteles et D. Thomas de felicitate, quia cum non sit propter se, sed propter aliud non habet propriam beatitudinis rationem, ut postea latius videbimus.

8. *Quarta divisio.* — Quarto dividitur a quibusdam beatitudo in beatitudinem hominis et in beatitudinem tantum potentiæ alicujus, quomodo beatitudo hominis, verbi gratia, licet non consistat in amore, tamen beatitudo voluntatis dicitur consistere in amore. Sed hæc divisio nec ab aliis auctoribus celebrata est neque ab Scoto probatur aliqua ratione, neque aliquam utilitatem affert ad ea quæ dicenda sunt; et præterea valde improprie dicitur potentia beatificari, persona enim est vel natura, quæ proprie per personam beatificatur. Tandem vel operatio potentiæ est consecutio ultimi finis integra, vel partialis; aut nullo modo est consecutio: si primum, per talem operationem non solum persona, sed etiam potentia beatificatur vel in totum, vel ex parte, quia per talem operationem consequitur aliquo modo suum finem; si vero dicatur secundum, talis operatio nec erit beatitudo hominis, nec personæ, cum sermo sit de beatitudine propria, quæ consistit in consecutione ultimi finis. Solum igitur duæ primæ divisiones ad discursum hujus materiæ nobis deserviunt.

DISPUTATIO V.

DE OBJECTO HUMANÆ BEATITUDINIS.

Expedita quæstione, an sit beatitudo; sequitur explicanda quæstio, quid sit: et quoniam formalis beatitudo, ut infra dicam, in operatione consistit, quæ speciem et rationem suam sumere solet ab objecto, ideo primum omnium de objecto dicendum est; quod præcipue tractat D. Thomas, 1, 2, in tota quæst. 2, et attingit etiam in sequenti, partim in art. 1, partim

in 6 et 7, et late 3, contr. Gent., a cap. 27 usque ad 63. Reliqui doctores in 4, dist. 49. Solum est in hoc principio advertendum, hanc disputationem de objecto, communem esse omni beatitudini tam naturali quam supernaturali vitæ præsentis et futuræ, conveniunt enim omnes in illa re, in qua beatitudo consistit, quamvis de modo attingendi, vel consequendi illam sit diversitas, ut postea videbimus.

SECTIO I.

Utrum omnes creaturæ sine Deo possint esse sufficiens objectum humanæ beatitudinis.

1. *De hominum beatitudine scriptores varii.* — *Unum genus bonorum.* — *Alterum genus.* — *Tertium genus.* — Hæc quaestio celebris fuit inter antiquos philosophos, inter quos fuit magna opinionum varietas in explicanda hominis beatitudine, de quibus, quia prolixum esset illas referre, legi possunt ex philosophis Aristoteles, lib. 11, Ethic. et 10, Cicero, lib. de Finibus, et in Paradoxis; ex Patribus vero Augustinus 10, de Civit., a principio, et cap. 56, et tractatu de Epicureis et Stoicis: obiter Ambrosius, lib. 2, de Officiis, cap. 2, et Clemens Alexandrinus, lib. 2, Stromat., circa finem, Lactantius, lib. 3, de falsa Sapientia, præsertim a cap. 7, et Boetius, lib. 2 et 3, de Consolatione. Breviter omnia creata bona possunt ad 3 capita revocari; in primo sunt bona externa, quæ dicuntur bona fortunæ, et intrinsece non afficiunt ipsum hominem, ut sunt quatuor illa, de quibus D. Thomas, disp. 1, 2, quæst. 1, art. 4, divitiæ, honor, fama, potestas, de quibus non invenio philosophum aliquem asseruisse in illis solis consistere beatitudinem, licet aliqui ea conjunxerint cum aliis bonis. In secundo capite sunt bona corporis, ut sunt sanitas, robur; et ad hoc caput etiam spectat voluptas corporis et indolentia, et in his bonis multi beatitudinem constituunt, ut Carneades apud Ciceronem, lib. 5, de Finib., qui hæc vocabant prima bona naturæ: et Aristipes apud Lactantium supra. Et multi in hunc modum interpretantur sententiam Epicuri, ut Augustinus supra, et D. Thomas 3, contra Gent., et Lactantius, et alii dicant esse locutum de animæ voluptate. In tertio ordine sunt bona animæ, per quæ intelligere possumus, aut animam ipsam, et perfectiones illi inhærentes, aut etiam extrinsecum aliquod bonum per modum principii vel objecti. Et hoc modo etiam Deus inter bona animæ comprehenditur:

hic igitur de omnibus bonis agimus, excepto Deo.

2. *Prima assertio negativa de bonis fortunæ.* — Dico ergo primo, bona fortunæ per se non possunt hominem beatificare. Hanc conclusionem tractat bene ex scholasticis Major dist. 49, quæst. 1, et est non solum certa, sed etiam evidens. Et probatur primo generatione quia omnia hæc bona imprimis sunt inferioris ordinis; deinde sunt extrinseca et nec pertinent hominem in se ipso, neque possunt esse objecta perfectorum actuum: tertio, non sunt bona stabilia, sed facillime amittuntur, etiam nobis invitis et sine culpa: quarto, his bonis etiam iniqui abundant, imo facilius illa consequuntur: quinto, unum sine alio non sat appetitum, nec omnia simul sine salute.

3. Ratio breviter de singulis, nam primæ divitiæ non sunt propter se appetibiles, sed solum ut instrumenta vitæ: deinde difficillime acquiruntur et difficillius conservantur; et inordinate, ac propter se amentur, nunquam satiant appetitum: *avarus enim nunquam impletur pecuniis*, Eccl. 15. Et propter hanc causam Christiana religio non solum non constituit beatitudinem in divitiis, sed etiam constituit eas despiciere, ut beati esse possimus, in qua re legi potest Augustinus, sermon. 4, ad fratres in Erem., et 28, de verbis Apostoli Gregorius, 3 part. Pastoralis, admonit. 2, homil. 69 et 70, in Matth. 20, de honore Aristoteles, Ethicor. 1, cap. 5, esse in honorante, non in honorato, et pendere ex arbitrio ejus, et ideo non posse consistere in illo beatitudinem, ut probant etiam rationes factæ de divitiis: potius ergo est quid consequens beatitudinem, quia honor debetur virtuti, et testimonium excellens; beatitudo autem debet potius consistere in aliqua excellentia, quam in testimonio ejus: et hoc modo dicitur Deus interdum honorare Sanctos suos in præmiis virtutis, quia ita illos perficit, et excellenti facit, ut reddat honore dignissimos, et hoc modo dicitur in psalm. 138: *Nimis honorasti amicos tuos, Deus*; et Sapient. 5: *Existimamus vitam illorum insaniam, et finem illorum sine honore*; ecce quomodo computati sunt in filios Dei. Tertio, eadem est ratio de fama, quæ etiam est bonum extrinsecum, et consistit in aliorum opinione, quæ sæpe non est in potestate nostra: hoc autem præcipue intelligendum est de fama, seu gloria, quæ potest esse in mente creaturæ: nam illa bona fama, quæ habere possumus in mente Dei, ut Cajetanus notat 1, 2, quæst. 2, art. 3, conferre potest

nostram beatitudinem, saltem causaliter, quia Deus illis confert beatitudinem, quos bonos et justos cognoscit, et hæc ipsa scientia, quatenus est ipsemet Deus, potest pertinere ad objectum nostræ beatitudinis, quamvis non proprie nos beatificet ea ratione, qua terminantur ad nos per modum scientiæ visionis: sed quatenus in se est infinitum bonum, ut postea latius declarabimus. Hic vero inquiri poterat, an hæc bona honoris, et famæ, quamvis non sint ultimum bonum, sint saltem per se appetibilia, ut finis proximus: sed hæc res pertinet ad 2, 2, quæst. 131. Tandem rationes factæ eodem modo procedunt de potestate dominandi; nam etiam hoc bonum est valde extrinsecum, et inferioris ordinis: non est autem bonum stabile, et auferri potest nobis invitis, et in eo sæpe excellunt homines iniqui. Ac denique non magis potest satiare hominem adeptio famæ et honorum, quam divitiæ. Denique de insufficientia horum bonorum, et moderatione in eis adhibenda, legi potest Chrysostomus, homil. 25, et quæst. 3, ad populum, Augustinus in psalm. sexagesimum tertium, Gregorius 18, Moralium, et Bernardus, serm. 13, in Cant.

4. *Secunda assertio negativa de bonis corporis.* — Dices secundo: nullum corporis bonum, etiam voluptas, potest esse objectum humanæ beatitudinis. Hæc assertio etiam est evidens, et ita probata semper fuit a melioribus philosophis et contraria rejecta ut absurda et indigna hominibus, adeo ut Stoici dicerent, hæc inferiora commoda non esse appellanda bona præter unum, nempe honestum bonum: in quo tamen non recte dixerunt; habent enim hæc aliquam bonitatem et conjunctionem cum natura: ea tamen ab homine expetenda non est, nisi cum honestate sit conjuncta. Et hinc facile probatur conclusio, quia hæc bona corporis sunt infima, et quodammodo aliis animalibus communia; homo autem ut supra ex Aristotele dicebamus, non est capax beatitudinis secundum id, quod commune habet cum brutis, sed secundum id, quod in eo divinum est. Deinde, quamvis homo habeat bona corporis, verbi gratia, salutem, robur, indolentiam, etc., si tamen careat aliis bonis, etiam extrinsecis, ut honore et fama, etc., non est contentus, nec satius: ergo non sunt hæc sufficiens bonum hominis, cum nec per se sola sufficiant, nec secum afferant alia, quæ necessaria sunt. Quæ omnia eodem modo procedunt de voluptate, qua possent aliæ rationes fieri: nam hæc sæpe est rectæ rationi contraria, et

impedit spiritualia bona: imo si sit nimia, ipsi etiam corpori nocet, et dolores atque ægritudines affert; si autem sit temperata, majus bonum est virtus, quæ illam moderatur: et hæc ipsa moderatio est signum, voluptatem non esse propter se expetendam, sed solum quoad necessarium fuerit, vel ad conservandam naturam, vel ad rectas operationes exercendas. Aliæ rationes videri possunt in divo Thoma 3, contra Gentes.

5. *Tertia assertio negativa de bonis spiritualibus creatis.* — Dico tertio: etiam bona animi creata per se sola non sufficere ad hominis beatitudinem. Probatur, quia inter hæc bona primum est ipsa anima, quæ quidem est subjectum suæ beatitudinis, non tamen esse potest objectum, quia non potest esse finis ultimus sui ipsius, et ideo non potest in se conquirere: nam sicut non est a se, ita non potest esse seipsa beata, sed quærit aliud melius se et optimum, in quo quiescat. Secundo sunt inter hæc bona illa, quæ formaliter inhærent ipsi animæ, ut sunt potentiæ suæ et actus, et in his consistere quidem potest formalis beatitudo, non tamen objectiva, quia hæc minus perfecta bona sunt, quam ipsamet anima, saltem quoad entitatem substantialem. Dices: visio beata numeratur in his bonis, et tamen illa posset esse sufficiens objectum beatitudinis: nam si quis videret in alio homine hujusmodi visionem, esset beatus, quia necessario videret Deum. Respondetur, etiamsi concedatur totum, non esse contra conclusionem, quia, si videndo illam visionem, videtur Deus, non ideo erit aliquis beatus, quia videt visionem, sed quia videt Deum: visio autem ipsa erit veluti medium cognitum ducens in Deum, si autem viso illo actu non necessario videtur Deus, quod fortasse verius est, cessat etiam argumentum, quia tunc illa visio ut objectum, non esset sufficiens ad beatificandum.

6. *De Angelis.* — Ultimo connumerari possunt inter hæc bona Angeli, quatenus sunt objecta, quorum cognitione multum perficitur mens hominis: et hoc etiam non potest sufficere ad beatitudinem hominis, qui est capax majoris boni, ut jam dicam: et quia Angeli non sunt per se principium et causa animæ hominis, et ita nec sunt finis hominis: item, nec sunt, nec continent omne bonum, sed sunt quoddam bonum participatum: non ergo possunt satiare hominem. Unde cum D. Thomas 1, 2, quæst. 3, art. 7, dicit, in speculatione substantiarum separatarum positam esse quamdam hominis imperfectam beatitudinem,

non est intelligendus de beatitudine essentiali, etiam naturali et hujus vitæ : sed de quadam accidentali perfectione : lege eundem 3, contra Gent., capit. decimo-septimo et vigesimo-quinto, et lib. quarto, capit. 54. Dicit aliquis, majorem perfectionem, atque proportionem habet natura Angelica cum humana, quam ipse Deus, quia habet majorem similitudinem et propinquitatem : ergo magis consistit beatitudo humana in cognitione Angelorum, quam Dei. Respondetur negando consequentiam, quia licet habeant majorem proportionem in perfectione entis, non tamen in ratione causæ et effectus, et in ratione finis, et rei ordinatæ ad finem, nec etiam in dependentia et connexionem necessaria. Unde fit ut sicut potest esse anima sine Angelis non tamen sine Deo, ita potest esse beata sine Angelis, non tamen sine Deo : fit etiam inde, ut perfectiorem cognitionem Dei possit homo naturaliter assequi in hac vita, quam Angelorum.

7. *Ultima assertio adequata titulo quæ et de fide.* — Ultimo ex his concluditur, omnia bona creata simul sumpta non posse sufficere ad beatificandum hominem sine Deo, est de fide, ut a fortiori patebit ex his quæ dicemus, sectione sequenti. Ratione probat D. Thomas, 1, 2, quæst. 2, art. 8, ex capacitate potentiarum animæ nostræ, sunt enim universales potentiæ : quia habent universalissima objecta : voluntatis objectum est bonum universale, sub quo omne bonum comprehenditur : bona autem creata sine Deo non complectuntur omne bonum : sed solus Deus est universale bonum : ergo non possunt omnia sine Deo explere capacitatem hominis. Circa quam rationem multa notat Cajetanus, quia videtur in ea committi æquivocatio : nam Deus est bonum universale non in prædicando, sed in causando, et secundum quamdam continentiam eminentialem : objectum autem voluntatis est universale in prædicando : nulla tamen est æquivocatio, sed ex una universalitate fit optimum argumentum ad aliam : nam cum voluntatis objectum sit bonum, et intellectus sit ens, plane comprehendunt Deum sub suis objectis, et ita sunt aliquo modo capaces Dei. Rursus Deus cum sit summum bonum, et summum ens, est præcipua pars, et præcipuum objectum harum potentiarum ; ergo fieri non potest, ut homo secundum has potentias fiat beatus in solis creaturis sine Deo, quia deest illi id, quod est supremum, et optimum in capacitate sua.

8. Unde confirmatur, nam in homine ope-

rante secundum rationem duplex facultas considerari potest ; altera est speculativa ad contemplandum, et hæc non potest esse contenta si non perveniat ad Deum, qui est supremum intelligibile. Unde recte Gregorius Nazianzenus, orat. 21, de Laudibus Athanasii : *Intelligibilium omnium (inquit de Deo) summus est vertex, in quo desiderium omne consistit, ac defigitur, nec supra eum usque fertur, nec enim quippiam sublimius habet, aut habebit unquam mens ulla, quamvis philosophica, et altissima tenens, ac summe curiosa : hoc enim rerum omnium expetendarum extremum est, quo cum pervenerimus, conquiescit omnis speculatio.* Altera facultas humanæ mentis est ad operandum secundum rationem : hæc autem multo minus potest esse perfecta sine Deo, sed solum quando honestissima operatione fungitur, quæ est amor Dei. Propter quod dicit Eccles. ult. : *Deum time, et mandata ejus observa, hoc est enim omnis homo.* Nec contra hoc occurrit difficultas alicujus momenti.

SECTIO II.

Utrum solus Deus sine consortio alicujus creaturæ sit sufficiens objectum beatitudinis.

1. Ratio dubii est, quia licet Deus sit supremum hominis bonum, non tamen est unicum ejus bonum : nam præter Deum, indiget homo ut commode vivat, et bonis corporis, et aliis bonis animæ præter cognitionem Dei, quæ omnia bona naturaliter appetit : ergo non satiatur appetitus hominis Deo : ergo solus Deus non est sufficiens objectum beatitudinis ejus. Nec satisfaciet si quis respondeat, hæc omnia bona contineri in Deo, continentur enim eminenter, non formaliter : homo autem indiget illis prout formaliter illum perficere possunt non tantum secundum eminentiam suam : nec enim erit homo sanus cognoscendo sanitatem, quæ est eminenter in Deo, sed habendo in se formalem sanitatem, et sic de aliis. Secundo auget difficultatem, quia ut homo sit beatus, non satis est videre Deum : sed necesse est ut videat se videre, quia alias, nec amare poterat suam beatitudinem, nec de illa gaudere propter quod quidam dixere, magis consistere beatitudinem nostram in cognitione reflexa, quam in directa : ergo in objecto nostræ beatitudinis non solum continetur Deus, sed visio Dei, illa vero creatura est. Simile argumentum fieri potest de amore, quia, ut simus beati, non satis est videre Deum, sed etiam

videre illum ut summum bonum a nobis dilectum, quia non potest beatificare, nisi quod amatur, et quatenus tale esse cognoscitur, quia beatitudo est satietas amoris, et terminus ejus : ergo in illo objecto includitur non solum Deus, sed etiam amor Dei, qui est quid creatum. Simile etiam est, quia ut simus beati, necesse est ut cognoscamus beatitudinem nostram perpetuo duraturam, alias non posset excludi omnis timor et anxietas, prout ad beatitudinem necesse est : ergo in objecto nostræ beatitudinis includitur non solum Deus, sed etiam perpetua duratio ejusdem beatitudinis ; illam autem duratio creatum quid est. Tandem de beatitudine naturali potest esse difficultas, quia non potest anima nostra cognoscere Deum nisi cognoscendo seipsam, vel aliquam aliam creaturam ; imo nec in beatitudine supernaturali (ut multi existimant) potest videri Deus, nisi visis in ipso aliquo modo creaturis : ergo.

2. In hac quæstione philosophi omnes sensisse videntur indigere hominem præter Deum aliis bonis creatis ad felicitatem suam : non tamen accurate distinxerunt, aut intellexerunt, an illa bona sint essentialia, ut particularia objecta essentialis beatitudinis, vel solum ut dispositiones quædam vel proprietates, seu accidentariæ perfectiones ejus : quinimo etiam inter theologos, Durandus, Olcotus, et alii, quos citavi, disput. præced., sect. 1, contenti illa distinctione beatitudinis quatenus significat aut perfectissimam operationem, aut collectionem omnium bonorum, respondent, solum Deum esse objectum beatitudinis priori modo sumptæ, non tamen posteriori modo. Sed hujusmodi distinctio non deservit ad rem explicandam, sed potius confundit illam : nam juxta illam responsionem videtur sequi, Deum nullo modo esse adæquatum objectum nostræ beatitudinis, sed parziale, quamvis præcipuum. Supponendo ergo sermonem esse de propria, et essentiali beatitudine, advertendum est aliud esse loqui de proprio objecto bono, cujus consecutione beati sumus, alia vero de his, quæ vel cum illo objecto conjuncta sunt, vel ex parte nostra sunt necessaria ad consequendum illud objectum perfecte, et ut in nobis efficiat illos effectus omnes, quos perfecta beatitudo requirit : non enim omnia, quæ hoc modo requiruntur, oportet ut sint proprie objecta beatitudinis essentialis, sicut non omnia quæ sunt necessaria ad introductionem, vel conservationem formæ, nec etiam quæ illa consequuntur, pertinent ad essentialia compositum.

IV.

3. Dicendum ergo est absolute et simpliciter, solum Deum esse objectum nostræ beatitudinis essentialis, atque hoc modo illum sine consortio creaturæ sufficere ad nostram beatitudinem. Quam assertionem existimo certam, et ita in ea consentiunt omnes theologi, et colligitur ex modo loquendi sacræ Scripturæ ; primo ex illis locis, in quibus Deus solus ultimus finis noster, ut supra tractavimus, dist. 3, sect. 1, nam idem est finis ultimus, et objectum beatitudinis. Deinde ex illis locutionibus, *beatum dixerunt populum, cui hæc sunt : beatus populus, cujus Dominus Deus ejus.* Psal. 143, et 72 : *Pars mea Deus in æternum ;* et, *Non gloriatur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, sed in hoc gloriatur, scire et nosse me,* Jerem. 9. Faciunt etiam illa verba Christi Joan. 17 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, etc.,* nam de vera beatitudine multi Patres locum illum interpretantur, quos in suo loco indicabo. Docuit etiam hanc veritatem Nyssen, lib. de Beatitudinibus, beatitudine 6, eamque colligit ex illa promissione Christi, *quoniam ipsi Deum videbunt.* Optime eandem tractat, et ex sacra Scriptura confirmat Augustinus, lib. 22, de Civitate, cap. 30, *præmium, inquit, virtutis erit ipse, qui virtutem dedit.* Colligitur etiam ex Extravaganti Benedicti XI, quam refert Castro, verbo *Beati*, ubi definit beatitudinem nostram consistere in visione et fruitione Dei. Unde a posteriori confirmari potest. Nam Christus Dominus in via fuit absolute et simpliciter beatus propter hanc visionem et fruitionem, etiamsi affectus esset multis malis pœnæ ; et similiter animæ sanctæ sunt absolute beatæ, quamvis careant corporibus, et consequenter aliis bonis corporis. Et addere possumus, si fingamus non esse in mundo aliam creaturam, nisi unam animam videntem et amantem Deum illam fuisse futuram sufficienter beatam, et tamen nec cognosceret, nec frueretur alia creatura ; quamvis autem supponat necessario existentiam ipsius animæ et facultatum ejus, non tamen per modum objecti, sed subiecti beatitudinis, ut supra dicebamus, ipsa non est finis sui, sed se ipsam debet in Deum referre. Cujus etiam signum est, quia etiamsi fingeremus talem animam non cognoscere se ipsam, sed solum videre Deum, ipsoque frui, hoc ipso solo esset beata, quia consecuta est ultimum finem suum.

4. Atque hinc reddi potest ratio hujus veritatis, quia ut Aristoteles ait 1, Ethicor., capite septimo, finis perfectus simpliciter est qui

propter se semper, et nunquam ob aliud est; talis autem est felicitas: sed solus Deus est perfectus finis, propter se amandus, et reliqua omnia propter ipsum: ergo solus ipse est objectiva beatitudo simpliciter humanæ naturæ. Quod in hunc modum confirmatur et explicatur. Nam licet in beatitudine multa requirantur bona ad completum statum ejus, tamen, ut recte Augustinus dixit, dicto libro de Civitate, omnia debent in laudem Dei ordinari, illumque tanquam finem ultimum respicere; id autem, quod est finis, et ultimum bonorum omnium, illud est proprium et per se objectum beatitudinis. Confirmatur præterea ex Aristotele eodem 1, Ethicorum, capite septimo: perfectum bonum est, quod per se est sufficiens; sufficiens autem per se, illud esse ponimus, quod solum a cæteris segregatum expetibilem vitam facit, reique nullius indigentem: hujusmodi autem felicitatem existimamus esse, libro autem 10, Ethicorum, capite secundo, addit cum Platone, summum bonum per se, et nullo addito tale esse, et non fieri expetibilius propter additum alterius boni; nam *hoc ipso*, inquit, *non esse summum bonum*. Unde concluditur ratio: nam Deus per se solus est summum bonum simpliciter, et perfecta cum ipso conjunctio, seu illius adeptio est per se maxime expetibilis et sufficiens ad perfectionem hominis, non solum quia in Deo continetur omne bonum eminenter, sed etiam quia secum affert quidquid ad beatitudinem hominis necessarium esse potest: ergo solus Deus est essentielle objectum nostræ beatitudinis. Et confirmatur tandem, quia solus Deus est primum hominis principium: ergo solus etiam est ultimus finis ejus; ergo in reditu ad ipsum et in consecutione ejus stat hominis beatitudo. Lege Augustinum 5, Confession., capite quarto, et decimotertio de Trinitate, capite septimo, epistola 57, et D. Thomam, contra Gent., cap. 37.

5. Atque ex rationibus factis colligitur, assertionem positam veram esse, tum in beatitudine supernaturali perfecta vitæ futuræ, de qua maxime procedunt omnia dicta, et potest de illa peculiaris ratio reddi, quia illa beatitudo proprie respondet gratiæ, tanquam sibi connaturalis: gratia autem est quædam propria participatio divinæ naturæ: et ideo sicut divina natura seipsa est beata, ita propria beatitudo respondens huic gratiæ, consistit in conjunctione ad eandem divinam naturam per altissimam participationem illius visionis, qua ipsa se fruitur: tum etiam de beatitudine supernaturali, qualis in hac vita

imperfecte haberi potest; quia solus Deus est supra omnia diligendus, omniaque ad hunc amorem, et ad ipsius Dei consecutionem referenda sunt, ut vere pertineant ad nostram perfectionem: tum denique de felicitate, seu beatitudine naturali, quæ habere posset vel in hac vita, vel in anima separata propter eandem rationem, nam etiamsi homo conditus in puris naturalibus, deberet Deum supra omnia diligere, et in eum ut in ultimum finem omnia referre.

6. *An realis existentia pertineat ad objectum beatitudinis.* — Sed dubitabit hic aliquis, an Deus sit objectum nostræ beatitudinis ut realiter existens a parte rei, vel solum ut objective existens in mente humana. Quidam enim asserunt, quod licet de ratione Dei, ut Deus est, sit existere, tamen si præcise consideretur id quod necessarium est in illo, sic non necessario includi existentiam rei in seipso, sed solum esse objective in mente. Quod per hanc conditionalem explicatur: nam si intelligamus beatitudinem hominis consistere in visione pulchræ imaginis, si Deus conservaret in oculo illam visionem destruendo objectum in esse existentis, tam beatus maneret homo sicut antea; quia ex parte sua eodem modo attingeret illud objectum, atque ita realis existentia illius objecti non esset necessaria ad talem beatitudinem, sed solum objectiva: ergo si per impossibile fingeremus, cognitionem, aut visionem Dei manere in intellectu nostro, etiamsi Deus non existeret eodem modo, essemus beati, quia haberemus eandem formam beatificantem: ergo ex præcisa ratione beatitudinis non requiritur existentia realis in illo objecto, sed solum esse objective. Cui modo dicendi videtur favere Durandus, in quarta, distinctione quadragesima sexta, quæstione prima, numero octavo.

7. Sed hæc opinio videtur mihi valde falsa, et apertam repugnantiam involvens, quia Deus est objectum nostræ beatitudinis, quatenus est primum ens ac purissimus actus et perfectissimus: ergo necesse est ut in ejus ratione, etiam ut objectum est talis beatitudinis, includatur quod sit ens necessarium per essentiam, atque adeo quod includat, non solum objectivam, sed realem, et veram essentiam: quin potius in hoc objecto non sunt hæc duo separabilia, quia illud, quod maxime de illo cognoscitur, aut in ipso videtur, est quod existat, et sit suum esse: et ideo etsi fortasse in aliis rebus, et præsertim in objectis sensibilibus posset fieri a Deo ut maneat intuiti

visio sine reali existentia objecti, tamen in hac Dei visione manifestam contradictionem involvit, non solum quia ex parte Dei repugnat non esse, sed etiam, quia ex parte visionis repugnat manere, et non terminari ad ens necessario existens ut sic: imo etiam in cognitione abstractiva Dei, quæ vera sit et scientifica, repugnat esse, et non fieri circa ens quoddam necessarium, quod a se essentialiter existat.

8. Ad rationes dubii in principio positas. Ad primam fatemur, ad completum statum beatitudinis requiri alia bona: tamen non sunt proprie objecta essentialis beatitudinis, quia nec sunt finis ultimus, nec pars ejus, sed ad aliud ut finem ultimum ordinantur, et ab illo quasi a primo fonte originem ducunt. Ad alteram vero rationem dubii similiter respondetur, ad summum probare aliquid creatum requiri ex parte nostra, ut ipso Deo perfecti efficiamur beati, quid autem illud sit, et quæ alia bona in beatitudine requirantur ad completum statum ejus, postea est latius explicandum in singulis beatitudinis statibus.

SECTIO III.

Utrum Deus secundum totum, quod in se habet, vel secundum speciale arbitrium sit objectum humanæ beatitudinis.

Tria sunt, de quibus potest in hoc dubio inquiri. Primo de divinis attributis et absolutis perfectionibus Dei. Secundo de divinis relationibus. Tertio de ideis seu actionibus liberis, qui in Deo existunt: de quibus sigillatim dicam pauca.

PUNCTUM I.

An omnia, vel aliquod attributum Dei, pertineant ad objectum beatitudinis.

1. Circa primam partem duo possunt excogitari dicendi modi: primus est juxta opinionem Scoti dicentis, seu distinguentis attributa divina ab essentia Dei, quam ex parte sequuntur aliqui Thomistæ, qui licet non admittant distinctionem ex natura rei inter attributa et essentiam, nihilominus dicunt attributa esse extra rationem essentialem Dei, et unum attributum esse extra essentialem alterius priusquam secundum nostrum modum intelligendi in re ipsa fundatum concipi naturam divinam, ut constituentem essentialiter Deum, et ideo postulantes talia attributa, quæ re ipsa cum ipsa identificentur. Juxta hanc ergo opinionem

in præsentia dici potest, Deum esse objectum nostræ beatitudinis præcise secundum eam rationem, quæ in eo intelligitur esse essentialis, quia secundum illam præcise constituitur in esse Dei: sicut, si homo ut homo esset objectum beatitudinis humanæ, intelligeremus solum essentiam animæ et corporis pertinere proprie ad tale objectum; proprietates vero, sicut sequuntur essentiam, ita etiam pertinere ad quamdam beatitudinis perfectionem, seu objecti illius, non vero ad primariam rationem ejus. Quam sententiam attigit Scotus, in 1, distinctione 1, quæstione 1, et quamvis ibi eam non tractet, colligi tamen potest ex fundamento ejus.

2. Secundus modus dicendi est, Deum esse objectum nostræ beatitudinis secundum quoddam speciale attributum, vel secundum bonitatem suam. Hanc opinionem attigit Medina 1, 2, quæstione 3, art. 5, ubi inquit, cum beatus judicet Deum esse omnipotentem, esse trinum, et unum, in quo judicio consistat beatitudo. Respondet consistere in hoc *quam bonus Deus Israel his qui recto sunt corde*, cætera vero judicia, inquit, quæ habent beati, vel sunt præmia fidei, vel necessario conjuncta. Fundamentum esse potest, quia Deus est objectum beatitudinis nostræ ut est summum bonum, quia tale objectum ut est ultimus finis simpliciter ac perfectissimus: ultimus autem finis, et summum bonum idem sunt, ut Aristoteles dixit 1, Eth., cap. 7. Et ideo ex sententia omnium beatitudo consistit in adeptione summi boni: ergo Deus ratione suæ bonitatis, et non ratione aliorum attributorum, est objectum nostræ beatitudinis.

3. Utamque opinionem falsam existimo, et sic dicendum, Deum secundum omnia sua attributa, et absolutas perfectiones esse objectum proprium, ac primum nostræ beatitudinis perfectæ, quam speramus in futura vita. Quæ sententia fundari potest in verbis illis 1, Joan. 3: *Similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est*. Sicut ergo Deus est per suam essentiam summe sapiens, omnipotens, etc., ita videbimus eum: ergo Deus quatenus in sua essentia complectitur omnia bona, erit objectum nos beatificans. Secundo præcipue argumentor ratione, quia Deus non est objectum nostræ beatitudinis, nisi ut supremum ens intelligibile, et supremum bonum, formaliter, aut eminenter, reliqua omnia continens, quia ut sic potest implere capacitatem nostri intellectus, et voluntatis, et non alio modo: sed Deus non est hujusmodi ens secundum aliquod spe-

ciale attributum, sed ut immensum pelagus omnis perfectionis: ergo ut est objectum nostræ beatitudinis includit formaliter omnia attributa absoluta, quæ dicunt perfectionem simpliciter simplicem, eminenter vero omnes alias perfectiones. Tertio hoc ipsum declaratur, quia sententiæ contrariæ procedunt ex falsis fundamentis: nam imprimis falsum est attributa divina distingui ex natura rei ab essentia divina, ut ostenditur latius circa quæst. 3 primæ part. 3 D. Thomas, falsum etiam est, hæc attributa, quæ dicunt perfectionem simpliciter, non includi in conceptu essentiali Dei adæquato, quia Deus ex præcisa essentia sua est ens infinitum intensive in perfectione essentiali, et ideo ex eadem præcisa essentia formaliter complectitur omnem perfectionem simpliciter, quia illud ens, quod formaliter afficitur his perfectionibus, quæ vocantur simplices simpliciter, perfectius est in genere entis intensive quam si illas formaliter excludat: et ideo tam essentielles sunt istæ propositiones, Deus est sapiens, Deus est justus, sicut hæc, Homo est animal rationale. Unde retorquendo argumentum, cum Deus sit objectum beatitudinis nostræ ratione suæ perfectionis essentialis, necesse est ut in hoc objecto formaliter includantur omnia attributa.

4. Præterea secunda opinio confingit summam Dei bonitatem esse speciale attributum Dei ab aliis distinctum: nam revera non est nisi infinita perfectio ejus consurgens, nostro modo intelligendi, ex omnibus attributis; quod in hunc modum explicari potest: nam sicut in nobis, ita in Deo duplex bonitas intelligi potest, vel physica, vel moralis, et neutra in nobis est specialis aliqua virtus ab aliis distincta; sed bonitas physica est ipsamet entitativa perfectio, quæ consurgit ex principiis naturæ; bonitas autem moralis integra, nihil aliud esse potest, quam collectio omnium virtutum, vel in habitu, vel in actu, et utraque bonitas suo modo reperitur in Deo; nam et est perfectissimum ens in genere entis, et est summum bonum in genere moris, quæ bonitas in ipso nihil aliud est, quam perfectio ejus essentialis, ratione cujus essentialiter est summe justus, summe misericors, etc.; ergo Deus, ut summum bonum, formaliter includit has omnes perfectiones: ergo retorquendo etiam argumentum, ex eo quod Deus est objectum beatitudinis et summum bonum, non sequitur aliquod attributum esse extra rationem objecti illius, sed potius sequitur omnia includi in ipso formaliter.

5. Quocirca falsum etiam est, quod illa opinio secunda fingebat, scilicet, esse in beatitudine varia judicia horum attributorum quæ non pertinent ad ipsam beatitudinem, sed cum illa conjuncta sunt: hæc, inquam, falsa fictio est, quia sicut in Deo secundum se hæc attributa non sunt multa, sed una simpliciter perfectio Dei, ita in beato ut sic, id est, ut intuentem Deum, non sunt varia judicia de his attributis, sed unico, et simplicissimo, quo intuetur Deum sicuti est, judicat Deum esse omnipotentem, sapientem, etc., quia, ut infra dicemus, videre Deum, non est videre unum vel aliquod attributum ejus, sed videre totam Dei naturam formaliter includentem hæc attributa. Et per hæc responsum est dictis opinionibus.

6. Atque hinc facile intelligitur, quomodo Deus sit objectum illius imperfectæ beatitudinis supernaturalis, quam in hac vita consequi possumus: nam idem Deus secundum totam beatitudinem suæ perfectionis formalis et bonitatis, qui beatificat in patria, est etiam objectum beatitudinis ejus, sed ibi ut consecutus, hic ut speratus: ibi ut visus, hic ut amatus. Solum est considerandum, si in hoc objecto consideretur ratio sub qua attingitur a nostris potentiis, vel actibus, sic solent assignari speciales, ac diversæ rationes, sub quibus attingitur, scilicet, ratio veri respectu intellectus, et ratio boni seu appetibilis respectu voluntatis. Quæ duæ rationes conveniunt Deo secundum totam perfectionem essentialem, quam includit, nam ratione illius et summe intelligibilis est, et summe amabilis; tamen ratio, quæ nos beatificat, non est hæc ratio, sub qua loquendo, ut loquimur, de beatitudine objectiva, sed est ipsa infinita perfectio, quæ in objecto attingitur: illa enim est quæ nos satiat, quia omne bonum continet: illa vero ratio, sub qua, non addit objecto aliquam realem perfectionem, sed sumitur ex ordine ad modum operandi nostrarum potentiarum. Quæ notanda sunt pro his, quæ dicemus de formali beatitudine. Denique quod attinet ad naturalem beatitudinem ex dictis colligi potest quid in hoc puncto dicendum sit, proportionem servata: est enim Deus objectum illius secundum totam perfectionem, quæ de illo cognosci potest ex principiis naturæ, quod eisdem rationibus ostendi potest.

PUNCTUM II.

An pertineant divinæ relationes.

7. Non procedit punctum quoad beatitudinem viæ. — Circa secundum punctum de relationibus,

quod est difficile, supponamus imprimis, illud non habere locum in beatitudine naturali, quia constat Deum, ut trinum, non posse naturaliter cognosci. Similiter beatitudo imperfecta hujus vitæ, etiamsi supernaturalis sit, consistere potest sine cognitione divinarum relationum, quia potest Deus, ut finis supernaturalis, fide cognosci, et charitate infusa super omnia amari, etiamsi Trinitas personarum distincte non cognoscatur. Et ratio utriusque est, quia cognitione abstractiva potest Deus ut infinitum bonum cognosci, non cognitio relationibus: et ideo omnis beatitudo imperfecta, quæ in sola abstractiva cognitione fundatur, non necessario includit in objecto suo prædictas relationes.

8. Altera questio est, quid viso Deo necessario videatur: altera quid visum pertineat ad objectum beatitudinis. — Difficultas ergo est de beatitudine perfecta, quæ consistit in clara Dei visione. Quam difficultatem attigerunt Scotus, in 1, dist. 1, quæst. 2, et Cajetanus 2, 2, quæst. 2, art. 8, tractantes aliam questionem, an possit videri essentia non visis relationibus, quam fere confundunt cum præsentia quæstione: sunt tamen revera difficultates diversæ, nam etiamsi fateamur visionem essentialem habere necessariam connexionem cum visione relationum, non videtur inde sequi relationes pertinere ad objectum nos beatificans, quia etiam cognitio creaturarum habet necessariam connexionem cum comprehensione essentiali, qua Deus beatus est, et aliquo etiam modo cum visione intuitiva, qua nos speramus esse beatos, et nihilominus non pertinent creaturæ ad objectum nos beatificans: atque etiam e contrario quamvis essentia cognosceretur sine personis, adhuc maneret questio, an sic præcise visa sufficeret ad nos beatificandos. Omissa ergo altera quæstione, quam suo loco tractabimus, circa præsentem.

9. Prima opinio relationes divinas non pertinere ad objectum beatitudinis. — Est prima opinio Scoti, qui affirmat objectum nostræ beatitudinis esse essentiam præcise sumptam, non vero relationes. Cujus sententiæ duplex potest excogitari fundamentum: primum est, quia Pater æternus est beatus ex vi visionis solius essentiali, et non ex cognitione relationum: ergo essentia præcise sumpta est objectum divinæ beatitudinis: ergo multo magis nostræ, quæ est illius participatio. Antecedens probatur, primo quia Pater æternus ex se est sufficienter beatus, et non ab aliis personis, alias acciperet ab illis maximam perfectionem:

quod est inconveniens, cum ipse ex se sit infinite perfectus. Secundo, quia objectum beatitudinis concurrat nostro modo intelligendi per modum principii et spei intelligibilis ad formalem beatitudinem: sed relationes Filii et Spiritus sancti nullo modo concurrunt ad beatitudinem Patris, alias perfectio Patris aliquo modo esset ab illis personis ut a principio: ergo non pertinent illæ relationes ad objectum beatitudinis. Tertio, quia Pater prius origine quam generet Filium, est beatus, quia est Deus, et Deus essentialiter est beatus, et tamen in illo priori non intelligitur videre personas, quia antecedit illas. Dices, hæc argumenta non procedere saltem de relatione Patris. Respondetur primo, etiam applicari posse ad hoc, quia relatio Patris non potest videri sine relatione Filii: ergo si una non pertinet ad objectum, nec etiam alia. Secundo possunt fieri eadem argumenta de hoc Deo, ut subsistente absolute in divinitate prius ratione, quam intelligatur esse personæ, quia sic est perfecte beatus.

10. Secunda opinio contraria præcedenti. — Alterum fundamentum præcipuum est, quia essentia potest videri sine personis, et illa, ut sic, sufficit ad beandum, quia est bonum simpliciter infinitum formaliter, et eminenter continens omnem perfectionem: relationes vero ut sic, vel nullam perfectionem formaliter addunt, vel si addunt, illa eminenter continentur in sola essentia, quia non est perfectius ens tota Trinitas relationes includens, quam sit sola essentia ut a relationibus abstracta: ergo tota ratio objecti beatificantis in essentia. Unde Benedictus XI, in sua Extravagante, absolute docet sanctos esse beatos visione divinæ essentiali.

Secunda opinio est Cajetani, qui docet, relationes pertinere ad objectum primarium et essentiali nostræ beatitudinis, ita ut sine illis non intelligatur sufficiens divina essentia ad beandum. Probatur primo, quia Deus est objectum nostræ beatitudinis, ut in se est, juxta illud: *Videbimus eum sicuti est*, sed Deus *sicuti est*, dicit divinam naturam ut existentem in tribus personis: ergo nisi ita videatur, non videtur sicuti est: ergo non ita videtur ut possit beatificare, quod exemplo ita declaro: nam si beatitudo consisteret in videnda Christi humanitate, sicut nunc est in rerum natura, qui videret illam, et non videret unionem ejus, adhuc illam non videret ut beatem. Secundo, quia respectu divinæ beatitudinis relationes includuntur in objecto beatificante, quia non

potest comprehendere Deum, quin cognoscatur ut includens relationes : ergo idem erit respectu nostræ beatitudinis, quæ est participatio divina. Tertio, quia, si in Deo tantum esset una persona, non esset objectum beatificans natura ipsa sine persona, sicut enim proprie non est primum principium, et creator deitas, sed Deus (nam si hæc dicuntur de Deitate, est propter summam identitatem cum Deo), ita proprie ultimus finis est Deus, ut sic, et non deitas, nisi propter identitatem : Deus autem dicitur personam : ergo eodem modo nunc non est Deus beatitudinis objectum sine personis. Patet consequentia, quia non est minus idem nunc essentia cum tribus personis, quam si esset tantum una. Tandem est argumentatio Cajetani, quia visa divina natura, et non visis personis, non quiesceret mens hominis : tum quia, qui videt aliquam naturam, et non videt in quo supposito sit, inquietudine laborat, donec videat quomodo sit : tum etiam, quia mysterium Trinitatis est maximum, et quod potissimum declarat eminentiam divinæ naturæ : ergo non viso illo, non potest mens humana satiari.

11. Inter has sententias media via tenenda est, et primo absolute et simpliciter dicendum, Deum trinum et unum esse primum, et adæquatum objectum nostræ beatitudinis. Probatur primo rationibus Cajetani, quæ hoc saltem persuadent, et favet communis modus loquendi Sanctorum, quos infra referemus agentes de visione beatifica : et præsertim exponentes illud Joannis 3: *Videbimus eum*, etc., quod tacite exponens Concilium Florentinum, in Litt. union., dicit Sanctorum animas plene purgatas, intueri clare Deum trinum et unum, sicuti est. Secundo, quia Deus trinus et unus absolute est primum principium nostrum, ad cuius imaginem facti sumus : ergo est et ultimus finis noster : ergo objectum beatitudinis nostræ : nam beatitudo, ut dixi, consistit in consecutione ultimi finis, et magna perfectio humanæ naturæ est, quod ad suum primum principium convertatur, et in illo quiescat. Et confirmatur, nam sola Trinitas una suprema adoratio a nobis colitur, et uno amore charitatis infusæ super omnia diligitur. Est ergo adæquatum objectum nostræ supremæ dilectionis : ergo et beatitudinis nostræ, et hoc magis constabit ex sequenti.

12. Dico secundo : In hoc objecto essentia est propria ratio formalis essentialis, ac de se sufficiens ad nostram beatitudinem : relationes vero etiam concurrunt tanquam intrinsece

pertinentes ad substantialem quamdam, seu personalem constitutionem illius objecti. Declaratur in hunc modum : nam Deus est objectum nostræ beatitudinis : ergo eo modo pertinebit ad objectum nostræ beatitudinis, quo pertinebit ad constitutionem ipsius Dei : relationes autem, ut sic, non sunt de conceptu essentiali Dei, sed sola divinitas ; pertinent tamen intrinsece ad constitutionem personalem Dei, seu ut natura divina modo sibi connaturali eminentissimo subsistat : ergo eodem modo tam divinitas, quam relationes pertinebunt ad objectum beatitudinis nostræ. Unde in hoc est magna differentia inter relationes, et creaturas possibles, nam licet demus creaturas aliquo modo videri necessario visa essentia, tamen solum videntur ut effectus eminenter contenti in causa, seu ut objectum omnipotentiae divinæ, atque adeo, ut quod extrinsecum Deo, terminans habitudinem quamdam transcendentalem divinæ omnipotentiae, relationes vero ut intrinsece ipsi Deo, et pertinentes aliquo modo ad constitutionem ipsius, saltem in esse personali ; et ideo licet non sint de formali et essentiali conceptu huius objecti, ut beatificantis, includuntur tamen in illo intrinsece, ac substantialiter. Et confirmatur illo argumento, quod finis ultimus respicit primum principium ; quamvis autem Deus trinus et unus absolute sit primum principium nostrum, tamen formalis ratio, ac per se necessaria, ac sufficiens ut sit primum principium, est divinitas : relationes vero solum concurrunt, ut rationes subsistendi, quando de facto divinitas consistit in tribus, qui sunt primum principium : ergo eodem modo loquendum est de ultimo fine, et objecto beatitudinis. Et hanc sententiam sic expositam sumo ex D. Thoma 2, 2, quæst. 2, art. 8, argum. 3, cum solutione.

13. Ad fundamenta Scoti ergo quatenus fieri possunt contra primam conclusionem respondetur ad primum æternum Patrem esse beatum videndo seipsum, et divinas personas, et divinitatem sensu a nobis explicato. Nec inde fit quod accipiat beatitudinem a personis, quia divinitas est illi sufficiens ad beatitudinem suam ; tamen quia hæc divinitas ex infinitate sua de facto est in aliis etiam personis, pertinet suo modo ad beatitudinem Patris ut illas videat, et suam essentiam in illis, quod non accipit ab aliis, sed ex se etiam hoc habet. Unde ad secundam probationem negamus relationes nostro modo intelligendi concurrere per modum speciei ad illam cognitionem, sed sola essentia est per se sufficiens ratio illius vi-

sionis, nam tota per se concurret ratione entis etiam ut terminatur ad personas. Ad tertiam vero probationem negatur assumptum, quia Pater in nullo signo, proprie loquendo, est beatus visione divinitatis, et non personarum. Nam prioritas originis in re non est prioritas in quo, sed a quo. Unde quod Pater dicatur prius origine beatus, quam Filius, vel Spiritus sanctus non significat in aliquo priori esse beatum, sed solum quod Pater habet ex se sine origine quod sit beatus, Filius autem habet a Patre : et ideo sicut Pater non prius est quam Filius, juxta illud Athanasii : *In hac Trinitate nihil prius, aut posterius*, ita nec prius est beatus visione sui, quam visione Filii. Ad secundum fundamentum negatur assumptum, non enim potest videri essentia sine personis : deinde licet demus videri essentiam sine personis, concedo esse sufficientem ad beatificandum, quia revera est ens infinitum simpliciter, et ex vi sui conceptus essentialis, non solum est deitas, sed Deus, ut alias probatum est in materia de Incarnatione : Deus autem est sufficiens objectum beatificans. Nihilominus tamen de facto, quia hic Deus existit in tribus personis, quæ pertinent ad intrinsecam, et personalem constitutionem ejus, ideo quælibet illarum personarum, et omnes simul, pertinent ad objectum, quod de facto beatificat.

14. Ad argumenta vero Cajetani quatenus fieri possunt ex parte contra secundam conclusionem, respondetur ad primum solum probare quod de facto erimus beati videndo Deum trinum et unum, non tamen quod essentia, et relationes æque pertineant ad rationem illius objecti. Secundum etiam argumentum ad summum idem probat, quanquam in rigore non sit efficax, tum quia idem argumentum fieri potest de creaturis, quas Deus necessario cognoscit comprehendendo seipsum : tum etiam quia nostra beatitudo non est comprehensio Dei. Ad tertium respondetur, non esse similem rationem ; nam quidquid sit de identitate, tamen si intelligeremus in Deo tantum esse unam personam, subsistentia personalis illius personæ esset de essentiali conceptu Dei, nam esset perfectio absoluta : at vero nunc relationes personales quamvis sint unum cum essentia, non sunt tamen de conceptu essentiali ejus, ut ex materia de Trinitate suppono. Ad ultimum de appetitu respondetur, si per impossibile aliquis videret hunc Deum, non videndo personas, illum debere manere quietum, et satiatum tam in intellectu, quia videret objectum formaliter, vel eminenter continens

illam perfectionem, et omnem veritatem : tam in voluntate, quia frueretur simpliciter summo bono ; unde solum differret ab alio, qui videret Trinitatem, sicut minus beatus, a magis beato. Unde sicut nunc ille qui minus beatus est, satiatus est, quamvis alius melius videat, ita dicendum esset in illo casu, qui tamen propter alias causas impossibilis est.

PUNCTUM III.

An pertineant ideæ, vel actus liberi Dei.

15. In tertio puncto in principio huius questionis proposito multa dici poterant, tamen quia attingunt materiam de modo, quo videntur creaturæ in Verbo per visionem beatam, ea nunc prætermitto : solum sunt breviter adnotanda duo. Primum est, in rationibus, seu in eis creaturarum, quæ sunt in divina essentia, aliud esse considerare id, quod est in ipso Deo formaliter, sive illud sit eminentissima illa perfectio, in qua eminenter continentur omnes perfectiones creaturarum, sive sit infinita scientia, in qua intelliguntur esse exemplaria rerum omnium. Aliud vero esse considerare creaturas ipsas, quæ in Deo continentur tanquam in causa prima efficiendi et exemplari : nam primum horum pertinet ad intrinsecam et essentialem perfectionem Dei : secundum vero est extrinsecum ipsi Deo. Unde fit ut ad objectum beatitudinis pertineat omnis illa perfectio divina, in qua continentur rationes creaturarum, et perfectiones earum, quia tota illa perfectio est formaliter in Deo, et est essentialis illis ; dictum est autem Deum secundum totam essentiam suam esse objectum beatitudinis nostræ. Nihilominus tamen creaturæ ipsæ, quæ continentur eminenter in Deo, vel in ideis divinis repræsentantur, per se non pertinent ad objectum beatitudinis secundum suam propriam, et formalem perfectionem, ac rationem : quia ut sic, sunt simpliciter objecta creata. An vero, et quomodo cognosci possit illa perfectio, et videri clare et infinita scientia ejus et potentia, non visis creaturis, dictum est disputando de perfectione visionis beatæ.

16. Secundo notandum est fere simili modo dicendum esse circa actus liberos voluntatis divinæ : aliud est enim considerare in Deo actum voluntatis quo vult se, et alia a se : aliud est considerare illum eundem actum prout libere terminatum ad hoc, vel illud objectum creatum. Primum necessario convenit ipsi Deo, nam sicut est suum esse, et suum

intelligere, ita est suum amare : unde perfectio illius actus, absoluta est et essentialis Deo, et ideo per se pertinet ad objectum beatitudinis nostrae, ut patet ex principio supra posito : at vero secundum omnino est extra rationem, et perfectionem divinae essentiae : quamvis enim Deus nihil extra se libere vellet, aequè perfectus essentialiter maneret, et in se summe beatus, et sufficiens ad beatificandum alios : unde illa libera determinatio actus divini ad objecta creata, si aliquid ei addit, non pertinet ad necessariam, et essentialem perfectionem ejus : vel quod verius est, nullam rationem, aut perfectionem realem illi addit, sed solum connotat extrinsecum objectum, et relationem rationis ad illud, ut tractatur 1 p., quaest. 49, et late exposui in disp. 30 Metaphysicae, sect. 9. Unde fit quod licet ad objectum beatitudinis pertineat videre illum actum divinae voluntatis prout in se necessario est, ac de se sufficiens, ut sine sui mutatione terminetur libere ad extrinseca objecta : tamen videre in illo actualem determinationem liberam non pertinet per se ad objectum beatificum, quandoquidem hoc est extra essentiam, et perfectionem Dei.

17. Ultimo posset in hac disputatione inquiri, sub qua ratione Deus sit objectum beatitudinis, hactenus enim solum explicuimus objectivam rationem, quae nos beatificat : dicendum ergo videbatur de ratione sub qua : quia tamen, ut supra dixi, hoc involvit habitudinem ad nostras potentias, et actus, quibus attingimus illud objectum, ideo melius id explicabitur tractando de formali beatitudine. Tandem inquiri poterat, an Deus sit objectum beatificum prout in se est summum bonum, propter se amabile amore amicitiae, an vero ut est summum bonum ipsius beati amabile amore concupiscentiae : sed hoc etiam omitto, quia involvit multa, quae postea dicenda sunt de modo appetendi beatitudinem : solumque breviter suppono ex dictis, Deum ut simpliciter est summum bonum, summe amabile, omni ratione esse objectum nostrae beatitudinis : nam quod illud objectum sit maxime amabile ipsi beato tanquam summum bonum ejus, per se notum videtur, quia nihil est amabilius homini ipsa beatitudine. Propter quod dixit Anselmus, libro de Casu diaboli, cap. 4, ex communis constare beatitudinem amari tanquam bonum concupitum. Quod vero Deus etiam ut objectum beatificum, sit summum bonum propter se maxime diligendum, docuit idem D. Thomas, ibid., quaest. 4. Ratio etiam est

clara, quia Deus sub hac ratione etiam est finis ultimus hominis, in quem ipsa etiam hominis beatitudo referri debet. Denique, quia beatitudo est satietas amoris, et ideo satiare debet, non solum amorem concupiscentiae, sed etiam amorem amicitiae perfectum : oportet ergo ut objectum illius sit tale bonum quod utrumque amorem satiare possit. Quomodo autem hoc faciat Deus, quando a beatis perfecte possidetur, explicabitur tractando de consecutione hujus objecti, quae est nostra beatitudo.

DISPUTATIO VI.

DE ESSENTIA FORMALIS BEATITUDINIS QUOAD GENUS ET SUBSTANTIAM EJUS ET PERFECTIONEM, QUAM PONIT IN ESSENTIA ANIMAE, ETC.

Postquam dictum est de objecto beatitudinis, sequitur ut de formali beatitudine dicamus ; et quoniam supra ostensum est, illam esse, vel esse possibilem, inquirendum superest quid sit : circa quam quaestionem tria hic explicabimus. Primum, quid sit proximum hujus beatitudinis subjectum : ostendimus enim in superioribus, hominem esse capacem beatitudinis secundum animam, et non secundum corpus : in anima vero sunt et substantia, et potentiae. Hic ergo tractandum est, an beatitudo sit immediate in substantia animae, vel in potentia. Ut autem abstinere a quadam physica quaestione, illud intelligo esse immediate in substantia animae, quod illi soli proxime inest ; illud vero in potentia, quod non inest animae, nisi mediante potentia, sive simul attingat ipsammet substantiam animae, sive non, nam hoc de ipsis etiam operationibus animae in quaestione versatur quae ad praesens non refert. Secundo hinc constabit sub quo genere collocanda sit beatitudo formalis : de differentia autem specifica disputatione sequenti dicemus. Tertio hinc consequenter declarabitur, quænam perfectio tribuatur substantiae animae in beatitudine. Est autem observandum ultimo, doctrinam hujus disputationis communem esse omni beatitudini tam imperfectae, quam perfectae, vitae praesentis vel futurae ; tamen, praecipue trademus illam de beatitudine perfecta vitae futurae, et poterit facile ad alias accommodari.

SECTIO I.

Utrum beatitudo nostra sit ipse Deus, ut illapsus et unitus substantiae animae nostrae : aut quam perfectionem in illa ponat.

1. In hac quaestione tractanda est celebris opinio Henrici de Ganb, quodlibet 1, 3, q. 12, qui dicit, beatitudinem nostram principaliter esse in substantia animae, esseque aliquid increatum, nempe divinitatem ipsam, quae ita illabatur, et unitur substantiae animae, ut per ipsam illam maxime perficiat, et in se quodammodo transire faciat. Ita refert late Scotus, in 4, dist. 49, quaest. 2, et attingit num. 2, dist. 26, quaest. 7, Soto, dist. 49, quaest. 1, art. 3, Hervaeus, titulo de Beatitudine, quaest. 1, et Medina hic, qui Henrico tribuit quod in hoc solo ponat beatitudinem essentialem, et ideo Medina temeritatis damnat hanc sententiam, quoniam Benedictus XI tradit, nos fore beatos videndo et fruendo Deo. Sed Henrici opinio nullam notam meretur, ille enim non excludit operationes, sed potius dicit vi amoris beatifici fieri ut anima quodammodo transformetur in Deum, et ideo Deus illabatur altiori modo substantiae ejus. Ex quo dicit ulterius consequi, ut perfectius illabatur potentiis, et per consequens etiam animae uniatur : unde in quodlibet 6, quaest. 6, litt. Y, dicit hunc illapsus prius fieri in potentia, et inde redundare ad substantiam. In priori vero loco significat inchoari per potentias, perfici vero in substantia, et inde ulterius redundare in majorem perfectionem potentiarum : simpliciter tamen dicit principaliter consistere in illo illapsu, qui sit circa substantiam animae.

2. Fundamentum hujus sententiae est sumpsum ex illo Dionysii, cap. 7, de Ecclesi. Hierarchia, quod amor habet vim transformandi amantem in amatum : ubi ait Hugo de Sancto Victore, amantem quodammodo a se exire, et ita in amantem exire, et quoad fieri possit, unum cum ipso efficiatur ; sed, inquit Henricus, hoc non potest fieri inter Deum et animam nisi per incircumcessionem, non animae illabentis in Deum, quia hoc impossibile est : ergo Dei illabentis in animam ; ergo maxima animae perfectio consistit in hoc illapsu divinitatis in ipsam, verum hic illapsus perfectissimus est in substantia animae, tum quia ex parte subjecti est primum in anima, tum etiam quia quodammodo ultimum, nam ibi in radice complectitur omnes potentias. Item est imme-

diatior, quia inter animam et Deum nihil mediat, sed immediate conjunguntur : item per operationem solum unitur objective, quae est unio valde extrinseca, et non requirit intimam praesentiam Dei in anima : at vero secundum hunc modum unitur realiter per seipsum, et tandem in hoc illapsu non unitur secundum specialem rationem veri, aut boni, sed secundum ipsammet rationem Deitatis : in hoc ergo consistit essentia beatitudinis. Ex quo fit ut beatitudo sit aliquid increatum, quia est Deus ipse ut nobis unitus, quod etiam pertinet ad perfectionem nostrae beatitudinis. Nec contra hanc sententiam sic expositam procedit illa definitio Benedicti, quia ille non intendit definire in quo consistat essentia beatitudinis, sed solum docere quod videndo et fruendo erimus beati.

3. Et haec res, quae ab Henrico obscurissima traditur, ut a nobis distincte explicetur, tria facienda sunt. Primo quænam unio sit possibilis, vel futura sit inter substantiam animae et divinitatis. Secundo, quae perfectiones formales futurae sint in substantia animae ex statu beatitudinis. Tertio, an, et quomodo pertineant ad essentiam beatitudinis ; ex quibus tandem in num. 21, constabit quid de opinione Henrici sentiendum sit.

PUNCTUM I.

De unione inter Deum et substantiam animae beatæ.

4. Dico primo. Impossibile est Deum in se uniri speciali modo substantiae animae nostrae, nullo interveniente dono, vel effectu creato, quem Deus in anima efficiat, ratione cujus dicitur specialiter esse in illa. Hanc conclusionem docet Scotus et alii contra Henricum, sed non satis constat Henricum docuisse contrarium, nam licet interdum id significet, tamen agens de hoc illapsu dicit, fieri per gratiam et quasdam divinas dispositiones. Quidquid vero sit de mente illius, probatur conclusio unica ratione, quia Deus quatenus conservat animam in suo esse substantiali, intime est in illa, seu illabatur illi per essentiam, praesentiam et potentiam suam : ergo praeter hanc unionem non potest intelligi alia major inter substantiam animae et divinitatem, nisi facta aliqua mutatione, vel in divinitate, vel in anima : nam quae immutata manent eodem modo perseverant : ergo non possunt habere majorem unionem realem quam antea : sed talis mutatio non potest esse in divinitate, ut per se constat : ergo necesse est ut sit in anima, mutatio

enim in anima non fit nisi per aliquem effectum realem : ergo non potest intelligi novus illapsus Dei in substantiam animæ, nisi Deus in illa efficiat novum aliquem effectum.

5. Dicunt aliqui, mutari animam non quia in illa fiat aliqua qualitas, sed quia novo modo se habet. Sed inquiri quid sit ille modus. Responderi potest primo esse quamdam majorem penetrationem cum essentia Dei : sed hæc tantum verba sunt, quia essentia divinitatis intime est in essentia animæ ex vi suæ immensitatis et actionis, qua illa conservat in esse, ita ut illa veluti mutua præsentia, et indistantia utriusque substantiæ in se sit summa, quæ concipi potest, et consequenter nec potest recipere magis, nec minus formaliter, et in se, sed solum ratione alicujus novi effectus.

6. Aliter dici potest illum modum esse novam unionem animæ ad divinitatem, sicut dicimus in mysterio incarnationis. Sed hoc etiam nullam habet probabilitatem, inquiri enim an illa unio sit substantialis, vel accidentalis : primum dici non potest, alias ex anima, et divinitate fieret una substantia composita, sicut fit ex humanitate, et Verbo divino : esset ergo vel una natura vel una persona, seu substantia composita, quia, ut ex materia de incarnatione constat, omnis substantialis unio, et compositio in his duobus membris comprehenditur : neutrum autem affirmari potest sine errore, quia unio in unam naturam repugnat Deo secundum principia fidei : unio vero in subsistentia esset hypostatica. Secundum vero de unione accidentali, quæ sit vera et physica, eodem fere modo excludi potest, quia etiam ex hac unione necesse est ut resultet unicum compositum accidentale, quod esset absurdissimum ponere, resultans ex divinitate et substantia animæ, quinimo nec inter substantias creatas invenitur, nec facile concipitur aliqua unio accidentalis, quæ non sit medio aliquo accidente, nam si substantiæ sunt, quæ immediate uniuntur, et unio, quæ intercedit immediate in substantia, et terminatur ad substantiam ut sic, non videtur posse componere nisi unam substantiam ex duplici substantia, et hoc est esse compositionem substantialem : et id constabit facta inductione in rebus omnibus, quas experimur, ut, verbi gratia, in exemplo illo de ferro candenti, quo hic utitur Henricus, non intelligitur ignis magis uniri ferro, nisi quia illud magis afficit suis qualitatibus, vel quia secundum præsentiam localem magis penetrat illud per poros, quæ non est vera unio, sed juxtapositio. Et confirma-

tur, nam etiam hæc unio inter duo intelligi non potest, nisi intercedat inter unibilia aliqua habitudo, vel causalitas, vel dependentia unius ab alio : tertio, si in illo fiat unio : et ideo in unione hypostatica intelligimus humanitatem pendere a Verbo tanquam a termino substantiali : at vero, seclusa dependentia animæ a Deo ut a causa prima, nulla alia intelligi potest in substantia ejus : ergo nec etiam potest intelligi quomodo, vel sub qua ratione nova illa unio sine alio novo effectu terminetur ad Deum, quia nec terminatur ad illum ut ad actum suum, nec ut ad sustentantem suum esse, aut aliquo alio modo, qui explicari possit.

7. Sed dicunt tandem illum modum posse esse verum, quamvis nobis sit incognitus et ineffabilis. Sed respondetur primo, rationes factas non solum probare illum modum non intelligi seu explicari, sed etiam positive ostendere nihil esse posse, quod habeat rationem entis : secundo hæc mysteria inenarrabilia fingenda non sunt sine aliquo fundamento : hic autem nullus prorsus est. Opponunt vero de unione, quæ est inter essentiam divinam et intellectum in ordine ad visionem beatam, verumtamen de hac dicam infra, seclusa qualitate luminis gloriæ, non intercedere ibi aliam formalem unionem, quæ sit vera, et realis propter easdem rationes.

8. Dices secundo. Medio aliquo effectu, et dono gratiæ, possibilis est, et de facto existit specialis illapsus essentiae divinæ in substantiam animæ nostræ. Hæc conclusio supponendo potius quam probanda est ex materia de gratia : est enim verissima sententia D. Thomæ quam docet 1, 2, questione 110, articulis 3 et 4, gratiam sanctificantem esse in substantia animæ : ratione ergo hujus gratiæ dicitur divinitas specialiter habitare in substantia animæ, non solum secundum participationem suam, quæ est ipsa gratia, sed etiam secundum seipsam, ita ut licet ratio præsentiae, seu virtutis sit gratia ipsa, tamen divinitas vere ibi adsit, juxta illud Joan. 14 : *ad eum veniemus et apud eum mansionem faciemus* ; primo quod, quia per gratiam participat anima nostra, speciali modo divinam naturam, atque deificatur et ad novum ordinem supernaturalis elevatur ; et ideo ratione hujus esse supernaturalis fit illi divinitas intime præsens non tulo ac ratione. Secundo, hinc etiam fit ut per gratiam sanctificetur anima, ut Deus in illa habitet tanquam in templo suo, in quo sp-

cialiter colatur per cognitionem et amorem, qui in ipsa gratia principaliter radicitur et fundatur, ut significavit D. Thomas, 1 part., questione 43, articulo 3. Ac denique tertio intercedit speciale vinculum amicitiae, ratione cujus Deus illabitur animæ, non solum ut gratiam conservet, sed etiam ut ipsam animam adjuvet, protegat, ac promoveat, eique quantum amicitia talis postulat, conjungatur : et hoc significant citata verba Christi : *Pater meus diligit eum, et ad eum veniemus, et apud eum mansionem faciemus* ; et illa Pauli Romanorum 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*.

9. Dico tertio. Hæc unio, seu illapsus divinitatis in substantiam animæ manet in beatitudine supernaturali. Hæc conclusio est certissima, supposita alia sententia, quod gratia sanctificans sit in essentia animæ ; et ita docent omnes theologi, qui prædictam sententiam tenent : imo gloriam nihil aliud esse dicunt, quam gratiam consummatam. Nec Henricus multum differt ab hac assertionem ; nam expresse dicit Deum esse in essentia animæ per gloriam, quæ est gratia consummata ; nec refert quod idem Henricus, quodlib. 4, quæst. 10, sentit, gratiam non distingui re a charitate, nam etiam opinatur voluntatem non distingui re a substantia animæ, et consequenter dicit eandem qualitatem, ut est gratia, esse in substantia animæ, ut vero charitas, esse in voluntate. Ratione etiam probatur conclusio, quia hæc gratia est magna perfectio animæ in essentiam ejus, et nullam imperfectionem includit beatitudini repugnantem : quin potius ad perfectionem illius status spectat, ut anima conjungatur Deo quoad fieri possit non solum per potentias, sed etiam per substantiam suam.

10. Dicunt aliqui, hanc unionem fieri in via per donum creatum propter imperfectionem status, et ideo in patria debere fieri altiori modo. Sed hoc esse falsum constat ex dictis, non enim fit hæc unio per donum creatum, nisi quia aliter fieri non posset, seclusa hypostatica unione : donum autem gratiæ est perfectissimum, et supremi ordinis, nam per illud efficiamur *consortes divinæ naturæ* 2, Petr. 1, ergo per idem donum fit hæc unio in patria. Quod confirmatur et declaratur, quia gratia in ordine supernaturali confert veluti substantiale esse, et comparatur ad alias virtutes infusas, sicut essentia ad facultates suas : si ergo in patria manet charitas, ut vere manet, multo magis manet gratia ratione cujus debetur cha-

ritas, et aliæ virtutes. Deinde in patria manet justitia, quia in via anima justificata est : principalis autem justificatio fit per infusionem gratiæ et donorum. Tandem per gratiam acquirimus jus ad beatitudinem, nam per illam efficiamur filii et hæredes : non potest igitur amitti gratia comparata hæreditate ; neque in his, quæ diximus, superest aliqua difficultas solvenda.

PUNCTUM II.

De unione inter Deum et animam per dona accidentalia.

11. *Primus modus unionis per dona non videtur impossibilis.* — Sed non occurrit explicandum quod secundo loco propositum est : an scilicet in beatitudine fiat novus aliquis illapsus divinitatis in substantiam animæ : tribus autem modis intelligi potest fieri : primo per nova dona, seu qualitates infusas in essentia animæ : et hunc modum indicat Henricus supra, dixit enim, in anima beata non apparere nisi divinas dispositiones, et ideo Deus illi specialiter illabitur. Quæ sententia non potest demonstrari impossibilis : cur enim non potest Deus plures qualitates divinas et supernaturales infundere in substantiam animæ : ita enim multi probabiliter censent characteres esse supernaturales qualitates inhærentes substantiæ animæ, et perficientes ipsam formaliter : ergo eadem ratione erit Deo possibile alias qualitates similes aut dissimiles animæ infundere : quod si hoc possibile est, quomodo ostendi poterit non ita fieri, eo vel maxime, quod in corporibus gloriosis ponunt theologi quatuor dotes, quæ, vel omnes, vel plures sunt qualitates supernaturaliter perficientes corpus : ergo fortasse ita sunt plures qualitates in substantia animæ.

12. Nihilominus non censeo, esse aliquod sufficiens fundamentum ad hoc asserendum : nec enim ab aliis theologis asseritur, nec alia graviori auctoritate fundari potest. Deinde nulla est necessitas, vel probabilis ratio ad ponendas has qualitates, quia per gratiam fit anima particeps divinæ naturæ ut natura est : per lumen autem gloriæ, charitatem, et alias virtutes participat divinas operationes illas naturæ : ergo supervacaneum est fingere alias qualitates. Nec enim est eadem ratio de anima et corporibus beatis, nam in corpore ponuntur plures qualitates ad occurrendum defectibus et imperfectionibus corporis, ut impassibilitas ad impediendam corruptionem, agilitas

ad supplendam tarditatem, lumen ad expellendas tenebras: at vero anima per se est immortalis et impassibilis, et subtilissima, ac velocissima: per se etiam est actu intelligibilis et veluti quædam spiritalis lux, quæ altiori modo illuminatur per gratiam ipsam, et lumen gloriæ. Denique in sua natura per se est naturaliter pulcherrima, et supernaturaliter pulchrior efficitur, et sufficienter perficitur per gratiam, et dona, quæ illam comitantur: ergo supervacaneum est fingere alias qualitates præter gratiam. Nec ex caractere potest sumi argumentum, quia ille solum portatur ut habeat rationem signi et morales potestatis, unde nec est necessarius in patria nisi quatenus ex via manet, nec pertinet ad perfectionem simpliciter, et a theologis non ponitur in anima Christi: unde sumitur confirmatio, quia nullus theologorum ponit aliquam qualitatem infusam animæ Christi ratione unionis, præter gratiam sanctificantem: ergo multo minus fingenda est in aliis animabus cujuscunque fidelis.

13. *Secundus modus dictæ unionis per dona.*

— Secundo modo intelligi potest hæc major unio vel novus illapsus divinitatis in substantiam animæ per majorem intensionem ipsius gratiæ. In quo modo duæ difficultates involvuntur. Prima, an in eodem subjecto gratia intendatur in ingressu beatitudinis ultra omnes gradus, quos habuit in termino viæ. Quæ difficultas pendet ex multis principiis pertinentibus ad materiam de gratia et de poenitentia, ut, verbi gratia, an omne augmentum gratiæ, quod homo meretur suis actibus, sive intensis, sive remissis, statim in hac vita detur, vel aliquid ejus in beatitudinem reserveatur. Item, an merita mortificata per peccatum ita reviviscant per actum contritionis, ut statim redeat totus effectus eorum. Rursus, an per omne augmentum gratiæ, quod homo in hac vita meruit suis actibus, vel per Sacramenta obtinuit, aliquid ultra detur in ingressu beatitudinis ex liberalitate Dei, quæ præmiat ultra condignum. Denique etiam hoc pendet ex illa questione, an intentio gratiæ, et charitatis in via et patria sint ejusdem rationis, vel potius in beatitudine sit altioris modi et ordinis. Quia vero non possunt hæc omnia hoc loco disputari, suppositis iis, quæ aliis locis docui, simpliciter probabilius censeo hanc unionem per gratiam non crescere in beatitudine in eodem subjecto ultra eum gradum, ad quem toto tempore viæ pervenit, quia certum existimo intensionem gratiæ, vel charitatis

habitualis esse ejusdem rationis, imo eamdem numero in via et in patria: quia manente eodem numero qualitate eodem modo subiectum inhærente, non potest intelligi varietas intensionis, nec est ulla ratio aut necessitas fingere illam. Rursus existimo, quidquid gratiæ meretur homo in via statim dari, quia homo eo statu est capax talis augmenti: at meritis in suo genere est sufficiens causa ejus, et Deus non differt mercedem si homo sit in statu pacis illius; atque eadem ratione augmentum gratiæ, quod propter sacramenta ex opere operato dandum est, in via etiam datur, quod remoto obice, statim sacramentum habet effectum suum; obex autem necessario est in via tollendus, nam postea non erit locus potentie. Denique existimo certum non dari quod augmentum gratiæ ultra omne meritum operantis, vel applicationem meritorum Christi per sacramenta, quia augmento gratiæ non pondet augmentum beatitudinis essentialis, quæ non datur nisi juxta meritorum proportionem: nam, *quæ seminaverit homo, hæc metet*, ut inferius fortasse in hac materia laudicemus. Nullum ergo relinquitur principium unde possit gratia augeri in ingressu beatitudinis, ultra omnem gradum, quem in via habuit.

14. *Tertius modus unionis per dona.* — Tera difficultas, quæ in hoc puncto insinuat, est, utrum admissa majori gratiæ intensione illa sufficiat ut Deus dicatur magis unum aut novo modo illabi substantiæ animæ. Quæ aliis verbis quæri solet, an solius gratiæ augmentum sufficiat ad novam missionem inensibilem divinæ personæ: de qua re agitur 1 part., quæst. 43, et fere est quæstio de mine, quæ nobis etiam non est necessaria supposito quod diximus in priori difficultate habet tamen locum in statu viæ, ubi est proprium tempus augendi gratiam. Lege D. Thomam, in illa quæst. 43, art. 1, ad 2, ubi significat hoc augmentum sufficere ad novam missionem, seu majorem unionem. Et respondetur non est cur hoc negetur, servata proportione nam cum hæc unio non fiat, nisi medio creato, quod illud fuerit perfectius, eo creata unio suo modo.

15. Tertio modo intelligi potest perfectio beatitudinis hanc unionem, seu illapsum in animam, non per intensionem, sed per additionem alicujus perfectionis alterius ordinis ratione cujus dicitur illa gratia esse consummata, quæ prius erat tantum inchoata: et dicitur etiam gratia perfecta, et vocatur etiam

gloria: et hoc modo dicunt aliqui augeri, et novo modo perfici hunc illapsum in beatitudinem. Quod si inquiras, quænam sit hæc perfectio, quæ gratiæ additur, dicunt esse inamissibilitatem, nam in via erat in statu corruptibilis, in patria vero fit inamissibilis.

16. *Inamissibilitas gratiæ, seu impeccabilitas, unde.* — Sed hæc sententia mihi non probatur, quia non potest intelligi nova unio Dei cum substantia animæ, nisi in ipsamet animæ essentia fiat aliquis novus realis effectus, vel addatur aliqua perfectio, quæ sit intrinseca ipsi gratiæ, et in substantia animæ inhæreat. Quod facile probari potest ex dictis, numero 4, in prima conclusione: nam non potest intelligi novus modus, vel nova perfectio illius unionis, sine novo effectu, vel perfectione facta in eadem animæ essentia: hujusmodi autem perfectio intelligi non potest in gratia ipsa, nisi per modum intentionis, sicut nec intelligi potest in aliis qualitatibus in quibus quoad hoc eadem est ratio. Quod autem de inamissibilitate dicitur, non obstat, quia hæc inamissibilitas gratiæ non dicit aliquam perfectionem propriam, et intrinsecam ipsius gratiæ, quæ sit in essentia animæ, sed dicit conjunctionem gratiæ cum visione beatifica, et amore necessario ex illa resultante: gratia enim non est ex se amissibilis per aliquam formam sibi repugnantem, quæ sit in essentia animæ, nam solam privationem habet formaliter sibi oppositam: unde ex se ac præcise considerando gratiam ut in essentia animæ existente non habet unde amittatur. Solum ergo amitti potest per peccatum, quod per potentias animæ committitur. Per id ergo, per quod ita rectificantur hæc potentie ut fiant incapaces peccati, per illud ipsum fit gratia inamissibilis; beatus autem fit incapax peccati per visionem, et amorem, et non per gratiam ut existentem in essentia animæ, sed quatenus illi conjungitur visio; ergo inamissibilitas non addit perfectionem aliquam intrinsecam in essentia animæ, sed solam conjunctionem cum visione beata, et quamdam denominationem inde resultantem: ergo hoc non sufficit ad intelligendum novum illapsum, vel perfectionem unionem Dei cum essentia animæ, sed solum cum potentia media aliqua operatione, ex qua resultat, ut dixi, ut gratia sit inamissibilis. Et idem dicendum est de illis denominationibus, scilicet, *gratia consummata, perfecta gloria*: nam hæc omnia nihil aliud dicunt quam ipsam gratiam, ut jam conjunctam suo fini per actualem visionem et consecutionem.

17. Ex his ergo omnibus concludo primo, non fieri in patria novum illapsum Dei in essentia animæ, præter omnem illum, qui in via factus fuerat. Quod patet a sufficienti enumeratione omnium modorum, quibus poterat intelligi hic novus illapsus.

Expeditur tertium punctum partis secundæ. — Corollarium.

18. Secundo concludo, respondendo simul ad tertiam partem quæstionis supra positam in numero 3, beatitudinem nostram, si proprie loquamur, nec totaliter, nec principaliter consistere in illapsu, nec in aliqua perfectione, quæ in essentia animæ existat. Ita sentiunt reliqui theologi, præter Henricum; et probandum est hoc latius in sequenti sectione, ubi ostendemus beatitudinem consistere in operatione: nam gratia, quæ est in essentia animæ, solum est per modum actus primi, et ideo non potest habere rationem beatitudinis. Quod præterea ita declaratur et probatur, quanta essentialis beatitudo nec in hac vita, nec in purgatorio obtinetur, sed expectatur postea consequenda: at vero hæc unio per gratiam, quæ est in essentia animæ, solum in hac vita, et in purgatorio comparatur cum tota perfectione, quam in essentia animæ ponit: ergo. Deinde in Christo Domino perfectior est unio, et illapsus divinitatis in substantiam animæ per unionem hypostaticam, quam sit in nobis per gratiam habitualement; et tamen ille non est beatus per hypostaticam unionem, sed per aliquam aliam unionem consequentem illam: quin etiam Deus ipse, quamvis sit suum esse, suumque intelligere, tamen prout hæc concipiuntur a nobis ratione distincta, non intelligimus eum esse beatum existendo, sed se videndo et fruendo, quia ut sic intelligitur constitutus in perfecto actu secundo et ultimo. Sic igitur, cum nostra beatitudo formalis sit participatio divinæ beatitudinis, non consistit in quacunque existentia Dei in nobis, quæ per gratiam fiat, sed in consecutione ipsius Dei per aliquem actum ultimum.

19. Tertio concluditur ex dictis, respondendo directe ad titulum quæstionis, beatitudinem formalem non esse Deum ipsum ut unitum essentia animæ nostræ. Probatur ex dictis, quia Deus per seipsum non habet unionem aliquam formalem cum anima nostra: ergo per se non potest illam formaliter beatificare, quia formalis beatitudo est perfectio ipsius beati. Rursus, gratia habitualis, per

quam unitur Deus animæ, non est formalis beatitudo, ut ostensum est, et confirmatur, quia beatitudo formalis est consecutio ultimi finis; sed Deus non est sui ipsius consecutio, sed est finis extrinsecus, qui obtinendus est: ergo.

20. Quarto concluditur ex dictis in omni beatitudine tam naturali quam supernaturali vitæ præsentis, vel futuræ, verum esse, illam non consistere in aliqua perfectione, quæ immediate afficiant essentiam animæ; quod quidem de beatitudine perfecta, et supernaturali vitæ futuræ, satis probatum est: est autem eadem ratio de statu hujus vitæ, ut patebit ex sectione sequenti, et iterum etiam attingemus disputatione sequenti. De beatitudine autem naturali, id est evidens, quia anima non est naturaliter beata per suam substantiam, hoc enim est proprium Dei; sed præter substantiam, nullam aliam perfectionem habet ex natura rei, quæ immediate insit ipsi substantiæ præter potentias naturales, per quas etiam non est formaliter beata, alias semper et necessario esset beata, quia semper et necessario habet has potentias: ergo.

21. Quinto ex dictis constat quid de opinione Henrici posita numero 1, sentiendum sit, et quidem ille tam obscure et mystice loquitur, ut vix de sensu illius constare possit, ut possumus illum, vel absolute probare, vel reprehendere. Tria tamen in ejus sententia mihi displicent. Primo, quod significat præter unionem, seu perfectionem animæ per accidentia, divinitatem ipsam per se, ac immediate illam perficere, quod est impossibile, quia divinitas non potest esse formalis perfectio animæ, nec per se immediate illi uniri, ut a numero 4 ostensum est: nec videtur posse exponi, cum divinitas tantum effective animam perficiat, tum quia dicit animam in essentia sua lucere luce increata: tum etiam quia in hoc constituit differentiam inter divinam essentiam et potentias animæ; constat autem divinitatem etiam perficere potentias effective. Secundo displicet, quia affirmat beatitudinem principaliter existere in essentia animæ, quod falsum esse ostendimus: nec videtur posse exponi de beatitudine increata, seu objectiva, quæ est Deus, tum quia hoc non esset ad propositum quæstionis; tum etiam, quia licet demus Deum primo et principaliter existere in essentia animæ tanquam in templo, non est tamen ibi ut beatificans, nec ut finis ultimus consecutus. Unde Henricus dicens beatitudinem prout est in essentia animæ

esse increatam, plane sentit formalem beatitudinem principaliter esse increatam, quod falsum esse probatum est. Tertio non placeat ille ordo, quem ponit in beatitudine, quod ex amore sequatur illapsus Dei in animæ essentia: ad statum enim viæ posset hoc aliquo modo accommodari, præsertim in justificatione adultorum per propriam eorum dispositionem, in qua proceditur ab imperfecto ad perfectum, et ideo per dilectionem disponitur homo, ut Deus per gratiam sanctificantem uniatur animæ ejus: ad quod possunt accommodari illa Christi verba, Joan. 14, *qui diligunt me, Pater meus diligit eum*. At vero in beatitudine, in qua omnis operatio beatifica perfecto modo fit, supponitur unio Dei cum substantia animæ, a qua tanquam a prima radice resultant perfectiones potentialium et operationum tam intellectus, quam voluntatis.

22. Ad fundamentum ergo Henrici imprimis dicitur, illas locutiones de transformatione amantis in amatum, quæ per amorem fit, esse metaphoricæ et mysticæ, et ideo nullum firmum argumentum posse inde sumi: nec intelligendæ sunt, aut explicandæ per veram, aut physicam transformationem vel unionem, sed per affectivam et moralem, quia is qui amat, totam cogitationem ponit in amato, eique optat fieri similis, atque etiam in omnibus ei placere. Et hoc est quod Christus dixit, Luc. 10, *ut diligamus toto corde, tota mente, tota anima*. Ad alteram vero partem illius fundamenti de perfectione illius unionis, quæ est in essentia animæ, respondetur, quod attinet ad perfectionem entitativam, ibi attingi aliam quæstionem, an gratia habitualis in esse entis sit res perfectior, quam visio beata, quæ non est hujus loci; quidquid tamen de hoc sit, certe ad rationem beatitudinis non sufficit major perfectio in esse entis, ut constabit etiam sect. sequent. Deinde, si loquamur in ratione unionis omnibus illis modis, quibus Deus unitur essentiis, unitur etiam potentiis, quia in eis efficit perfectionem tam habitualement, quam actuali: unde etiam eas sanctificet, et in eis dici potest esse tanquam in templo, et præterea est in eis tanquam objectum operantium earum, et hæc unio est, quæ proprie pertinet ad rationem objecti beatificantis, ut jam dicam.

SECTIO II.

Utrum formalis beatitudo sit operatio creata immediate afficiens animæ potentiam.

1. Præter modum tractatum in præcedenti puncto, quo fingi potest formalem beatitudinem esse aliquid increatum, fuit alius excogitatus a quibusdam theologis, qui dixerunt formalem beatitudinem esse aliquid increatum, non quidem existens in essentia animæ, sed in potentia, scilicet ipsam Dei visionem per essentiam et increatam, qua Deus se videt, unitam intellectui beati, et constituentem illum formaliter intelligentem et videntem. Sed in hac opinione improbanda non immorabor hoc loco, quia id præstiti in materia de Incarnatione, disputatione 24, sectione 2.

2. Primum igitur omnium statuendum est formalem beatitudinem esse rem aliquam, seu formam creatam afficientem beatum. Ita divus Thomas hic, et omnes theologos, et patet ex dictis, quia ostensum est, Deum ipsum non esse formalem beatitudinem: sed præter Deum nihil est increatum: ergo cum formalis beatitudo sit entitas aliqua realis, est enim magna perfectio beati, necesse est, ut sit entitas creata. Et confirmatur: hæc enim beatitudo est consecutio Dei, seu conjunctio, et unio cum ipso: sed unio inter Deum et creaturam, non potest esse modus ipsius Dei, qui est immutabilis: ergo oportet ut sit aliquid in ipsa creatura: necesse est ergo, ut sit aliquid creatum.

3. Secundo ex dictis etiam statuendum est, hanc beatitudinem non esse formaliter substantiam, sed accidens: hoc enim probatum est in sectione præcedenti, quia formalis beatitudo est consecutio finis extrinseci: homo autem per substantiam suam præcise non assequitur suum finem: unde fieri potest, ut manens in sua substantia, finem suum amittat et miser fiat: et ideo postquam in substantia sua existit, superest illi consequenda beatitudo, quam mereri etiam potest, cum non possit mereri substantiam suam. Est ergo formalis beatitudo accidentalis perfectio addita substantiæ. Dices: substantia est propter finem, qui est beatitudo: ergo non potest esse beatitudo aliquid ignobilius substantia, quia finis debet esse aliquid perfectius eo, quod est ad finem, juxta Aristotelem 1, Magnorum Moralium, capit. primo et secundo: perfectio autem accidentalis est ignobilior substantiali.

Respondetur, ita esse substantiam propter beatitudinem, sicut est potentia propter operationem: ad quod non est necesse, ut ipsa operatio sit perfectior, sed quod potentia sit in perfectiori statu, dum operatur. Rursus, quamvis formalis beatitudo sit finis, cujus gratia ut quo, seu, ut consecutio, tamen ipse homo est finis cui vel ad quem perficiendum ordinatur beatitudo talis: et ideo non est præter rationem ejus quod sit perfectio accidentalis. Denique hæc beatitudo est quasi vinculum quoddam, quo conjungitur homo ultimo fini suo, qui est perfectissima substantia: per formam autem accidentalem potest homo conjungi perfectiori substantiæ, et ideo potest talis forma habere rationem beatitudinis formalis, et hoc est quod dixit D. Thomas in 4, distinctione 49, quæst. 1, art. 2, ad 5, licet in esse entis substantia sit nobilior accidenti: tamen quoad aliquod munus accidens est perfectius, quatenus per illud una substantia conjungitur alteri nobiliori se.

4. Tertia assertio quod beatitudo formalis sit qualitas. — Tertio statuendum est, formalem beatitudinem esse constituendam in genere qualitatis. Hoc etiam est certum, et patet breviter discurrendo: nam cum hæc beatitudo sit in anima, nec potest esse quantitas, nec aliquid, quod ratione quantitatis substantiæ insit. De relatione autem referri solet quædam opinio Aureoli et Capreoli in 4, dist. 49, q. 1, quæ asseruit beatitudinem consistere in quadam relatione præsentis, quæ consequitur ex aliqua operatione: quia, si operatio non faceret Deum præsentem, non faceret beatum; ergo relatio præsentis est, quæ formaliter beatificat. Citatur etiam pro hac sententia Scotus ibi, quæst. 1. Sed revera hi auctores non constituunt beatitudinem in aliqua relatione prædicamentali, sed in ipsamet operatione, quatenus exhibet Deum præsentem animæ, seu illum animæ conjungit. Quod licet a nobis per modum relationis explicetur, non est tamen relatio, sed effectus formalis ipsius visionis. Relatio ergo proprie dicta non potest esse beatitudo, quia vel est nulla, vel infirma perfectio, et non est per se intenta, sed resultat ex accidenti: Atque eadem ratio fieri potest de ultimis prædicamentis.

5. Sed specialiter est advertendum circa actionem et passionem: nam de aliis nulla est difficultas, quod passio transiens seu quæ fit mere ab extrinseco, non potest habere rationem beatitudinis, tum quia est quid imperfectum et in fieri consistens, et tota est propter

terminum, in quo est major formalis perfectio: tum etiam, quia talis passio præcise sumpta non potest habere rationem vitalis operationis, in qua consistere debet beatitudo, ut infra dicemus. Unde talis passio ex ratione sua communis est rebus inanimatis. Similiter actio transiens non potest habere rationem beatitudinis, quia non est formalis perfectio agentis: recipitur enim in passo, supponit autem perfectionem in agente, et est veluti exercitium illius, et ideo dici solet extrinseca perfectio agentis; beatitudo autem dicitur intrinseca perfectio, quia est consummatio perfectionis ipsius beati: debet ergo esse forma inhærens illi intrinsece. Et confirmatur, quia si beatitudo est actio, debet consistere in perfecto genere actionis, quod sit principium rerum viventium, seu cognoscentium, quia, ut supra diximus, beatitudo est proprie perfectio naturæ rationalis ut intellectualis. Tandem hæc beatitudo talis esse debet, quæ attingat Deum ipsum, sed per nullam actionem transeuntem immediate attingitur Deus: ergo nulla hujusmodi actio debet habere rationem beatitudinis. Quoniam vero in actionibus immanentibus præter rationem qualitatis conjungitur ratio actionis et passionis, quomodo illæ ad beatitudinem pertineant, postea dicemus.

6. *Quarta assertio beatitudinem esse in quarta specie qualitatis.*—Quarto statuendum est, beatitudinem constitui in quarta specie qualitatis, quæ sunt habitus vel dispositio. In hoc enim etiam conveniunt theologi, et eisdem rationibus probari potest quibus ostensum est, non esse substantiam, quia potentiæ animæ necessario consequuntur illam, sive beata sit, sive misera. Rursus cum beatitudo sit in anima, et non sit in essentia, oportet ut sit in potentia, in potentiis autem animæ non reperiuntur proprie nisi vel habitus, vel actus, seu dispositiones: necesse est ergo beatitudinem in hoc genere qualitatis constitui.

7. *Prima opinio quod beatitudo sit habitus tantum.*—*Secunda, quid sit habitus simul seu dispositio.*—Difficultas ergo est inter theologos, an sit habitus, vel actus: Prima opinio dicit esse tantum habitum. Hæc tribuitur Henrico, locis citatis, sect. præcedenti, sed revera non dicit. Fundari vero potest, quia beatitudo debet esse maxima nostra perfectio; quamvis autem perfectius sit esse in actu secundo, quam esse in habitu, quia illa perfectio hanc includit, vel supponit; si tamen præcise consideretur perfectio, quam præbet habitus, et quam confert actus, major est illa; ergo illa

est beatitudo: ergo. Secunda opinio dicit, beatitudinem consistere in utroque simul. Ita Bonaventura, in 4, dist. 49, quæst. 1, ad ult., et addit principaliter esse in habitu, quam in actu. Cujus sententiæ fundamentum idem est cum præcedenti proportionaliter applicato.

8. *Tertia et communis opinio beatitudinem esse actum solummodo.*—Tertia communis et vera sententia est, beatitudinem non esse habitum, sed actum secundum et operationem ultimam; quæ assertio procedit, sive loquamur de beatitudine naturali, seu de supernaturali, tam præsentis, quam futuræ vitæ. Et ita eam docet Aristoteles 1, Ethicor., a cap. 5, 7 et 8, et lib. 10, cap. 6 et 7, et lib. 1 et 2, et hic ad Eudem., et 7, Polit., cap. 3, et lib. 1, Magn. moral., cap. 4, et lib. 2, cap. 10 et 12, Metaphysicæ, cap. 6, quibus locis docet, nec infantes posse esse beatos in re, seu in actu, sed in spectantem, vel in potentia: nec etiam dormientes, imo nec Deum ipsum ait futurum fuisse semper beatum, si non se semper cognosceret actu. Et hanc sententiam secuti sunt theologi in 4, d. 49, ubi videri potest Scotus, q. 2, Richardus, art. 1, quæst. 4, Supplementum Gabriel., quæst. 2, art. 2. Ad quam sententiam confirmandam, duo breviter dicenda sunt: primum est, quantumvis homo habeat habitus perfectos, si careat ultimo actu, non posse esse beatum, et consequenter beatitudinem non posse consistere in solo habitu. Probatur primo a signo; nam, ut Aristoteles ait, beatitudo debet esse vita perfecta, honestissima et jucundissima, sed qui est perfectus tantum in habitu, non habet perfectam vitam, cum desit ultimum vitæ complementum. Item ex ratione talis status non habet vitam jucundam, quia habitus sine actu non affert delectationem; imo cum quocumque habitu potest esse summa tristitia; atque simili modo habitus per se solus non facit vitam beatam, quinimo qui solum est in habitu ex vi talis status, capax est bonæ et malæ operationis: ergo perfectio habitualis, ut sic non sufficit ad formalem beatitudinem. Et confirmatur: nam alioqui dici posset animam esse beatam naturaliter per suam substantiam, et facultates naturales, quia ex vi illarum apta est ad habendam actualem operationem, nam hoc solum præstat habitus; quamvis enim dici potest habitum conferre majorem quamdam facilitatem, tamen tota illa provenit ex majori quadam virtute activa: unde solum conferre posset ad majorem beatitudinis perfectionem: non tamen esse necessarium ad beatitudinem simpliciter, præsertim

naturalem, si illa consisteret in actu primo: seu in virtute agendi, maxime si loquamur de beatitudine animæ separatæ, nam illa per se ipsam sine habitu superaddito posset maxima facilitate DEUM cognoscere et amare: et in supernaturali beatitudine habitus potius dat facultatem, quam facilitatem: sicut ergo beatitudo naturalis non consistit in substantia, vel potentiis, ita nec supernaturalis in solis habitibus infusis.

9. Secundo dicendum est, formalem beatitudinem non consistere in aggregato ex habitu, et operatione, sed in sola operatione, quæ sufficit ad rationem beatitudinis. Probatur primo ratione D. Thomæ, 1, 2, quæst. 3, articulo 3, quia beatitudo est ultima perfectio: sed hujusmodi est sola operatio, et non habitus; ergo. Dices ultimam perfectionem constare et habitu et actu. Respondetur, ad perfectum statum utrumque requiri, tamen illa duo inter se comparando habitum comparari ad operationem, sicut potentiam ad actum, et ideo solam operationem esse actum ultimum, quæ constituit rem in ultimo complemento, et perfectione sui status, et hoc est, quod habet rationem beatitudinis, quia beatitudo est ultimus finis, et ultima perfectio. Dices, hinc fieret cognitionem non esse beatitudinem, sed amorem, quia cognitio non est ultima perfectio, sed amor, qui ex cognitione sequitur, imo nec amor erit beatitudo, sed delectatio, quæ ex cognitione et amore sequitur. Respondetur, beatitudinem non dici ultimam perfectionem ordine generationis, seu causalitatis, sed in ratione, et modo actuandi, quia in suo ordine ita actuatur, ut non relinquat potentiam ad ulteriorem actum, quo ipsa reducatur in actum, quo modo omnis actus secundus est actus ultimus, qui modus actuandi necessarius est beatitudini, quia necesse est, ut in suo genere habeat rationem ultimi termini. Nihilominus tamen, sicut ex essentia, quæ est ultimus et perfectus actus in genere substantiæ, resultant passionem, ita ex illo actu, qui est in essentia beatitudinis possunt resultare alii actus, qui sint veluti passionem ejus. Et confirmatur assertio posita, quia essentia beatitudinis consistit in consecutione ultimi finis: consequimur autem illum formaliter per solum actum: per habitum vero non nisi ut per principium efficiens talem consecutionem: non ergo potest dici habitus pars formalis beatitudinis, sed principium efficiens illius: quin potius nec principium efficiens est simpliciter necessarium, sed ut actus ille, qui est beatitudo, perfecto et conaturali modo

fiat: absolute tamen videre posset Deum homo, et amare absque habitu superaddito, et tunc, si talem visionem perfectam et inamissibilem haberet, sine dubio esset beatus, quia haberet finem suum ultimum consecutum, et ex ratione illius consecutionis posset gerere vitam honestissimam et jucundissimam. Tandem magis necessarium principium, et ad efficiendum actum beatificum est potentia, et tamen nemo unquam dixit potentiam esse partem formalis beatitudinis.

10. Occasione hujus quæstionis solent hoc loco tractari difficultates, quæ a nobis insinuandæ sunt, non vero disputandæ, quia philosophicæ sunt, et non nobis necessariae. Prima est, quæ tangitur in fundamento aliarum opinionum, an habitus sit perfectior, quam actus: nam quidam simpliciter negant, quia actus est ultima perfectio. Quæ ratio non convincit, nam eadem fieri potest de potentia ipsa, imo et de substantia. Alii simpliciter præferunt habitum actui, quia est causa efficiens ejus: quæ ratio etiam non concludit, quia non est causa totalis, sed partialis cum potentia, alii distinguunt de habitibus acquisitis et infusis, et illos dicunt esse minus perfectos suis actibus, quia efficiuntur ab illis, et ipsi solum dant facilitatem respectu suorum actuum: at vero infusos habitus dicunt esse perfectiores, quia non solum dant facilitatem, sed facultatem simpliciter, unde comparantur sicut potentiæ, et ab illis effective produci non possunt. Quæ conjecturæ sunt probabiles, quamvis revera non convincant: quidquid tamen de hoc sit, nihil refert ad rationem beatitudinis, quia, ut supra dixi, num. 3, non est de ratione beatitudinis quod sit perfectissima entitas, sed quod sit perfectissimum vinculum cum ultimo fine, atque adeo quod sit perfectus actus in modo actuandi, ita ut de se non relinquat potentialitatem ad ulteriorem actum in illo ordine, quo saltem sensu dicit Aristoteles, lib. 2, Ethicor., operationem esse meliorem dispositione, seu termino. Lege de hac difficultate Richardum, in 4 dist., loco cit., et Majorem, eadem dist. 40, Soto, quæst. 1, art. 2, et Scotum, quæst. 2, § primo, et quæ, in disputatione 44, Metaphysicæ, sectione octava, numero 17, dixi.

11. Secunda difficultas est, an sit de ratione beatitudinis quod sit actus productus ab ipso beato. In quo sine dubio dicendum est, beatitudinem de facto debere consistere in actu seu operatione effecta a beato, quæ quidem de beatitudine naturali est aperta sententia Aristotelis 1, Ethicor., cap. 8; ubi cum dixisset

beatitudinem non in termino, sed in operatione consistere, subdit, fieri non posse quin beatus aliquid efficiat boni, nam *qui operatur*, inquit, *agit utique necessario*: et eodem sensu dicit, cap. 13, felicitatem in operatione consistere. Et ratio sumenda est ex generali principio: quod vulgare est in scientia de anima, operationes vitæ, et actus immanentes natura sua postulare ut fiant effective ab ipso vivente, et per illam eandem facultatem, in qua recipiuntur: constat autem beatitudinem consistere in operatione vitali, nam est operatio animæ, ut anima est: certum etiam est positam esse in actu immanente, ejusmodi est cognitio et amor: ergo de facto dicendum est beatitudinem esse actum productum ab ipso homine, quia cum hoc sit connaturale, non oportet fingere alium extraordinarium modum, quidquid sit de illius possibilitate, quod quidem in naturali beatitudine est per se manifestum, quia nihil in ea supernaturale intercedere necesse est.

12. De beatitudine autem supernaturali specialiter probatur, quia licet illa consistat in aliquo actu supernaturali: tamen certissimum, ac de fide est, elici ab homine: id enim de actibus fidei, spei et charitatis definit Tridentinum, sess. 6, can. 4. Eadem autem ratio est de uno actu supernaturali, ac de omnibus: ergo si id potest fieri cum sit magis connaturale, dicendum est, ita de facto fieri: nam ratio beatitudinis postulat, ut optimo modo, et maxime connaturali fiat, quod in particulari attingimus disputando de principiis efficientibus visionem beatificam, ubi nonnihil etiam dicemus de illa quæstione, an de potentia absoluta posset hujusmodi actus esse, vel informare potentiam vitalem sine activo concursu ejusdem potentie: quamvis hæc quæstio revera sit aliena ab hac materia, cum sit communis omnibus actibus vitalibus: hinc vero intelligitur cum in actu vitali duæ rationes inveniantur, scilicet ratio actionis, dependentiæ, seu fieri, et ratio qualitatis, seu termini, prout est quædam res facta, et informans potentiam, propriam rationem beatitudinis consistere in illo actu in facto esse informante ipsam potentiam: primo quidem, quia intelligere in hac informatione consummatur, ut tradit D. Thomas, 1 part., et quæst. 34, art. 1, ad 3, et latius Scotus, in d. 3, quæst. 7, § *Ad auctoritatem Philosophi*: nam per illam informationem ultimo actuatur potentia, et fit similis intentionaliter, seu perfecte unitur objecto suo. Deinde, quia actio, seu fieri, est quid imperfectum:

terminus autem seu qualitas facta habet esse perfectum, seu consummatum in suo ordine, et est illud ultimum, ad quod ipsum fieri ordinatur, quando ergo dicitur consistere beatitudo in operatione, intelligitur primo in opere facto: actionem vero esse quid intrinsece, ac necessario prærequisitum. Quæ doctrina ad omnem actum vitæ accommodari potest.

SECTIO III.

Utrum beatitudo sit una simplex operatio animæ intellectivæ, vel plurium collectio.

1. *Prima sententia, pro collectione plurium operationum.* — In hac re prima sententia; et valde communis theologorum est, beatitudinem non esse unam operationem, sed plurium collectionem. Ita tenent in 4, dist. 49, Albertus Magnus, Thomas de Argentina, Richardus, Bonaventura, Marsilius et Supplementum Gabrielis, quorum loca citabo particulariter in principio disputationis sequentis: nam licet isti auctores conveniant in dicta sententia, non tamen in numero, et qualitate illarum operationum, quod ibidem examinandum est: et idem revera tenet Paludanus ibid., quæst. 3, art. 2, nam licet distinguat de beatitudine practica et speculativa, et singulas earum in singulis operationibus constituat: tamen absolute beatitudinem hominis ponit in utraque. Et hujus sententiæ fuit Hugo Victorinus super capite septimo Dionysii, de divinis Nominibus, et ex modernis eam secuti sunt Vega, libro septimo in Tridentin., capite tertio, et Corduba, libro primo, quæstione 42, concl. 1 et 2, et Soto, quæst. 49, quæstione tertia, articulo quarto, in hanc sententiam incidere videtur, licet contrariam profiteatur. Fundamentum hujus sententiæ est, quia in anima rationali ut sic, non est tantum una potentia, sed plures, et per omnes potest attingere Deum in se, et illi conjungi: ergo ad perfectam hominis beatitudinem non sufficit una operatio unius tantum potentiæ, sed plures requiruntur. Probatur consequentia, quia per unam solam operationem non perfecte conjungeretur homo suo fini, nec esset satius appetitus ejus respectu ultimi finis. Plura in particulari de singulis operationibus dicemus, disputatione sequenti.

2. *Secunda sententia contraria præcedenti.* — Secunda opinio est, formalem beatitudinem consistere in una simplici operatione quoad essentiam suam. Hæc videtur esse opinio D. Thomæ

1, 2, in tota q. 3, quamquam ille potissimum hoc affirmare videtur de supernaturali perfecta beatitudine futuræ vitæ: eam vero sine ulla distinctione sequuntur discipuli ejus ibidem, et in 4, dist. 49, et Hervæus, opuse. de Beatitudine, et in re idem tenet Scotus, in 4, dist. 49, quæst. 3, nam licet distinguat de beatitudine hominis, vel potentiarum, tamen absolutam beatitudinem hominis ponit in una operatione. Idem censendum est de Durando, dist. 49, quæst. 4, qui distinguit de beatitudine pro collectione, vel pro operatione perfectissima: et hoc posteriori modo consistere in una operatione. Fundamentum esse potest, quia beatitudo in essentia sua esse debet ens per se unum: collectio autem operationum non est per se unum, sed aggregatum quoddam. Item quia si semel dicamus plures operationes intrare essentiam beatitudinis, eadem ratione dici potest, omnes operationes simpliciter perfectas hominem pertinere ad essentiam beatitudinis ejus. Sed hæc parvi momenti sunt, nam imprimis facile constitui potest differentia inter operationes: nam quædam attingunt ipsum finem ultimum in se ipso, aliæ vero non: ac deinde ex vi rationis formalis beatitudinis nihil est, quod cogat ut dicamus, illam, philosophice loquendo, esse unum ens per se: potest enim esse sicut sanitas, et consistere in aliqua perfecta dispositione animæ humanæ consurgente ex proportionem, et consonantia plurium operationum. Unde Aristoteles quavis 1, Ethicorum, cap. 7, dicat, bonum humanum consistere in optima operatione, tamen, cap. 8, sub disjunctione ita loquitur de operationibus hominis: *has autem ipsas, aut unam earum quæ sit optima, felicitatem esse dicamus.*

3. Probabilius ergo hujusmodi sententia fundamentum est, quia plures operationes omnino similes, et ejusdem rationis non possunt ad beatitudinem requiri, id est, plures visiones Dei: nam hæc pluralitas, et est accidentaria et superflua: si ergo plures concurrant, necesse est illas esse diversarum rationum: ergo necessarium etiam est esse perfectiones in æquales: ergo debent inter se ordinem servare, ita ut illa, quæ minus perfecta est, sit propter perfectionem: ergo illa sola, quæ fuerit perfectissima, habebit rationem finis ultimi et essentialis beatitudinis: perfectissima autem operatio tantum est una: ergo formalis beatitudo tantum esse potest unica operatio. Confirmatur et explicatur hæc ratio, quia beatitudo esse debet actus nobilissimæ potentiæ, et in ea debet etiam esse nobilissi-

mus actus: ergo absolute, et simpliciter ille actus, qui in homine fuerit nobilissimus, erit beatitudo: ille autem tantum unus esse potest. Antecedens communiter est receptum ab omnibus et expresse illud docet D. Thomas, in 1, dist. 5, quæst. 1, art. 1, et tam Thomistæ, quam Scotus, quamvis contendat, an beatitudo sit in voluntate, vel in intellectu, tamen in hoc conveniunt quod est in nobilissima potentia, et ideo inter se disputant, quæ sit nobilior, intellectus, aut voluntas. Et ratione declaratur; quia beatitudo est summum hominis bonum, et ideo constituitur in summo gradu, in quo est humana natura, scilicet in gradu rationali: ergo eadem ratione constituenda est in suprema facultate illius gradus; est enim eadem proportionalis ratio, nam secundum illam potentiam homo est magis capax perfectionis: necesse est enim ut talis potentia vel nobiliter attingat objectum, vel nobiliori modo beatitudo autem replere debet supremam hominis capacitatem, et attingere nobilissimum objectum optimo modo. Atque eisdem rationibus probari potest minor propositio, videlicet in hujusmodi nobilissima potentia beatitudinem constitui debere seu in nobilissima operatione: quia perfectio operationis ex objecto et modo attingendi illud desumitur: sed ostensum est, beatitudinem versari debere circa nobilissimum objectum optimo modo: ergo ipsa esse debet perfectissima operatio. Atque ita supponere videtur D. Thomas, art. 4 et 5 dictæ quæstionis tertiæ.

4. *Tertia sententia.* — Tertia opinio dicit, quæstionem hanc solum esse de modo loquendi. Ita opinantur Ocham, in 4, quæst. ultim., art. 1, dub. 3, et Major, distinct. 49, quæst. 3 et 5, qui fundantur in æquivocatione nominis *beatitudo*: nam interdum, inquit, est nomen collectivum, et hoc modo consistit in multis operationibus; interdum est divisum, et hoc modo, inquit, esse operationem unam, tamen non solum unam, sed quaecumque immediate attingentem Deum dicunt posse vocari *beatitudinem*, sive sit cognitio, sive amor, sive alia hujusmodi, quia per quaecumque illarum anima conjungitur Deo; sed hoc est abuti nominibus, nam imprimis jam supra, disp. 4, initio, exclusimus primam illam vocem æquivocationem, et deinde non quilibet actus quo attingitur Deus potest dici beatitudo; alias etiam desiderium Dei haberet rationem beatitudinis. Apparentius potest explicari hæc sententia in hunc modum, quia in re constat de facto, et ex natura rei, plures actus requiri

ad beatitudinem, sine quibus nullus beatus esse potest, præsertim in perfecta, et supernaturali beatitudine, scilicet cognitionem, seu visionem, sine qua nec amor esse potest, nec gaudium. Deinde amor, vel necessario sequitur ex visione, vel necessarius existimatur, ut ipsa visio sit possessio summi boni amati, ac tandem delectatio consequitur cognitionem et amorem, et est ultima animi quies : unde si aliquid horum deficiat, nemo negabit hominem esse valde imperfectum in sua beatitudine : ergo cum hæc omnia sint necessaria disputare, an omnia sint dicenda de essentia, necne : quæstio de nomine videtur : præsertim cum philosophice loquendo, illa non componant unum quid, nec sint diversi actus, quorum singuli necessarii sunt propter suam propriam perfectionem.

5. Et hæc sententia sic explicata non multum aberrat ab scopo veritatis : ut autem quoad fieri possit rem explicemus, supponendum est quod supra attigimus, ad complementum, et perfectionem status beatifici multas operationes requiri, quæ non omnes possunt dici ulla ratione pertinere ad essentiam beatitudinis, sed illæ solæ quæ formaliter spectant ad consequendum finem ultimum : nam, ut ostendimus, formalis beatitudo quoad essentiam suam in consecutione finis ultimi ponenda est.

6. Atque hinc primo colligitur (æ oporteat de hac re specialem movere quæstionem) nullam operationem sensus exterioris, vel interioris, vel appetitus sensitivi posse ad essentiam beatitudinis pertinere, ut docuit D. Thomas 1, 2, quæst. 3, art. 3, et consentiunt theologi omnes, et philosophi cum Aristotele 1, et 10, Eth. Ratio est, quia finis ultimus hominis et objectum beatitudinis ejus, est solus Deus ; per potentias autem sensitivas, et operationes earum non possumus attingere Deum secundum se, et ideo consequenter nec illum consequi, et ideo in anima separata vere reperitur tota essentia humanæ beatitudinis, quamvis in ea esse non possint sensuum operationes.

7. Objicies primo, quamvis per sensus non possimus perfecto modo attingere Deum, tamen per interiorem sensum possumus aliquo modo, et sub ratione aliqua materiali formare idolum quoddam, seu imperfectum conceptum Dei, verbi gratia, sub ratione primi motoris, vel supremi benefactoris, ratione cujus possumus etiam per appetitum sensitivum illum aliquo modo diligere, et in eo delectari, juxta illud ps. 83 : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* : ergo potest hæc ope-

ratio pertinere ad essentiam beatitudinis totius hominis, et potest dici aliqualis consecutio, seu possessio Dei, eo modo, quo per inferiores potentias obtineri potest. Respondetur, hujusmodi actus potius pertinere ad effectus secundarios redundantes in homine ex beatitudine essentiali, si anima sit corpori conjuncta, non tamen dici possunt pertinere ad essentiam beatitudinis ; nam sine illis homo esset semper beatus, etiam perfecte, quantum ad Dei consecutionem et conjunctionem cum illo, ut est ultimus finis, nam per sensus nec attingimus Deum ut ultimus finis est, nec proprie ut Deus est, nam illa materialis ratio, sub qua apprehenditur, non constituit proprium conceptum Dei. Denique omnes illi actus sunt valde imperfecti, et possunt esse in homine apprehendente falsum Deum, et ideo non spectant ad essentialem beatitudinem.

8. Sed aliter objici secundo potest, quia licet naturaliter non possit sensus attingere Deum in se, tamen supernaturaliter potest ad hoc elevari ut visus corporeus, verbi gratia, ad videndum ipsum : sic enim interpretatur Hieronymus, epistola 61, ad Pamachum, illud Job : *Quem oculi mei conspexerunt*. De qua re disputat late Augustinus, Epistol. 111 et 112, quæ sunt de videndo Deum, et 22, de Civitate, cap. 29. Respondetur esse impossibile sensum corporeum elevari ad videndum, seu cognoscendum Deum prout in se est, quia nullo modo comprehenditur Deus sub objecto ejus, hac enim ratione non potest visus elevari ad percipiendum sonum, nec auditus ad percipiendum colorem, et sic de aliis potentiis, in quo differt multum intellectus a sensu, nam intellectus absolute continet Deum sub objecto suo, et ideo elevari potest ad percipiendum illum perfectius quam naturaliter posset, quia tota illa elevatio est intra latitudinem objecti intellectus. Secus vero est de sensu, qui habet objectum limitatum ad rem materiale.

9. Secundo colligitur, omnes operationes intellectus, vel voluntatis, quas beatus habet extra Deum ipsum, id est, quæ non habent Deum pro objecto, non esse de essentia beatitudinis, ut sunt, verbi gratia, cognitio Angelorum et mysteriorum Dei, quæ sunt effectus creati, item amor proximorum etiamsi sit ex charitate, et similia, etc. Ratio est, quia per hos actus non consequitur formaliter loquendo, beatus Deum, cum non attingat ipsum immediate : possunt igitur hæc opera pertinere ad perfectionem status beatifici, non tamen ad essentiam beatitudinis : atque idem erit de co-

gnitione Dei abstractiva : seu per creaturas respectu beatitudinis supernaturalis perfectæ vitæ futuræ, nam si talis cognitio naturalis sit, est inferioris : unde non potest pertinere ad essentiam supernaturalis beatitudinis : si vero sit supernaturalis, est imperfecta in illo ordine, et ideo nec de essentia, nec simpliciter necessaria esse potest ad essentialem beatitudinem illius ordinis. Unde fit solum posse manere quæstionem de visione Dei, et de amore et gaudio, quæ illam consequuntur, ac proportionate servata de similibus actibus beatitudinis naturalis, seu beatitudinis imperfectæ hujus vitæ.

10. Tertio igitur atque ultimo colligo et addo ex ratione formali beatitudinis ut sic non necessario sequi quod in una tantum, vel pluribus operationibus consistat, sed in singulis statibus beatitudinis ex natura, et proprietate singularum operationum, et conditionibus talis status colligendum esse. Exacta probatio, ac declaratio hujus assertionis pendet ex his, quæ in particulari de naturali et supernaturali beatitudine dicenda sunt : nunc breviter sic ostenditur ex illo principio posito quod beatitudo formalis consistit in consecutione ultimi finis : sed ex hac ratione formali præcise sumpta, non sequitur necessario hanc consecutionem sufficienter, vel necessario debere fieri per unam tantum operationem, vel per plures : ergo ex vi hujus rationis neutrum affirmari potest, sed hoc solum, illam operationem, vel operationes pertinere ad essentiam beatitudinis, quæ sunt necessaria ad consecutionem ultimi finis. Minor propositio declaratur, quia si consideratur objectum hujus beatitudinis, cum illud sit summe simplex, et unum, quantum est ex se videtur posse per unam operationem sufficienter obtineri : si vero consideremus subjectum, fortasse non potest propter imperfectionem suam una facultate, et actione illud possideri sic sufficienter, quia diversis modis, et sub diversis rationibus illud potest per varias operationes attingere, et fortasse omnes illi modi, vel plures illorum necessarii sunt ad consecutionem talis objecti ; pendet igitur hoc ex natura et consideratione talium operationum.

11. Et hoc tandem confirmatur ex responsionibus ad fundamenta duarum primarum opinionum : fundamentum ergo primæ opinionis quamvis probet, ad complementum, seu perfectum statum beatitudinis requiri plures operationes, quæ immediate versentur circa Deum ipsum, non tamen inde intrinsece

sequitur omnes illas operationes esse de essentia, quia non sequitur omnes pertinere ad formalem consecutionem ultimi finis ; possunt enim aliquæ esse veluti proprietates dimanantes ex perfecta consecutione, vel dispositiones præviæ, seu necessariae ad illam. Unde quamvis homo habeat plures potentias, quibus attingat Deum, non est tamen necesse omnes perfici per essentiam beatitudinis, sed satis erit quod perficiantur, vel per essentiam, vel per aliquid concomitans essentiam. Rursus ad fundamentum secundæ opinionis, primo fortasse in rigore non probat ex vi formalis beatitudinis intrinsece sequi quod esse debeat perfectissima operatio : nam si per possibile, vel impossibile aliqua operatio, quæ in entitate sua non est perfectissima, esset consecutio ultimi finis, illa esset formalis beatitudo : quia ut supra dicebamus, ratio beatitudinis non est consideranda ex perfectione entitativa, sed ex vinculo, et conjunctione cum ultimo fine. Quo sensu dixit divus Thomas 1, 2, quæst. 3, art. 1, ad 2, beatitudinem dici summum bonum, quia est adeptio summi boni, et propter hanc rationem possunt reliqua omnia ad illam ordinari, ut ad finem : tamen ulterius dicitur ex illo fundamento, et rationibus ibi factis recte probari, perfectissimam operationem pertinere ad essentiam beatitudinis, non tamen quod illa sola sit tota essentia beatitudinis, quia fieri potest ut alia operatio minus perfecta conferat et juvet ad integram consecutionem ultimi finis. Unde fieri etiam potest ut duæ operationes, quamvis inæquales in perfectione, ordinentur ad constituendum ultimum finem formalem, et consequenter, quod inter se habeant mutuum aliquam habitudinem, quæ non sit contra rationem talis finis, quia non est extra illum. Ex his ergo principiis generalibus et communibus concludi non potest beatitudinem esse unam, vel plures operationes essentialiter : quid igitur in singulis dicendum sit explicando naturam uniuscujusque definiemus.

DISPUTATIO VII.

DE SPECIFICA OPERATIONE, ET PROXIMA POTENTIA, IN QUA SUPERNATURALIS BEATITUDO CONSTITUENDA EST.

Quæ hactenus diximus, generalia sunt, et communia supernaturali, et naturali beatitudini ; jam vero agendum est specialiter de singulis, quia hæc beatitudines, et in specie ope-

rationis, et in proprietatibus et perfectionibus, quæ illam consequuntur, valde differunt: hic ergo proprie agendum de beatitudine supernaturali vitæ futuræ, nam imperfecta hujus vitæ potius est via ad beatitudinem quam beatitudo; et ideo pauca de illa attingemus in fine hujus disputationis, sectione secunda.

SECTIO I.

Utrum beatitudo formalis essentialiter sit actus intellectus, vel voluntatis.

1. *Prima opinio stat pro actu voluntatis, qui est amor charitatis.* — Prima opinio constituit essentiam beatitudinis in actu voluntatis, qui est amor Dei. Est autem considerandum duplicem esse Dei amorem, unum concupiscentiæ, alterum charitatis, quo amamus Deum super omnia propter se ipsum: nullus ergo auctorum constituit beatitudinem in priori amore solum: tum quia ille amor imperfectus est: tum etiam quia non tam est propter se, quam propter habendum id, quod concupiscitur, et ita non potest habere rationem ultimi termini, seu consecutionis. Prima igitur sententia de amore charitatis perfecto intelligenda est, et ita illam docuit Scotus, in 4, dist. 49, q. 5, quam sequuntur Scotistæ omnes, et Ægidius, quodl. 3, quæst. 19, illique favent auctores qui licet plures operationes requirant ad essentiam beatitudinis, præcipuam tamen earum dicunt esse hunc amorem, ut Hugo Victorinus, supra, capite septimo, de Cœlesti hierarch., et Bonaventura, in 1, distinct. 38, quæst. 1, et in 4, dist. 49, quæst. 5, ubi idem sentit Albertus Magnus et Supplementum Gabrielis, quæst. 1, art. 1, conclusionem 3, et Henricus, quodlib. 1, quæstion. 14, et quodlib. 13, quæst. 2, Corduba, qui alios refert, libro primo, quæst. 42; videtur præterea huic favere Augustinus, sermon. 53, de Tempore, dicens charitatem omnium esse arcem virtutum, promissionem regni, et præmium sanctorum in cœlo, quia in perenni gaudio nihil gratius, et nihil dulcius habent sancti perfecto amore Dei. Item epistola 52: *Una, inquit, ibi virtus erit, et id ipsum erit virtus, præmiumque virtutis, quod dicit in sanctis colloquiis homo qui amat: mihi autem adherere Deo bonum est. Hoc illi erit plena perfectaque sapientia, eademque beatitudinis vita beata.* Præterea 1, de Doctrina Christi., capite 32: *Tota, inquit, merces nostra erit ut Deo fruamur:* frui autem, ut ibidem definierat, capite primo, est adherere alicui rei propter se

ipsam. Nonnulla etiam in favorem hujus sententiæ sumi possunt ex Chrysostomo, homil. 64, ad Populum, quæ brevitatis causa omitto.

2. Argumenta pro hac sententia afferuntur multa, sed ad duo capita revocanda sunt. Primum est, quia nobilissimus actus voluntatis, qui est hic Dei amor, est perfectior quocumque actu intellectus, dicente Paulo 1, Corinth. 13, cap. *Horum major est charitas:* ad quod vulgaris responsio est, illud esse verum in statu viæ, comparando charitatem cum fide, secus vero esse in statu patriæ, comparando charitatem cum clara visione. Sed contra hoc instatur primo auctoritate divi Thomæ, 1 part., quæstione 108, articulo sexto, ad tertium, et in 3, distinct. 27, quæst. 1, articulo 4, quibus locis videtur etiam in patria antepone re charitatem. Secundo auctoritate Anselmi, libro secundo, *Cur Deus homo*, capite primo, dicentis, esse perversum ordinem, amare ut intelligas: ergo etiam in patria videre est propter amare, et non e contrario: est ergo perfectius. Tertio ex auctoritate Dionysii, Gregorii, et theologorum dicentium inter Angelos Seraphinorum ordinem esse supremum, et excellere ordini Cherubinorum, quoniam ille ordo excedit in amore, quamvis Cherubim dicatur ab excellentia sciens: ergo signum est etiam in patria ab amore scientiam superari. Quarto, quia illud est simpliciter melius, quod secundum rectam rationem alteri præferendum est, sed amor eligibilior est visione, secundum rationem rectam, si præcise comparetur, ut patet a contrario, nam majus malum est carere amore Dei quam carere visione. Unde hoc confirmat Scotus primo, quia illud est melius, cujus oppositum est pejus: sed pejus est odium Dei quam hæresis, vel error circa divina: ergo dilectio præeminet visioni. Confirmatur secundo, quia si in via actus amoris est perfectior actu fidei: ergo voluntas est simpliciter perfectior intellectu: ergo in optimo statu utriusque potentiæ optimus actus voluntatis est perfectior optimo actu intellectus. Prima consequentia probatur, quia potentia minus perfecta non potest elicere actum perfectiorem actu melioris potentiæ. Et hic congeruntur alia argumenta, quibus Scotistæ probare solent, voluntatem esse perfectiorem intellectu, scilicet quia est formaliter libera, et ideo est quasi domina aliarum potentialium, et ipsemet intellectus illi obedit, habet denique pro objecto bonum, et attingere potest summum ut tale est.

3. Secundum fundamentum proprium hujus sententiæ est, quia perfectus amor Dei habet

rationem consecutionis ultimi finis, in qua diximus beatitudinem consistere. Assumptum probatur primo, quia ratio consecutionis non consistit in tractione objecti, nec in assimilatione et representatione illius, nam, qui amat pecunias, etiam si videat illas, et consequenter si faciat illas sibi præsentis, vel intentionaliter ad se trahat, non consequitur propterea illas: ergo consecutio consistit in perfecta unione ad finem, qui propter se maxime desideratur, et amatur: sed perfectus amor Dei est perfecta unio ad ipsum, teste Augustino, lib. 10, de Trinit., cap. 4, et divo Thoma, contr. Gent., cap. 116, et colligitur ex illo Dionysii, quod *amor transformat amatum in amantem*, et quodammodo extra se fert illud, et transfert in amantem: unde est illud vulgatum quod *et amor intrat ubi cognitio foris stat*, et quod cognitio sit ad modum cognoscentis, amor vero fertur in amatum, ut in se est. Rursus hæc unio est maxime propter se, et quasi se ipsa obtinetur, quia nihil magis propter se potest expeti, quam conjungi Deo perfecto vinculo amicitiae, hoc autem formaliter fit, et comparatur per ipsum actum amoris: unde sicut Augustinus 1, de libero Arbitrio, cap. 13, et lib. 1 Retract., cap. 9, dixit, in rebus honestis velle, esse habere ipsum ita multo magis respectu Dei amare illum est habere, et consequi illum.

4. Confirmatur primo, quia finis ut finis, et bonum ut bonum, ad voluntatem pertinent: ergo consecutio finis, et boni pertinent etiam ad voluntatem: sed beatitudo est consecutio summi boni, ut tale est, et consistit in consecutione ultimi finis, ita ut ratione talis consecutionis homo se, et omnia sua referat ad talem finem, quod totum sit per amorem; ergo. Confirmatur secundo, nam propter hanc rationem, voluntas in via est principium totius meriti, quia est primum movens in ultimum finem: ergo eadem ratione in patria ipsa est, quæ consequitur talem finem, nam quod in finem tendit, debet in illo quiescere, et quod maxime desiderat, debet maxime satiari; decet etiam ut ibi detur præmium, ubi præcessit meritum.

5. *Secunda opinio stat pro actu voluntatis, qui est delectatio.* — Secunda opinio ponit beatitudinem in delectatione, et gaudio de Deo ipso. Hanc tribuit Aureolo Medina 1, 2, q. 4, art. 4, sed nescio unde sumpserit, nam Capreolus non refert. Sed cujuscumque sit, oportet advertere: duplex gaudium posse in beatitudine intelligi: unum est de bonis quæ Deus

in se habet, et quia ipse habet, et hoc gaudium est charitatis: unde si de hoc sit sermo, parum differt hæc sententia a præcedenti, nam probabile est tale gaudium non esse actum distinctum a perfecto amore, qui habetur in præsentia objecti: nam in illo revera explicatur purissimus affectus diligentis ad Deum. Et si fortasse est actus distinctus, videntur de illo magis urgere motiva adducta pro Scoto, nam hic actus est quasi complementum reliquorum, quasi satietas ipsius amoris, de hoc actu potest intelligi quod sæpe Augustinus ait beatitudinem consistere in fruitione, ut supra citavi ex libro 1, de Doctrina Christi., cap. 32, cum quo jungi possunt verba ejusdem 8, de Civitate, cap. 9: *Nemo beatus est qui eo quod amat non fruitur, nam et hi qui res non amandas amant; non se beatos amando putant, sed fruendo: quisquis ergo fruitur eo quod amat, verumque et summum bonum amat, quis eum beatum nisi miserimus negat?* Quinetiam D. Thomas 1, 2, quæst. 11, art. 3, ad 3, dicit, fruitionem esse adaptionem beatitudinis, et tamen, quæst. 34, art. 3, dicit fruitionem importare delectationem in ultimo fine, et hoc modo aliquam delectationem esse bonum optimum hominis. Atque de hoc gaudio posset etiam intelligi quod idem divus Thomas ait 2, 2, quæst. 27, art. 6, ad 3, ubi dicit, ultimum finem hominis esse inhærere Deo per charitatem, ultima enim adhesio charitatis fit per gaudium: de quo possunt etiam intelligi illa Scripturæ sacræ loca, in quibus beatitudo nomine gaudii promittitur, Matth. 25: *Intra in gaudium domini tui*, et Joan. 15: *Ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum sit plenum*: de quo subjungit cap. 16: *Et gaudium vestrum nemo tollet a vobis*. Sic etiam Augustinus, in Confession., cap. 21, 22 et 23, dicit vitam beatam esse gaudere de Deo, ad Deum, et propter Deum. Alterum proprium gaudium beatorum est de beatitudine propria, quod potest oriri ex timore concupiscentiæ, et hoc gaudium etiam censeri potest aut essentia, aut de essentia beatitudinis, dicit enim Anselmus, lib. de casu Diaboli, cap. 4, beatitudinem ex commodis constare, atque adeo appetitum ejus pertinere ad appetitum commodi: ergo ad beatitudinem propriam magis spectat gaudium de proprio commodo, quam de alieno. Rursus hoc gaudium est ultima perfectio humanæ operationis, teste Aristotele, 1 et 10 Ethic., propter quod ut divus Thomas, refert 1, 2, quæst. 4, art. 2, ipse non audet definire, quod sit majus bonum contemplatio, aut delectatio, quæ illam

consequitur : cum ergo saltem excedat delectatio in ratione ultimæ perfectionis, ex hac parte vel omnino, vel maxime erit beatitudo : nam illa est quies animæ, sine qua non potest satiari.

6. *Tertia opinio stat pro actu intellectus.* — Tertia opinio est beatitudinem consistere in solo actu intellectus, qui est clara visio Dei. Hæc est opinio divi Thomæ 1, 2, quæstione 3, articulo 4, etc., contra Gent., capite 25 et 26, et 1 part., quæstione 26, articulo 2, et in 4, distinct. 49, quæst. 1, articulo primo, quæstione 2, ubi late Capreolus et Scotus, et inclinat etiam Paludanus quatenus præfert actum speculativum intellectus activi practico et amori; quamvis utrumque requirat. Item Cajetanus et Ferrariensis, dictis locis. Idem significat Magnus, in quarta, distinct. 49, ubi etiam Cajetanus, quæst. prima. Fundamenta hujus sententiæ sunt varia. Primum ex divina Scriptura, ex qua potissimum ponderari solent verba Christi Joan. 17 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Respondet Scotus, in quæstione 4, ad 1, cognitionem dici vitam æternam, non quia sit beatitudo, sed quia est vita actualis et æterna. Sed est indigna expositio, illo enim modo etiam tristitia damnatorum esset vita æterna : negari ergo non potest, quin usitata phrasi Scripturæ illa voce quasi per antonomasiam significetur beatitudo, ut patet Matth. 26, Marc. 9, ad Rom. 16, et eodem loco Joan. 17, immediate ante dixerat Christus : *Pater, clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te, ut omne quod dedisti ei, det eis vitam æternam* : clarum autem est ibi petere beatitudinem electorum, et statim additur, *hæc autem est vita æterna, etc.* Quod autem Christus ibi loquatur de cognitione Dei per visionem beatam, videtur etiam clarum : quia nulla alia esse potest vera et perfecta beatitudo. Atque ita exponit Augustinus, lib. de Spiritu et lit., cap. 37, et sermone 1, 2, de Tempore : et significat Origenes, lib. 2, in c. 2, Epist. ad Rom., et Innocentius III, lib. 3, de Mysterio altaris, cap. 8 et 27 : Laurentius Justinianus, in Fasciculo amoris, c. 16. Sentiunt etiam Ambrosius 3, de Fide, cap. 1, et Rupertus, l. 12, ad Joan., quamvis hi duo ultimi videantur aliam etiam expositionem indicare, et videtur etiam expositio satis accommodata textui.

Tertia sententia. — Nihilominus tamen hic locus non convincit propter duo : primo, quia satis commode exponitur de cognitione per

fidem, ut indicant Ambrosius et Rupertus supra, et Hilarius 3, de Trinitat., circa medium, et lib. etiam 9, et Cyprianus ad Demetrium, et epistola 73, ad Jubajanum, Cyrillus, lib. 11, in Joan., cap. 16, et Augustinus, tractatu 103, in Joan., et est expositio accommodata textui : petierat enim Christus clarificari per fidem, et subdit rationem, *ut det eis vitam æternam*, id est, beatitudinem; *vita autem æterna*, inquit, *hæc est, ut cognoscant te*, id est, hæc est unica via ad acquirendam vitam æternam, scilicet per fidem et veram cognitionem Dei, et Jesu Christi : ibi ergo non explicatur in quo consistat vita æterna, sed quomodo acquiratur. Cujus etiam signum est, quia cognitioni Dei adjungitur cognitio Jesu Christi Dei hominis, quæ non pertinet ad essentiam beatitudinis, sed est via ad acquirendam illam. Secundo, quia licet intelligamus de visione beata, non sequitur in ea consistere essentiam beatitudinis, sed illam esse quasi fundamentum, et primam operationem status beatifici; sicut dici solet in Scriptura sacra nos *justificari per fidem*, non quia illa sola sit justitia nostra, sed quia est initium, et fundamentum justitiæ. Et ad hunc modum enervari possunt alia testimonia, quæ pro hac sententia adduci solent, quamvis non sint contemnenda, quia certe indicatur in illis visionem beatam esse id, quod est perfectissimum in operationibus beatorum, et quod est præmium laborum, ut 1, Joan. 3 : *Similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est*, et Joan., decimo quarto : *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et manifestabo ei me ipsum* : et capite decimo septimo : *Pater, volo ut ibi ego sum et illi sint mecum, ut videant claritatem meam*, 1 Corinthiorum, 13, Paulus vocat statum viæ, statum pueritiæ, beatitudinem autem statum perfectæ ætatis, et subbit causam, *quia videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*. Facit etiam illud psalmi 16 : *Satiabor cum apparuerit gloria tua* : et illud psalmi 90 : *Longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum*. Denique ponderari potest illud Christi verbum Matthæi, c. 18 : *Angeli enim eorum semper vident faciem Patris*, indicans hanc esse summam dignitatem sanctorum Angelorum, juxta quod dixit Basilus, in Constit. monast., c. 16 : *Summi boni contemplatio Angelorum thesaurus est*. Unde Hieronymus Isaïæ 3, dixit, homines per visionem Dei ex hominibus Angelos fieri, et Gregorius Nazianzenus, orat. 19, quæ est funebris in patrem : *Nunc, inquit, magis appropinquat nudus, quia cum nuda principe*

illa, et purissima mente versetur Angelici ordinis dignitatem consecutus. Sic etiam Gregorius, lib. 1, Dialogorum, c. 35 : *Per visionem, inquit, Dei, fit homo superior mundo.*

7. Secundo ergo principaliter probatur hæc sententia ex Patribus præter citatos : Augustinus, 1 de Trinit., c. 8, 9, 10 et 17, sæpe repetit visionem Dei esse ultimum terminum vitæ nostræ, et totam mercedem nostris meritis promissam, et summum bonum, cujus adipiscendi causa præcipitur quidquid præcipitur : idem, lib. 22, de Civit., cap. 29, et concione 2, in Psalm. 90 : *visio est tota merces* : et libro de Quantitate animæ, cap. 33, beatitudinem ponit in contemplatione primæ veritatis, quam vocat summum aspectum animæ, quo meliorem et perfectiorem non habet : idem late, libro secundo, de libero Arbit., capite 14, et 1 Retractat., c. 14 : *Illud, inquit, beatissimos facit, quod scriptum est, tunc autem facie ad faciem, et tunc cognoscam sicut et cognitus sum : qui hoc enim invenerunt, illi sunt in beatitudinis possessione.* Eamdem sententiam docet late Cyrillus, libr. 3, contra Julian., circa principium, *Hæc, inquit, vera Dei contemplatio est pretiosior, quandoquidem nos summæ beatitudinis hæc facit participes.* Et citat locum Joan. 17, supra tractatum, et illud Exodi, 33 : *Ostende mihi faciem tuam* : qua voce dicit explicari affectum beatitudinis. Præterea Eusebius 7, de Præparatione, c. 3, expresse dicit ultimam beatitudinem in visione Dei consistere : indicat etiam Irenæus, lib. 4, cap. 75, dicens : *Deus est, qui habet videri : visio autem Dei efficax est incorruptelæ, incorruptelæ vero proximum facit esse Deo.* Ac multa similia habet eodem lib., cap. 37, inter alia : *Vita æterna unicuique evenit ex eo, quod videat Deum* : et infra, *Participatio Dei est videre Deum, et frui benignitate ejus.* Præterea Hieronymus in id Psalm. 89 : *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum in Sion.* *Deum videre, inquit, infinita corona est, et magna felicitas.* Optime Nazianzenus, orat. 10, in Cæsarium fratrem, inter alia, *pura mente puram veritatem intuentes, atque hanc labore exhaustam mercedem inveniamus, ut perfectius summi boni consortio, et contemplatione fruamur, quem quidem sacræ nostræ disciplinæ finem tum libri, tum animæ theologi laude florentes esse profitentur.* Nyssenius etiam, libro de Beatitudinibus, in sexta, circa illam promissionem : *Quoniam ipsi Deum videbunt, promissio tanta est ut superet extremum terminum beatitudinis, quid enim aliquis potest ejusmodi*

boni, aliud desiderabit, cum omnia habeantur in eo, quem videt, nam videre in usu Scripturæ sacræ idem significat, quod habere : Ps. 127, *ut videam bona Jerusalem* : ergo, inquit, *qui Deum videt, quidquid in bonis numeratur per hoc, quod videt adeptus est.* Subobscure hoc indicat Damascenus, libro de Fide, capite 12, et libro 4, capite ultimo, in fine, et Bernardus, sermone quinto de Assumptione, et libro 3, de Consideratione. Denique argumentum hoc concludere possumus verbis Concilii Francofordiensi in Epistola ad Episcopos Hispanos, in fine, *prædicamus eum* (scilicet Christum) *Deum verum et verum, ac vere filium Dei, ut ad ejus beatissimam visionem pervenire mereamur, in qua est vera beatitudo, et beata æternitas.*

8. Tertio agendum est ratione, quæ in duplici fundamento niti debet contrario fundamentis Scoti. Primum est quia visio Dei absolute est maxima perfectio per modum actus secundi, quæ est in beatis, quæ potest probari præcipue ex comparatione inter intellectum et voluntatem, nam intellectus est simpliciter perfectior potentia : ergo optimus actus intellectus est perfectior optimo actu voluntatis; sed ille est visio, hic amor : ergo absolute visio superat amorem. Antecedens non est hoc loco late probandum et disputandum, pertinet enim ad scientiam de anima, et tractatur etiam, in 1 part., quæst. 82, art. 3, ubi probatur a divo Thoma ex ratione objectorum, quia objectum intellectus est abstractius, atque adeo spiritualius ex suo modo : quod etiam intelligi potest ex modo operandi, nam revera intellectus subtilius et artificiosius operatur quam voluntas. Quod etiam in facultatibus sensitivis considerare licet, nam phantasia, seu cogitativa altioremodum operandi habet, quam appetitus sensitivus. Declarari præterea potest, quia intellectiva, seu cognoscitiva potentia est immediatior essentiæ et substantiæ, quam voluntas, seu appetitus, nam intellectus immediate intelligitur consequi substantiam, voluntas autem medio intellectu : unde est veluti passio illius, seu per illum resultans : nam sicut appetitus naturalis oritur ex forma naturali, ita appetitus elicited ex forma apprehensa, et consequenter voluntas operandi vitaliter oritur ex facultate cognoscendi. Quod ulterius potest in hunc modum declarari, nam intelligere est, quod per se pertinet ad gradum rationalem, seu intellectualem, ut sic, et est prima operatio, in qua distinguitur ab inferiori gradu sensitivo : illa ergo potentia, in qua maxime viget vis utendi ratione, est perfectissima in illo

gradu, hæc autem est intellectus, qui per se est potentia rationalis, voluntas enim solum per participationem hoc habet, quatenus a ratione dirigitur, ut illi obedire possit, ut Aristoteles dixit 1, Ethic., cap. ult., unde in Deo ipso, ubi facultas et actus intelligendi sunt ipsa essentia Dei ipsum intelligere est veluti formale esse, quod constituit primo ipsam essentiam Dei: amare vero, secundum rationem, potius intelligitur esse substantia, seu natura Dei solum per identitatem ratione infinitatis: et fortasse hac ratione, inter alias, processio per intellectum in Deo sicut est origine prima, ita ex vi suæ rationis formalis est magis communicativa ipsius divinæ naturæ, quam processio per voluntatem, et ideo illa est generatio, et non ista: ergo facultas intelligendi sicut est immediatior gradui rationali, ita est perfectior; et ideo libertas, et quidquid est perfectionis in voluntate, provenit ab intellectu ut a radice.

9. Sed dicet aliquis, esto hoc verum sit, inde tamen ad summum sequitur inter naturales operationes utriusque potentiæ perfectissimam intellectus superare perfectissimam voluntatis: non vero in supernaturalibus, ut sunt visio, et amor charitatis, quia cum in his actibus facultates animæ operentur ut instrumenta per potentiam obedientialem, fieri potest ut potentia naturaliter minus perfecta ad perfectionem actum perficiendum eleveatur, sicut in via fit. Respondetur, eadem proportionem posse argumentum procedere comparando ipsum intelligere et velle in ordine supernaturali, quod etiam in illo ordine intelligere ex suo genere est perfectius, ut probant rationes factæ applicatæ eadem proportionem; ergo perfectissima intellectio illius ordinis, est excellentior perfectissimo actu voluntatis: sed huiusmodi est visio Dei clara, ut postea dicemus. Et confirmatur, quia est participatio illius visionis Dei per essentiam, quæ est ipsum esse Dei, et est in supremo ordine, in quo potest illa visio participari, et ideo efficit etiam maxime similes Deo, ut indicat ille locus 1, Joan. 3, atque nos maxime coniungit. Denique quamvis istæ potentiæ eleventur per potentiam obedientialem, tamen hoc habet fundamentum in natura earum juxta illud Augustini, de Prædestinat. Sanct.: *Posse habere fidem, naturæ est hominum: habere autem gratiam, est fidelium*: utraque autem potentia est æque capax in suo ordine, et ideo cum eadem proportionem elevari possunt: si ergo operatio naturalis intellectus perfectissima excedit operationem voluntatis etiam illa, ad quam maxime elevatur per gra-

tiam, erit perfectior, quam omnis operatio voluntatis: non est ergo dubium quin ex parte perfectionis magis sit constituenda beatitudo in visione, quam in amore.

10. Sed quia ex hoc solo principio non potest formaliter inferri solam visionem esse totam essentiam beatitudinis, ideo in hac opinione addendum est secundum fundamentum, scilicet solum actum intellectus esse consecutionem, seu adeptionem ultimi finis, hoc autem duabus viis ostendi potest, ita ut una sit directe ostensiva, altera vero quasi indirecte, excludendo actus voluntatis, nam cum ultimus finis noster qui pure spiritualis est, attingi non possit nisi per actus voluntatis, vel intellectus, si omnes actus voluntatis excluduntur a ratione consecutionis, recte concluditur totam consistere in actu intellectus.

11. Prior pars variis modis, seu rationibus ostendi potest: Prima sumitur ex proprio modo operandi intellectus, trahit enim ad se res, quas intelligit, in quo differt a voluntate, quæ potius fertur ad res, quas amat: ergo intellectus ex modo operandi suo est aptissima potentia, ut anima per actum ejus teneat, et consequatur ultimum finem suum. Hæc ratio habet quamdam apparentiam, tamen et fundatur in locutione quadam fere metaphorica: nam intellectus dicitur trahere res ad se, solum quia in se recipit objecti speciem, et per eam in se format intentionalem similitudinem, seu conceptum rei cognitæ. Deinde jam supra diximus, consecutionem finis non esse necessario intelligendam per modum tractionis, hoc enim valde materiale est, sed solum per talem conjunctionem cum objecto, quæ sit accommodata naturæ illius, et satiet desiderium inquirentis tale objectum: ergo ex eo quod intellectus illo modo operatur: non satis probat in illo esse consecutionem objecti.

12. Secunda ratio esse potest, quia visio fit per assimilationem, quod non habet amor, nam ille potius fit quasi per impetum et inclinationem: videtur autem consecutio Dei optime fieri per assimilationem ad ipsum, juxta illud, *Similes ei erimus*: cum enim creaturæ omnes habeant Deum pro ultimo fine, omnes aliquo modo intendunt illi assimilari, et tunc censentur illum finem maxime consequi, quando illi maxime assimilantur, juxta uniuscujusque capacitatem: creatura ergo rationalis, quæ speciali modo habet Deum pro ultimo fine, quatenus eum in se potest attingere per illam operationem, maxime illum consequitur quo illi maxime fit similis: hæc autem est co-

gnitio, seu visio, ut dictum est. Hæc ratio est etiam apparens, tamen enervari potest, quia illa similitudo cognitionis tantum est intentionalis: item quia per amorem assimilatur etiam beatus Deo, non quidem similitudine intentionali, sed per participationem eminentissimam divini actus, et operationis: et quia sicut per amorem Deus quiescit in se, et unitur sibi affective: unde fit, ut omnia ad se propter se diligat: ita beatus amando quiescit in Deo, et unitur illi summo affectu, et omnia alia in illum, et propter illum diligit.

13. Tertia ratio affertur in hoc puncto, quia visio facit præsentem rem visam, amor vero non ita, sed potius prærequirit præsentiam factam per cognitionem, ut possit haberi. Hæc tamen ratio et parum differt a præcedentibus, et videtur petere principium variatis solis terminis, quia rem fieri præsentem ex vi cognitionis, quid aliud est, quam cognosci, seu representari menti per intentionalem similitudinem: hic enim non potest esse sermo de præsentia locali, seu reali indistantia, aut conjunctione entitatum, quia hæc nec multum refert ad rationem beatitudinis explicandam, nec proprie fit per operationem, licet fortasse presupponatur ad illam, quatenus talis operatio fieri debet ab ipso Deo, quod tam in operatione voluntatis, quam intellectus locum habet: est sermo de præsentia objectiva, in qua significatione nihil aliud est esse præsens, quam videri, quod quidem verum est amor non convenire: tamen probandum est hoc esse necessarium ad consecutionem: dici enim potest, quod licet amor non faciat illo modo præsens, facit tamen unitum suo modo, nam etiam facit amatum esse in amante.

14. Hæc igitur rationes directe et ostensive non sufficiunt ad probandam solam visionem esse consecutionem: videntur tamen mihi sufficienter probare visionem non posse excludi a ratione consecutionis, quia si visio est perfectissima operatio naturæ intellectualis ut ostensum est, et immediate attingit ipsum ultimum finem, et maxime facit illi similem tum intentionaliter, tum etiam secundum participationem perfectissimi actus divini, quo Deus se videt. Et præterea facit præsens objectum ut conjunctum cognoscenti, et quodammodo constituit illum in potestate videntis, ut ille possit frui et satiari. Quæ quæso ratio afferri potest, cur talis operatio non habeat rationem consecutionis? in rebus enim materialibus, quibus utendum est tunc dicimur adipisci aliquam rem, quando ita constituitur in nostra potestate,

ut illa uti possimus nostro arbitrio; ergo in ultimo fine, quo fruendum est, tunc recte dicemur adipisci illum, quando ita constituit in potestate nostra, ut pro voluntate nostra illo frui possimus. De qua re est elegans locus apud D. Thomam, 1 p., quæst. 12, art. 7, ad 3, ubi ad hunc modum explicat rationem consecutionis.

15. Superest ergo ut alia via indirecta ostendam voluntatem non posse habere actum, qui sit consecutio, nec totalis, nec partialis: hoc autem tribus aliis rationibus ostendi solet. Prima est, illa quam attigit D. Thomas 1, 2, quæst. 1, art. 1, ad 2, et quæst. 3, art. 4, ad 2, et latius 3, contr. Gent., cap. 26, quia primum volitum, seu primum objectum voluntatis non potest esse actus ejus, nam actus, quo voluntas vult suum actum, est reflexus, unde necesse est ut supponat actum habentem aliud objectum, in quod directe tendat, quod quidem non sit actus voluntatis, quia potentia prius movetur ab objecto, quam ab actu suo: ergo primum objectum voluntatis non potest esse actus voluntatis: ergo non potest esse ultimus finis: ergo nec consecutio ejus, quia hæc etiam habet rationem ultimi finis. Probatur autem prima consequentia, quia ultimus finis est primum volitum, seu primum objectum voluntatis.

16. Hanc rationem late defendit Cajetanus et Ferrarius, fateor tamen mihi esse valde difficilem, primo quidem, quia satis est quod ultimus finis objectivus sit primum objectum appetibile directe a voluntate: non videtur autem necessarium, nec ex tota ratione ultimi finis probari potest, quod consecutio ejus sit etiam appetibilis actu a se distincto. Quod in hunc modum explico: aut enim consideratur homo prius quam consequatur ultimum finem, verbi gratia, pro statu viæ aut in eo statu, in quo jam tenet ultimum finem; in priori statu bene potest homo primo directe amare ultimum finem et consecutionem ejus, etiamsi fingamus illam esse futuram in actu voluntatis, ut, verbi gratia, si quis nunc credat gaudium beatificum futurum esse adeptionem sui finis, cur non poterit actu primo, et directe illum intendere, et consequi illum, et propter hunc finem primo operari juxta illud, finis præcepti est charitas? Si vero loquamur de homine jam possidente ultimum finem, si amando possidet, cur non satis est ut objectum illius amoris sit primum appetibile a voluntate, et quod ille amor dum directe fertur in illud objectum, simul quasi reflexe feratur

in se ipsum, et sit magis volitus quam omnis alius actus voluntatis, vel per ipsummet actum, vel per alium, si voluntas velit formalem reflexionem facere, certe non apparet in hoc esse aliquid contra rationem ultimi finis, vel consecutionis ejus ut sic: ergo ex illa præcisa ratione non satis excluditur actus voluntatis.

17. Deinde insto contra rationem hanc in hunc modum, nam sicut ultimus finis dicitur primum objectum amabile, ita dici potest primum objectum intelligibile, quia hic non est sermo de primo ordine temporis, seu successionem durationis; quia in hoc sensu primus finis non est ultimum volitum, præsertim loquendo de fine ultimo particulari, ut constat ex dictis, disputatione prima: igitur propositio illa intelligenda est de primo ordine perfectionis, seu naturæ secundum se: et hoc modo, sicut finis ultimus est primum objectum appetibile, ita et intelligibile, quia sicut est objectum supremum voluntatis, ita et intellectus: hinc autem inferri non potest, quod ultimus finis formalis non sit actus intellectus, quia satis est, quod finis ultimus objectivus sit per se primum objectum intelligibile, actus vero perfectissimus; qui circa illud versatur, sit etiam in supremo ordine intelligibilium, tanquam consecutio illius objecti: ergo idem proportionaliter dici potest de voluntate.

18. Est ergo secunda ratio, qua usus est Durandus in 4, distinct. 49, quæst. 1, quia appetitus non est propter se, nullus enim præcise appetit propter appetendum, sed propter consequendum id, quod appetit, ut patet discurrendo per omnem appetitum naturalem, sensitivum; atque eadem ratio est intellectivo; ergo cum voluntas sit potentia ad appetendum, et omnis actus ejus sit appetitio quædam, non potest illa ut sic esse consecutio, sed potius debet ad consecutionem ordinari, seu per consecutionem satiari; unde in omni natura hoc reperitur, quod alia est facultas data ad appetendum, alia vero ad consequendum, et possidendum.

19. Hæc vero ratio videtur ad summum de amore concupiscentiæ procedere, qui refertur ad bonum amantis: nam hoc amore amamus nostrum commodum, quod non obtinemus amando, ut avarus non obtinet divitias qui amat illas, et sic de aliis. Unde in hoc amore semper videtur consecutio ab effectu distingui, et ideo non potest etiam habere rationem ultimi finis in suo ordine, quia est propter aliud: at vero in puro amore amicitiae, et præsertim

respectu Dei, non videtur huc procedere: nam hoc amore solum volumus bonum divinum, ut illi bene sit, unde in hoc sistit ut in ultima perfectione sua: talis ergo amor ex se non ordinatur ad aliam consecutionem, quia hoc solo contentus est, quod Deus in se bonis abundet; ergo hic amor habet rationem ultimi, et non est datus ad consequendum aliud bonum, sed solum ut nos jungat summo bono amando illi bonum, quod habet.

20. Quæ objectio non latuit Durandum: tribus autem modis illam solvere conatur: primo, quod circa Deum non est proprius amicitiae, seu benevolentiae, quia Deus nullo bono indiget, nec indigere potest, et ita non possumus velle illi aliquod bonum denuo ei acquirendum, quod proprie pertinet ad amorem benevolentiae. Sed in hoc valde deceptus est, quia charitas est vere amicitia ad Deum, imo si erga aliquem esse potest pura benevolentia, est ad Deum, nam est bonum maxime propter se amabile, et super omnia, etiam supra ipsum amantem: nec refert quod Deus non acquirit bona intrinseca, quia inde solum fit hæc bona non amari Deo per modum desiderii, non tamen excluditur quin amari poterunt simplici amore, quo amatur quodlibet bonum, etiam postquam possidetur. Unde dicit secundo hunc amorem, secundum quod possibilis est, esse debitum Deo ex justitia, et ideo magis habere rationem meriti. Verum licet hoc concederemus de amore viæ, quia est liber, tamen ut est necessarius in patria, potest habere rationem finis et præmii: unde sub eadem ratione non potest proprie dici debitum morali, seu legali debito, quia ea, quæ sunt necessaria, non cadunt sub hoc debito: tum etiam, quia impertinens est ad rationem consecutionis beatitudinis, quod ille actus, in quo consistit, sit debitum Deo, vel debito morali, si talis actus posset esse liber, vel debito connaturalitatis; quia quodammodo debetur Deo propter bonitatem suam summus amor potentialis, et in solutione hujus debiti potest esse maxima hominis perfectio. Tertio ergo dicit, et hoc etiam sequuntur aliqui Thomistæ, beatitudinem consistere in nostris commodis, ut ex Anselmo, supra retuli, et ideo amore amicitiae ut sic, non posset pertinere ad nostram beatitudinem, quia talis Amor, ut idem Anselmus ait, non spectat ad affectionem commodi, sed justitiæ. Sed hoc etiam mihi non satisfacit, quia ille amor, qui respectu Dei est amicitiae, est maximum commodum nostrum. Unde ex amore commodi possumus hunc amorem amicitiae divinæ nobis amare,

maxime quia non est necessarium et nostramet beatitudinem semper nobis amore concupiscentiæ amemus, nam ex vi amicitiae divinæ possumus nobis desiderare beatitudinem: sicut alibi dixit divus Thomas *Charitas a charitate diligitur*: et inter solvenda argumenta Scoti plura dicemus.

21. Tertia et ultima ratio D. Thomæ, loco citato, est, quia omnis amor voluntatis vel antecedit consecutionem boni amati, vel subsequitur: ergo nunquam ille potest esse consecutio. Antecedens patet, quia actus voluntatis vel est desiderium, et hoc intrinsece postulat, ut sit de bono nondum habito, et ideo antecedit consecutionem: vel est delectatio, et hæc intrinsece est de bono jam consecuto: supponit ergo consecutionem: non enim delectamur ut consequamur, sed quia consecuti sumus. Contra quem discursum statim occurrit objectio, quia præter hos actus reperitur amor. Sed huic objectioni occurrit idem D. Thomas 3, contra Gentiles, cap. 25, ratione 5, quia eadem ratio est de amore et desiderio, nam amor est de se indifferens ad bonum consecutum, et non consecutum, unde interdum antecedit desiderium. Ex quo sumitur confirmatio, nam amor charitatis in via reperitur: ergo non potest esse actus, in quo consistat essentialis beatitudo, quia in via nullo modo consequimur objectum beatificum ut sic.

22. Ad quam rationem respondet Scotus primo in via, et patria dari amores specie distinctos: sed hoc non est necessarium, nec hoc loco examinandum, et fortasse contrarium probabilius est. Secundo et apparentius respondet, non esse necessarium actum illum, qui est essentialis beatitudo, differre specie in natura entis ab illo actu, qui reperiri potest extra statum beatificum, sed satis est quod differat in modo, et conditionibus, quamvis sint extra essentiam talis actus; quia beatitudo non dicit actum illum secundum speciem ejus nudam, sed cum tali perfectione et modo, sicut de visione beatifica a nobis dictum est, l. 2, de Attributis Dei: nam illa visio (si fuit in Paulo in raptu) ejusdem speciei fuit cum visione beatifica, et tamen in illo non habuit rationem beatitudinis, quia non fuit per modum permanentis, immutabilis, inamissibilis: sic ergo amor viæ, quia ex modo, et statu suo mutabilis est, atque amissibilis: non talis est, qualis ad beatificandum requiritur: amor vero patriæ est immutabilis et inamissibilis, atque adeo est in statu perfecto: ille ergo esse poterit actus beatificus: hic autem amor sic per-

fectus non abstrahit a præsentia et absentia, sed necessario postulat Deum clare visum.

23. Sed contra rationem hanc procedit altera pars D. Thomæ, quæ est delectatio: nam sicut delectatio supponit bonum consecutum, ita hic amor Dei immutabilis, et maxime perfectus, supponit Deum clare visum, et consecutum: imo si quid habet perfectionis, quæ sit propria status beatifici, illam habet ratione visionis: ergo hic etiam amor eadem ratione excludendus est, quæ delectatio. Et hæc videtur tota vis rationis D. Thomæ, et sententiæ ejus quoad ultimum punctum: quæ tamen responsionem non improbabilem habere videtur: probat enim illa ratio amorem beatificum necessario supponere aliquam præsentiam, atque adeo consecutionem aliquam objecti beatifici: quod etiam Scotus concessit, distinguens duplicem consecutionem quasi partialem: alteram priorem origine, quam dixit esse in intellectu: alteram in voluntate, origine quidem posteriorem, perfectione autem priorem, ut ipse putavit: et quamvis nos hoc ultimum non admittamus, tamen ex discursu facto, non videtur satis concludi illam consecutionem et præsentiam, quæ est per intellectam, licet necessario antecedit talem amorem, esse unicam, et totalem adeptionem objecti beatifici et non veluti consummari, et integrari per ipsum amorem: hoc ergo solum manet difficile in hac opinione.

24. *Quarta sententia stat pro actu intellectus et voluntatis simul.* — Est ergo quarta sententia affirmans de essentia beatitudinis formalis esse actum intellectus, et voluntatis simul. Ita opinantur in 4, d. 49, Albertus Magnus et Thomas de Argentina, qui existimavit rem hanc esse jam definitam. In eadem opinione est Bonaventura, articulo primo, quæstione quinta, qui beatitudinem ponit in tribus dotibus animæ quas esse dicit, amorem, visionem, fruitionem, ut sit perfectum spirituale matrimonium inter Deum et animam. Richardus, articulo primo, quæstione septima, requirit visionem et amorem, addit vero inamissibilitatem, quam putat esse specialem actum voluntatis. Sed in hoc non recte sentit, ut postea in quarta sectione videbimus, sequitur vero hoc de visione et amore Supplement. Gabrielis, quæst. 2, art. 2, et Paludanus, quæst. 3, et Marsalius, quæst. ultima, ponit beatitudinem in visione et gaudio: existimo tamen non distinguere gaudium ab amore boni præsentis. Fuit etiam hæc opinio Hugo de Sancto Victore super capit. 7, de Divinis nomin., tenet etiam

Vega, libro septimo in Tridentin., capite tert., et Corduba late, libro primo Quæst., qu. 42, qui citat Alensem, sed falso: et hi duo auctores ultimi existimant etiam hanc sentientem esse definitam, quia in Clementina, *Ad nostrum, de Hæret.*, dicitur indigere nos lumine gloriæ ad videndum, et Deo beate fruendum: apparentius videtur, quia Benedictus XI, in Extravag., quam referunt Marsilius Castro et alii, definit, post Christi passionem animas, quæ ex hac vita discedunt, si justæ sint, et plene purgatæ, statim videre Deum, et videndo frui, et hac visione et fruitione esse beatas.

25. Sed ut hoc de definitione expediamus, non est verum quidquam in hoc esse definitum, scilicet, an essentia beatitudinis in uno, vel pluribus actibus consistat: nam in priori loco sermo est contra Begardos et Beguinæ qui asserebant hominem natura sua fieri beatum, et non indigere ad hoc lumine gloriæ. Hoc ergo est quod Pontifex cum Concilio definit, indigere nos lumine gloriæ, ut elevemur ad beatitudinem illam, et ut Deo fruamur: an vero beatitudo sit in visione, vel in fruitione, vel in utraque, impertinens est ad illam definitionem: in posteriori vero loco definitio est contra sententiam, quæ asserebat animas non beatificari usque ad diem iudicii: obiter vero dicitur ibi animas beatificari videndo et fruendo, quod etiam simpliciter verum est, quia de facto utrumque est in beatis, et qui utrumque habet, necessario est beatus, sive utrumque sit de essentia, sive non, maxime quia adhuc in opinione versatur, quid sit fructio, et an sit ipsamet visio, ut vult Soto, vel amor, ut Scotus putat vel delectatio, ut creditur esse opinio D. Thomæ, in 1, 2, qu. 41, de quo nonnihil infra, disp. 9, sect. 3, non est ergo in hoc aliquid de fide.

26. Videtur tamen hæc opinio consentanea modo loquendi Pontificum, et illi favent sancti Patres citati in tribus opinionibus relatis: ideo enim interdum beatitudinem ponunt in visione, interdum in amore, vel gaudio, quia hæc connexa sunt, et unam essentiam beatitudinis constituunt. Adde vero duo testimonia. Primum est Augustini, lib. 4 de Moribus Eccles., cap. 3, dicentis: *Beatus, quantum existimo, nec ille dici potest, qui non habet quod amat, qualecumque sit, nec qui habet, quod amat, si noxium sit, nec qui non habet, quod amat, etsi optimum sit, quantum restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat, cum id quod est hominis optimum, et amatur, et habetur:*

quid enim est aliud, quod dicimus frui, nisi præsto habere quod diligis? Secundum est Bernardi, epist. 19, ubi tractans illud ad Coloss. 3, *et vita vestra abscondita est cum Christo: In Deo*, inquit, *quia necdum possumus contemplari per speciem, nec plene complecti per amorem, dedit nobis interim et sapere per fidem, et querere per desiderium:* et infra: *Si enim adhuc absentes iniciat fides et desiderium, præsentibus profecto consummat intellectus et amor:* et infra: *His ergo fortasse quasi duobus animæ brachiis, intellectu, scilicet, et amore, id est, cognitione et delectatione veritatis, amplectitur et comprehenditur ab omnibus sanctis, longitudo, latitudo, sublimitas et profunditas.*

27. Ratione probatur hæc sententia, coniungendo omnes adductas pro aliis: et quia de visione satis aperte videtur ostensum pertinere ad essentiam, de charitate id amplius persuadetur, quia charitas Dei est ultimus finis noster, vel totus, vel certe intrans essentiam ejus: sed finis ultimus est beatitudo ejus: ergo. Antecedens ostenditur primo ex Paulo 1, ad Timoth. 4, dicitur, *finis præcepti Charitas.* Dices, Paulum loqui de charitate viæ, quæ est finis omnium aliorum præceptorum. Sed contra; nam D. Thomas 2, 2, quæst. 44, art. 6, cum Augustino, libro de Perfectione justitiæ, docet charitatem patriæ esse finem, ad quem ordinatur perfectio charitatis viæ: imo dicunt in præcepto charitatis Dei, non solum esse mandatum, quid in hac vita exequendum sit, sed etiam esse demonstratam et ostensam charitatis perfectionem in alia vita obtinendam, ad quam ut ad finem tendendum est: unde per charitatem viæ inquirimus Deum, juxta illud Cantic. 2: *Queram quem diligit anima mea:* per charitatem autem patriæ tenebimus illum: ad quod applicari potest illud Cantic. 3: *Tenui eum, nec dimittam,* et 1, Joan., cap. 4: *Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Sed dicet aliquis ex D. Thoma, in 3, dist. 27, quæst. 2, art. 2, ad 2, charitatem non dici finem præcepti, quia ad eum, ut ad finem ordinantur actus præcepti, sed quia per eam aliæ virtutes in finem ordinantur. Respondetur, D. Thomam ibi agere de charitate habituali, quam dicit esse virtutem moventem et ordinantem alias virtutes ad finem ultimum, quod verissimum est, licet revera non sit hic sensus Pauli in citato loco 1, ad Timoth. 4.

28. Præterea ostenditur secundo illud antecedens, nam etsi loquamur de actu, verum est

charitatem non esse finem ultimum objectivum, in quem sunt omnia referenda, nam hic est solus Deus, qui est charitas per essentiam: et hoc sensu etiam est verum dilectionem esse, quæ omnia referuntur in Deum, imo etiam se ipsam in Deum refert, et in visionem beatificam ipsius Dei, quia, ut supra dictum est, non est contra rationem ipsius finis ultimi formalis, quod referatur ad finem ultimum objectivum: quin etiam hoc spectat ad excellentiam talis finis, et ad debitum ordinem hominis in illum. Quapropter quod dilectio ordinet se, et omnia in Deum, non excludit, quin ipsa possit esse perfecta conjunctio cum ultimo fine, ad quam, ut ad finem reliquæ omnes actiones referuntur, vel ad inchoandam illam in hac vita, vel ad perficiendam in patria: et ita exposuit testimonium Pauli Augustinus, in Enchiridio, capite 121, propter quod idem divus Thomas 2, 2, quæstione 27, articulo 6, ad 3, dicit expresse, actum interiorum charitatis habere rationem finis, quia ultimus finis hominis sistit in hoc, quod anima Deo inhæreat, juxta illud psalmi 72: *Mihi autem Deo adhærere bonum est.* Quod tandem ratione declaratur, quia amor Dei in patria est propter se diligibilis ultimate absque relatione ad alium finem præter Deum in se, quia amicitia divina est bonum propter se maxime diligibile, etiam sine ordine ad visionem: item, quia creaturam inhærere suo creatori, et perfecte converti ad suum principium, est per se, et ex propria ratione magna perfectio creaturæ, et quasi consummatio ejus: sed nihil amplius requirit potest ad rationem finis ultimi: ergo hujusmodi dilectio, vel est ultimus finis formalis, vel saltem de essentia ejus: est ergo de essentia humanæ beatitudinis.

29. Hactenus aliorum sententias retulimus, superest, ut ex omnibus dictis quid nobis dicendum sit colligamus. Dico ergo primo, essentiam beatitudinis formalis primo, et principaliter consistere in visione Dei clara, in qua quasi in fonte, et radice tota perfectio beatitudinis continetur. Hanc conclusionem ut existimo, persuadent sufficienter omnia, quæ pro tertia sententia a numero sexto, adducta sunt primo, quia ex his habetur illam visionem esse præcipuam operationem creaturæ intellectuales simpliciter et absolute. Secundo, quia etiam est ostensum in ratione consecutionis, et conjunctionis cum ipso fine in se et immediate esse perfectissimam. Tertio, quia est veluti forma primo, et essentialiter distinguens statum beatificum a non beatifico, ita ut sine illa

revera homo non possit esse beatus absolute beatitudine supernaturali, nec habere alios actus circa Deum cum illa perfectione, quam illa beatitudo postulat: e contrario vero posita illa visione ex natura rei sequatur omnis alia perfectio ad statum beatificum necessaria, quod non habet aliqua alia operatio: ergo recte dicitur illa visio, et præcipua forma illius beatitudinis, et tota beatitudo, saltem in radice.

30. Atque hinc sequitur, et dico secundo, solum actum voluntatis et amorem perfectum Dei ex charitate, non posse esse essentiam totam beatitudinis: unde inter opiniones supra citatas opinio Scoti, si in hoc sensu ab eo intellecta est, minus apparet probabilis. Probat conclusio, quia solus amor ex se non est sufficiens satiare totam hominis capacitatem, totumque desiderium erga Deum, quin potius ex se, si aliud non supponitur, aptus est causare desiderium præsentis, seu consecutionis claræ ipsius Dei: nec etiam de se causa efficax talis præsentis, sed potius prærequirit illam, ut inde perficiatur. Quod in hunc modum præterea declaro, quia omnis amor, etiamsi sit amicitiae, ut sit satiat, requirit adaptionem boni amati: est autem differentia inter amorem concupiscentiæ et amicitiae, quia per concupiscentiam amamus nobis aliquod bonum proprium, ideo consecutio talis boni consistit in reali possessione illius boni, et illa est quæ satiat amorem: at vero in amore amicitiae amamus alteri bonum ut ei insit, et ideo consecutio talis boni, et satiatio talis amoris videtur in hoc consistere, quod ille, quem amo, habeat bonum illud, quod illi amo: tamen quia hoc bonum, prout in alio est, non potest satiare diligentem, ideo satiatio talis amoris videtur in hoc consistere, quod clare videat amatum possidentem omnia illa bona, quæ illi appetit: ergo impossibile est, quod talis amor satiet amantem sine tali visione: ergo non potest solus ille esse tota essentia beatitudinis, sed necessario requirit consortium visionis, id est, vel tanquam causam antecedentem ex generali ratione, qua amor supponit cognitionem, vel tanquam formam suo modo satiantem ipsum amorem.

31. Dico tertio, amor charitatis et amicitiae divinæ est simpliciter necessarius, ut homo sit supernaturaliter perfecte beatus: et absolute dicendus est de essentia ipsius beatitudinis. Prior pars difficultatem non habet, eam enim sufficienter probant quæ adducta sunt in 1, 2, et 4 opinione, et præterea ad eam declarandam addi potest doctrina divi Thomæ, in 3,

distinct. 26, quæst. 2, art. 2, ubi dicit, felicitatem supernaturalem requirere conjunctionem amicitiae cum Deo; quia cum illa felicitas non sit connaturalis, oportet ut per charitatem fiat aliquo modo connaturalis. Deinde addi potest, quod idem D. Thomas docet, in 1 parte, quæstione 43, articulo 3, ad 2, et in 1, distinctione 14, quæstione 4, articulo 1, ad tertium, scilicet, cognitionem sine amore gratuito non sufficere ad perfectam similitudinem Dei, sed necessarium esse amorem, qui jungat hominem Deo cognito secundum rationem convenientiae. Unde, quod attinet ad modum loquendi, multi etiam Thomistae absolute docent, si homo videat Deum, et actu non amet, suspendente Deo concursu suum, illum hominem non esse dicendum beatum, non tantum perfecte, sed nec etiam simpliciter et absolute. Atque hoc expresse docet Soto, in 4, distinct. 49, quæst. 1, art. 4, in ultima solutione ad 1 primæ opinionis: qui tamen rationem insinuat, non quia amor sit formalis beatitudo, aut de essentia ejus, sed quia licet visio sit tota beatitudo, non tamen beatificat quasi formaliter tantum inhærendo, sed efficiendo, vel causando amorem, *et ideo*, inquit, *si non actu causat amorem, quamvis de se sit sufficiens beatitudo, tamen non actu beatificat*. Quod mihi non satisfacit, quia si visio non tantum formaliter, sed etiam effective, et radicaliter beatificat, necesse est, ut aliquid aliud præter visionem beatificet formaliter, quia necesse est hunc effectum, qui est esse beatum formaliter, fieri per aliquam formam: ergo vel illa est sola visio, et sic amor non erit necessarius, nec erit verum, visionem beatificare effective, sed tantum formaliter; vel si effective beatificat, necesse est, quod efficiat aliquid formaliter beatificans, id est, omnino, vel ex parte: atque ita non sola visio, sed etiam amor erit forma beatificans, et consequenter erit de essentia beatitudinis formalis, de qua disputatur.

32. Sed dicunt alii, visionem solam non beatificare sine amore, non quia amor sit pars essentialis formalis beatitudinis, sed quia est conditio necessaria, sine qua visio non habebit rationem comprehensionis, et consequenter nec rationem beatificantis. Sed hæc ratio, quidquid sit, an applicari possit ad amorem concupiscentiæ, vel inamissibilitatem, de quibus infra dicemus: tamen in amore amicitiae non potest habere locum: quia hic amor non concurrat, nec petitur in beatitudine, solum propter visionem, seu ut conditio ejus, nimi-

rum ut ille sit in aliquo perfecto statu, sed per se ut est perfecta quædam connexio cum ultimo fine, ultima in suo ordine et propter se maxime appetibilis, et formaliter tribuens perfectionem aliquam respectu ultimi finis, quem immediate attingit, quam non confert visio, nec aliquis alius actus, et sine qua hominis ultima perfectio esset valde diminuta et quasi dimidiata. Et hæc est ratio (ut ad secundam partem assertionis accedamus) quæ me cogit ut dicam, hunc amorem non solum esse necessarium, sed etiam esse de essentia hujus beatitudinis, quod tandem sub his terminis concessit Soto, in illa d. 49, quæst. 3, art. 4, et quod amplius est D. Thomas in materia 1, 2, quæst. 4, art. 8, ad 3, aperte dicit, perfectionem charitatis quantum ad dilectionem Dei esse essentialem beatitudini: vocat autem perfectionem charitatis ipsum actum perfectæ dilectionis Dei, nam de hoc ibi disputat, differentiam ponens inter illum et dilectionem proximam; et quæst. 1, art. 8, dixit creaturam rationalem consequi suum finem ultimum cognoscendo et amando Deum. Denique locus supra citatus ex 2, 2, videtur etiam expressus: quæ loca nobis aperiunt viam ad explicandam doctrinam, quam habet in 1, 2, quæst. 3, ne sibi videatur contrarius: solum enim intendit, ut existimo, beatitudinem non posse consummari in sola voluntate, et id quod est veluti omnino proprium beatitudinis, debere potius ad intellectum pertinere, quam ad voluntatem: et ideo 3, contra Gentes, cap. 26, ubi hoc fusius disputat, sæpe explicat beatitudinem principaliter ac magis esse in intellectu, quam in voluntate: cum vero ait beatitudinem consistere in contemplatione, idem D. Thomas, quæst. 22, de Veritate, art. 11, ad 11, explicuit, cum est sermo de contemplatione non excludi amorem et citat Gregorium, homil. decima quarta, in Exod., quod est notandum ad explicanda varia sanctorum dicta in numero septimo adducta.

33. Tandem ut simul omnibus objectionibus satisfaciamus, cum amor amicitiae divinæ habeat omnia quæ diximus, quæ ratio afferri potest cur non sit de essentia beatitudinis. Respondent primo, quia est indifferens ad viam et beatitudinem: nec enim satisfacere videtur quod supra ex Scoto dicebatur amorem cum tali modo esse proprium beatitudinis, quia si amor est de essentia, necesse est non solum modum amoris, sed etiam substantiam esse de essentia beatitudinis: sed hoc esse non potest, quia substantia amoris est indiffe-

rens ad beatitudinem, et non beatitudinem. Deinde respondeo, hanc potius rationem convincere hunc amorem, etiam quoad substantiam suam, esse de essentia beatitudinis, quamvis in illo solo non possit beatitudo consistere; quia sive videatur Deus, sive non videatur, prima et maxime necessaria perfectio ad debitum hominis statum respectu Dei est conjunctio cum illo per hunc amorem: ergo signum est hunc actum esse propter se et propter perfectionem sui objecti maxime necessarium homini, ut in quolibet statu sit beatus, juxta uniuscujusque status capacitatem: nec est ullum inconveniens quod aliqua perfectio possibilis in statu viæ, sit de essentia beatitudinis patriæ, quia illa beatitudo patriæ non excludit perfectionem vitæ, sed imperfectiones: et ideo fortassis D. Thomas, citato loco 1 secundæ, non meminit amoris, quia existimavit, illum esse quasi generalem perfectionem in omni statu necessariam et essentialem, et illud tantum declaravit, quod est proprium et quasi specificum illius beatitudinis.

34. Alii extrema quadam ratione respondent illum amorem non esse de essentia, quia non est de solo Deo immediate, sed de Deo viso, unde supponit Deum jam consecutum, ut sic dicam, et obtentum, sed hæc est aperta æquivocatio; nam licet hic amor supponat Deum visum, tamen pro objecto per se, et proximo, ac directe solum habet Deum, qui proponitur per visionem tanquam per necessariam conditionem, quod nihil obstat quominus amor sit immediata conjunctio cum solo Deo formaliter, ac realiter distincta ab ea, quæ est per visionem, et per se expetibilis, et non solum propter visionem.

35. Tandem dicunt alii, amorem resultare ex visione, et ideo non posse habere rationem essentialis, sed potius passionis: atque ita qui haberet solam visionem sine amore, dicendum fore beatum essentialiter, quia quasi in fonte, et radice haberet totam perfectionem amoris. Sed hoc etiam nullo modo probari potest, quia hæc dilectio solum supponit visionem ut conditionem sine qua non: vel ad summum, per modum principii efficientis partialis, juxta varias opiniones de modo quo actus intellectus requiritur ad actum voluntatis: hoc autem nihil obstat quominus perfectio illa, quam formaliter confert amor, sit valde distincta a perfectione quam confert visio, et in suo genere sit ultima, et maxime necessaria ad debitam conjunctionem cum fine ultimo, unde sub ea

ratione, qua visio est principium amoris, comparatur ad illum ut actus primus ad secundum et ultimum: et ideo non potest esse satis ad formalem beatitudinem habere amorem solum in tali radice, quia beatitudo non consistit in actu primo, sed secundo: sicut qui haberet lumen gloriæ, et Deum unitum per modum speciei, jam haberet visionem in radice, et tamen non esset beatus formaliter, quia solum haberet actum primum et non secundum: sicut autem comparatur lumen ad visionem, quoad conjunctionem cum ultimo fine, quæ fit per intellectum: ita comparatur visio ad amorem quoad conjunctionem, quæ fit cum eodem ultimo fine per amorem in voluntate: et ideo sicut sine visione actuali non esset inchoata essentia beatitudinis per solum lumen, vel speciem: ita sine actuali amore non esset consummata per solam visionem, nec in his rebus, quarum essentia consurgit ex proportionem plurium, est inconveniens, quod una pars essentialis causetur in aliquo genere ab aliqua altera. Quod patet exemplis manifestis: nam in substantiis materialibus materia et forma, quæ sunt partes substantiales et essentialis compositi, habent inter se causalitatem, et materia necessario supponitur formæ. Inter accidentia, etiam necessaria ad perfectam dispositionem seu temperamentum alicujus rei potest facile intelligi causalitas, seu ordo per se, ut inter calorem, vel raritatem, vel siccitatem: et magis theologice Fides et Charitas sunt per se necessariae ad justitiam viæ, et charitas est quasi forma essentialis, quamvis necessario supponat fidem. Et ratio generalis est, quia non est contra rationem essentialis totius, quod partes inter se habeant per se ordinem et connexionem: sic igitur quamvis inter amorem et visionem beatificam sit hujusmodi ordo, quod amor supponit visionem velut conditionem necessariam, vel ut causam efficientem, nihilominus potest amor pertinere ad essentiam beatitudinis, quia formaliter constituit hominem in sua ultima perfectione, non solus ille, sed simul cum visione.

36. Dico quarto, amor concupiscentiæ propriæ beatitudinis objectivæ, vel formalis, non est simpliciter necessarius, nec de essentia beatitudinis: potest tamen in illa reperiri tanquam secundaria perfectio ejus. Hæc posterior pars non indiget probatione: quia talis actus est in suo genere bonus, et naturæ consentaneus, et non includit imperfectionem repugnantem beatitudini: potest ergo in eo reperiri: de quo plura dicam infra, disputatione 9,

sect. 2. Prior vero pars facile etiam patet ex dictis supra in secunda et tertia opinione, ubi ostendimus amorem concupiscentiæ semper ordinari ad aliam actionem quæ sit consecutio boni concupiti: hinc ergo consequitur illum non posse habere rationem ultimi finis, nec objectivi, nec formalis, et consequenter nec beatitudinis totalis aut partialis.

37. Sed occurrit difficultas sumpta ex testimoniis Augustini supra citati, num. 16, ubi cumque enim requirit amorem ad beatitudinem præcipue, videtur loqui de amore concupiscentiæ, quo aliquis appetit se esse beatum, et amat possessionem illius boni quo existimat se fore beatum: et sic dicit beatum esse, qui habet omnia, quæ vult, et frui esse præsto habere quod diligit, quod pertinet ad amorem proprii commodi, ex quo constat, ut dixit etiam Auselmus. Propter quam difficultatem dixerunt aliqui amorem concupiscentiæ, quamvis directe per se non sit de essentia, nec pars essentiæ beatitudinis, esse tamen simpliciter necessarium, ut et homo possit simpliciter beatus appellari, et ipsa visio, vel quilibet alius actus possit habere rationem beatificæ consecutionis, quia est veluti dispositio necessaria ex parte subjecti, ut sit capax actualis beatitudinis et conditio necessaria ex parte objecti, ut possit obtineri per modum finis, et objecti beatificantis. Quod explicatur exemplo falsæ beatitudinis: nam possessio divitiarum, verbi gratia, non potest beatificare hominem etiam falsa et apparenti beatitudine, nisi intelligamus talem hominem amare sibi divitias ut ultimum finem suum: posito autem hoc amore, illa possessio intelligitur habere rationem beatitudinis respectu talis hominis, quia est terminus desideriorum ejus, et satietas amoris illius. Unde eademmet possessio sine amore non habet rationem consecutionis, et cum amore habet illam propter dispositionem subjecti, quæ redundat in conditionem objecti, quod possidetur vel ut res quædam tantum, vel ut summum bonum, et finis ultimus: sic ergo proportionali ratione intelligi potest in vera beatitudine, nam visio, verbi gratia, non habet quod sit consecutio formaliter beatifica, ex hoc præcise quod visio est: nam D. Thomas, 1, 2, quæst. 4, in ea distinguit has duas rationes, et similiter 1 p., quæst. 12, art. 7, ad 1, et in 1, d. 1, q. 1, ubi dicit consecutionem sequi ex visione: visio ergo ut visio tantum respicit objectum ut intelligibile, ut consecutio vero respicit ut summum bonum, et finem ultimum. Item, ut visio solum respicit

intellectum, ut consecutio vero respicit etiam voluntatem, quia satiat affectum ejus. Unde dici solet voluntas, consequi non tantum per seipsam, sed etiam, per intellectum, quia actus ab illa elicited non sufficit ad satiandam illam sine actu intellectus: hæc autem omnia supponunt in voluntate effectum propriæ beatitudinis, et summi boni sui, qui est amor concupiscentiæ: ergo sine hoc non potest homo intelligi beatus, nec beatificæ consequi, aut tenere aliquod bonum. Juxta quem discursum sequitur ulterius, quod licet visio ut cognitio, seu scientia quædam ordine naturæ antecedit prædictum amorem, quia est aliquo modo causa ejus: tamen in ratione consecutionis, et formæ actualiter beatificantis esse posteriorem secundum rationem, quia sub hac ratione antecedit amor in genere dispositionis ex parte subjecti necessarii, ut beatificari possit. Unde tandem fit visio non constituere beatum solum veluti physice inhærendo intellectui, sed simul veluti objective, satiando amorem.

38. Hæc doctrina aliquando probabilis mihi visa est, nunc tamen non videtur necessaria, et verius judico eum, qui haberet visionem, et amorem amicitiae, etiamsi nullam actum alium amoris concupiscentiæ habere intelligatur, esse simpliciter beatum essentialiter, quia revera est conjunctus huic ultimo fini perfecto modo, quantum propter ultimam conjunctionem necesse est, et in hoc consistit ratio beatitudinis: habet enim rationem termini et finis ultimi. Deinde tam ad intentionem Augustini quam ad reliqua omnia sufficit amor amicitiae Dei; Augustinus enim non loquitur specialiter de amore concupiscentiæ, sed simpliciter de amore boni beatificantis; intelligit enim hunc amorem debere esse proportionatum tali bono; in falsa enim beatitudine, quia bonum est imperfectum, et per se non habet quod sit finis hominis, sed ex sola intentione ipsius hominis ordinantis potius tam bonum ad se, quam se ad ipsum bonum, ideo amor ibi concurrens est concupiscentiæ, et necesse est ut antecedit totam falsam illam felicitatem. At vero in solida, ac vera felicitate, de qua agimus, bonum beatificans est perfectissimum, et per se maxime amabile, et natura sua est ultimus finis hominis in quem debet homo et omnia sua, et se referre: et ideo amor per se necessarius in hac beatitudine non est nisi amor amicitiae.

39. Deinde hoc amore amicitiae amat homo perfecte suam beatitudinem objectivam, et præterea saltem virtute amat suam beatitudi-

nem formalem, quia hoc ipso quod amat Deum, amat amare Deum, quia ipsemet amor intrinsece est voluntarius, et consequenter aliquo modo volitus per reflexionem ibi virtute inclusam. Unde etiam fit, ut virtute amet ipsam visionem vel quatenus intelligitur necessaria ad amorem conditio, vel quatenus est perfecta unio ad amicum, quam amor amicitiae maxime cupit: ac denique fit, ut amando Deum ut ultimum finem, seipsum virtute amet, non sibi, sed Deo: ergo etiamsi demus, amorem propriæ beatitudinis esse aliquo modo necessarium ad beatificam consecutionem, prædictus amor sufficit. Quod vero hic amor sit per proprium actum distinctum et specialem, et præsertim quod sit ex motivo proprii commodi, potest quidem pertinere ad quamdam perfectionis extensionem; non vero est cur sit simpliciter necessarius ad beatitudinem essentialiter, nec satis intelligitur quomodo visio, et amor amicitiae non habeant rationem consecutionis beatificæ absque amore concupiscentiæ, et quod eo posito illam habeat, cum tamen hujusmodi amor nec sit pars consecutionis, nec intrinsece illam constituat, nec componat, ut ostensum est: nam id, quod dicitur de conditione necessaria ex parte objecti, vel de dispositione ex parte subjecti, revera non satisfacit, quia hoc totum nihil addit prioribus actibus, nisi denominationem extrinsecam, vel in objecto, vel in actibus ipsis, quæ parum referre videntur ut tales actus habeant, vel non habeant rationem consecutionis. Quod probatur, quia objectio nihil addit, nisi quod sit amatum tali amore concupiscentiæ, quæ in eo tantum est denominatio extrinseca, nihilque perfectionis ei additur, ut ea ratione possit vel non possit beatificare: nam visio ex parte sua non beatificat, quia per eam video Deum esse amatum a me, sed quia video ipsum in se talem esse, nam videre esse amatum idem fere est, quod videre meum actum ut terminatum ad ipsum: meus autem actus non est objectum, nec pars objecti beatificantis.

40. Dices, non beatificare quidem visionem Dei amati, quia amatus esse cognoscitur, requirere tamen hanc conditionem, quo amatus sit: sicut etiam in suo genere beatificat amor Dei visi, non quia ipsa visio sit pars objecti, sed quia est conditio necessaria. Respondetur tamen non esse simile: nam visio prærequiritur ex generali ratione amoris, seu appetitus elicit, ut approximatio objecti, vel causa necessaria ad amorem: at vero e contrario amor non est per se necessarius ad visionem, et ideo

si non concurrat ut objectum ejus, vel ut constituens cum illa unam integram consecutionem finis ultimi, non est, cur ex parte objecti sit conditio necessaria, ut visio habeat rationem consecutionis, præsertim cum objectum ejus ex se sit finis ultimus, et summum bonum hominis. Atque eadem ratio fieri potest de amore amicitiae, quod non pendeat ab amore concupiscentiæ, nec requirat illum ut conditionem ex parte objecti necessariam, ut in suo genere sit conjunctio cum ultimo fine sufficiens ad beatificandum: ac denique idem argumentum fieri potest de dispositione ex parte subjecti: cur enim necesse est quod sit actu amans ex intentione proprii commodi? nam licet non amet hoc modo, tamen revera amat hoc maximum bonum, et illi perfecte conjungitur illud, quod possidet, et ille alius amor imperfectus, et concupiscentiæ, referendus est in eundem ultimum finem dilectum amore amicitiae, ut perfecto modo habeatur; ergo per se non est simpliciter necessarius.

41. Unde aliter addo, etiam visionem ipsam secundum se, ut antecedit omnem amorem, esse saltem partialem consecutionem Dei, ut est supremum objectum intelligibile, et ultimum, in quod potest tendere intellectualis natura per supremam operationem suam: addito autem amore amicitiae perficitur essentialiter conjunctio cum ultimo fine, et visio solum recipit denominationem seu habitudinem ad voluntatem, quia satiat ostendendo illi in re amata omne bonum, quod illi amat, et ita ex utroque actu sufficienter resultat una completa essentia formalis beatitudinis.

42. Ultimo dicendum est, delectationem, seu gaudium, prout est actus, seu res distincta ab amore amicitiae Dei secundum se, non esse de essentia beatitudinis, sed esse proprietatem per se ac necessario consequentem ipsam. Hæc est sententia D. Thomæ, 1, 2, q. 3, art. 4, et q. 4, art. 1 et 2, Scoti, dist. 49, q. 7. Ut autem intelligatur, advertendum est, dupliciter intelligi posse hoc gaudium charitatis: primo, quod sit tantum complacentia quædam de bonis, et perfectionibus, quas Deus in se habet, ita ut totum objectum hujus gaudii sit Deus, et bonum increatum, quod in ipso est. Et hoc modo existimo gaudium non distinguere ab illo amore amicitiae, quo diligitur Deus propter se, quia, ut Aristoteles dixit, amare aliquem est velle alicui bonum: complacere autem de bono divino nihil aliud est quam velle ut illud habeat et possideat: ergo non potest esse ille actus res distincta ab amore.

De qua re dicturi sumus plura, disp. 9, sect. 3, quapropter hoc gaudium sub hac ratione consideratum ita pertinet ad essentiam beatitudinis, sicut ipse amor amicitiae: et hoc etiam probant et confirmant, quæ in secunda opinione adducta sunt.

43. Alio ergo modo potest intelligi in beatis, quod est gaudium seu delectatio consequens ad ipsas operationes videndi et amandi Deum: sunt enim illæ natura sua jucundissimæ, quomodo dixit Aristoteles 10, Ethicorum, cap. 7: *Arbitramur voluptatem felicitati admixtam esse oportere*: et de eadem voluptate dixerat ibi, cap. 4, quod perficit operationem ut quidam finis resultans, sicut pulchritudo perficit juventutem. De hac delectatione intelligitur conclusio posita, et ita facile patet ejus ratio ex dictis: primo quidem, quia, ut divus Thomas, 1, 2, quæst. 3, dixit, hujusmodi voluptas supponit finem jam perfecte adeptum, et inde ipsa resultat et consequitur. Secundo, quia, ut Aristoteles dixit 1, Ethicor., cap. 6 et 7, finis perfectus est, qui tantum est propter se: talis autem finis est felicitas: hæc vero delectatio non tam est propter se, quam propter operationem, ut recte docuit D. Thomas, 1, 2, quæst. 4, art. 2, et latius 3, contra Gentes, capite 26. Unde delectatio ex operatione habet, quod sit honesta, et quod secundum rectam rationem amari possit: ergo non convenit illi ratio ultimi finis formalis, quin potius nec videtur per se primo intenta a vidente et amante Deum, sed quasi resultans ex tali operatione: propter quod Scotus et alii censent, hujusmodi voluptatem non esse actionem, sed meram passionem voluptatis. Tertio denique, quia hujusmodi gaudium non versatur immediate circa solum Deum in se, sed circa operationem, per quam beatus conjungitur Deo, quia, ut dixi, non est tantum de bonis ipsius Dei in se: ergo est de conjunctione cum ipso Deo, quæ fit per operationem. Dices: Est de ipso Deo ut mihi unito, et hoc satis est ut tali actu attingam Deum in se et immediate; sicut in virtute spei talis modus attingendi Deum sufficit ut sit virtus theologica. Respondetur, verum quidem esse attingere aliquo modo Deum, tamen hoc ipso, quod attingit illum ut adeptum, hoc ipso deficit a ratione consecutionis, tum quia supponit illam, tum etiam, quia non est ultimate propter se, sed propter operationem, ut dixi: unde intelligitur hanc delectationem dici quietem seu satietatem animæ, quia est perfectio consequens perfectam consecutionem boni amati, unde non est ipsa,

quæ per seipsam maxime satiat, sed bonum ipsum et consecutio ejus, ex quo sequitur illa vitalis animæ quies, et ideo non est illa beatitudo, sed est perfectio concomitans beatitudinem: solet autem gaudium illud beatificum vocari beatitudo, vel e contrario, beatitudo ipsa vocari gaudium, quia est inseparabile gaudium illud a beatitudine, et sæpe res nominamus ab effectibus nobis notioribus.

44. Ex his, quæ pro aliis opinionibus adduximus, solum restant solvenda duo fundamenta Scoti, quæ possunt contra primam conclusionem a nobis positam procedere: reliqua enim omnia vel confirmant nostram sententiam, vel facile ex dictis expediuntur. Ad primum ergo fundamentum positum n. 2, negamus simpliciter, actum charitatis in patria esse perfectionem actu visionis, aut habitum charitatis lumine gloriæ. Ad primam vero instantiam seu probationem, quæ sumebatur ex quibusdam locis D. Thomæ, ejus discipuli frequentius illa explicant de statu viæ.

45. Ferrariensis vero 3, contra Gentes, c. 26, versus fin., non quiescit in hac solutione, quia D. Thomas, præsertim in illo loco ultimo, 1 p., agit de distinctione ordinum Seraphinorum et Cherubinorum, et dicit, supremum ordinem denominatum esse ab amore, quia respectu Dei amor est melior cognitione. Constat autem, illos ordines sumpsisse sua nomina ex beatificis perfectionibus: loquitur ergo D. Thomas de amore et cognitione, etiam in patria: aliis vero locis indistincte loquitur, absolute affirmans, respectu Dei amorem esse meliorem. Quapropter ipse Ferrariensis respondet, D. Thomam universaliter esse intelligendum, etiam de statu patriæ: tamen non esse explicandum de excessu simpliciter, sed secundum quid, ita ut visio sit simpliciter perfectior, quia excedit in objecto formali: amor vero secundum prout est in se, et non prout est in cognoscente, seu amante, sicut tendit cognitio et scientia.

46. Hæc Ferrariensis ratio habet alias difficultates: primum ex ea sequitur etiam in via charitatem non superare simpliciter fidem, sed tantum secundum quid, quod non est verum, ut infra dicam. Secundo non satisfacit difficultati, quam ibi tractat D. Thomas; cur enim supremus ordo Angelorum denominabitur ab amore, quia secundum quid excedit, et non potius a scientia, si est simpliciter perfectior. Quam objectionem conatur solvere ipse Ferrariensis, sed revera non satisfacit. Tertio, quod ad rem magis spectat, non apparet sufficiens

ratio, propter quam amor in patria excedat visionem in attingendo Deum prout in se est, quia hoc etiam habet visio: nam *videbimus eum sicuti est*: nec refert, quod res cognita attingatur prout est in intellectu, quia Deus ipse, prout in se est, ita erit in intellectu beati.

Quod si dicas, essentiam Dei uniri intellectui secundum capacitatem ejus, non secundum totum modum suum. Respondetur in hoc non esse considerandam unionem essentiae per modum speciei intelligibilis, in qua maximam vim suæ solutionis Ferrariensis constituit: illa enim unio, si qua est, solum est per modum actus primi, et ideo antecedit potius, quam constituat beatitudinem, et præterea non est unio formalis et propria, sed solum ad efficiendum, quomodo etiam Deus ut cognitus seu cognitio ipsa potest comparari ad voluntatem aliquo modo ut actus primus, quia movet et determinat ad operandum. Denique, quia si visio illa fieret per speciem creatam, non minus beatificaret, nec esset minus perfecta: igitur ad rem præsentem solum spectat unio objectiva: et hoc modo sicut amor tendit in totum Deum prout in se est: et e contrario sicut visio ex parte videntis non attingit Deum perfecte, nec totaliter, quia attingit per verbum creatum et finitum, ita nec amor ex parte amantis attingit perfecte et totaliter, quia attingit per impetum creatum et finitum.

47. Quapropter necessario limitanda est illa doctrina D. Thomæ ad statum viæ: ad objectionem vero illam in n. 45, de ordinibus Angelorum primo dici potest probabile esse illum ordinem fuisse distinctum secundum perfectiones viæ, nam in patria sive amor excedat, sive visio, tamen illæ duæ perfectiones semper comitanter se habent, ita ut qui perfectius amat, perfectius videat, et e contra: et ideo non videntur posse distinguere ordines ex illis perfectionibus prout in patria sunt: at vero in via non ita se habent, nam Lucifer excessit in cognitione, non vero in amore. Hujus etiam signum est, quod illa distinctio ordinum suo modo reperta fuit in dæmonibus. Aut etiam dici potest, illa nomina imposita fuisse ab hominibus, vel propter ordines, et ideo perfectionem ordinem nominasse ab ea perfectione, quæ in ipsis viatoribus est maxima: vel tandem illa nomina sumpta sunt potius ex effectibus, ita ut supremus ordo intelligatur habere vim inflammandi et accendendi charitate: alius vero illuminandi: ille autem prior effectus in hominibus est perfectior. Ex hisque patet responsio ad tertiam probationem.

48. Secunda probatio prædicti fundamenti Scoti in eodem n. 2, sumebatur juxta dictum Anselmi, ex ratione appetibilis propter se et propter aliud. Thomistæ igitur contendunt, amorem patriæ ordinari ad visionem, et propter illam amari. Ita Cajetanus, 1 part., q. 26, a. 2, indicat Ferrariensis supra, Soto, dist. 49, quæst. 1, art. 3, et idem Durandus, quæst. 4. Sed mihi non placet hæc sententia, et dicti auctores videntur mihi in æquivoco laborare: primo, quia non satis distinguunt inter amorem concupiscentiæ et amicitiae, nam licet, quod asserunt, possit verificari de amore concupiscentiæ non tamen amicitiae, loquendo de primaria ratione amandi et tali amore, præsertim in patria: amor enim viæ, quatenus est liber et meritorius, ordinari potest recte ad visionem patriæ consequendam; quod præcipue intendit Anselmus, loco citato, dum ait, Deum creasse hominem ut ipsum amaret, et amando ad ipsius fructum perveniret: at vero amor amicitiae Dei secundum se, et maxime in statu suo perfecto, qualis est beatificus, non est primo amabilis propter visionem, sed propter se ipsum, et propter excellentiam et bonitatem sui objecti, quod ex terminis videtur per se notum ex ipsa ratione amoris amicitiae. Et præterea declaratur in hunc modum: quia, si amor ordinatur ad visionem, vel hoc est quatenus visio perficit hominem et cedit in ejus commodum: et hoc non: quia hoc non spectat ad amorem amicitiae, sed concupiscentiæ: vel quatenus ipsamet visio ordinari potest ad laudem et gloriam ipsiusmet Dei, qui propter se amatur: sed quamvis demus hoc modo posse amorem ordinari ad visionem, tamen negari non potest quin hoc sit quasi extrinsecum illi, et quin ipse amor per se, et immediate ordinetur ad Deum, et pertineat etiam ad illius gloriam, et sit illi debitus propter seipsum, etiamsi per impossibile non posset cum visione conjungi: imo ulterius fieri etiam potest ut ipsa visio ordinetur ad amorem, et propter ipsius perfectionem ametur, quatenus talis perfectio sine visione haberi non potest: et hoc est, quod intendit Scotus, qui tamen sine causa in aliud extremum inclinavit, sentiens visionem omnino ordinari ad amorem.

49. Paludanus vero quamdam distinctionem indicat, loc. cit., nam potest, inquit, spectari visio ut mera speculatio est, et hoc modo, inquit, est propter se et non propter amorem. Quod etiam significavit D. Thomas 1, 2, q. 3, art. 5, vel potest considerari ut est actus præ-

ticus, et hoc modo ait esse propter amorem, et in illo non consistere formalem beatitudinem ullam, sed solum antecedenter requiri ad eam partem beatitudinis, quia consistit in amore, quanquam Paludanus sub dubio relinquit, an hic actus practicus sit res distincta a visione, vel ipsamet visio sub diversa ratione; de qua re diximus, lib. 2, de Attrib., cap. 18, a n. 10, tractantes de actu visionis. Nunc, quidquid de hoc sit, in præsenti difficultate dicendum est, tam visionem, quam amorem esse propter se, et propter excellentiam sui objecti, et ideo utraque participare rationem consecutionis, seu beatitudinis formalis, quia revera uterque actus habet rationem ultimi in ordine suo, quamvis sese possint mutuo juvare, et ut sic possint aliquo modo alter ad alterum ad invicem ordinari.

50. Dices, esto hoc verum sit quod uterque actus sit propter se, tamen simpliciter videtur magis intentus amor, quam visio. Quod patet ex intentione primi agentis, qui est Deus; nam principaliter videtur creasse hominem ut ipsum amaret, quam ut cognosceret, quia omnia principaliter creavit Deus propter se ipsum: ad ipsum autem Deum magis refertur amor, quam visio, nam amor et se ipsum et visionem, et omnia alia refert in Deum, visio autem non ita: ergo ex intentione primi agentis homo est præcipue propter amorem: ergo etiam ipse homo magis debet intendere amorem, quam omnia alia, quia tunc intentio ejus erit maxime perfecta cum fuerit conformior intentioni creatoris. Ac denique hæc videtur esse propria, et intrinseca natura talium actuum, quia verisimile est ita esse institutum a Deo, sicut natura apti sunt ordinari.

51. Respondetur ex Anselmo supra Deum primario creasse hominem ut ipsemet Deo frueretur, id est, ut illum consequeretur, ac possideret, quod tam fit per visionem, quam per amorem, quod autem ex illis duobus magis Deus intenderit, non explicat Anselmus, et vix potest fieri talis comparatio, quia illi duo actus, ut beatifici sunt, sunt necessario conjuncti, et complent unam essentiam beatitudinis, et quilibet sine altero esset aliquo modo imperfectus, quia ex visione habet amor necessitatem et immutabilitatem suam, propterea per visionem quodammodo satiatur. Rursus ex amore fit quodam modo amabilior ipsa visio, quatenus conjunctio, et familiaritas cum amico ex amicitia nascitur: si tamen aliqua comparatio tandem facienda est, dicendum est magis creasse Deum hominem ut se videret, non so-

lum quia ipsa est altior operatio, sed etiam quia est quodammodo fons aliarum perfectionum, et quia etiam per se cadit in magnam Dei gloriam, ut in sequenti argumento explicabo.

52. *Ad quartam probationem in eodem n. 2, de comparatione visionis et amoris. — Quid dicendum in una quadam comparatione.* — Quarta probatio ejusdem fundamenti, in eod. n. 2, petit aliam comparationem, quæ sit amabilior operatio, amor, an visio? In qua re, omissis aliorum sententiis, supponendum est, comparationem esse præcise faciendam non quatenus unus actus supponit alium, vel includit: sic enim amor beatificus, ut sic, supponit visionem, non vero e contrario: et hoc modo potest amor dici amabilior visione. Quomodo loquitur Durandus, in illa quæst. 4, ad 2, sed est frivola comparatio, quia solum est dicere, optabilius est habere duos actus, quam unum, quanquam in hoc genere sit etiam quædam æqualitas: nam si amor supponit visionem, visio necessario secum affert amorem. Præcise igitur hæc duo conferendo, possunt comparari vel ad amorem concupiscentiæ, vel amicitiae; et quidem sub priori ratione videntur se habere sicut excedens et excessum, visio enim superat, quatenus est major perfectio in genere entis, unde cum appetitus concupiscentiæ sit ad propriam perfectionem, videtur major esse ad majorem perfectionem. Aliunde vero amor superat, quia est magis conjunctus voluntati, et amabile quidem bonum, unicuique autem proprium, ut dixit Aristoteles. Propter quam rationem licet charitas inclinet ad amorem Dei, tamen charitas mea magis inclinat ut ego amem, quam ut amet alius, etiamsi alius perfectius sit amaturus. Nihilominus dicendum est, hoc amore simpliciter magis amari visionem, quia voluntas non est tantum appetitus particularis propriæ perfectionis sibi in homine inhaerentis, sed est appetitus universalis totius boni hominis, et ideo magis amat majus bonum ipsius hominis, etiamsi sit minus intrinsecum ipsi voluntati.

53. *Quid in altera comparatione dicant quidam.* — Secundo possunt comparari hi duo actus ad amorem amicitiae, et hoc modo fere omnes Thomistæ facile dant amorem esse amabiliorem visione, et appetitativæ esse præferendum illi, ita ut si solum alter ex his actibus esset homini dandus, et daretur ei optio ut vel visionem, vel amorem eligeret, debeat potius ex vi amoris amicitiae eligere amorem, quam visionem, quia veluti primum funda-

mentum amicitiae est amor. Unde est id, quod in ordine amicitiae maxime amatur, et propter quod amantur reliqua: nam si visio ipsa amabilis est, ex amicitia hoc habet, quatenus est conjunctio, vel præsencia, aut familiaritas amici: ergo hoc ipsum habet ex vi amoris.

54. *Confirmant suum placitum.* — Et confirmatur, quia amor omnia refert in amicum Deum, quia eum constituit ut finem omnium actionum hominis, et facit illum præferre cæteris rebus omnibus: ergo ex amore amicitiae videtur hic amor præferendus visioni: nec hoc repugnat rationi beatitudinis, nec etiam inde sequitur hunc amorem esse præcipuam perfectionem beatitudinis, quia quod amor sub hac ratione præferatur visioni, non est quia sit major perfectio intrinseca beatitudinis, sed quia magis pertinet ad bonum divinum, quod licet sit extrinsecum ipsi beato, tamen præferendum est bonis propriis, et intrinsecis ipsius beati, quia debet diligere Deum plusquam se ipsum; non est autem de ratione beatitudinis formalis ut præferatur omni bono extrinseco, seu quatenus cedit in gloriam, vel honorem alterius, sed quod præferatur omni bono intrinseco, quatenus est perfectio ipsius beati. Nam hoc est quod dixit Anselmus beatitudinem constare ex commodis: quæ doctrina, loquendo generaliter, non potest improbari, quia si per impossibile id, quod est minus commodum mihi in esse, seu perfectione meæ naturæ, esset magis placitum Deo, illud esset ex amore charitatis præferendum majori commodo meo: unde si Deo beneplacitum esset, ut ego carerem visione ejus, hoc deberem plus amare, quam ipsam visionem propterea eandem causam.

55. Nihilominus tamen ablata omni extrinseca suppositione de voluntate Dei, seu positivo præcepto, et præcise comparando actum visionis et amoris, non video cur ex natura rei actus amoris sit præferendus visioni in ordine ad amorem amicitiae divinæ, nec videtur id satis consentaneum his, quæ diximus in solutione ad secundum: nam si amor est præferendus ex amore amicitiae; ergo ille est magis intentus a Deo, quam visio, quia Deus omnia propter se ipsum operatus est, ut consequenter magis intendit id, quod magis ad ipsum, seu ad ejus gloriam pertinet; magis autem pertinet ad Deum id, quod ex amicitia ipsius magis est diligendum. Unde si hoc verum est comparando visionem ad amorem, si unus actus ad alium sit referendus, potius est ordinanda visio ad amorem, quam e contrario. Thomistæ igitur, qui unum admittunt et alteram negant,

non omnino consequenter loquuntur. Tandem ex amore amicitiae divinæ amamus Deo bonum propter se: illud ergo in hoc genere præferendum est, quod est majus bonum divinum; at vero nec amor meus, nec visio mea est bonum intrinsecum Deo, utrumque autem est quodammodo bonum extrinsecum, nam visio est veluti quædam clara notitia excellentiæ divinæ, unde pertinet quasi ad extrinsecam gloriam et bonam famam, ex qua nascitur laus, et honor ipsius Dei, et præterea est visio regula amoris, et illum dirigit et excitat.

56. *Auctoris responsio.* — Videtur ergo satis probabiliter dici quod sicut voluntas, et intellectus ita comparantur, ut voluntas excedat in aliquibus proprietatibus, scilicet in ratione moventis quoad usum, et quoad libertatem, et nihilominus intellectus est simpliciter perfectior: ita etiam visio, et amor se habent respectu Dei, nam amor excedit ratione moventis, et ordinantis omnia in Deum ut in finem: nihilominus visio simpliciter superat in ratione manifestantis divinam excellentiam, et causantis ac dirigentis ipsum amorem. Addo tamen hoc potissimum intelligi de ipso actuali amore, nam ille solus comparatur cum actuali visione: quod ideo adverto, quia si sit sermo de radicali amicitia, ut sic dicam, inter Deum et hominem, quæ includit divinam gratiam et benevolentiam Dei erga homines, hæc absolute præferenda est actuali visioni, quia simpliciter est majus bonum hominis, et finis ac radix ipsius visionis, quamvis, quia non intelligitur esse per modum actus secundi, sed per modum actus primi, non censetur pertinere ad formalem beatitudinem, sed esse fundamentum ejus.

57. Atque ex his constat quid dicendum sit de contrariis, ex quorum comparatione sumebatur confirmatio prima illius quartæ probationis: duo enim opposita hic possumus intelligere, unum est per modum privationis, scilicet carentia actualis amoris et visionis, et de hoc nulla est difficultas suppositis quæ diximus, nam præcise comparando, illa privatio magis fugienda est, cujus positivum oppositum magis diligendum, nam in idem recidunt. Unde si visio magis est diligenda, magis etiam fugienda privatio visionis. Alterum est positive oppositum, seu contrarie, ut sunt odium Dei, et falsa existimatio, seu error circa Deum, quomodo videtur detestabilius odium, quia est majus peccatum, quam hæresis, et tunc urget argumentum, quia illud est melius, cujus oppositum est pejus.

58. Ad quod dici potest primo odium esse majus malum in genere moris, non vero in entitate naturali, et ideo non sequi visionem esse minus perfectam in suo esse. Dices, saltem sequitur esse minus perfectam in genere moris. Respondetur in eo genere *proprie et formaliter*, non esse comparabiles visionem et amorem beatificum, quia illi non sunt actus morales cum sint ab intrinseco necessarii, et actus in genere moris constituatur per libertatem. Dico autem *proprie et formaliter*, quia radicaliter comparabiles sunt quatenus vel esse possunt principia, et radices totius bonitatis, et rectitudinis moralis, et hoc modo etiam habent quamdam æqualitatem, in quantum tam ex vi amoris beatifici, quam visionis sit homo impeccabilis, et quodammodo excedit visio in quantum est prima radix illius beatitudinis: possunt etiam comparari objective, primo quatenus possunt esse objecta amoris, seu desiderii boni moraliter, et ut sic etiam excedit visio, ut dictum est. Unde si res attente consideretur, uterque istorum actuum talis est, ut nullum admittat positivum contrarium, et ideo odium *proprie* opponitur amori libero, seu viæ, et error similiter cognitioni, quæ haberi potest in via: et ideo non est mirum quod odium in genere moris sit detestabilius. Secundo dici potest, non esse veram illam regulam, illud scilicet esse perfectius, ejus contrarium est minus perfectum, vel e converso: nam licet albedo, verbi gratia, sit perfectior qualitas, quam calor, non inde fit nigredinem esse perfectiorem frigiditate: nec e contrario ex eo quod frigiditas sit imperfectior nigredine, non sequitur calorem esse perfectiorem albedine, quia fieri potest ut tota latitudo duorum contrariorum sit in alio ordine et genere, ad quod non attingant alia duo inter se contraria, igitur illa consequentia non est formalis.

59. In secunda confirmatione illius quartæ probationis Scoti, in fine num. 2, quæritur comparatio inter intellectum et voluntatem, quæ hoc loco tractanda non est: et ad ea, quæ ibi adducuntur uno verbo dicenda non est, solum probare voluntatem secundum quid, et in aliquibus proprietatibus excedere intellectum: specialis autem difficultas, quæ in illo argumento tangitur, scilicet an omnis actus intellectus sit perfectior quocumque actu voluntatis, tractabitur melius sectione sequenti.

60. Ad alterum fundamentum, seu caput argumentorum Scoti, in num. 3, quibus probatur amorem habere rationem consecutionis, uno verbo respondere possumus, concedendo

totum id, quod probatur, quia, ut diximus, etiam amor pertinet ad essentialem conjunctionem cum ultimo fine, quæ dici potest consecutio saltem partialis, si tamen ille contendat ut præferatur dilectio visioni. Respondendum est breviter ad primum, per visionem et amorem uniri animam objecto, aut summo bono suo, et ideo utrumque actum pertinere ad beatitudinem.

61. Quod si urgeas, quia amor magis unit, quam cognitio, ut D. Thomas etiam affirmat 1, 2, quæst. 28, art. 1, ad 3. Respondent Thomistæ, amorem magis unire affective, visionem autem magis unire realiter, quia requirit intimam unionem essentialis divinæ cum intellectu per modum speciei: sed jam sæpe dixi hanc unionem per modum speciei non multum referre ad rationem beatitudinis explicandam: tum quia ibi non est alia unio præter efficientiam: tum etiam, quia totum illud, quicquid est, antecedit solum per modum actus primi. Unde aliter idem divus Thomas, in 4, distinct. 49, quæst. 1, artic. quæstion. 2, ad 1, dicit, amorem perfectius unire, quia perficit unionem, quæ facta est per intellectum: quibus verbis significat præcise comparando non esse perfectiorem unionem affectus, sed quatenus supponit, seu concludit aliam: ne tamen sit tantum de nomine disputatio, et ne hæreamus in locutionibus metaphoricis, advertendum est, aliud esse loqui de propria unione formali: aliud vero de unione quasi effectiva, seu causali. Priori modo nec amor, nec cognitio unit physice, et realiter operantem objecto, sed tantum objective: et hoc modo dicitur amor unire solum, quia est propensio in bonum amatum: cognitio vero dicitur unire, quia facit præsentem rem cognitam, non quidem præsentia locali, seu reali indistantia, sed vitali, et actuali præsentia, quæ in hoc consistit, quod per cognitionem formatur res in mente, sicut est in se, quod non fit per amorem, et utraque istarum unionum habet aliquid proprium, in quo excedit aliam; simpliciter autem nobilior est ea, quæ fit per intellectum propter rationes supra dictas: at vero loquendo de unione causali, seu effectiva, amor excedit, quia refert amantem in amatum, et facit ut omnes cogitationes ejus sint in illo, aut propter illum; tamen hic excessus est tantum secundum quid, sicut voluntas excedit intellectum in ratione moventis ad usum.

62. Ad primam confirmationem, quod voluntatis est intendere in bonum ut bonum, et

finem ut finem; respondetur, hoc esse verum considerando rationem, sub qua tendit; loquendo autem de ratione, in quam tendit potentia, etiam intellectus apprehendit, seu videt summum bonum, quatenus est summum bonum et in se, et respectu hominis; non est autem necesse ut consecutio boni fiat sub eadem ratione, sub qua appetitur quantum ad modum attingendi, sed solum necesse est ut illud bonum apprehendat, et teneat eo modo, quo desideratum est; et ideo sæpe ac frequentius contingit ut bonum per aliam potentiam comparetur et obtineatur, et per aliam appetatur, ut ex dictis facile ostendi potest.

63. Ad secundam confirmationem respondetur primo, non oportere ut præmium detur in eadem potentia, in qua est meritum, pugnat enim miles manibus, et coronatur in capite, quia qui meretur, vel præmiatur non est potentia, sed homo, qui potest uti diversis instrumentis ad efficiendum meritum, et suscipiendum præmium, ut dixit divus Thomas, quodl. 8, art. 19. Addo vero etiam in voluntate recipi aliquo modo essentielle præmium et gaudium, nec delectatio est omnino extra illud, cum sit proprietas per se conjuncta illi: tum etiam, quia ipsa visio aliquo modo satiat ipsam voluntatem, dum complet desiderium ejus.

SECTIO II.

In quo actu consistat beatitudo essentialis imperfecta, quæ in hac vita haberi potest.

Priusquam sigillatim, ac exacte disputemus de singulis actibus, ac perfectionibus supernaturalis beatitudinis, quam expectamus in vita futura, oportet in hoc dubio breviter expedire omnia, quæ de imperfecta beatitudine supernaturali hujus vitæ ad hunc locum pertinere possunt: nam, cum hæc beatitudo, ut dicemus, solum consistat in actibus theologiarum virtutum, et solum requirat eam perfectionem, quæ ad sanctitatem, et actualem justitiam hujus vitæ necessaria est, non oportet circa eam amplius immorari, sed solum breviter explicare in quo consistat.

1. In qua re duo sunt vitanda extrema. Primum fuit quorundam hæreticorum, qui dixerunt, beatitudinem hujus vitæ etiam consistere in clara visione, imo in comprehensione Dei; contra quem errorem egimus, lib. 2, de Attributis, cap. 8, ubi ostendimus secundum legem ordinariam, esse impossibile hominem consequi in hac vita visionem illam.

Aliud extremum esse potest negando omnino dari aliquam beatitudinem in hac vita, etiam imperfectam, quia in hac vita nihil est stabile, aut permanens; beatitudo autem esse debet bonum durabile; sed hoc licet ad modum loquendi spectet, probandum non est, quia in hac vita potest esse conjunctio animæ cum Deo perfecte pro ratione hujus status, et potest habere rationem ultimi desiderabilis in hac vita: ergo sub ea ratione habere potest rationem aliquam beatitudinis licet imperfectam. Et ita loquitur D. Thomas, 1, 2, quæstione tertia, articulo quinto, et quæstione quinta, articulo tertio: et passim in hac materia, et Augustinus 11, de Civitat., capite duodecimo, et sæpe alias, et philosophi in statu naturæ ita senserunt, ut patet ex Aristotele, 1 et 10, Ethicor., non est autem minus sufficiens status gratiæ in suo ordine. Denique modus etiam loquendi sacræ Scripturæ favet, nam justos prædicat beatos etiam in hac vita: et Paul. 1, ad Timoth. 4, dicit quod *pietas promissionem habet vitæ, quæ nunc est, pariter et futura*.

2. Hinc vero dixerunt aliqui hanc beatitudinem non consistere in actu aliquo, imo nec, per se loquendo, in habitu, aut in perfusione aliqua intrinseca, sed in jure, quod interdum habet homo in hac vita ad obtinendum beatitudinem vitæ futuræ, sive hoc jus fundetur in gratia, ut nunc fundatur, sive in acceptance extrinseca Dei, ut contingere posset. Et ratio reddi potest, quia homo non beatur in hac vita tanquam possidens beatitudinem; ergo tanquam tendens in illam, quæ beatificatur solum quasi per relationem quamdam, seu approximationem ad beatitudinem; sed in hac vita non appropinquat ad illam, nisi per actus obtinendi illam, ergo per hos maxime in hac vita beatificatur. Hæc vero sententia recedit a communi modo loquendi omnium sapientium in hac materia: primum enim quis constituit beatitudinem in sola denominatione extrinseca, quæ provenit ab extrinseca promissione, vel acceptance Dei, illa enim ut sic non supponit in homine intrinsecam perfectionem; beatitudo autem formalis, de qua disputamus, esse debet formalis hominis perfectio, qua aliquo modo attingat, et consequatur suum finem: alioqui eadem facilitate posset aliquis dicere prædestinatum esse beatum hoc solo, quod prædestinatus est, etiamsi nullam perfectionem gratiæ habeat. Itaque omnium communi consensu beatitudo est aliquid in potestate nostra existens; extrinseca autem pro-

missio, vel acceptatio non est in potestate nostra. Denique beatitudo habet rationem ultimi finis, acceptatio autem extrinseca non est ultimus finis noster. Quod si loquamur de intrinseca perfectione gratiae habitualis, quae est semen gloriae, poterit illa vocari beatitudo in semine, seu in radice: quomodo aliqui intelligunt illud Pauli, Roman. sexto: *Gratia vitae Dei aeterna*: et eodem modo divus Thomas, in quarto, distinctione quadragesima nona, quaestione prima, articulo secundo, quaestione secunda ad quint., dicit, justum, qui non operatur, esse beatum in habitu, non in actu: tamen simpliciter illa non potest vocari beatitudo, prout philosophi, aut theologi de beatitudine loquuntur, quia non est actus ultimus, atque adeo nec consecutio ultimi finis, nec constituit hominem in statu, in quo aliquo modo fruatur: et ideo nec infans baptizatus, nec homo dormiens potest, tunc dici beatus, etiam eo modo, quo in hac vita beatificari potest, et qui aliter loquuntur, totam disputationem revocant ad modum loquendi, et praeter omnium consuetudinem loquuntur.

3. Dicendum ergo est beatitudinem hujus vitae consistere in actibus intellectus et voluntatis, quibus aeterna felicitas vitae futurae maxime participatur. Ita docet D. Thomas, 1, 2, quaest. 3, articuli 5 et 6, et in 4, distinct. 4, quaest. 1, articuli 1, quaestiuicula 4, et 2, 2, quaest. 120, art. 4, ubi propter hanc causam constituit beatitudinem hujus vitae, quam inchoatam vocat, in contemplatione, quae in hac vita potest haberi de Deo: quod etiam docet, q. 182, art. 1, et q. 186, art. 3, ad 4, et 1, 2, q. 69, art. 2. Et idem sentit D. Augustinus, lib. de Quantitate animae, capite 37, et fere toto lib. 10, q. 6, de Civit., et Gregorius 6, Moral., cap. 17 et 18, et Bernardus super Cantica, a Sermonem 67 usque ad 72. Et ratio clara est, primo; quia felicitas vitae futurae est perfectissima; ergo, cum in hac vita non possit obtineri, illa, quae fuerit in hac vita maxima participatio illius beatitudinis, erit et maxima felicitas hujus vitae. Deinde commune est utrique statui, ut felicitas ejus consistat in Deo, et fine supernaturali, agimus enim de felicitate supernaturali: ergo formaliter consistit in actibus supernaturalibus, quibus attingitur ille finis perfectius in utroque statu: ergo in actibus cognitionis et amoris, sed hi actus in hac vita eo sunt perfectiores, quo propensiores, et similiores sunt actibus vitae futurae: ergo in his consistit beatitudo hujus vitae: nec in hac conclusione potest esse controversia.

Primum dubium circa datam resolutionem.

4. *Quorundam placitum in hoc dubio.* — Ut vero amplius explicetur, nonnulla dubia explicanda sunt: primo enim inquiri potest, quis sit actus intellectus, et ejus intellectualis virtutis ille, qui principaliter requiritur ad beatitudinem hujus vitae. Aliqui censent non esse actum fidei, sed actum doni sapientiae, quod est speciale donum Spiritus sancti proprium justorum: hoc enim actus videtur excellentior actu fidei, quia non est obscurus, sed clarus, quandoquidem in Christo, et beatis esse potest. Item actus, qui beatificat, esse debet proprius justorum; hujusmodi autem est hic actus sapientiae, non vero actus fidei. Denique contemplatio beatifica debet esse jucundissima; hujusmodi autem est haec, et ideo dicitur Sapient. 1, *sapida scientia*; de qua intelligi possunt laudes omnes, quae in Scriptura de sapientia dicuntur.

5. *Verior sententia.* — Nihilominus dicendum est, hujusmodi actum esse actum fidei, non quemlibet, sed illum, quo anima Deum ipsum secundum divinitatem ejus contempletur, et quoad fieri potest in hac vita simpliciter quodam intuitu intuetur, seu consideratur. Ita colligitur ex D. Thoma, locis citatis, et ex Augustino 1, de Trinitate, cap. 3, ubi inquit beatitudinem perfectam consistere in contemplatione perfecta, quae est per visionem, quam in hac vita participamus, juxta id, quod Paulus ait 1, ad Corinth. 13: *Videmus nunc per speculum in aenigmate*: ubi certum est Paulum loqui de fide. Et ratio est, quia fides simpliciter est perfectior dono sapientiae, ut plane sentit D. Thomas 1, 2, quaest. 68, art. 2, nam dona dantur ut aliquo modo adjuvent fidem, eamque perficiant, loquimur enim de donis intellectus speculativi, quae non attingunt tam immediate Deum in se, sicut fides: unde si aliquam habent claritatem et evidentiam, non est de ipsis veritatibus fidei, nec de Deo ipso in se, sed de credibilitate veritatum fidei, quam Spiritus sanctus speciali modo confert in donis sapientiae per altissimas causas, et per quamdam connaturalitatem ad affectum charitatis, ut latius tractatur dicto loco, aut in materia de Gratia, vel Charitate; perfectior autem est veritates divinas, et Deum ipsum immediate cognoscere, et certitudinem in his habere, quamvis obscuram, quam de solis credibilitate habere claritatem: et non potest esse dubium quin hoc etiam magis spectet ad

rationem beatitudinis, quae debet consistere immediate in Deo ipso: donum ergo sapientiae, et idem dici potest de dono intellectus, requiri potest ut contemplatio fidei sit in eo statu perfecta, quem beatitudo requirit, etiam in hac vita, non tamen est id, quod est praecipuum et essentialiale.

Secundum dubium.

6. *Prima sententia in hoc dubio.* — Secundo inquiri potest, quis actus sit principalior, magisque de essentia hujus beatitudinis cognitio, vel amor, non enim desunt moderni qui dicant vel omnino, vel saltem principaliter consistere in intellectuali consideratione, dummodo vel per charitatem applicetur, vel charitatem pariatur: et quidem D. Thomas 1, 2, quaest. 3, art. 5, etiam de beatitudine imperfecta hujus vitae dicit principaliter consistere in contemplatione, secundo vero in actu practico: et idem dicit in 4, et in locis citatis 2, 2, dicit essentiam vitae contemplativae esse in actu intellectus: requirere vero amorem ut antecedentem, vel consequentem, et ad idem potest referri Augustinus 1, de Trinitate, cap. 8. Et fundari hoc potest, quia beatitudo hujus vitae consistit in participatione futurae: ergo maxime consistit in majori participatione illius actus, qui principalior est in illa beatitudine: sed ille est actus intellectus: ergo in illo consistit principaliter. Minor probatur, quia in patria principalior pars beatitudinis est visio, et illi similior est cognitio, seu fides: et ideo D. Thomas, 1, 2, quaest. 4, art. 3, et omnes aiunt fidei respondere visionem. Secundo est ratio vulgaris, quia beatitudo hujus vitae esse debet inchoata apprehensio: sed intellectus est potentia apprehensiva: ergo etiam in hac vita per illum maxime apprehendemus finem ultimum. Tertio, quia licet fides in esse moris, sive in ordine ad meritum, sit minus perfecta, quam charitas, quomodo intelligitur Paulus 1, ad Corinth. 13, tamen simpliciter in esse entis est perfectior, sicut D. Thomas 1, 2, quaest. 66, art. 3, loquitur de virtutibus intellectualibus ad morales comparatis, ita enim comparatur fides ad charitatem, est enim illa virtus intellectualis, haec appetitiva: est ergo illa sub genere absolute perfectiori, et a potentia nobiliori, et sub ratione altiori formalis objecti: ergo in genere entis est simpliciter perfectior? ergo in illius actu principaliter consistit beatitudo hujus vitae: nam beatitudo non respicit rationem meriti, quin potius habet rationem termini, et ultimae perfectionis.

7. *Secunda sententia.* — Secunda sententia extreme contraria esse potest, hanc beatitudinem essentialiter consistere in solo amore, fidem vero requiri solum propter amorem, ut necessariam conditionem ex parte objecti. Ita sentit Cano, lib. 9, de Locis, cap. 7, ubi praecipue videtur loqui de beatitudine naturali: tamen quae adducit generalia sunt. Et fundamentum esse potest, quia amor est ultimus finis harum actionum hujus vitae, est enim *vinculum perfectionis*, et omnium praceptorum finis, et consiliorum, omnia enim ordinantur ad perfectionem charitatis: et hic etiam verum est quod supra ex Anselmo afferebamus: affirmatur autem clarius ab Hugone de Sancto Victore, in cap. 7, de coelesti Hierarch. *rectum ordinem esse intelligere ut ames*, tota enim contemplatio vel frigida est et inutilis, vel ad amorem perficiendum ordinanda est: ergo solus amor est tota essentia ultimi finis formalis hujus vitae. Et confirmatur, nam solus ille discernit inter filios Dei, et filios perditionis, solus ille est forma virtutum omnium, solus denique est substantia Christianae justitiae: ergo solus etiam discernit inter hominem miserum et beatum in hac vita.

8. Inter has sententias media via tenenda est, non est enim negandum quin supernaturalis cognitio perfecta, qualis in hac vita haberi potest, sit propter se necessaria, atque adeo de essentia beatitudinis hujus vitae, quia haec beatitudo consistit in divina contemplatione, ut omnes Patres supra citati docent: contemplatio autem essentialiter includit cognitionem. Item, quia licet cognitio fidei ad amorem deserviat, tamen etiam per se est magna perfectio humanae naturae, quam speciali modo conjungit suo fini ultimo, quo non unit amor: et ex parte etiam ipsius Dei pertinet ad specialem gratiam, et honorem ejus, ut per fidem cognoscatur et manifestetur: ergo est in hoc actu propria, et intrinseca ratio, propter quam per se, et essentialiter necessarius est ad hanc beatitudinem. Item hoc saltem probant fundamenta primae sententiae, praesertim duo priora: alia vero, quae pro secunda afferebamus, non obstant, quia, ut supra dixi, actus, in quibus beatitudo consistit, licet in suo genere unusquisque sit ultimus et optimus, tamen se possunt mutuo juvare et invicem referri, et ita fides recte ordinatur ad amorem: tamen etiam amor non male referri potest ad fidem: potest enim aliquis recte intendere perfectionem amoris, ut melius de rebus divinis sentiat, et constantius credat. Reliqua

vero argumenta potius convincunt contrarium, illi enim effectus tribuuntur amori, quia est veluti ultima forma, quæ supponit fidem, quæ sine amore ad illos effectus non sufficit, sicut nec ad beatificandum: nihilominus tamen ad omnes illos intrinsece concurrunt etiam fides, ut constat ex materia de gratia.

9. Secundo vero addendum est principaliter consistere hanc beatitudinem in amore. Ita colligitur ex Patribus citatis, præsertim ex Gregorio et Bernardo, et multum etiam favet Paulus in illo loco 1, ad Corinth. 13; favent etiam aliæ locutiones Scripturæ sacræ, quas adducit Cajetanus, in quibus beatitudo tribuitur observationi mandatorum: *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini*, Psalm. 118, et Eccles., ultim.: *Finem loquendi pariter audiamus, Deum time, et mandata ejus observa, hoc est enim omnis homo*: hæc enim observatio mandatorum in solo profecto actu dilectionis virtute continetur. Unde sumitur confirmatio, quia illa est præcipua forma, vel pars beatitudinis, quæ maxime rectificat hominem in ordine ad suum finem ultimum, magisque eum illi conjungit: sed hoc maxime facit in via dilectio: ergo. Denique, ut simul ad ultimam objectionem primæ sententiæ in num. 6 respondeamus, charitas est simpliciter perfectior fide, non solum in esse moris, aut meriti, sed simpliciter in suo esse entis: quæ sententia, quia pertinet ad 2, 2, non est hoc loco fuse tractanda, tamen sine dubio est magis consentanea Paulo, qui absolute loquitur: solus autem excessus secundum quid non esset sufficiens, ut charitas absolute diceretur *amor*: et ita exponunt ibi omnes antiqui interpretes, et hinc Sancti sæpissime asserunt, inter dona Dei, quæ in hac vita nobis dantur maximum esse charitatis: et scholastici antiqui fere ita sentiunt. Sed præsertim est hæc sententia expresse D. Thomæ, quæst. 23, art. 6, et 1 part., quæst. 82, art. 2, et 1, 2, quæst. 66, art. 2, ubi dicit: *Una virtus est major alia secundum rationem speciei, sicut charitas fide, et spe*: et art. 3, subdit illam virtutem esse simpliciter perfectiorem alia in suo esse, et entitate, quæ excedit secundum rationem speciei, quamvis secundum quid in ordine ad amorem sit minus perfecta: et statim art. 6, ex professo probat charitatem ita superare fidem et spem.

10. Ratione ita potest declarari, quia, vel censetur fides superare charitatem in esse entis, solum quia continetur sub genere actus, vel virtutis intellectualis, quod est perfectius, quia nobilissima species ejus excedit omnem virtu-

tem voluntatis, et hoc fundamentum (quod dialecticum est) nullius est momenti, quia non est necesse omnes species contentas sub quocumque genere altiori superare omnes contentas sub inferiori genere, ut constat manifestis exemplis: quis enim dicat actum fidei humanæ esse perfectiorem actu charitatis, hoc solo, quod est actus intellectus: imo etiam sequitur actum visionis, vel phantasie esse perfectiorem omni actu voluntatis, quia continetur sub aliquo altiori genere, actus enim cognoscendi, et appetendi tanquam duo genera distingui possunt, et inter illa primum est sine dubio perfectius. Item in ipso intellectu scientia, et fides distingui possunt tanquam duo genera, inter quæ scientia est perfectior: et tamen fides supernaturalis excellentior est etiam in genere entis, quam naturalis scientia: quia fides innititur in ratione formali simpliciter perfectiori, vel altiori, scilicet in prima veritate. Inter substantias etiam afferri posset exemplum, nam substantia incorruptibilis abstrahi potest ut quoddam genus sub se complectens nobilissimas species substantiæ, et tamen inde non sequitur quaecumque speciem contentam sub illo genere esse simpliciter nobiliorem omni substantia corruptibili.

11. Denique ratione declaratur dupliciter primo, quia hæc abstractio generum, vel specierum solum fundatur in aliqua convenientia et similitudine, quæ inter res ipsas reperitur: fieri autem potest, ut res nobilissima et ignobilis inter se habeant aliquam similitudinem et convenientiam, ratione ejus convenient in aliquo genere, sub quo non comprehenditur res aliqua alterius generis, quæ in specie, et perfectione sua habeat medium locum inter illas, quia licet sit minus perfecta quam una, et perfectior quam alia, fieri potest, ut cum neutra habeat illam similitudinem, vel convenientiam, quam ipsæ haberent inter se. Secundo, quia genus comparatur ad differentiam, sicut potentia ad actum: fieri autem potest, ut eadem potentia, quæ est capax nobilissimi actus, sit etiam capax ignobilioris, si in modo actuandi convenient: quomodo etiam materia est capax animæ rationalis et inferiorum formarum. Unde fit ut quamvis in entitate sua hæc materia fortasse sit minus perfecta quam materia cœli, nihilominus sit capax alicujus formæ nobilioris, quam sit forma cœli, quamvis etiam sit capax aliarum minus nobilium. Ex hoc ergo capite nullum potest sumi argumentum efficax, ut fides in genere entis anteponatur charitati. Neque etiam sumi potest ex

nobilitate potentiæ quatenus est principium activum sui actus: nam ut omittam potentias nostras in his actibus supernaturalibus concurrere ut instrumenta, ex quibus per se non potest sumi efficax argumentum: tamen etiam respectu eorum actuum, quorum sunt propriæ causæ, procedit ratio: quia in causis æquivocis, et universalibus non est necesse, ut omnes effectus causæ nobilioris superent omnes effectus causæ minus perfectæ, quia universalis causa multa complectitur, et non semper operatur secundum ultimum potentiæ suæ: intellectus autem et voluntas sunt causæ æquivocæ suorum actuum, et universalis principia: et ideo non oportet ut quodcumque intellectus operatur, aliquid perfectius faciat, quam sit omne illud quod potest efficere voluntas: hoc igitur argumentum nullum etiam est.

12. *Excluditur a beatitudine supernaturali vie omnis actus intellectus præter fidem.* — *Excluditur etiam delectatio ab essentiali beatitudine.* — Tandem nec ex objectis formalibus potest id colligi, scilicet, quia ratio *veri* est altior, quam ratio *boni*, nam istæ duæ rationes ita simpliciter et generatim sumptæ, comparantur ad intellectum, et voluntatem tanquam rationes adæquatæ specificantes ipsas potentias, et ideo ex nobilitate illarum rationum præcise consideratarum, recte potest colligi excessus unius potentiæ ad aliam: tamen ad habitus, seu actus, aut habitus intellectus, et voluntatis non comparantur, ut rationes adæquatæ, et specificantes, sed ut rationes genericæ, sub quibus comprehenduntur, verbi gratia, ratio veritatis evidentis, aut ratio veritatis obscuræ, et ratio boni increati, vel creati, etc. Ex quibus sumi possunt variæ species actuum, vel habituum, quæ inter se differant in perfectione, atque hoc modo fieri potest, ut aliqua ratio boni sit perfectior, quam aliqua ratio veri. Unde ex hoc eodem principio recte colligit D. Thomas suam sententiam, quia licet ratio veri et boni divini, prout in seipso est, ita se habeant, ut ratio veri excedat aliquo modo: tamen ratio veri non ut in se, sed quatenus ab illo ad nos dimanat, aliquid verum per testificationem et revelationem obscuram, illa, inquam, ratio veri inferior est, quam ratio boni simpliciter: et ideo charitas, quæ respicit Deum sub illa ratione boni, est simpliciter perfectior, quam fides, quæ sub ratione talis veri in illum tendit.

Tertium dubium.

13. Tertio dubitari potest, an præter hos

duos actus cognitionis et amoris, sit alius de intrinseca ratione, et essentia hujus beatitudinis: et de intellectu quidem nulla est difficultas, quia sicut in eo nulla est alia virtus theologica præter fidem, ita nullus est alius actus quo attingamus Deum in se, et ideo nullus alius potest esse de essentia beatitudinis, etiam imperfectæ. Rursus in voluntate certum est reperiri in via actum delectationis, seu fruitionis, quæ oritur ex charitate, et divina contemplatione: nam primus fructus charitatis est gaudium, 2, 2, quæst. 23, propter quod dixit Gregorius, hom. 14, in Ezechiel: *Contemplativa vita amabilis valde dulcedo est*, quod recte explicat et confirmat D. Thomas, 2, 2, q. 180, art. 7, tamen hic actus non est censendus de essentia hujus beatitudinis, sed tanquam proprietas consequens ipsam propter rationes adductas in præcedente sectione, quæ eadem proportionem applicari possunt. Difficultas vero solum superesse potest de actu spei, quia theologicus est, et attingit Deum in se, et inter tria omnino necessaria ad essentialem perfectionem et justitiam hujus vitæ numeratur a Paulo 1, Corinth. 13, et a Tridentino, sess. 6, cap. 7, can. 3, ut ibi notat Vega, lib. 7, c. 3, qui ex Patribus confirmat hunc actum esse de essentia justitiæ: erit ergo de essentia beatitudinis hujus vitæ; nam hæc maxime videtur consistere in actuali justitia, ergo Deum. Accedit quod Augustinus, Epistola 52, et 41, de Civitate, cap. 12, et lib. 19, cap. 4, beatitudinem hujus vitæ constituit in spe, et D. Thomas, 1, 2, quæst. 5, art. 3, ad primum sub disjunctione dicit nos vocari beatos in hac vita, vel propter spem, vel propter fruitionis participationem. In contrarium autem esse videtur, quia hic actus consistit in motu et tendentia, et directe repugnat consecutioni. Item beatitudo imperfecta debet habere proportionem cum perfecta, sed beatitudo perfecta est tantum in duobus actibus: ergo.

14. *Auctoris decisio satisfaciens utrique parti.* — Mihi videtur hominem in hac vita dupliciter posse considerari, primo, ut existentem in quodam statu, in quo potest aliquo modo consequi, et tenere suum finem, quem statum posset habere homo etiamsi illi non esset: promissa beatitudo alia perfecta, et hoc modo hominis beatitudo nullum actum essentialem requirit, præter cognitionem et amorem: et hoc probant rationes posteriori loco factæ. Secundo potest homo considerari, ut viator tendens ad perfectam beatitudinem sibi promissam consequendam; et hoc modo spes dici

potest essentialis huic homini viatori, ut possit aliquo modo esse beatus, quia per spem aliquo modo consequitur, si non in re saltem in spe, et quia sine spe nullum progressum facere posset ad illum terminum. Denique perfectio viatoris, ut sic, in motu consistit, et ita loquitur Augustinus.

Quartum dubium.

15. *Quomodo 8 beatitudines tales dicantur a Christo.* — Ultimo dubitari potest de aliis virtutibus moralibus maxime propter verba Christi, Matth., quia videtur in eis ponere beatitudinem: dicendum vero est hæc omnia non esse de essentia cum non attingant Deum in se, auferre tamen impedimenta charitatis, et disponere hominem ad perfectionem ejus, et hac ratione illis tribui aliquo modo beatitudinem, ut omnes exponunt. De qua re legi potest divus Thomas, 2, 2, quæst. 180.

DISPUTATIO VIII.

DE PERFECTIONIBUS INTELLECTUS BEATI EXTRA VISIONEM BEATAM.

Tres diximus esse actus præcipuos beatitudinis, visionem, amorem et gaudium: ad complementum ergo hujus materiæ necessarium est singula nosse. Ac primum de actu visionis, cum primus sit omnium, quatuor occurrebant disputanda. Unum de objecto illius: alterum de ipso actu. Tertium de principiis, sive causis a quibus manat. Quartum de effectibus. Sed quoniam de tribus prioribus in secundo libro de attributis Dei negativis abunde est dictum, pro explicanda incomprehensibilitate divina (quod etiam 1 part., quæst. 12, divus Thomas enucleate præstitit) supervacaneum existimamus in præsentia repetere, quia quod Dei visio beatitudo hominis sit, non propterea diversam tractationem postulat. Quare id quod quarto loco proposuimus discutiendum restat, cum ad præsentem materiam de beatitudine proprie ac præcise attineat.

Perfectiones ergo, de quibus nunc agimus, effectus sunt beatæ visionis, quo nomine comprehendimus perfectiones omnes, quæ Beatis dantur, et debentur ratione illius status, cujus prima radix, et quasi essentialis forma est visio beata, ut dixi, neque enim habet illa visio alios effectus proprios, et physicos, est enim actus immanens, et perfecto modo procedens ab habitu perfecto, et ideo nihil ultra se producit: inter hos vero effectus, propinquiores

sunt, qui ad intellectum pertinent, de quibus primo videndum est, quam perfectionem potissimum includant præter visionem beatam: deinde quomodo excludant omnem imperfectionem ad intellectum pertinentem.

SECTIO I.

Utrum præter beatam visionem detur Beatis alia cognitio, vel supernaturalis scientia.

In hoc dubio occurrunt multa tractanda, quæ per occasionem disputant doctores variis locis, et ideo illa attingam breviter, et remittam.

1. *In beatis non manet fidei actus.* — De hoc latius in tractatu de fide, disput. 7, sect. ult. — Primum est, an in Beatis simul cum visione sit cognitio fidei supernaturalis. Quod D. Thomas disputat ex professo 1, 2, quæst. 67, a. 3, et 2, 2, quæstione 1, articulis 4 et 5, et in 3, dist. 31, ubi Capreolus latissime, et in particulari de Christo Domino divus Thomas, 3 part., quæst. 7, art. 3, ubi nonnulla notavi, quæ huic loco possunt sufficere: resolutio enim est fides, quatenus virtus intellectualis est, non manere in Beatis.

2. *Manent dona Spiritus sancti.* — Secundum est, an maneant in Beatis dona Spiritus sancti, quæ ad intellectum pertinent, scilicet scientia, sapientia et consilium: quod disputat divus Thomas 1, 2, quæst. 68, artic. 6, et definit, manere quia non includunt essentialiter obscuritatem: quod etiam attingit idem divus Thomas, 3 part., quæst. 7, artic. 5 et 6. Ubi de hac integram edidi disputationem, quæ omnibus Beatis potest esse communis.

3. *Prophetiæ donum quo sensu maneat, aut non maneat in Beatis.* — De quo puncto latius in libr. 2, de Attributis, cap. 28. — Tertium est, utrum sit in Beatis cognitio Prophetica, quod tractat D. Thomas, 2, 2, quæst. 174, art. 5, et negat: addit vero in solutione ad secundum, conferri Beatis revelationes supernaturales, eas vero respectu illorum non habere prophetiæ rationem ratione status beatifici. Et est breviter advertendum Prophetiam, ut sic, non dicere specialem rationem cognitionis claræ, vel obscuræ, sed solum quod sit supernaturalis cognitio eorum, quæ sunt procul, per divinam revelationem comparata: esse autem procul dicuntur ea, quæ sunt abdita, et extra beatitudinem cognitionis, quæ debetur homini in eo statu, in quo existit, unde D. Thomas, dicto art. 5, ad primum, dicit eandem visionem

beatificam, quæ in Beatis non est Prophetica cognitio, in Moyse et Paulo habuisse rationem Prophetiæ: et solutione ad tertium indicat aliam quam supernaturalem cognitionem habuisse rationem Prophetiæ in Christo viatore, quæ jam non habet illam rationem, quamvis in se non sit substantialiter diversa, in quantum illa denominatio Prophetiæ dicit specialem habitudinem ad subjectum et statum ejus: sic igitur quantum ad hanc rigorosam denominationem negatur esse Prophetia in Beatis, qui juxta suum statum nihil agnoscunt, quod procul ab eis esse censeatur, nam sive in verbo formaliter, sive extra verbum, connaturale, et debitum illis est, ut sciant quidquid eos scire oportet, ut Gregorius dixit: *Quid non vident, qui videntem omnia vident?* At vero prætermissa hac rigorosa denominatione, et considerando substantiam ipsam revelationis fieri potest, ut aliqua cognitio, seu revelatio sit in Beatis ejusdem rationis cum illa, quæ solet dari Prophetis, hæc enim interdum est obscura, et hæc non habet locum in Beatis, interdum vero evidens et supernaturalis, et hæc non repugnat illorum statui, ut magis ex dicendis patebit. Alia poterunt videri tom. 1, in 3 part., disput. 21, sect. 1, nam illa possunt accommodari omnibus Beatis.

4. *Theologiam nostram manere in patria quidam putant.* — Quarto inquiritur, an scientia Theologiæ, quam hic acquirimus, maneat in Beatis. Quam quæstionem non invenio in D. Thoma in terminis disputatam: eam vero tractant expositores ejusdem in 1 part., q. 1, artic. 2, et ideo breviter attingam. Et quidem juxta opinionem eorum, qui existimant fidem manere in patria, non habet locum hæc quæstio, quia consequenter idem est affirmandum de Theologia: nos vero hoc disputamus supponendo fidem non manere, quia etiam hac suppositione facta, multi Thomistæ existimant, manere Theologiam in patria: et differentiam assignant, quia de ratione fidei est obscuritas, non vero de ratione Theologiæ, sed accedit illi ratione subjecti, seu status, quatenus in fide fundatur: et afferunt exemplum de scientia subalternata acquisita ante subalternantem ex principiis creditis, quæ durat etiam post acquisitam subalternantem. Sic Cajetanus, a. 2, et Cano, lib. 12, de Locis, cap. 2, qui asserunt illud Hieronymi in Epist. ad Paulinum, de omnibus Scripturæ sacræ libris, dicentis, *discamus in terris quorum scientia nobis perseveret in celis.*

5. Tamen hæc doctrina et differentia assigna-

ta est falsa, et mere voluntaria, parumque probabilis mihi semper visa est: unde tam certum existimo non manere theologiam hic acquisitam in Beatis, sicut neque fidem, quod vidit postea Cajetanus in id Pauli ad Corinth. 13, *sive scientia destrueretur*: idem etiam Capreolus licet variis sit, quæst. 1, prolog. art. 1, ad argumenta Aureoli et Durandi, et Scoti, contra 1 et 2 concl., idem etiam Medina, quæst. 67, art. 2. Ratio est, quia hæc theologia, quam hic acquirimus, tota nititur auctoritate divina obscure revelante, tanquam in objecto formali, sicut nititur fides, solum differt ab illa, quia minus perfecte attingit illam rationem, scilicet per discursum: nam fides assentitur iis, quæ formaliter, et in se revelata sunt: theologia vero iis, quæ in revelatis implicite continentur, et per evidentem consequentiam deducuntur: tam ergo est de essentia hujus cognitionis obscuritas, sicut est de ratione fidei: ergo illa differentia est gratis ficta, aliud enim est loqui de Theologia in communi prout dicit scientiam supernaturalem rerum divinarum, aliud vero de hac theologia in specie, quæ ex fide generatur: priori enim modo accedit theologiæ esse obscuram eo modo, quo accedit generi differentia contrahens: at vero huic theologiæ in specie hoc non accedit, cum conveniat illi ratione sui objecti formalis, et causarum per se, a quibus generatur: seclusis enim nominibus eadem distinctio habet locum in cognitione supernaturali principiorum fidei, nam illi ut sic, id est, ex vi generis sui accedit, quod sit obscura, tamen illi in tali specie non accedit, imo in universum repugnat eundem assensum, vel habitum, qui aliquando fuit obscurus, in solaque auctoritate fundatus, postea fiat evidens, et clarus: tum quia necesse est mutari formalem rationem assentiendi; nam qui cognoscit obscure, necesse est cognoscat ex auctoritate, vel ex ratione incerta et probabilis: qui autem clare, et evidenter cognoscit, necesse est ut in evidentia luminis, et in aliquibus principiis ex re ipsa notis nitatur: tum etiam, quia inductione facta in omni alia cognitione obscura nunquam reperietur ut eadem manens fiat clara, ut patet in opinione, et in fide humana et divina: et idem est in illo exemplo de cognitione conclusionum scientiæ subalternatæ, quæ non fundatur in principiis scitis, sed creditis ex magistri auctoritate, illa enim non transcendit rationem fidei humanæ, et ideo non potest ipsamet fieri scientia: ac tandem, quia cognitio non fit clara per illuminationem aliquam accidentalem, seu addi-

tionem alicujus qualitatis, sicut illuminatur aer, id enim fictitium est, et intelligibile, sed fit clara ex mutatione medii, et ratione assentiendi: ergo quando homo mutatur ab obscura in claram cognitionem, non fit mutatio in eodem actu, vel habitu, sed fit relinquendo unam cognitionem, et acquirendo aliam: idem ergo contingit in mutatione theologiæ viæ, et patriæ: nec Hieronymus, citato loco, docet aliquid in contrarium, quia nec dicit manere eandem scientiam, sed earumdem rerum scientiam, id est, divinarum: neque etiam loquitur de propria theologiæ scientia, sed de intelligentia Scripturarum, quæ vel ad fidem, vel ad interpretationem sermonum pertinet.

6. *Quid ex nostra theologia maneat in patria.* — Addo vero, quamvis in patria non maneat proprius assensus theologicus, et habitus eliciens illam, manere tamen in memoria species earum rerum, quas homo cognoscebat in via, et ita posse recordari Scripturarum divinarum et sensuum, vel interpretationum earum, quas in via comparavit, licet tunc non obscure, neque incerte, sed clare intelligat quis fuerit vetus Scripturæ sensus: et idem dici potest de mysteriis, et aliis opinionibus theologicis.

7. *An scientia per se infusa ultra visionem detur in Beatis.* — *Prima sententia improbabilis.* — Hinc vero potest quinto dubitari an præter visionem Dei, habeat beatus aliam scientiam supernaturalem, ac per se infusam: de quo pauca scripta invenio: possunt tamen excogitari tres dicendi modi, primus est, absolute negans esse in beatis hujusmodi scientiam, quia non est fundamentum ad ponendam illam, sufficit enim eis visio beata, et naturalis scientia, imo nec in sanctis Angelis videntur Augustinus, alique theologi agnoscere aliud genus scientiæ, præter eam, quæ est in Verbo, quæ est visio beata, et aliam connaturalem ipsis, quæ vocatur in proprio genere: sed hæc opinio videtur mihi falsa, et parum probabilis, propter ea, quæ statim dicam.

8. *Secunda sententia.* — Secundus modus est, beatos non habere scientiam aliquam per se infusam præter visionem beatam, nihilominus tamen habere extra Verbum theologicam quamdam scientiam de divinis rebus sua industria acquisitam, quam eliciunt ex his, quæ vident in Verbo adjuncta connaturali cognitione et discursu, sicut nos ex creditis, et naturaliter cognitis elicimus scientiam nostram theologicam. Sed quidam moderni, 1 part., quæst. 1, art. 2, sed hæc sententia mihi non probatur. Primo ergo vix potest intelligi hu-

jusmodi genus scientiæ quod sit possibile, primo quia illa visio beata est simplicissima, et abstrahens ab omni discursu, unde quidquid per eam cognitionem cognosci potest, ex discursu unico simplici intuitu cognoscitur: non ergo apparet quomodo possit cum alia naturali cognitione conjungi ad efficiendum novum actum, et cognoscendum per discursum. Item quia admissio hoc genere scientiæ, posset in hujusmodi scientiis intermediis in infinitum procedi: nam anima Christi, verbi gratia, ex his, quæ cognoscit per scientiam infusam adjuncta aliqua cognitione naturali posset aliud genus scientiæ acquirere: rursus ex scientia infusa, et beata posset etiam discurrere, et elicere aliud genus cognitionis: et rursus ex hujusmodi scientia intermedia cognitione naturali possent etiam alii varii discursus cognosci: et semper etiam variaretur cognitio, variata scientia principiorum, a qua per se pendet, quod est plane falsum: signum ergo est, quamlibet scientiam ex his in suo genere esse, ut ita dicam ultimum consummatum, et sub lumine suo manifestare omnia, quæ ex suis principiis, vel in suis principiis ostendere conatur: et ideo ex natura sua non posse conjungi cum alia inferiori scientia ad inferendum novum genus cognitionis, in quo multum differt hæc scientia, seu visio beata a fide, quia fides ut sic non manifestat conclusionem in principiis, neque ex principiis, quia non est discursiva, nec penetrat rem in se ipsam, sed tantum assentitur dictis. Deinde, quidquid sit de possibilitate talis scientiæ, non est necessaria beatis non solum propter dicta, sed etiam quia cognitio conclusionis sic elicitæ, non potest esse supernaturalis in se, quia ex uno principio supernaturalis cognito, et alio naturaliter potest elici supernaturalis cognitio, si illa duo principia per se, et tanquam propria causa cognitionis concurrant: si vero alterum eorum non ita concurrat, sed solum ut applicans, seu proponens, sicut fortasse contingit in nostra theologia, licet illa cognitio possit esse supernaturalis, non tamen evidens, et clara quatenus talis est: hoc autem repugnat scientiæ, quæ est in beatis: ergo necesse est ut talis cognitio sit naturalis, vel si supernaturalis est, debet esse per se infusa, et habita ex sola evidentia supernaturali. Tandem si hæc scientia admitteretur in beatis, non esset illa sola sufficiens, ut jam dicam.

9. *Secunda sententia vera.* — Tertius modus seu opinio, quæ mihi probatur, est, extra visionem infundi beatis aliam scientiam rerum

divinarum, quæ potest dici theologia evidens, ac per se infusa in proprio genere, seu abstractiva. Quam opinionem indicant Gabriel, in 3, dist. 14, quæst. unica, art. 1, notab. 2, et Ockham, in 4, quæst. 13, et eam necesse est doceant omnes, qui negant, beatos videre in Verbo formaliter mysteria gratiæ, sed tantum causaliter: nam hoc est dicere cognoscere illa per scientiam distinctam infusam ratione visionis. Favet etiam D. Thomas, in 4, dist. 45, quæst. 2, art. 5, ad 12, ubi ait, beatos visuros omnia, quæ Deus videt scientia visionis, non in Verbo, sicut anima Christi, sed extra Verbum: necesse est ergo fieri per novam scientiam infusam, atque adeo hoc modo referri possunt Patres, qui affirmant beatos scire omnia, quia non oportet, ut id sit de omnibus verum ratione solius visionis: loquuntur ergo saltem in communi, scilicet, quod per visionem, vel per aliam scientiam infusam ea cognoscunt. Præter eos autem, quos hac de re citavi, lib. 2, de Attributis, cap. 27, sic etiam Athanasius, quæst. 11, ad Antiochum Presbyterum, de *Vita contemplativa*, cap. 14, Anselmus, in illudario, versus finem, Bernardus, serm. de triplici Genere bonorum, circa finem, et Beda, libro variar. quæst., quæst. 12, in tom. 8. Ratio adjungi potest, quia licet Beati videant creaturas in Verbo scientia matutina, tamen expedit ut habeant scientiam earum in proprio genere, quæ vespertina dicitur: ergo sicut de rebus naturalibus habent hanc scientiam, ita et eandem habere debent de rebus ac mysteriis supernaturalibus, ut de gratia, et de omnibus aliis, quæ ad illum ordinem pertinent: hæc autem scientia necessario debet esse per se infusa, et supernaturalis ordinis. Confirmatur, quia Beati non vident in Verbo omnia mysteria gratiæ quoad omnes circumstantias, et particulares rationes eorum, neque omnia futura contingentia, neque omnes cordium cogitationes: ergo ut hoc possint interdum cognoscere extra Verbum, necesse est ut habeant aliud genus supernaturalis cognitionis hujusmodi rerum, et hanc vocamus nos scientiam infusam extra visionem, ad quam pertinent novæ revelationes, vel illuminationes, quæ fiunt Beatis tam Angelis, quam hominibus, in quibus non semper necesse est infundi novum lumen, nam hoc a principio factum est, quando scientia hæc est illis infusa, sed augeri vel in se, vel, quod probabilius est, per solam additionem specierum intelligibilium. Tandem hujusmodi scientia est consentanea statui beatorum, et nullam involvit repugnan-

tiam, neque difficultatem: cur ergo neganda est.

10. Sed ultimo inquiri potest, an ejusmodi scientia sit ejusdem rationis et perfectionis in omnibus beatis, vel quam habeat diversitatem, et unde illam habeat. In quo breviter dicendum est, hanc scientiam ejusdem rationis essentialis esse in omnibus Beatis, præsertim hominibus, quia est quasi proprietas manans ex essentiali beatitudine, et alioqui modus intelligendi omnium hominum est ejusdem rationis: at vero quoad individua, seu accidentalem perfectionem, non est ejusdem perfectionis in omnibus, quia accidentalitè dona beatitudinis tam animæ, quam corporis, servabunt proportionem cum essentiali beatitudine: potest autem hæc inæqualitas intelligi aut in claritate, et intensione luminis, aut in perfectione specierum intelligibilium, aut in multitudine earum, seu rerum cognitarum, et forte in his omnibus erit varietas: præsertim tamen in intentione luminis, et perfectione specierum, et in rebus cognitis quoad res individuales, et particulares circumstantias, nam quoad specificas essentias rerum, vel mysteriorum supernaturalium credibile est quæcumque beatum omnes illas cognoscere: unde offerebat se occasio disputandi late de objecto hujus scientiæ, utrum comprehendat omnes res posibles simpliciter, et an res naturales, vel tantum supernaturales. Rursus de lumine illius quale sit: sed hæc fere ejusdem rationis in hac scientia sunt, et in scientia per se infusa animæ Christi: unde sufficiant quæ de illa disputavi, 3 part., quæst. 11, a disput. 27. Tandem probabile videtur inæqualitatem hujus scientiæ in patria, non respondere scientiæ acquisitæ in via, sed inæqualitati meritorum, quia hæc est ut proprietas consequens essentiali beatitudinem: ergo quo essentialis beatitudo fuerit major, eo erit perfectior hæc scientia: sed mensura illius inæqualitatis sunt merita: ergo et istius, quod quidem intelligendum est de majori perfectione simpliciter, nam secundum quid, seu circa aliquod particulare factum, aut alias similes circumstantias, potest interdum excedere qui est inferior in meritis, quia illius cognitio magis pertinet ad suum statum, quomodo sæpe aliquid revelatur inferiori beato, quod non innotescit superiori.

12. Dices: ergo sapientia, vel Theologia acquisita in via, nihil confert ad majorem sapientiam, vel theologiam patriæ, etiam extra Verbum. Respondetur per se: ac præcise as-

sumptam nihil conferre, nisi quatenus confert ad meritum, vel quatenus ad statum alicujus potest pertinere ratione illius muneris, quod in via exercuit ut plures circumstantiæ de aliquibus mysteriis revelentur: vel denique quatenus hujusmodi scientiæ respondet aureola, quæ non datur propter sapientiam per se, sed propter doctrinam, et aliorum illuminationem, ut iterum fortasse infra dicemus.

SECTIO II.

Utrum in beatitudine perseverent, vel denuo infundantur scientiæ naturales et acquisibiles.

1. Duo attinguntur in hac quæstione, unum est, an scientiæ hic acquisitæ naturales perseverent in patria, in qua re Albertus, in 3, dist. 33, sentit non manere, sed alias scientias loco illarum infundi, ita intelligens illud 1 ad Corinth. 13, *sive scientia destruetur*. Ratio est, quia hujusmodi scientiæ habent multas imperfectiones admixtas, quæ repugnant perfectioni beatitudinis. Propter quam causam videtur in simili dixisse Hieronymus explicans illud Isaïæ 65: *Oblivioni datæ sunt angustiae priores*, non manere in beatis memoriam præteritorum malorum, nec peccatorum, quæ in via commissa sunt.

2. Contraria sententia communior est, quam significat D. Thomas 1, 2, quæst. 67, Capreolus, in 3, dist. 3, quæst. unica, art. 3, in princ., Paludanus, quæst. 1, art. 3, Durandus, q. 7, et dist. 33, quæst. 4. Et hæc sententia est simpliciter vera: ut tamen recte explicetur, distinguenda sunt tria, quæ in his scientiis repertiuntur, species intelligibiles, actus cum habitibus, qui illis respondent, et opiniones variæ, quæ in omnibus scientiis miscentur. Primo ergo quod maneant species intelligibiles, non potest dubitari: constat enim ex materia de Anima, et ex D. Thoma, 1 part., quæst. 89, animam separatam ex natura sua posse conservare species intelligibiles, quas in via acquisivit, et per eas etiam posse intelligere, sunt enim spirituales, et non habent contrarium, unde de se sunt perpetuæ, et quamvis in fieri pendeant a phantasmatis, non tamen in conservari. Atque eadem ratione, quamvis dum anima est conjuncta corpori, per eas non intelligat sine conversione ad phantasmata, tamen id non est propter essentialem dependentiam in essendo, vel operando, sed propter concomitantiam quamdam ortam ex conjunc-

tione ad corpus: at vero beatitudo non destruit naturæ perfectionem: ergo hoc quod naturale est, perseverabit in patria, quia in hoc præcise nulla est imperfectio, quæ repugnet perfectioni beatitudinis: unde est constans theologorum sententia, conservari in patria memoriam eorum, quæ in via gesta sunt. Quod recte etiam docuit Gregorius 4, Moral., cap. 42, ubi interpretatur citata verba Isaïæ, quod erit oblivio præteritorum malorum, non ut non cognoscantur, sed ut non contristent.

3. Secundo de actibus et habitibus evidentibus certum etiam videtur manere in patria, quia pertinent ad perfectionem naturæ, et non includunt imperfectionem repugnantem illi statui: neque etiam erit superfluum, aut difficile simul variis modis cognoscere res easdem, quia cognitiones illæ erunt diversarum rationum, et a diversis virtutibus et perfectionibus procedent.

4. Tertio de opinionibus variis, quæ in scientiis acquisitis adjunguntur, dicendum est, eas proprie quoad actus et habitus non manere in beatitudine, quia hæc imperfectio repugnat perfectioni illius status, ut ex sectione sequenti magis constabit. Item, quia si fides divina illi statui repugnat, multo magis humana: ergo et opinio: nam est eadem ratio: nec vero necesse est, ablata hac imperfectione, auferri humanam scientiam, quia talis imperfectio non est intrinseca tali scientiæ, sed ex accidenti est conjuncta cum illa. Quo sensu possent intelligi illa verba Pauli, *sive scientia destruetur*, scilicet, quantum ad imperfectionem, quam in hac vita habet adjunctam: unde D. Thomas ibi ea interpretatur quantum ad imperfectionem dependentiæ a phantasmatis, hæc enim imperfectio tollitur, seu destruetur in patria, quamvis probabilius fortasse sit Paulum ibi non loqui de scientia humana, sed de divina, quæ in hac vita acquiritur, et in fide fundatur, hæc enim simpliciter destruitur in patria, ut jam diximus. Addendum vero est, quamvis judicium opinativum non maneat in patria, manere tamen memoriam omnium opinionum, quæ in hac vita fuerunt, et rationum probabilium, quibus nitebantur: nam hæc memoria non includit aliquam imperfectionem, nec de se est exposita periculo falsitatis seu erroris: nec repugnabit etiam ex hujusmodi rationibus seu conjecturis judicare, quid ex vi eorum sit probabilius et verisimilius, quia hoc judicium evidens esse potest.

5. Superest etiam ut nonnihil dicamus de

secundo puncto quæstionis, erunt enim in beatitudine multi homines, qui hujusmodi scientias non acquisierunt in via, habebunt ne illas in patria saltem per accidens infusas? et similis quæstio est de his, qui imperfecte illas acquisierunt, an sit eis adjicienda omnis perfectio, quæ illis defuit? in qua videtur mihi dicendum, futurum esse in beatitudine, ut omnes habeant scientias naturales cum omni perfectione connaturali, et proportionata intellectui uniuscujusque, sicut omnes Angeli habent naturalem scientiam cum perfectione sibi accomodata: est enim eadem ratio, nam homines erunt similes Angelis in patria cum proportionem. Unde argumentor secundo, quia status beatitudinis esse debet omnium bonorum aggregatione perfectus, bonorum scilicet tam gratiæ, quam naturæ, quia unum ex maximis bonis naturalibus est scientia, et non habet aliquam repugnantiam cum aliqua supernaturali perfectione: ergo. Quod aliter explicatur tertio, quia illa beatitudo, vel formaliter, vel radicaliter satiabit omne rationabile desiderium Beati: sed unusquisque merito appetit naturalem perfectionem sui intellectus, integram et adæquatam: ergo. Tandem propter hanc causam futura sunt corpora beatorum perfecta quoad omnes facultates, et quoad omnia organa, imo et quoad omnia accidentia connaturalia corpori humano: ergo multo magis idem credendum est de perfectionibus animæ. Et hæc resolutio est consentanea divo Thomæ 1, 2, quæst. 3, art. 6 et 7, nec video difficultatem, quæ solutionem postulet.

SECTIO III.

Utrum in Beatis possit error, vel ignorantia reperiri?

Omnis imperfectio intellectus videtur comprehendere sub hoc duplici capite, ignorantiam quam vocant negationis et erroris, qui appellatur etiam ignorantia pravæ dispositionis: et de utroque dicendum est.

1. Circa ignorantiam, sive illa consideretur in actu, quæ proprie dicitur inconsideratio, sive in habitu, quæ proprie retinet nomen ignorantiam, advertendum est, utramque posse reperiri in aliquo vel per modum negationis, vel per modum privationis. Priori modo solum dicit carentiam illius cognitionis, quæ alicui non debetur, vel quæ necessaria illi non est ad convenientiam ejus status et perfectionem: posteriori modo dicit carentiam debitæ

cognitionis, vel quæ necessaria censetur ad convenientiam ejus statum. Priori ergo modo constat reperiri in Beatis negationem scientiæ multarum rerum, quia, ut supra vidimus, non omnia sciunt: posteriori autem modo dicendum est, simpliciter eos nullam pati ignorantiam, et hoc modo dicuntur a Patribus omnia scire, scilicet quæ illis sunt opportuna, quæque expedit illos scire: et ratio utriusque est, quia hujusmodi ignorantia habet rationem mali: abest autem ab illa beatitudine omne malum. Item quia merito homo desiderat carere tali ignorantia: ibi autem completur omne hujusmodi desiderium: at vero prior nescientia (non enim illa proprie dicitur ignorantia) non habet malum, quia malum dicit carentiam boni debiti inesse: sicut quod unus Beatus careat perfectionis beatitudine, quam alius habet, non est illi malum: et hæc de primo.

2. Circa alteram partem de errore oritur difficultas ex priori, quia Beati non omnia sunt: aliqua ergo conjectant, et solum ex signis probabiliter assequuntur: ergo in judicio ferendo de hujusmodi rebus possunt errare; possunt autem hujusmodi res esse in duplici genere, scilicet in futuris contingentibus, quæ pendent ex libera voluntate Dei et creaturæ, et in universum in mentium cogitationibus, quas in seipsis non semper intuentur, vel etiam in aliquibus proprietatibus naturalibus rerum, si fortasse eas non omnino comprehendunt: nec dici potest beatus non ferre judicium de hujusmodi rebus propter conjecturas solum probabiles, quia nihil repugnat eos considerare omnes hujusmodi conjecturas et probabiles rationes: at vero sicut consideratis principiis evidentibus non est in potestate hominis non ferre judicium certum de conclusione, ita consideratis probabilioribus conjecturis non est in potestate hominis suspendere illud judicium, quod ex conjecturis apparet probabilius.

3. Propter hanc difficultatem Holcot in suis determinationibus, q. 9, art. 2, docet in Beatis posse esse deceptionem: videtur autem loqui de potentia tantum absoluta, et in ordine ad res illas, quas neque beatus videt in Verbo, nec alia via scit evidenter: quo sensu est illius sententia probabilis, quia nulla apparet aperta implicatio contradictionis. At vero loquendo de facto, atque adeo secundum legem ordinariam, debitam illi beatitudini et statui, dicendum est nullo modo esse posse in Beatis errorem seu falsum judicium. Quam sententiam indicavit D. Thomas 1, 2, q. 5, art. 4, latius

opusc. 72, in princ. *Omnes enim, inquit, cognoscunt Deum plena luce, quæ nihil erroneum patitur: unde propter hujus luminis virtutem nulla opinio locum habebit.* Eadem est aperta sententia Augustini, lib. 12, de Genes. ad lit., cap. 26: *In statu beatitudinis omnia erunt evidentia sine ulla falsitate, sine ulla ignorantia, etc., et in Enchirid., cap. 25, dicit, errores et falsas opiniones, licet non sint peccata, inter tamen mala hujus miseriæ vitæ numerari: et subdit: Nullo enim modo falleremur in aliquo vel animi vel corporis sensu, si jam vera illa atque perfecta felicitate frueremur:* et hinc 9, de Civit., cap. 22, dicit, malos Angelos sæpe falli, bonos nunquam: Hinc etiam Prosper 1, de Vita contempl., c. 4: *In beatitudine, inquit, omnia bona, quæ naturaliter accepta, peccatum corruperat, reparabuntur in melius, intellectus sine errore, memoria sine oblivione, etc.*

4. Ratio vero est, quia error est malum quoddam rationalis naturæ: certum est autem in illo beatitudinis statu nullum malum esse futurum: est enim in hoc magna differentia inter carentiam scientiæ, et positivum errorem: quia carentia alicujus scientiæ non semper habet rationem mali, quia interdum potest esse mera negatio, quia non omnis scientia est debita rationali naturæ: at vero error positivus semper est quoddam malum, quia est prava affectio contraria rationali naturæ, cui propterea semper debitum est, ut careat tali forma ad hoc, quod sit bene disposita juxta exigentiam suæ naturæ. Confirmatur, ac declaratur: nam sicut dolor semper est malum appetitus, quamvis carentia cujuslibet gaudii non semper habeat rationem mali, quia potest esse mera negatio: ita prorsus dicendum est de errore, qui minus contrarius est intellectui, quam sit dolor perfectionis appetitus. Confirmatur secundo, nam propter hanc causam docent theologi, propriam ignorantiam et errorem per peccatum esse introducta, nam sunt mala poenæ, quæ durante innocentia non haberent locum etiam in statu originalis justitiæ: multo ergo minus possunt habere locum in statu beatitudinis: unde fit consequens non esse in beatis actus incertos et opinativos, quia de se sunt imperfecti et falsitati expositi: et hoc etiam confirmat conclusionem positam: nam si in illo statu essent hujusmodi opiniones, possent esse inter beatos contraria judicia et opinionum diversitas, quæ maxime repugnat cum felici pace et tranquillitate illius status: posset item timeri, ne beatus in dictis suis alium deciperet, si non ex malitia, sal-

tem ex falsa opinione, quæ est maxima imperfectio.

5. Ad rationem dubitandi respondetur, ex solis conjecturis probabilibus seu probabilioribus, non ferre beatos judicium absolutum de rei veritate, vel falsitate, neque enim verum est ex harum rationum et conjecturarum consideratione necessitati intellectum ad hujusmodi assensum, quia sola evidentia veritatis potest absolutam necessitatem intellectui inferre: pendet ergo talis assensus quoad exercitium ex voluntate: loquor autem de absoluto judicio veritatis, quia aliud est loqui de judicio probabilitatis, nam hæc potest esse evidens: unde positus et consideratis principiis, ex quibus tale judicium elicitur, potest ad illud necessitari intellectus: tamen illa propria principia non sunt rationes probabiles, sed demonstratio sumpta ex definitione ejus, quod est probabile, in qua omnes rationes probabiles habent rationem unius extremi, ut probatur in hoc syllogismo: *Quidquid talibus rationibus ostenditur, est probabile: hoc ita ostenditur: ergo est probabile:* atque hujusmodi judicium non repugnat beatis, quia non est opinativum, sed scientificum, unde in illo decipi non possunt: quantumcumque autem judicent aliquid esse probabile, non est necesse ut absolute ita judicent esse in re, quia unum non sequitur necessario ex alio, et unum est certum et aliud incertum.

6. Dices: Quamvis non necessario sequatur, cur non potest beatus sua voluntate id facere, cum non sit peccatum, præsertim quia interdum beatus potest alio medio scire in tali judicio non esse periculum falsitatis, ut si de eadem re, de qua habet probabiles conjecturas per inferiorem cognitionem, habeat per superiorem scientiam evidentem cognitionem, quod ita sit futura. Respondetur, cum hoc pendeat a voluntate beati, ex rectitudine et perfectione status ejus oriri, ut non velit sentire cum periculo erroris, quia videt hanc esse magnam imperfectionem alienam a statu suo, præsertim cum tale judicium illi non sit necessarium ad res agendas, neque ad cognitionem rerum assequendam. Primum constat, tum quia ad res agendas sufficit judicium speculativum de probabilitate rei: tum maxime, quia si beato expediat hujusmodi cognitio, nunquam illi deerit certa et evidens, vel per scientiam beatam formaliter, vel saltem causaliter ex ratione illius, per divinam revelationem, quia hoc providentiæ genus debetur statui beatorum. Unde fit, hanc rectitudinem

et perfectionem fundari quidem in visione Dei, non ut præcise est visio, id est, manifestatio talium objectorum, sed ut est essentialis beatitudo, radicaliter constituens talem statum. Secundum vero patet, quia supposita tota cognitione ac probabilitate rei, judicium illud absolutum de veritate non addit perfectioni aliquam cognitionem. Ex quo patet responsio ad ultimam partem positæ instantiæ, nam quidquid sit, an tale judicium ex natura rei sit compossibile cum judicio evidenti, tamen certum est, esse inutile, et non pertinere ad perfectionem simpliciter intellectus: et ideo verisimilius est voluntatem beati, quæ rectissima est, nunquam applicaturam intellectum ad exercenda hujusmodi judicia.

SECTIO IV.

Utrum ad Beatitudinem requiratur comprehensio.

1. *Comprehensionis duplex acceptio.*—Hoc dubium S. Thomas in terminis tractat 1, 2, quæst. 4, art. 3, de quo ejus discipuli inter se dissentiunt. Supponenda est ergo illa distinctio comprehensionis, quam D. Thomas, in solut., ad 1, nam interdum comprehensio significat adæquatam et exactam cognitionem rei, et hoc modo non sumitur hoc loco, quia certum est, hanc comprehensionem Dei, nec necessariam esse ad beatitudinem, nec possibilem, ut ostendimus, lib. 2, de Attribut. Dei negativis, cap. 29, et 3 part., tom. 1, disp. 26, sect. 1 et 2. Alio modo, quem libr. 2, de Attribut., cap. 5, n. 1, attuli, sumitur comprehensio prout opponitur inquisitioni, et est terminus ejus, quo modo dixit Paulus: *Sequor, si quomodo comprehendam:* et hoc modo hic sumitur, et dicitur ad beatitudinem necessaria.

2. *Triplex difficultas tractanda.*—*Circa primam difficultatem quid sentiat.*—*Rejicitur.*—Sed est multiplex difficultas. Prima, quid sit hæc comprehensio, an sit operatio aliqua, vel modus operationis, vel relatio. Secunda, cujus sit facultatis. Tertia, quomodo requiratur beatitudinem, an ut essentia, vel proprietas ejus, nam D. Thomas, citato art. 3, hoc non explicuit. Circa quod Paludanus, d. 49, quæst. 8, art. 3, dicit, comprehensionem esse perpetuam actus beatifici, unde infert, esse tam in actu intellectus, quam voluntatis, et requiri ad beatitudinem eodem modo, quo inamissibilitatem, de qua infra dicendum est. Hæc sententia non habet fundamentum, ne-

que in D. Thoma, neque in ipsa vocis significatione et usu: quia licet concedamus de ratione comprehensionis beatificæ esse æternitatem, sicut infra dicemus agentes de inamissibilitate, tamen non proprietas, sed ipsa possessio, seu satietas perpetua habet rationem comprehensionis. Adde illam conditionem, seu durationem communem esse comprehensioni et non incomprehensionem, nimirum delectationi, et aliis rebus.

3. *Quid sentiat.*—*Ejus motivum unum ex variis locis D. Thomæ.*—*Motivum alterum ratione.*—Est ergo secunda sententia Cajetani, in illo art. 3, dicentis, comprehensionem esse relationem resultantem ex præsentia objecti beatifici, quam dicit esse in voluntate, et consequenter non pertinere ad formalem beatitudinem, sed ex illa resultare. Pro hac sententia citatur Antonius, 4 part., titul. 7, c. 7, § 4, tamen ibi nihil aliud dicit, quam D. Thomas citatus: Cajetanus ergo movetur verbis D. Thomæ, in solutione ad 3, ubi dicit, comprehensionem esse habitudinem quamdam ad finem jam habitum: si ergo est habitudo: ergo et relatio, nam idem sunt: item, si est ad finem jam habitum: ergo supponit præsentiam, et possessionem finis: non ergo formaliter facit illam, neque est ipsa possessio. Rursus ibidem subdit, visionem, seu rem visam, quæ præsentialiter adest, esse objectum comprehensionis: ergo est quid distinctum a visione et præsentia rei: nec refert quod divus Thomas appellet objectum, quia sicut comprehensio, licet sit relatio, significatur per modum operationis, ad quam consequitur, ita terminus relationis hujus significatur per modum objecti. Tandem, solutione ad 2, sentit D. Thomas comprehensionem pertinere ad voluntatem, quia ejusdem est consequi, cujus est sequi: sed voluntas est quæ prosequitur finem: illa ergo etiam est quæ consequitur. Item comprehensio respondet spei, ut ibidem. D. Thomas docet, in corpore articuli: ergo sicut spes est in voluntate, ita et comprehensio: sed nulla operatio voluntatis habet rationem comprehensionis, ut ostensum est: ergo non potest esse nisi aliqua relatio. Et hoc est quod dixit D. Thomas, solutione ad tertium, comprehensionem non esse aliquam operationem a visione distinctam, sed relationem ex illa resultantem. Declaratur ultimo, quia interdum voluntas comprehendit objectum concupitum per actus ulterius suppositi, ut quando desiderabat, et inquirebat bonum alterius ut sic, et tamen ipsa voluntas dicitur comprehendere

quod inquirebat : ergo necesse est ut in ea aliquid resultet, a quo denominetur comprehendere : nam ab actione alterius, ut sic, non potest denominari : nihil autem intelligi potest in ea resultans, nisi relatio.

4. *Impugnatur primo ex usu.*—*Secundo per dilemma.*—*Altera pars dilemmatis.*—Hæc sententia nunquam mihi probari potuit, quia nec ex vi significationis, et usu hujus vocis *comprehensio*, relatio significatur, ut constat ex communi usu : neque etiam in re ipsa intelligo, quæ, vel qualis sit ista relatio : primo enim inquiri, an sit rationis, vel realis? Primum dici non potest, quia relatio rationis nihil est nisi fingatur, seu mente concipiatur : comprehensio vero boni consecuti re ipsa fit, et ideo ad beatitudinem postulatur. Nec dici potest secundum, quia in voluntate nihil est, quod fundet hanc relationem realem : quid enim illud est? aut enim est amor : et hoc non, quia amor, ut sic, solum dicit habitudinem ad amatum ut sic, et idem est de delectatione, et alia quacumque operatione voluntatis : nec etiam fingi potest ad quod genus relationis hæc pertineat, quia nec fundatur in actione, neque in unitate, neque in ratione mensuræ. Præterea, quia si aliquid resultans in voluntate ex visione, posset habere rationem comprehensionis, magis hoc esset tribuendum delectationi, quam ulli relationi, cum tamen divus Thomas semper excludat delectationem a ratione comprehensionis. Assumptum declaro, quia si delectatio non est comprehensio, maxime quia supponit bonum præsens, et possessum, sed hoc ipsum convenit illi relationi, nam resultare dicitur ex præsentia, seu possessione boni acquisiti : ergo in hoc pares sunt : alioqui vero excedit delectatio quamcumque relationem, quia est satietas, et quies appetitus, et est majus bonum, magisque per se intentum : ergo vel nihil in voluntate inhærens per se sumptum habet rationem comprehensionis, vel si aliquid, potius delectatio quam relatio.

5. *Aliorum sententia vera.*—*Prima ejus pars probatur primo.*—*Secundo.*—Tertia opinio imprimis affirmat comprehensionem esse operationem, quam tenet Soto, in 4, distinct. 49, quæst. 4, art. 2, et Richardus, art. 3, quæst. 5 et 7, et Bonaventura, art. 1, quæst. 5, ibidem. Medina ad citatum art. 3, et mihi etiam placet. Probatur primo ex dictis a sufficienti divisione, quia si non est relatio, nihil superest quod esse possit nisi operatio, nam comprehensio manifeste dicit actum ultimum,

præsertim cum sermo sit de beatifica comprehensione. Verum est D. Thomam interdum significare comprehensionem esse habitum, vel dispositionem ad operationem, ut patet in 4, distinct. 49, quæst. 4, a. 2, in corpore, et ad 2, ubi agit de dotibus in communi : sed illa est minus propria locutio, ut infra dicam cum agam de dotibus. Secundo probatur, quia comprehensio beatifica idem est quod consecutio, tentio, adeptio, seu possessio finis ultimi, sed hæc etiam omnia nominant operationem, ut ex ipsis vocibus, et ex supra tractatis constat, et ex D. Thoma, 1, 2, quæst. 3, art. 4, dicente, beatitudinem consistere in consecutione, per quam finis est adeptus, et jam præsens inquiri, et eadem quæstione, art. 1, hanc consecutionem adaptionem vocat : idem quæst. 1, art. 8, et quæst. 2, art. 7, ubi etiam vocat possessionem boni concupiti : in omnibus autem his locis non est usus voce comprehensionis usque ad dictum art. 4. Quod autem idem significaverit per illam, patet imprimis ratione sumpta ex distinctione posita in principio citati articuli, et a D. Thoma posita in solutione ad 1, nam hæc comprehensio est terminus insecutionis : sed hic terminus est adeptio, sive consecutio boni inquisiti : ergo hæc omnia idem sunt. Quod D. Thomas sensibili exemplo declarat : nam quando aliquis cursu, et motu alium persequitur, tunc dicit eum comprehendere, quando tenet eum : ipsa ergo tentio est comprehensio : tentio autem non est relatio, sed illa actio, qua alius tenetur. Et idem colligitur ex illo Pauli, quod D. Thomas adducit ibi in argumento, sed contra, *Sic currite, ut comprehendatis* : et ideo D. Thomas ait, comprehensionem esse coronam justitiæ, et terminum cursus spiritualis, et præsentiam finis, et tentioem ejus, ut dicit, solut. ad 1. Tercio comprehensio numeratur a theologis inter dotes animæ beatæ, ut patet ex D. Thoma, 1 part., quæst. 12, art. 7, ad 1, et in 4, distinct. 49, quæst. 4, art. 2, et omnes theologi conveniunt, omnes dotes vel esse operationes, vel habitus, et loquendo de illis secundum ultimam et propriam perfectionem earum, melius dicuntur operationes, et saltem sunt perfectiones quædam, quæ donantur a Deo animæ beatæ ad ejus ornatum et pulchritudinem : hoc autem recte accommodatur operationi, relationi autem minime : ergo comprehensio est operatio.

6. Secundo explicandum est, quænam sit operatio intellectus ne, an voluntatis. D. Bonaventura supra dicit, esse specialem actum voluntatis, ut habet rationem irascibilis, quo

tenebit Deum continue, et certe : quem actum distinguit ab amore et gaudio, quæ pertinent ad voluntatem, ut habet rationem concupiscibilis. Sed neque ipse declarat, qui sit iste actus, nec explicari potest, quia circa Deum ut in se est, summum bonum (quomodo a voluntate attingitur) nullus actus voluntatis intelligitur nisi vel amoris, vel gaudii, supposita præsentia talis boni : nam alii actus desiderii, vel spei supponunt absentiam. Item in eo statu nullus potest esse actus irascibilis circa Deum, quia jam non proponitur ut bonum arduum ad consequendum : neque ibi est aliquod malum tali bono contrarium, quod per irascibilem sit fugandum. Quocirca omnes alii doctores conveniunt comprehensionem non esse operationem distinctam ab illa in qua consistit formalis beatitudo : unde Richardus supra dicit esse visionem et amorem : Scotus vero principaliter eum tribuit amori, ut supra dixi, quia idem est de comprehensione, quod de consecutione.

7. Alii vero dicunt comprehensionem esse visionem ipsam : quæ sententia, simpliciter loquendo, mihi probatur, licet explicanda sit juxta dicta, disp. 7, sect. 1, de essentia beatitudinis : nam licet amor beatificus pertinet ad perfectam conjunctionem cum ultimo fine, quem inquirimus, possit dici ad comprehensionem pertinere : tamen quia visio est quæ primo facit præsentem ultimum finem, et quæ primario constituit statum comprehensorum, et ab illa habet amor omnem perfectionem propriam illius status, simpliciter dici potest ipsa visio comprehensio : in quo sensu accipienda sunt verba D. Thomæ, solut. ad 3, citati, art. 4, dicentis, comprehensionem non esse aliam operationem præter visionem : nam si docere voluisset comprehensionem non esse operationem, nec diceret non esse aliam, nec adderet illam particulam, *præter visionem*, sed simpliciter negaret esse operationem : cum ergo ita loquitur, significat esse quidem operationem, non tamen aliam a visione : addit vero comprehensionem dicere beatitudinem ad finem jam habitum, non quia comprehensio sit relatio, sed quia ratione distinguitur a visione secundum quamdam habitudinem, ut ipse etiam declaravit, 1 part., quæst. 12, a. 7, ad 1, nam visio, ut sic, solum dicit notitiam, seu manifestationem objecti intelligibilis, comprehensio vero addit, quod sit possessio summi boni concupiti, aut quod inquiri, vel cupi potest. Unde cum comprehensio dicitur importare habitudinem ad finem jam habitum, non est intelligendum quod finis obtentus supponatur

tur comprehensionis, sed quod per ipsam veluti formaliter denominetur obtentus et habitus.

8. Tertium quod explicandum erat, ex nunc dictis constat : comprehensionem scilicet proprie sumptam, et in actu secundo, non pertinere ad beatitudinem ut quid consequens ipsam, sed tanquam formalem ipsam beatitudinem : quod patet ex dictis supra de consecutione, et ideo comprehensio dicitur respondere spei tanquam primarius terminus ejus, nam quod primario speramus non est relatio aliqua, vel proprietas ulla beatitudinis, sed ipsa beatitudo essentialis tam objectiva, quam formalis, id est, ultimus finis et comprehensio ejus.

9. *Quomodo comprehensio spectet ad voluntatem.*—Ultimo constat quomodo comprehensio dici possit pertinere ad voluntatem, nam ut est realiter ipsa visio constat esse subjective in intellectu : ad voluntatem vero perunet objective, quodammodoque causaliter, nam illa visio est, quam voluntas maxime cupit, et inquit, et ideo per illam, quatenus sibi voluntaria est, dicitur tenere quod cupit, et ex illa resultat in voluntate cessatio desideriorum, et spei, juxta illud, *Quod videt, quis quid sperat* : Rom. 8, et consequenter sequitur quies, seu gaudium in bono adepto.

10. Per hæc autem responsum est ad fundamenta contrariæ sententiæ prioris : nam verba D. Thomæ, in illa solutione ad 3, declarata sunt : quod vero ibi dicit objectum comprehensionis esse visionem, vel rem visam, cum sub disjunctione ponatur, satis est quod verificetur quoad alteram partem : itaque res visa est proprie objectum directum comprehensionis, ipsa autem visio non potest proprie dici objectum, nisi fortasse secundum quamdam reflexionem, in quantum etiam ipsa visio possidetur et habetur, et beatus videns se videre Deum, quodammodo tenet non solum Deum, sed etiam ipsam visionem, qua etiam fruitur. Quod vero dicit, in solutione ad 2, comprehensionem pertinere ad voluntatem, jam dictum est, non esse intelligendum, quod ad illam pertineat tanquam actus formalis ejus, sed tanquam terminus desideriorum ejus : neque oportet quod spes, et id quod respondet spei, sit in eadem potentia subjective, quia spes dicit affectum quemdam comprehensionis, seu intentionis boni sperati : non oportet autem ut per eandem facultatem in re ipsa obtineamus bonum, per quam ad illud afficitur : ut in bonis etiam sensibilibus videre licet, in quibus etiam constat inquisitionem et comprehensionem non semper fieri eodem organo, vel fa-

cultate. Et per hoc responsum est ad alias conjecturas : atque ita nihil aliud de comprehensione dicendum relinquitur præter supra dicta, de essentiali beatitudine, et nonnihil infra dicemus agentes de dotibus : superest ergo ut ad explicandas perfectiones beatæ voluntatis accedamus.

DISPUTATIO IX.

DE PERFECTIONE VOLUNTATIS BEATI, UT VERSATUR CIRCA DEUM.

Hactenus explicuimus quid ponat beatitudo in essentia animæ, et quid in intellectu : nunc dicendum quid ponat in voluntate : quod potest numerari inter effectus visionis beatæ, ut nuper dixi : potest autem voluntas beati operari aut circa Deum, aut circa alia objecta, et in utroque explicandum quantam perfectionem habeat. De priori dicemus in hac disputatione, quia pertinet ad primariam perfectionem beatitudinis : de reliquo in sequenti.

SECTIO I.

Utrum voluntas Beati videntis Deum, necessario amet illum amore charitatis et benevolentie.

1. De hoc actu, quamvis essentialis sit beatitudini, pauciora dicenda sunt, quam de visione beata dictum est suo loco, quia non est tam proprius beatitudinis sicut visio, quia est communis etiam statui viæ secundum substantiam et speciem, et intensionem suam, ut nunc suppono ex materia de charitate, ex qua sumo idem esse objectum proprium ac per se amoris viæ et patriæ, scilicet Deus ut in se est summum bonum et objectum supernaturalis beatitudinis, seu finis ultimus supernaturalis, nam voluntas fertur in bonum sibi propositum prout in se est, quamvis propositio et cognitio non sit ejusdem rationis. Deinde suppono habitum charitatis viæ manere in patria, juxta illud 1 Corinth., 13 : *Charitas nunquam excidit*. Deinde de perfectione intensiva hujusmodi amoris idem judicandum, quod de perfectione intensiva gratiæ, de qua supra nonnulla attigimus : latius vero dicendum est in propriis materiis. Solum ergo dicendum est de illa perfectione amoris hujus, quæ propria est status beatifici, quæ solum est immutabilitas et necessitas talis amoris : quæ duplex distingui solet, una quoad specificationem, alia quoad

exercitium : supponimus autem de facto beatos necessario diligere Deum, quia illa beatitudo perpetua est : quæstio vero est, an hoc solum sit ex sola intrinseca providentia Dei, an ex intrinseca rei natura.

2. *Prima sententia.* — Prima sententia est beatum tanta necessitate diligere Deum, ut etiam de potentia absoluta fieri non possit quin videns Deum actu ipsum diligat. Sic Ægydius, quodl. 5, quæst. 6, Henricus, quodl. 5, quæst. 6, et libr. 12, quæst. 5, qui in hoc fundatur quod visio et dilectio ex natura sua tam intime uniuntur in eodem objecto, ut separari nullo modo possit dilectio a visione : sed nec percipio satis vim hujus fundamenti, neque aliud probabile invenio pro hac sententia.

3. *Secunda sententia.* — Secunda sententia est, beatum videntem Deum de potentia absoluta neque quoad exercitium, neque quoad specificationem necessitari ad amandum, sed posse in aliquo casu Deum habere odio. Sic Holcot, in suis determinationibus, quæst. 9, artic. 2, et idem Gabriel infra, citandus, quæ sententia ita est explicanda : nam si beatus in Deo nil aliud videat quam id, quod est Deo intrinsecum, fieri non potest ut illum odio habeat, quia in Deo, ut sic, nihil videt nisi summam bonitatem : bonum autem ut bonum non potest odio haberi, ut nunc supponimus : potest tamen fingi casus, in quo is, qui videt Deum, videat fore ab ipso privandum visione et perpetuo damnandum, et maximis ac æternis cruciatibus afficiendum, tunc enim potest iste homo Deum odisse sub ratione malefactoris, nam posset odisse malum illud, quod sibi videret imminere : ergo posset etiam odio habere auctorem illius mali, nam jam apprehenderet illum sub aliqua ratione mali, saltem extrinsece : neque alio titulo habetur odio a dæmonibus.

4. Responderi solet communiter, hujusmodi videntem Deum, necessario videre illammet poenam esse æquissimam ; et ex summa bonitate procedentem, et ideo non posse eum ad odium excitari. Sed hæc responsio non videtur satisfacere, primo quidem, quia fingi potest ut non videatur illa poena infligenda propter culpam, sed ex Dei absoluta voluntate, et tunc non esset actio justitiæ, sed absoluti domini, et quamvis non esset contraria honestati, esset tamen contraria voluptati et commodo naturæ : ergo hæc est sufficiens ratio ut odio habeatur et actio propter se, et agens propter actionem. Secundo, etiamsi actio appareat æquissima, si aliunde in ea appareat ratio incommodi, potest

voluntas, pro libertate sua, illam detestari, et consequenter etiam auctorem ejus, quia tota radix libertatis quoad specificationem est cognitio alicujus boni, vel mali in eodem objecto. Denique, ut major sit difficultas, fingere possumus ut is, qui videt Deum, non solum videat futuras pœnas, sed actu etiam jam experiatur præsentem, ita ut actu sit in pœnis inferni, et ibi videat Deum, et privetur omni gaudio, et delectatione beatifica, et spe evadendi illas pœnas, tunc enim posset eligere carere visione et pœnis simul potius quam in illo statu esse : ergo potest etiam desiderare ut Deus non sit, ut ipse possit eis pœnis liberari ; ergo visio præcise sumpta non necessitat quoad specificationem.

5. Tertia sententia ejusdem Holcot est de necessitate quoad exercitium, aliquando scilicet posse sequi ex visione non tamen semper : quod ipse ita declarat : nam imprimis ex parte objecti requirit, ut nihil videatur, quod possit impedire amorem : deinde ut ex parte videntis tanta intensione videat, quæ possit vincere resistantiam voluntatis ex libertate ejus pervenientem, nam si interdum causatur hac necessitas, illa est ex efficacia visionis : sed hæc efficacia est finita : ergo quæ visio fuerit magis, vel minus intensa, habebit ad hoc majorem, vel minorem efficaciam. Rursus resistantia voluntatis est finita, imo est major, vel minor, quo voluntas est perfectior, vel liberior : ergo fieri potest ut tanta sit efficacia visionis, quæ vincat resistantiam voluntatis, et tunc necessitatibus quoad exercitium : et e contrario tam remissa potest esse visio, et debilis ad movendum, ut non inferat necessitatem, unde infert, aliquam visionem posse sufficere ad necessitandam voluntatem hominis, quæ non sufficit ad necessitandam voluntatem Angeli, quia est perfectior et liberior.

6. Sed discursus hic multa falsa supponit, quia fortasse visio illa nullam habet efficaciam circa voluntatem ut inde oriatur necessitas, et voluntas in hoc non habet resistantiam, sed maximam propensionem : apparentior distinctio esse posset de ipsa visione, nam interdum esse potest mere speculativa absque ullo iudicio practico formali, vel virtuali, quia nihil repugnat beatum videre Deum prout in se est præcise, nihil judicando de aliqua re creata, etiam de actu diligendi Deum : ergo per talem visionem non judicabitur practice esse conveniens, vel necessarium diligere Deum : ergo ex tali visione non necessario sequitur amor Dei, quia ad amandum non satis est judicare objec-

tum esse bonum, sed etiam oportet judicare bonum esse diligere illud, quia qui diligit, non solum amat objectum, sed etiam actum qui intrinsece voluntarius est. Unde multi ex Thomistis, ut Paludanus, Ferrariensis et alii, necessitatem illius amoris probant ex necessitate hujus iudicii, Deus est summe diligendus : si ergo hoc iudicium non est necessario conjunctum cum visione, neque amor etiam erit, nisi fortasse tunc quando visio fuerit tam perfecta ut utrumque comprehendat.

7. Quarta sententia est quæ simpliciter negat ex visione beatifica, quæcumque illa sit, necessario oriri in voluntate amorem Dei necessitate quoad exercitium intrinsecam, et ex natura rei. Sic Scotus, in 1, d. 1, q. 4, § *Negativa istius articuli*, et Gabriel, ibi quæst. 6, et Supplementum Gabrielis, in 4, d. 49, q. 2, art. 3, dub. 5, Ocham in 4, quæst. ult., art. 3, et est expressa sententia D. Thomæ, quæst. 21, de Veritate, art. 6, et q. 2, quæst. 10, art. 2, generaliter, ac sine limitatione negat, voluntatem necessitari quoad exercitium. Quæ sententiæ probantur primo, quia neque in intellectu, neque in voluntate videntis Deum est aliqua causa sufficiens ad inferendam necessitatem amoris quoad exercitium ; ergo cum alias voluntas est se sit potentia libera, nullo fundamento affirmari potest necessario moveri. Assumptum declaratur discurrendo per principia quæ cogitari possunt afferre necessitatem illam voluntati : nam primo in intellectu est objectum visum, scilicet Deus, et hoc non sufficit ad inferendam necessitatem, quia non movet voluntatem quoad exercitium, sed tantum quoad specificationem, neque movet illam effective, sed tantum metaphorice, seu finaliter. Et confirmatur, quia in via idem objectum amoris proponitur, scilicet Deus summe bonus, et tamen non necessitat : ergo objectum ex se non est sufficiens causa hujus necessitatis : nam si est sola diversitas cognitionis, seu modi representandi aut applicandi tale objectum, non efficere ad tam diversum modum operandi, qualis est liber, et necessarius. Secundo est in intellectu visio ipsa, et hæc multo minus videtur posse inferre necessitatem propter eandem fere rationem, quia nec movet quoad exercitium, neque est efectiva in voluntate, sed est tantum conditio necessaria, seu approximatio ex parte objecti. Præterea, quia illa visio præcise ut est visio Dei, et mere speculativa ex se non sufficit ad movendam voluntatem, quia oportet, ut numer. prædict. dicebam, judicare de ipsomet actu amoris quod sit mihi

conveniens hic et nunc : hac enim ratione in via, posito iudicio in intellectu quod Deus est summum bonum maxime amabile, non sequitur necessario amor in voluntate, quia cum illo iudicio non necessario coniungitur iudicium de ipsa actuali dilectione quod hic et nunc sit necessaria, vel conveniens : sed simili modo non est necesse hoc actuale iudicium aut intrinsece includi in ipsa visione Dei, aut cum illa necessario coniungi, quia non est de ratione summi boni ut actu diligatur : ergo in intellectu nullum est principium sufficiens huius necessitatis, quia præter illa duo nullum aliud fingi potest.

8. Rursus ex parte voluntatis possunt illa duo principia excogitari, primum ipsa voluntas, quæ naturali impetu videtur tendere in Deum : sed hoc non sufficit, tum quia voluntas ex se non est principium sufficiens dilectionis, de qua agimus, neque ad eam habet naturalem propensionem : tum etiam, quia ex illa propensione ad summum colligi potest necessitas quoad specificationem, quia voluntas etiam inclinatur in bonum in communi, seu in bonum honestum ut sic, et tamen non necessitatur ad diligendum illud, etiamsi per intellectum actu, et evidenter proponatur, quia in illo exercitio reperitur bonum particulare, in quod non necessario fertur voluntas, et quia illa naturalis propensio non prodit in actum, nisi per propriam efficaciam, et applicationem ipsius voluntatis, et in hac re est libera voluntas, et domina sui actus.

Aliud principium necessitans voluntatem esse potest charitas infusa : et de hac fieri potest idem argumentum supra factum, nam in via non infert necessitatem, etiamsi objectum sit sufficienter propositum : ergo neque in patria, quia solus modus applicandi objectum non sufficit ad tantam diversitatem : item, quia charitas est habitus voluntatis : hæc autem est habitus naturæ ut in suo usu subiciat potentia, cui inest et sese accommodet modo operandi illius : et ideo dixit Aristoteles quod habitibus utimur cum volumus : ergo si ex voluntate non oritur necessitas, multo minus oriri potest ex habitu illius.

9. *Quinta sententia probabilior.* — Quinta sententia est, posita Dei visione, ex natura rei necessario sequi in voluntate actum dilectionis ejus perfectum, et ex charitate. Ita Capreolus, in 2, d. 1, quæst. 3, art. 1, Paludanus, in quarta, d. 49, quæst. 7, num. 22, Cajetanus, 1 part., quæst. 82, art. 1 et 2, et 1, 2, q. 10, art. 2, Ferrariensis, 3, cont. Gent., cap. 62, Soto,

in 4, quæst. 3, art. 4, conclus. 4, et alii discipuli divi Thomæ, qui uno ore censent, hanc esse D. Thomæ sententiam, quam colligunt ex dict. quæst. 82, art. 1 et 2, et quæst. 83, a. 4, et magis insinuat in quæst. 6, art. 5, et ad 5, et quæst. 62, art. 2, ad 2, et ex 1, 2, quæst. 5, art. 4, et ex 3, contra Gent., cap. 62. Sed, ut verum fatear, licet hæc loca sint probabilia, tamen in multis eorum solum loquitur divus Thomas de necessitate visionis, omnia autem quæ dicit de voluntate, possunt explicari de necessitate quoad specificationem : neque etiam invenio rationem, quæ sufficienter demonstret hanc sententiam : eam tamen existimo esse probabilior, quam ut explicem :

10. *Ejus prima assertio.* — Dicendum est primo, Deum clare visum et visionem ejus esse in suo genere sufficiens principium ad movendam et excitandam voluntatem ad amorem ipsius Dei. Probatur, quia non potest videri Deus, quin videatur ut summum bonum, et summe amabilis : ergo necesse est ut Deus sic visus sit sufficiens ad trahendam voluntatem ad sui amorem quantum est ex se. Probatur consequentia, quia bonum cognitum movet et trahit voluntatem : ergo infinitum bonum prout in se est cognitum, maxime movebit voluntatem, quantum necesse est ex parte objecti. Antecedens patet ex supra dictis, disput. 5, sect. 3, quia non potest videri clare Deus, quin videatur secundum omnia sua attributa, quæ in eo sunt formaliter : unum autem ex præcipuis est quod est, summum bonum, et fons totius bonitatis, et finis ultimus rerum omnium.

11. Unde probabiliter colligo etiam de potentia absoluta non esse possibilem aliquam Dei visionem, quæ sola ac præcise sumpta absque alia cognitione, vel iudicio non sufficiat ex parte intellectus et objecti, ad excitandum Dei amorem in voluntate. Probatur, quia si perfecta Dei visio, qualis nunc est, ad hoc sufficit, et aliqua fingitur ex se insufficiens, necesse est ut hoc habeat propter imperfectionem aliquam : vel ergo illa imperfectio est sola remissio visionis ex parte videntis, vel est limitatio aliqua ex parte objecti, nihil enim aliud fingi potest, cum libro secundo de Attributis, capite decimo nono, ostensum sit visiones esse ejusdem speciei : primum autem dici non potest, tum quia, quantumvis sit remissa visio, est clara et evidens : ergo facit voluntati præsens objectum, prout in se est, sed hoc sufficit voluntati : tum etiam, quia sicut visio potest esse remissa, ita etiam et amor : ergo visio re-

missa saltem sufficit movere ad amorem remissum. Secundum etiam dici non potest, quin ab illo objecto visio præscindi non potest, quin videatur sub ratione summi boni et finis ultimi : sicut præscindi non potest quin videatur sub ratione omnipotentia, et primi principii : hoc autem satis est ad movendam voluntatem.

12. Dices, non esse satis, quia ex hoc præcise non videtur quod exercitium ipsius actus amoris hic et nunc conveniat. Respondetur, imo in ipso objecto indicato et summo bono, et summe diligibili hoc virtute contineri, et ideo hoc satis esse ad movendam voluntatem in suo genere, præsertim si in intellectu nullum sit aliud iudicium huic repugnans motioni, qualis esset, si intellectus judicaret solum hic et nunc non esse conveniens occupari in exercendo actu amoris circa tale objectum, quod iudicium non est in beato, neque esse potest, ut dicam, præsertim nulla facta extrinseca suppositione. Confirmatur, et declaratur, nam licet is, qui amat, voluntarie amet, et ideo dicatur consequenter amare ipsum amorem : tamen non est necesse ut hoc faciat per actum formaliter reflexum, tendendo proprie in ipsum actum amoris ut in objectum, sed satis est ut in actu exercito per quamdam reflexionem virtutalem velit ipsum actum per modum actus : ergo similiter ut voluntas moveatur et sufficienter excitetur ad huiusmodi actum, satis est ut ita proponatur objectum, et iudicetur bonum, ut in ipso iudicio virtute contineatur continentia actus, et exercitii ejus : hoc autem in præsentem fit eo ipso quod Deus clare visus iudicatur summum bonum, et ultimus finis simpliciter, et absolute super omnia diligendus.

13. *Secunda assertio duplici via probabilis de necessitate physica amoris beatifici quoad exercitium.* — *Prima via probatur primo.* — Dicendum secundo, posita Dei visione ex natura rei voluntas necessario sequitur motionem illius objecti amando illud super omnia quantum potest. Hæc conclusio dupliciter probari potest, primo ostendendo in illo actu physicam et naturalem necessitatem, quæ probari potest primo a simili a divina voluntate, quæ ad amorem sui ipsius omnino est definite determinata, ut ille amor omnino ac physice necessarius sit, idem ergo dicendum est de voluntate creata respectu amoris Dei visi clare. Probatur hæc consequentia primo, quia voluntas divina perfectior voluntas est omni voluntate creata, et non obstante hac perfectione,

natura sua determinatur ad amandum summum bonum clare propositum, et cum hac determinatione retinet omnem libertatem necessariam ad essentiam et perfectionem simpliciter rationalis voluntatis : ergo dicendum est idem de voluntate creata. Probatur consequentia, quia si hæc voluntas ponitur libera respectu illius objecti, vel hoc est ex perfectione : et hoc non, quia perfectior est divina voluntas, unde signum est hoc non pertinere ad perfectionem : vel est ex imperfectione, et hoc imprimis non affirmant auctores contrariæ opinionis, quia habere dominium sui actus convenit voluntati ex perfectione sui. Deinde nulla est ratio cur hæc imperfectio tribuatur voluntati creatæ, præsertim supposita in intellectu clara Dei visione, quæ sufficit ex parte intellectus tollere omnem imperfectionem, quæ modum illum operandi imperfectum posset impedire, et posito in voluntate habitu charitatis elevante voluntatem ad divinum ordinem cum concursu sibi connaturali et debito. Unde confirmatur, nam creata charitas est participatio divinæ charitatis per essentiam quodammodo ejusdem ordinis : sicut ergo charitas per essentiam determinata est natura sua ad amandum summum bonum, quod est objectum ejus : ita etiam charitas participata natura est elevata ad amandum idem summum bonum sufficienter propositum, quod etiam respicit ut primum objectum. Nec circa fundamentum huius discursus hærendum est circa opinionem Scoti, Durandi et aliorum, qui affirmant Deum se libere amare et Patrem, ac Filium libere producere Spiritum sanctum, nam isti auctores non loquuntur in sensu nobis contrario, id est, de libertate necessitati opposita, quia nec negant, nec negare possunt Deum tanta necessitate se amare, ut non possit se non amare, et tam necessario produci Filium, ac Spiritum sanctum, alias non necessario existeret, et consequenter non esset Deus : sed loquuntur de necessitate opposita coactioni, aut naturali actione, ut Scotus loquitur, in qua re, quamvis de nomine disputent, tamen male loquuntur, ut in 1 part., quæst. 41, latius disputatur, nam ad præsentem quæstionem nihil refert.

14. Ultimo respondendo simul ad fundamentum Scoti, ostendo esse in actu omnia principia, quæ ad necessitatem sufficiunt : nam imprimis objectum cum sit infinitum bonum per essentiam ex se habet vim ad movendum in suo genere summo et perfectissimo modo : ergo quantum est ex se trahit voluntatem ne-

cessario ad sui amorem. Nec refert quod non moveat efficienter, quia in suo genere potest habere motionem accommodatam tali modo operandi : unde quamvis objectum dicatur movere voluntatem quoad specificationem, quia determinat illam ad talem speciem actus : non video tamen cur etiam in suo genere non possit dici movere et excitare etiam quoad exercitium, quia revera ad hoc allicit voluntatem ut exerceat talem actum : et ideo quamvis Cajetanus, prima secundæ, quæstio. decima, articul. secundo : neget hanc necessitatem oriri ex objecto, sed solum ex parte potentiæ, neque ita ibi explicet D. Thomas, verum censeo non minus tribuendam esse hanc necessitatem objecto in suo genere, quam potentiæ in suo, quia revera summa bonitas Dei est, quæ in genere finis trahit voluntatem ad se ; trahit autem modo accommodato et actui, et eximie bonitati. Neque D. Thomas ibi aliud sentit, quia tantum loquitur de homine viatore in genere, ut ibi Conradus explicuit, et Capreolus, in 1, d. 1, quæst. 3, art. 3. Deinde ex parte cognitionis, seu applicationis illius objecti est maxima applicatio ; quæ esse potest, aut requiri : tum quia per illam fit præsens bonitas objecti prout in se est : tum etiam quia tanta necessitate fit præsens, ut non possit voluntas intellectum ab eo iudicio divertere, ut patet ex materia de visione agendo de necessitate illius : tum tertio, quia ex vi illius visionis constituitur homo in statu beatifico, in quo excluditur omne iudicium, omnisque existimatio contraria illi amori, ut statim explicabo ; et in his omnibus differt visio illius objecti a cognitione, quæ habetur in via, et ideo potest ex illa oriri diversus modus operandi et diligendi, quam in via reperiatur. Rursus ex parte potentiæ reperitur inclinatio charitatis, quæ omnino est determinata natura sua ad summum bonum, ut declaratum est, quæ inclinatio quamvis prout terminatur ad Deum clare visum, et ut est supernaturale bonum, non sit connaturalis voluntati, tamen non est illi repugnans, sed potius est proportionata et consentanea, et supposita charitate, etiam est suo modo connaturale, ut voluntas eleveetur ad talem modum operandi. Quod ita confirmatur ac declaratur, nam libertas per se non tendit ad ultimum finem, sed ad media, nam connexio cum ultimo fine potius esse debet determinata ut ex intentione illius procedatur ad electionem mediorum, et quia in ultimo fine, ut sic, non est indifferentia, sed potius necessitas, cum illo constat beatitudo : ergo quando voluntas ele-

vatur ad finem ultimum supernaturalem, si ex parte finis sit sufficiens motio et applicatio, consentaneum est ipsi voluntati, ut ex parte sua etiam eleveetur ad amandum modo consentaneo fini ultimo : Ex his ergo principiis sufficienter videtur explicari hæc physica necessitas.

15. *Secunda via probandi eandem secundam assertionem ostendendo physicam necessitatem amoris beatifici.* — Secundo principaliter probari explicarique potest conclusio ex ipsa ratione actus, vel omissionis voluntatis, quia proposito sufficienter objecto bono movente et excitante voluntatem ad amandum ipsum cum perfecta scientia et cognitione, non videtur voluntas posse suspendere actum, nisi illamet suspensio sub aliqua ratione boni et commodi proponatur ; sed Deus clare visus sufficienter moveat voluntatem ex se, et stante illa visione, non potest suspensio actus amoris representari sub aliqua ratione commodi : ergo non est possibilis voluntati : ergo necessitatur quoad exercitium. Totus hic discursus fundari potest in doctrina D. Thomæ, 1, 2, quæst. 5, art. 4 et 3, contr. Gent., cap. 62, ubi multis rationibus, quæ in summa in hoc discursu continentur, probat non posse voluntatem beati avertere intellectum a visione Dei, quia eadem est prorsus ratio de voluntate avertente se ipsam, ut ita dicam, ab amore Dei actuali ; solum potest cogitari differentia, nam voluntas ut averteret actum intellectus, indigeret actu positivo, quo vellet non videre Deum ; et ideo opus est ut illud objectum ei proponatur sub ratione boni ; ad cessandum autem ab amore, non indiget actu, sed sola negatione actus, et ideo non videtur tam necessarium ut illa negatio proponatur per modum objecti convenientis. Sed hæc differentia non obstat, quia voluntarium virtuale, seu indirectum æquivaleret voluntario directo, quod fit per actum positivum, et ideo si ad volendum directe per actum positivum carentiam alterius actus, necesse est ut ille proponatur sub aliqua ratione convenientis, ad suspendendum voluntarie actum idem erit necessarium.

16. *Ostenditur amplius dicta necessitas.* — Addo iudicium quod beatus habet de divina bonitate, quam apprehendit ut maxime diligibilem, et conjunctionem cum illa maxime necessariam ad suam felicitatem, hoc, inquam, iudicium ita excitare, et movere voluntatem, ut sine iudicio contrario quo contineatur, ne in actum exeat, non videatur illum posse suspendere, quod maxime procedit per se, et ex

natura rei loquendo, nullam addendo extrinsecam suppositionem, quia in tali amore, nec lassatur voluntas, neque impeditur ab aliis actionibus, neque aliam rationem incommodi in eo reperit.

17. *Excluditur unus casus in quo hæc necessitas cessare videtur.* — At vero facta aliqua suppositione, videtur esse aliqua difficultas, quæ tangitur in fundamentis aliarum opinionum : triplex autem suppositio hactenus cogitata est. Prima, quam fingit Holcot supra, scilicet, si videns Deum simul habeat hanc falsam existimationem, quod nisi cesset ab amore Dei, erit perpetuo miser, aut aliquid simile. Sed respondetur impossibile esse habere hoc iudicium videntem Deum, aut similem errorem ; sicut fingi non potest quod beatus iudicet se peccare amando Deum : quia tale iudicium ex ipsis terminis est manifeste falsum, et ideo non potest cadere in intellectum, præsertim ita illustratum, ut clare videat Deum.

18. *Excluditur alter casus.* — Secunda suppositio est quod Deus præcipiat beato ut cesset ab amore sui, vel omnino ab omni actu voluntatis, de quo dicendum est suppositis quæ in prima ratione diximus, tale præceptum esse impossibile, quia necessitas huius actus est naturalis et physica, et ideo non est in potestate voluntatis cessare ab illa, et ideo non est hæc materia præcepti. Deinde esto admittamus hoc esse in potestate voluntatis, in eo casu tale præceptum esset extra ordinem naturæ, et ita non esset ille casus contra conclusionem positam. Ac denique tunc cessare ab illo actu ex tali motivo, esset quidam amor Dei, vel formalis, vel virtualis, cum propter implendam ejus voluntatem homo se privaret voluntarie tanto bono.

19. *Excluditur tertius casus.* — Tertia suppositio est quod videns Deum patiat ab ipso aliquod maximum detrimentum, vel videat ita aliquando futurum : et hoc imprimis etiam est præter ordinem illius visionis : deinde etiam posito illo casu, non posset voluntas aliquid præter rectam rationem, aut inordinatum efficere, quia, ut disp. sequenti, sect. 1, ostendimus, illa visio ex vi sua efficit voluntatem rectam, et ideo in tali casu fieri non posset ut voluntas exiret in actum odii, vel alium similem, quia evidenter videret illum actum esse inordinatum, et Deum non esse dignum tali odio, cum quidquid faciat, summa bonitate facere ipse beatus videat, et ita ab ea movetur ut non possit habere aliam regulam suæ voluntatis, præsertim, si verum est physice ne-

cessitari ad ejus amorem, quia semper efficacia illius bonitatis est infinite major, quam cuiuscumque incommodi. Denique, etiam in eo casu videret beatus pro eo tempore quo videt, nullam esse rationem ad cessandum ab amore Dei, quia etiamsi aliam poenam tunc patiat, vel postea passurus sit, nihil conferre potest ad vitandam, vel minuendam illam quod cesset ab amore Dei et alioqui videt non obstante illa poena, quæ justissime a Deo procederet, ipsum esse æque dignum amore : ergo nullus casus fingi potest, in quo (ut ita dicam), ab intrinseco et voluntarie videns Deum, cesset ab actuali amore illius.

20. *Quæstionculæ suborta expeditur.* — *Illatum ex hactenus dictis, de necessitate quoad speciem.* — Quæres, de quo amore sit hoc intelligendum de affectivo ne tantum, an etiam de amore, quem vocant obedientialem ? Respondetur de utroque esse intelligendum, sive intelligantur hi amores tanquam duo actus, sive tanquam unus perfectus, quo beatus ita unitur Deo ut efficaciter et absolute velit illi omne bonum, atque adeo non tantum velit Deum esse et frui omnibus bonis suis, sed etiam velit voluntatem suam in omnibus implere : quia, ut recte D. Thomas 4, contra Gentiles, capit. 92, perfecta amicitia efficit conformitatem voluntatum : amicitia autem ad Deum est perfecta, et est ad ipsum tanquam ad superiorem, et ultimum finem, ad quem amans debet se, et omnia sua referre : et ideo efficit, ut qui sic amat, habeat voluntatem suam conformem divinæ, sine qua conformitate ille amor stabilis esse non posset ; atque ex his a fortiori sequitur voluntatem videntis Deum necessitari quoad specificationem, ad amorem Dei, quia necessitas quoad exercitium alteram necessitatem includit ; imo in ordine ad divinam potentiam multo major est hæc necessitas, ut jam dicam.

21. *Tertia assertio posse amorem beatificum cessare de potentia absoluta.* — Ultimo ergo dicendum, de potentia absoluta fieri posse ut videns Deum ipsum actu non amet ; probatur facile, quia hic amor est actus realiter distinctus a visione, et per novam efficientiam fit, quæ a Dei influxu pendet : ergo potest Deus non obstante visione, non dare voluntati concursus necessarium ad efficiendum illum actum : ergo tunc manebit visio sine amore : neque potest in hoc aliqua repugnantia cogitari. Dices : ergo posset Deus in eo casu facere, ut videns ipsum, cum odio habeat. Respondetur negando consequentiam, quia carentia,

seu cessatio actus non est mala moraliter, et ideo potest Deus esse auctor illius, vel positive volendo illam, vel per modum causæ privativæ, seu negativæ non influentis. At vero odium est intrinsece malum, cuius Deus non potest esse causa : et ideo si ex natura rei esse non potest, ut ab ipsa voluntate creata tanquam a prima radice prodiret, non potest Deus speciali modo esse auctor illius actus in vidente ipsum, et ideo in ordine ad ipsum Deum major est necessitas amoris ipsius Dei quoad specificationem, quam quoad exercitium.

22. Sed quid si Deus videnti seipsum denegat habitum charitatis, et supernaturale auxilium ad diligendum ipsum amore supernaturali, quidnam faceret voluntas sic videntis Deum : et supponendum est illam non privari naturali concursu necessario ad operandum ea, quæ per vires naturæ suæ potest : nam si hoc etiam privaretur, omnino maneret suspensa sine actu. In hoc casu dicunt quidam, voluntatem nullum actum delectionis habituram circa Deum clare visum, quia supernaturalis visio non potest ad naturalem amorem excitare, quia voluntas per vires naturæ non potest ferri in objectum supernaturale, quale est Deus clare visus. Sed hoc mihi non probatur, suppono enim Deum non negare concursum naturæ debitum, ut voluntas operetur quantum naturaliter potest : nam si hoc denegaret, manifestum est illam nihil fore operaturam : tamen illo posito non repugnat voluntatem aliquid operari naturaliter circa objectum supernaturale cognitum, ut etiam in via videatur experiri. Et ratio est, quia cum cognitio tantum requiratur ut objectum fiat præsens voluntati, et alioqui potentia intellectiva, et anima per eam vere intelligat, et faciat præsens objectum, licet illud supernaturaliter cognoscat, fieri recte potest ut voluntas moveatur circa objectum supernaturaliter cognitum, si in ipso objecto sit aliquid, quod naturaliter diligi possit : ita vero est in Deo clare viso, nam licet aliqua ratione sit supernaturale objectum, tamen etiam in eo apparet bonitas naturaliter diligibilis, et ipsum etiam objectum supernaturale sub aliqua ratione habet convenientiam cum objecto naturali, sub qua diligi potest aliquo actu imperfecto et naturali.

23. Dicendum ergo est in eo casu voluntatem tanto impetu naturæ suæ amaturam Deum actu naturali perfectissimo, quem per vires naturæ habere potest, sive ille sit amor concupiscentiæ, ut quidam existimant, sive

benevolentiae, ut longe verius esse censeo. Quomodo autem talis amor differat ab amore infuso charitatis, non spectat ad hunc locum, sed in materia de gratia, et charitate explicandum est : breviter dico, in entitate sua differre, quia unus est actus supernaturalis quoad substantiam, alius vero non : ex parte vero principii activi, quia unus natura sua postulat naturale principium et non alius : ex parte denique objecti, quia unus respicit Deum prout habet necessariam connexionem cum natura ut sic, alius respicit Deum prout est finis et principium altioris rationis, quam natura secundum se postulet. Ad fundamentum jam responsum est.

SECTIO II.

Utrum beatus necessario amet suam beatitudinem supernaturalem, quam possidet, et qua fruitur.

Diximus de amore amicitiae Dei, pauca addenda sunt de amore concupiscentiae, cuius præceptum objectum est beatitudo, vel objectiva, vel formalis : nam, ut Anselmus, Dialogo de lib. arbit., dixit, amor beatitudinis est amor proprii commodi ; hic autem amor potest intelligi necessarius in beatitudine, vel quoad specificationem tantum, vel etiam quoad exercitium : et de utroque breviter dicendum est.

1. *Prima assertio de necessitate quoad specificationem.* — Primo certum est, beatum necessitate quoad specificationem necessario amare visionem Dei, et Deum visum, ut est objectum, quatenus illa visione redditur beatus. Ita sumitur ex D. Thoma, 1, 2, quæst. 5, art. 4, et 3, cont. Gent., cap. 62, et nullus theologus de hoc dubitat : quia qui videt Deum, non potest absolute velle carere tali visione, quia sensu composito, id est, supposito quod illam semel recipiat, non est in potestate ejus illam dimittere. Deinde nec simplici affectu, seu desiderio potest optare carere illa, per se loquendo : tum quia, ut supra dicebamus, nulla ratio mali, aut incommodi in ea visione apparere potest, neque e contrario aliqua ratio commodi in carentia ejus : tum etiam, quia nullus potest desiderare non esse beatus, per se loquendo : qui autem videt Deum, videt felicitatem suam ex illa visione pendere, seu in illa consistere.

2. Dixi autem, *per se loquendo*, quia si fingatur aliqua extrinseca suppositio, non erit inconveniens quod voluntas velit carere illa visione vel perpetuo, vel ad tempus : perpetuo

quidem, si Deus homini revelet hanc esse suam voluntatem, et præsertim si velit, seu præcipiat hominem hoc velle : tunc enim licet non posset voluntas avertere intellectum a visione, seu movere illum ut suspendat actum visionis, quia, ut supra dixi, non est hoc in potestate ejus : unde non est materia præcepti : posset tamen habere voluntarium consensum et affectum, seu desiderium ut in se impleatur divina voluntas, quia actus iste honestus est, et non involvit aliquam repugnantiam, ob quam non possit esse in potestate voluntatis, et consequenter possit illi præcipi. Dices : repugnat quod aliquis velit non esse beatus. Respondetur, nulla facta extrinseca suppositione, ita est ; tamen si ex suppositione, divina charitas hoc postulet, nulla est repugnantia : quia licet propria beatitudo sit maximum hominis bonum, non tamen est simpliciter maximum bonum super omnia diligendum, majori enim pretio amandus est Deus secundum se, et propter se, atque ita propter ipsum Deum, et ut voluntas ejus impleatur, posset aliquis velle carere beatitudine sua, atque hoc modo amor charitatis vincit amorem concupiscentiæ, quia est altioris ordinis, et in eum referri debet amor concupiscentiæ, ut rectus sit.

3. Alio modo posset intelligi eum, qui videt Deum, posse carere tali visione ad tempus, non solum ob Dei voluntatem et amorem amicitiae ejus, sed etiam ex amore commodi, ut postea perfectius videat, verbi gratia, si Paulus vidit in raptu divinam essentiam, et intellexit oportere eum privari tali visione aliquo tempore, in quo multa pro Christo pateretur, per quæ postea altiore beatitudine consequeretur, posset velle tunc carere tali visione propter majus commodum : neque enim tunc suam nollet beatitudinem simpliciter loquendo, sed vellet temporalem carentiam ejus propter majorem perfectionem simpliciter ejusdem beatitudinis obtinendam.

4. Si quis vero recte consideret in his casibus et similibus, talis visio Dei non haberetur per modum beatitudinis, seu non haberet beatitudinis statum : quia, ut infra, disp. 14, sect. 3, videbimus, de ratione beatitudinis est perpetuitas non tantum aptitudinalis ex natura ipsius visionis ; sed etiam actualis ex absoluto decreto divinæ voluntatis : in prædictis autem casibus semper supponitur visionem non dari ut perpetuo duratura ex tali decreto : non ergo sumitur sub propria ratione, seu perfectione beatitudinis : et ideo loquendo de beatitudine ut sic, simpliciter affirmari potest, voluntatem

quoad specificationem necessitari ad amandum illam, nec posse in aliquo casu velle privari illa semel habita ; neque in hac necessitate est alia difficultas.

5. Major esse videtur circa necessitatem quoad exercitium, nam hic amor concupiscentiæ est imperfectus ; ergo non est necesse ut beati illum exerceant in beatitudine, quidquid enim per illum velle possunt, amare etiam possunt per amorem charitatis, nam ex motivo hujus virtutis possunt sibi velle beatitudinem : ergo nulla est necessitas quod semper actu exerceant illum amorem. Confirmatur, quia hic est quidam amor sui, non autem necesse est ut beatus semper se amet, quia non respicit se ipsum ut summum bonum, vel ultimum finem sui : ergo.

6. *Secunda assertio contraria, per triplicem pronuntiatum.* — Nihilominus communis sententia est beatum semper ac necessario esse in hoc actuali amore suæ beatitudinis. Ita Durandus, in 4, d. 49, q. 8, Paludanus, quæst. 7, Major, quæst. 8, Capreolus, in 1, dist. 1, q. 3, ad argumenta Adæ contra quartam conclusionem, Conradus, 1, 2, quæst. 5, art. 4, Ferrariensis 4, cont. Gent., cap. 62, circa quintam rationem, quibus locis D. Thomas favet huic sententiæ, quæ mihi etiam probatur. In ejus vero explicatione tria breviter dicenda sunt. Primum, hunc amorem proprii commodi, et beatitudinis propriæ sub hac ratione habere locum in beatis, quod facile patet ex supra dictis, disp. 7, sect. 1, tractando de essentia beatitudinis, et quomodo amor ad illam requiratur, ubi ex Augustino nonnulla adduximus. Et ratio est, quia hic amor est valde consentaneus inclinationi naturæ, et ex se, et objecto suo est honestus, nullamque imperfectionem includit statui beatorum repugnantem, quia licet comparatus ad amorem charitatis dicatur imperfectus negative, seu minus perfectus quam ille : tamen non est imperfectus privative, neque in se, neque respectu subjecti, quia neque in se privatur aliqua perfectione sibi debita in ratione actus honesti et consentanei rationi : neque etiam subjectum privat aliqua majori perfectione : neque in hoc invenio difficultatem alicujus momenti.

7. Secundum est hunc amorem in beatis esse supernaturalem prout terminatur ad supernaturalem beatitudinem, et ad Deum ut objectum ejus, et bonum supernaturale ipsius beati. Probatur, quia talis amor supernaturalis est possibilis, ut colligetur ex D. Thoma, 2, q. 17, a. 6, ad 3 et 8, ubi sentit, in via hu-

jusmodi amorem concupiscentiæ Dei, et beatitudinis supernaturalis esse actum elicitum a virtute spei, quæ est virtus theologalis per se infusa, quæ non elicit actum nisi per se infusum et supernaturalem : et ab effectu probari potest ex ipso actu spei, seu efficacia desiderii, et intentione obtinendi supernaturalem beatitudinem; hic enim actus per se, et intrinsece sequitur ex illo amore : sed hic actus est supernaturalis : ergo et ille amor. Deinde, ille amor si in suo genere sit perfectus et efficax, et sufficiens est ad determinandam voluntatem ut absolute velit media necessaria ad illam beatitudinem obtinendam, unde vim quamdam et efficaciam habet movendi voluntatem ad servanda præcepta etiam supernaturalia, juxta illud psalm. 118 : *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas, propter retributionem* : ergo necesse est ut talis amor sit divini ordinis et supernaturalis. Denique objectum hujus amoris supernaturale est : ergo ut efficaciter ametur condigno, et proportionato amore, necessarius est amor supernaturalis. Si autem ille actus secundum se possibilis est, dubitari non potest quin in beatis locum habeat, nam eis non repugnat ratione status, seu præsentiae boni consecuti, quia amor ex se abstrahit ab essentia et præsentia : unde non minus perfecte haberi potest in præsentia boni amati, quam in absentia, et alioqui amor propriæ beatitudinis maxime conveniens est ad statum perfectum beatificum; quia non potest censi beatus qui non amat, quod habet, ut præter Augustinum supra citatum dixit Anselmus, in lib. de Lib. arb. Ac denique ad perfectionem ejusdem status pertinet, ut unaquæque res in suo genere ametur amore proportionato et perfecto : amor ergo illius beatitudinis in illo statu supernaturalis est, sicut ipsa beatitudo, quia licet hic amor videatur esse amor propriæ naturæ, tamen per illum amatur natura in ordine ad supernaturalia, et quatenus apta est conjungi supernaturali fini, et ideo talis amor, si sit proportionatus, excedit limites naturæ.

8. Tertium est, probabilius videri hunc amorem ex natura rei esse necessarium et naturalem visioni beatæ. Quæ assertio probari potest duplici discursu facto, sect. præced., quia etiam Deus sub hac ratione est summum bonum beatis, in quo nulla ratio mali, vel inconvenientiæ apparere potest, et ipsemet amor perpetuo exerceri potest sine ullo fastidio, vel incommodo, et necessarius est ad completam beatitudinis perfectionem : unde in carentia

illius nulla ratio commodi apparere potest. Sed hoc melius confirmatur ex dicendis, sequenti sectione, nam quoad hoc eadem fere ratio est de illo amore, et de delectatione beata.

SECTIO III.

Quale sit gaudium, quod beati habent in Deo, et de Deo clare viso; qualisve sit fruitio.

1. *Prima notatio quod fruitio non distinguitur a visione, vel amore.*—De fruitione in genere, seu in communi tractat D. Thomas 1, 2, q. 41, ex professoque dicendum est, tract. 2, disp. 7, quid sit, et quod objectum et causas habeat, nunc tanquam certum supponitur primo loco fruitioem beatificam non esse actum, vel rem distinctam a visione, amore et gaudio, quia in beatis nullus alius actus excogitari potest in intellectu et voluntate, qui ad Deum ipsum terminetur, et ad beatificandum hominem pertineat, et in hoc omnes doctores conveniunt; disputant tamen qualis illorum sit fruitio, quod ad quæstionem de nomine spectat. Ego vero nunc ut probabilius sumo fruitioem proprio et communiori usu significare gaudium beatificum : qua significatione supposita, certum de fide est futuram in beatis fruitioem, seu spirituales delectationes de Deo, seu de beatitudine sua. De hoc gaudio loquitur Christus, Matth. 25 : *Intra in gaudium Domini tui* : et Joan. 15 : *Hæc locutus sum vobis ut gaudium meum, etc.*, et infra : *Petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum*, c. 16, ubi est illud, *gaudium vestrum nemo tollet a vobis*, 1, Petri 4, *communicantes Christi passionibus gaudete*, etc. In Psalmis sunt multa similia verba : *Exultabunt sancti in gloria* : et, *torrente voluptatis tuæ potabis eos* : et, *in æternum exultabunt*. De qua re sunt etiam optima testimonia in Apocalypsi, præsertim ultimis capitibus, et ratione etiam naturali hoc ostenditur, quia delectatio oritur ex consecutione boni amati; sed beati possident summum bonum summe amatum : ergo necesse est ut illo summe delectentur.

2. *Secunda notatio quod amor beatorum amicitie est.*—Secundo loco supponendum, hoc beatificum gaudium duplex intelligi posse, aliud amicitie de bonis Dei in se; aliud concupiscentiæ de propria beatitudine tanquam de proprio commodo; de priori recte intelliguntur verba illa beatorum in Apoc. 19 : *Quoniam regnavit Dominus Deus noster omnipotens,*

gaudeamus et exultemus. Item de hoc gaudio docet D. Thomas 2, 2, quæst. 28, per totam, esse proprium actum et fructum charitatis, nam ejusdem est amare alicui bonum, et gaudere quod tale bonum possideat; sed ex charitate diligimus bonum Deo propter se, et hic amor est in beatis summe perfectus, et ipsi beati vident aperte Deum fruentem infinitis bonis suis : ergo ex eadem charitate Dei maxime de hoc objecto delectantur, nec solum de bonis ipsius Dei in se, sed etiam de illius præsentia fruuntur hoc gaudio, quia delectari de præsentia amici fructus est amicitie.

3. *Dari etiam ibi amorem concupiscentiæ suadet primo auctoris.*—Aliud gaudium, scilicet de propria beatitudine, ut est proprium bonum, fundari etiam potest in prædictis Scripturæ sacre locis, qui absolute loquuntur de gaudio pleno et perfecto : item facit illud ps. 15 : *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua, usque in finem*; et similia frequenter. Probari etiam potest ex his, quæ, sect. 1, dicta sunt de amore, nam amor et gaudium boni possessi vel sunt idem re, et ratione distinguuntur, vel unum ex alio naturaliter consequitur, et ita utrumque æque conjunctum esse in beatitudine, docet Augustinus 14, de Civ., c. 9, et lib. de Symb. ad Catech., c. 11, et hoc sensu 10, Confess., c. 23, beatitudinem vocat gaudium de veritate. Secundo potest suaderi, quia in via spes beatitudinis parit gaudium, juxta illud Pauli, *Spe gaudentes*, quod gaudium ad amorem concupiscentiæ spectat, sicut spes ipsa : ergo multo magis beatitudo re ipsa obtenta pariet simile, seu proportionale gaudium. Tandem ratione, quia delectatio, seu gaudium consequitur operationem tanto perfectius, quanto operatio ipsa perfectior est, unde Aristoteles 10, Eth., c. 4, 7 et 10, dicit operationem sapientiæ esse maxime delectabilem, et delectationem ipsam esse decorem et perfectionem sapientiæ; sed visio beatifica est perfectissima operatio, et contemplatio sapientiæ : ergo ex illa præcise sumpta ut est maxima perfectio operantis, sequitur velut propria passio ejus gaudium et delectatio. Atque eadem ratio formari potest considerando illam visionem sub ratione tensionis summi boni, nam delectatio sequitur ex consecutione boni amati. Et hoc modo dixit D. Thomas 4, cont. Gent., cap. 92, et in 4, d. 48, q. 1, art. 3, impossibile esse videre essentiam bonitatis quin sequatur delectatio. Quod adeo certum theologis visum est, ut quidam ex eis dixerint, etiam de potentia abso-

luta impossibile esse hujusmodi delectationem a visione separari, ut Goffredus, quodl. 7, quæst. 5, Henricus, quodl. 1, q. 1, et quodl. 12, quæst. 5, Ægydius, quodl. 5, quæst. 6, quam rem dubiam reliquit Capreolus, in 1, d. 1, q. 1, ad 4, contra 6 concl., et in 4, d. 49, q. 2, ad 5, contra 1 conclusionem. Sed hoc nec necessarium, nec verum est, ut probari potest ex dictis, sect. 1, de amore; quia, ut nunc suppono, delectatio non est in ipsa operatio, quæ delectat, sed res, seu qualitas ab illa distincta, sive sit passio, sive actio ejus, qui delectatur : requirit ergo efficientiam distinctam ab operatione, ergo et concursus distinctum Dei : potest ergo Deus illum suspendere, et ita impedire delectationem; præsertim quia delectatio vel est amor, vel quid posterius amore : si ergo amor impedi potest, multo magis delectatio : satis ergo est quod ex natura rei sit conjuncta cum tali operatione : sicut dolor ex natura rei conjunctus est necessario cum tali alteratione, et tamen Deus potest facile efficere ut stante illa alteratione impediatur dolor.

4. Tertio loco de hoc duplici gaudio multa quæri possunt, quæ communia sunt omni delectationi, ut an sit passio, vel actio appetitus, an supponat amorem, aut quomodo ab illo distinguatur, et similia, quæ D. Thomas, 1, 2, quæst. 31 et sequentibus, tractat de Delectatione sensibili, quæ est passio sensus, et attingit quæst. 11, et nos fortasse inferius, tract. 4, disp. 1, sect. 6, ex professo de delectatione disputabimus, et videri potest in tract. 2, disput. 7, sect. 1, nunc tria illa, quæ de visione dixi, et de amore, insinuari hic possunt de hac delectatione, inquiri scilicet potest de objecto ejus, de substantia ejus et principio, a quo procedit : quæ tria in priori delectatione charitatis difficultatem non habent, nam constat objectum ejus, bonum esse divinum, prout in se est, et prout jam inest, et convenit ipsi Deo, respectu cujus gaudii, visio, seu representatio illius boni est conditio necessaria, sicut est cognitio respectu omnis actus voluntatis; propria vero ratio objectiva talis gaudii est quod Deus sit tantum, ac tale bonum, quale est. Solum est advertendum, sicut charitas primario amat Deum, secundario vero creaturas propter Deum; ita etiam primario gaudet de bono, et felicitate increata ipsius Dei, seu de bonis intrinsecis ejus; secundario vero gaudere potest de bonis creatis quatenus extrinsece pertinent ad ipsum Deum; gaudium autem beatificum ut sic proprie est de bono

increato, quia illud est proprium objectum beatitudinis, et ita illud gaudium per se est necessarium in beatitudine: gaudium vero de aliis objectis creatis non est ita necessarium, sicut dicendum est etiam de amore. Atque hinc constat hoc gaudium esse ejusdem ordinis et substantiæ cum amore charitatis Dei, et ab eodem habitu seu principio manare.

5. *De gaudio seu delectatione ex amore concupiscentiæ, quæstionc. 1.* — De alio gaudio, quod est maxime proprium beatitudinis, inquiri potest primo, quod objectum habeat, an ipsum Deum, vel visionem Dei, vel utrumque simul: quæ eadem quæstio fuse in tractatis de Spe, disp. 1, ubi habet proprium locum, videri potest, et ideo brevissime illam expediam. Durandus, in 1, d. 1, q. 2, et in 4, d. 49, q. 5, dicit, fruitionem et delectationem hanc nullo modo esse de Deo immediate, ut de objecto Quod, sed de visione Dei, et immediate de Deo ut objecto Cui, seu circa quod, et idem dixerat de Spe in 3, d. 29, q. 2. Fundamentum ejus est, quia delectatio est de bono inhærente, Deus autem est bonum extrinsecum solum tanquam objectum, et causa visionis: item delectatio formaliter est de bono consecuto ut sic, et ideo sequitur operationem: ergo immediate versatur circa consecutionem ipsam: circa rem autem consecutam solum mediate, quatenus circa illam versatur operatio, quæ est consecutio.

6. Secunda opinio est, delectationem hanc habere pro objecto Deum ipsum solum, ut est bonum summum in se, visionem autem solum esse conditionem necessariam sine qua illud bonum non posset delectationi objici. Pro hac opinione citari possunt Scotus, in 1, dist. 1, quæst. 1, art. 2, Gabriel, quæst. 4, art. 2, sed hi auctores loquuntur de fruitione, per quam intelligunt delectationem Dei super omnia ex charitate: atque in re ipsa fere eodem modo loquitur Paludanus, in 4, d. 49, q. 4, art. 2, licet ex instituto Durandum impugnet: magis indicat hanc sententiam Cajetanus, 2, 2, q. 17, art. 5, quamvis explicationem admittat, ut dicam num. seq. Fundari potest hæc opinio, quia delectatio, de qua agimus, est proprie beatifica, si non ut essentia, saltem ut intrinseca passio ex natura rei inseparabilis ab illa, quantumvis præcise considerata: ergo versatur solum circa objectum proprium beatificum: hoc autem objectum est Deus solus, ut supra dictum est in disp. 5, sect. 2, et sic explicatur, nam si mente concipiamus aliquem videre Deum solum, et nullam rem creatam,

etiam ipsam visionem, ita ut non videat se videre, ille esset beatus essentialiter, et ex natura rei haberet hanc delectationem beatificam, et tunc non posset delectari de visione, sed solum de Deo ipso, quia, cum delectatio sit actus appetitus, non potest versari circa aliquam rem ut objectum, nisi illa supponatur cognita: in eo autem casu solus Deus cognoscitur, et non visio ipsa: ergo solus ipse est objectum talis delectationis beatificæ.

7. Tertia et vera sententia est objectum hujus delectationis esse Deum ipsum, et visionem Dei, ita ut delectatio sit immediate de utroque per modum unius objecti adæquati. Hanc sententiam significat Capreolus, in 1, d. 1, q. 4, art. 7, concl. 5, et ad argumenta contra illam, et ibi Gregorius, quæst. 3, art. 1, Marsilius, in 1, quæst. 4, art. 2, quamvis hi auctores non satis distincte explicant hoc objectum, neque propriam rationem hujus delectationis. Idem sentit Conradus agens de delectatione in communi 1, 2, q. 32, art. 1, circa 5. D. Thomas aperte in 4, d. 49, q. 4, art. 1, q. 1, ubi sic inquit: *Visio est delectabilis dupliciter, uno modo ex parte objecti, in quantum id, quod videtur, delectabile est, alio modo ex parte visionis, in quantum ipsum videre delectabile est, delectamur enim cognoscendo mala, quamvis ipsa mala nos non delectent; quia ergo visio beatifica est perfectissima, ideo utroque modo delectabilis est: ad hoc autem quod visio sit delectabilis ex parte visionis requiritur quod sit facta connaturalis videnti: ut vero sit delectabilis ex parte rei visæ, oportet ut ipsum visibile sit conveniens, et quod sit conjunctum.* In quibus verbis imprimis considerari potest, quod licet delectatio hæc sit objecto visionis, tamen ut ipsum delectet tali modo, necessaria est ipsa visio: et hoc sensu dixit Cajetanus, visionem esse conditionem necessariam, ut Deus sit objectum delectationis. Quod duplici ratione verum est, primo quia est cognitio: secundo quia est consecutio, et bonum non delectat nisi sit obtentum, cum hoc tamen stat (quod Cajetanus non negavit) quod ipsa visio sit etiam veluti pars objecti: circa quod versatur hæc delectatio: nam hæc duo convenire possunt eidem rei, quia et per se bona est, et conveniens, et præterea est conjunctio, seu unio alterius rei convenientis: sicut ut sanitas delectet, necesse est nobis inhæreat, et tunc delectamur, et de sanitate ipsa, et de inhærentia ejus, quæ unio et est necessaria ut sanitas delectet, et est ipsa pars quædam objecti delectationis: et hoc sensu dixit divus

Thomas 1, 2, q. 32, art. 1, in corp., et ad 1, nulla bona esse delectabilia nisi quatenus apprehenduntur ut habita.

8. Deinde ex prædictis verbis D. Thomæ colligitur ratio hujus assertionis, nam imprimis visio ipsa est magna beati perfectio, et actu illi inhæret, atque est præsens: ergo est objectum delectationis: sicut in reliquis operationibus delectatio, quæ ex illis consequitur, circa ipsas versatur. Denique id consecutum delectat, quod desideratur futurum: in hac autem vita desideramus visionem: ergo ipsa etiam habita delectat: et idem est de amore. Rursus, Deus ipse est etiam summum bonum beati: ergo illud bonum consecutum delectat ratione sui et non tantum ratione operationis: imo talis operatio delectat maxime ratione sui objecti. Confirmatur eodem argumento, quia illud delectat obtentum, quod speramus obtinendum: speramus autem non quia solum visionem Dei, sed etiam Deum ipsum, est *merces magna nostra nimis*: hac enim ratione spes est virtus theologica et superat religionem: ergo.

9. Neque est verum quod Durandus sumit, rem supposito distinctam non posse esse objectum delectationis, quia talis res potest esse bonum quoddam, et commodum appetentis, et ideo amari potest amore concupiscentiæ: ergo eadem ratione potest esse objectum delectationis, licet ad hoc requirat ut conditionem necessariam unionem aliquam, seu tentationem: sicut divitiæ possessæ delectant avarum ubi non solum delectat possessio, sed res possessa: et Verbum divinum unitum humanitati Christi est maximum bonum ejus, et maxime delectat ipsam animam, in qua delectatione non est sola unio objectum, sed etiam ipsum Verbum divinum unitum: et ita patet responsio ad fundamentum Durandi. Aliud vero quod ipse urget, est, quia Deus non potest esse objectum tristitiæ, sed solum ratione suorum effectuum, et quamvis a Marsilio, Cajetano et aliis latius solvatur aliter, facile tamen potest expediri negando paritatem rationis: nam Deus per se est pulcherrimum objectum, et maxime conveniens, unde ex se habet ut delectare possit: tamen ex se non habet aliquod disconveniens, et ideo non potest esse secundum se objectum tristitiæ, sed solum ut causa efficiens aliquod malum disconveniens.

10. Ad fundamentum secundæ sententiæ respondetur, quod sicut visio Dei simul est directa visio Dei, et reflexa sui, et proprie est beatitudo sub priori ratione: ita etiam delec-

tatio quamvis per modum unius terminetur ad Deum visum, tamen proprie dicitur beatifica: quatenus terminatur ad Deum, quem respicit tanquam primum objectum: consequenter vero habet, ut etiam attingat visionem. Neque hoc repugnat actui beatifico: posset autem, quod in illo argumento insinuat, metaphorice inquiri, an possit hæc delectatio terminari præcise ad visionem, et non ad Deum, vel e contrario. Sed hæc speculatio nunc non est necessaria, quia ad summum tractari potest de potentia absoluta, quia ex natura rei certum existimo non posse: quia, sicut illa duo, Visio et Deus, constituunt unum finem ultimum, ita et unum objectum illius delectationis, quæ immediate consequitur ex illa operatione ratione sui, et objecti ejus, et ad hoc satis est, quod beatus videndo Deum, necessario videat se videre illa virtuali reflexione, quæ in ipsa visione includuntur: de qua re legatur Scotus in 2, dist. 42, quæst. unica.

11. Secundo inquiri potest, an hæc delectatio sit quoad substantiam suam supernaturalis. Respondetur ita esse juxta supra dicta de amore, in sect. 1, quia est eadem ratio, et juxta doctrinam divi Thomæ 2, 2, quæst. 17, art. 6 et 8, ubi sentit, gaudium spei esse supernaturale; ergo multo magis gaudium de consecutione rei. Tandem adjungo rationem, quia delectatio consequitur operationem, et maxime contemplationem, teste Aristotele, citato n. 3, ergo necesse est, ut delectatio sit ejusdem ordinis, cujus est operatio, ad quam consequitur: et ideo ad operationem sensibilem sequitur delectatio sensibilis, ad operationem spiritualement delectatio spiritualis: ergo ad operationem maxime supernaturalem delectatio supernaturalis: esset enim valde imperfecta, seu inefficax illa suprema contemplatio, si non posset parere delectationem sibi proportionatam, et sui ordinis, præsertim quia objectum hujus delectationis non est minus supernaturale, quam objectum visionis: neque contra hoc invenio rationem alicujus momenti.

12. Solum superest, requiri tertio, a quo principio seu habitu oriatur illa delectatio, quia nullus videtur esse habitus infusus, seu supernaturalis, a quo sit: in quo quatuor excogitari possunt modi dicendi. Primus est, non esse necessarium habitum, quia posita visione cum summa facilitate fit, quod non placet, quia visio non est principium eliciens ipsam delectationem, sed objectum, vel conditio objecti; actus autem supernaturalis absque alia difficultate requirit principium infu-

sum, ut connaturaliter efficiatur quod maxime necessarium est in delectatione: ut ait D. Thomas. Secundus modus est elici a charitate, quod insinuant multi Thomistæ: sed non placet, quia ille actus est specie distinctus, et habet objectum valde diversum, ob quam rationem gaudium beatitudinis in spe non elicitur a charitate, sed ab spe ipsa, quamvis possit a charitate imperari, et in finem suum referri. Tertius modus est, hunc actum elici ab speciali habitu, qui beatis infunditur in voluntate, quod significant Bonaventura et Richardus, contra quos agam, disp. sequenti, sect. 2, num. 9, quia revera hic habitus non est necessarius, et ideo verum existimo eundem habitum, qui in via est spes, manere in patria ad eliciendum hunc actum, quia ejusdem principii est amare bonum, et desiderare si absit, et delectari, si sit consecutum, de qua plura in citata materia de spe, et legi possunt, quæ attigi 3 p., quæst. 7, art. 4.

DISPUTATIO X.

DE ALIIS PERFECTIONIBUS VOLUNTATIS BEATI.

Duplex intelligi potest perfectio voluntatis Beati, una formalis, seu inhærens, quæ in actibus seu habitibus consistit: altera dici potest objectiva: nam quia voluntas est appetitus totius suppositi, ideo omnis perfectio suppositi potest dici complementum voluntatis, seu desideriorum ejus, et ideo utraque ex his perfectionibus potest explicari aut per ipsam positivam perfectionem, aut per exclusionem mali contrarii, quæ potest esse malum culpæ, aut quæcumque imperfectio, seu incommoditas naturæ, de quibus dicam.

SECTIO I.

Utrum voluntas Beati ex vi beatitudinis ita sit in bono confirmata, ut facta sit impeccabilis?

1. Primo est error Origenis, qui censuit, voluntates Beatorum esse mutabiles de bono in malum, ut patet ex 2, lib. de Princip., capite tertio, unde de sanctis Angelis etiam dixit, interdum esse negligentes, et culpam incurrere in suis ministeriis peragendis, ut in homil. 13, in Lucam, et 24, in Numer., qui afferebat illud Job. 4: *Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem*, et cap. 15: *Cæli non sunt mundi in conspectu ejus*,

id est habitatores cæli. Fundamentum est, quia in beatis manet liberum arbitrium creatum, quod est radix omnis culpæ.

2. Sed in hac re conclusio Catholica est, in beatis secundum legem a Deo statutam non posse esse aliquam maculam culpæ. Dupliciter enim contrarius error intelligi potest: primo, quod manente in Beatis beatitudine, possit in eis simul esse culpa. Secundo, quod possint quidem Beati peccare, ita tamen ut statim peccando beatitudinem amitterent: et in hoc posteriori sensu videtur errasse Origenes: sed hic error est contra perpetuitatem et securitatem illius beatitudinis, de qua infra: in primo vero sensu nullum invenio id asseruisse, nam, ut dixit Augustinus, Beatus est, qui nihil mali vult: unde necesse est, ut si aliquid mali vult, hoc ipso desinat esse beatus. Præterea hoc constat ex illis Scripturæ sacræ locis, in quibus requiritur innocentia, et puritas ad illum statum, in quo nihil potest esse inquinatum, Sapient. 7, unde psalmo 139: *Habitabunt recti cum vultu tuo*, et ad Hebr. 12: *Pacem sectamini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*: unde Matth. 5: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*, et alia hujusmodi. Alia vero testimonia ex Patribus afferemus in quæst. de amissibilitate beatitudinis. Ratio est, quia beatitudo consummata est status omnium bonorum aggregatione perfectus, et ideo ab illo excluditur omne malum, et præcipue culpæ. Tandem culpa, si sit mortalis, privat amicitia divina: si vero venialis, privat perfecta dilectione actuali, efficitque dignum pœna: hæc autem omnia repugnant statui beatitudinis.

3. Neque contra hoc obstant illa testimonia Job, nam habent facilem sensum; quia cum servi Dei dicuntur non esse *stabiles*, intelligi potest quantum est ex parte naturæ creatæ, nisi aliquando dono Dei ita firmentur, ut sint impeccabiles: quod vero dicitur de Angelis peccantibus, recte intelligitur de malis angelis, qui in via peccarunt, ut exponunt Gregorius, lib. 5, Moral., capit. 28, et Anselmus, lib. Annotat. in Job, et Hieronymus, in Isaïæ 24, circa finem, quamvis ibi nos legimus, in *Angelis suis reperit pravitatem*, aliæ versiones habeant, *reperit inconstantiam*, quod potest in eodem sensu exponi, quantum est ex conditione naturæ. Sic etiam intelligi possunt alia verba, quod *cæli non sunt mundi*, etc.; licet non sit necesse id intelligi de munditia a culpa, sed a quacumque imperfectione naturæ, quomodo dixit Dionysius, *Angelos purgari non a*

culpa, sed a nescientia. Quo sensu etiam de ipsis cælis materialiter possunt illa verba intelligi, quia non carent multis imperfectionibus, præsertim ad divinam perfectionem comparati, quomodo Job 29: *Et stellæ non sunt mundæ in conspectu ejus*.

4. Præcipua vero difficultas hujus questionis consistit in assignanda causa et modo hujus impeccabilitatis Beatorum, an sit intrinseca, vel omnino extrinseca: est enim multorum theologorum sententia, Beatos ex vi visionis Dei non fieri impeccabiles, sed solum ex extrinseca providentia, seu manutentionia Dei, qui statuit vel nunquam cum eis concurrere ad peccatum, vel ita necessitari illos ad amandum Deum super omnia, ut nunquam possint ab illo amore cessare. Ita Scotus, in 1, d. 1, quæst. 4, et in 4, d. 43, quæst. 9 et 10, et dist. 49, quæst. 6; Gabriel, in 1, d. 1, quæst. 9, et in 2, d. 7, quæst. 1; Ockham, in 1, d. 1, q. 1; Gregorius, in 1, dist. 7, quæst. 2, art. 2, circa finem; Supplementum Gabrielis, in 4, d. 19, quæst. 2, art. 3, dub. 6. Potest autem hæc opinio dupliciter explicari, uno modo, quod Beatus non necessitetur ad videndum Deum, et ideo possit ab illa visione cessare, et eo tempore, quo cessaverit peccare. Sed neque hic sensus est ad mentem dictorum auctorum neque ad rem, tum quia supra, disp. 7, probatum est, illam visionem esse necessariam: tum maxime quia admissio illo modo mutationis, non vere diceretur beatus, seu videns Deum peccare, quia prius ponitur privatus visione et beatitudine: et ita ille modus dicendi magis est contra perpetuitatem illius beatitudinis, quam contra impeccabilitatem. Secundus sensus est, quod stante visione, simul esse possit peccatum actuale, nisi Deus impediatur: et ratio hujus est, quia voluntas Beati ex vi suæ libertatis naturalis peccare potest: sed nihil est intrinsecum in ipso beato, quod auferat vel impediatur hanc libertatem aut inferat necessitatem ad non peccandum: ergo. Probatur minor, quia vel illud est visio, vel amor: non amor, quia ipse amor non est necessarius, neque habet formalem contrarietatem cum quocumque peccato: non visio, quia illa multo minorem contrarietatem habet, cum sit in intellectu, et peccatum in voluntate, quam rationem amplius urgebimus explicando contrariam sententiam.

5. Verior tamen sententia est, beatos intrinsece et ex rei natura fieri impeccabiles ex vi illorum actuum, quibus constituuntur essentialiter beati. Hæc est sententia D. Thomæ, 1,

2, quæst. 4, art. 4, et 1 p., quæst. 62, art. 8, et 3, contra Gentes, cap. 62, et lib. 4, cap. 92, et quæst. 22, de Veritat., art. 6, et quæst. 2, art. 8, Capreoli et Scoti, locis citatis, Durandi, in 2, dist. 7, quæst. 1, et dist. 23, quæst. 1, et in 4, dist. 49, quæst. 8, Richardi, in 2, d. 7, art. 1, quæst. 1, Majoris, in 1, d. 49, quæst. 8, Paludani, ibi quæst. 7, art. 2. Fundamentum generale esse potest, quia visio Dei natura sua est perfectissima beatitudo: ergo natura sua secum affert perfectionem maxime necessariam beatitudini, qualis est immutabilitas in bono, seu in rectitudine voluntatis. Quam rationem late explicat D. Thomas, in illo cap. 92, 4, cont. Gentes, præsertim ratione 1 et 8, sed satisfieri posset dicendo, hinc solum colligi illi visioni debitum esse illum providentiæ modum, quo Deus protegit ita beatum, ut illum peccare non sinat, sic enim multæ aliæ perfectiones illius status dicuntur connaturales beatis: oportet ergo in particulari exponere, an et quomodo ipsa visio vi sua intrinseca et connaturali habeat hanc efficaciam ut liberum arbitrium natura sua mutabile ita contineat in officio, ut illud non relinquat declinare ad malum: in qua re explicanda tres sunt diversi modi.

6. Primus modus explicandi est, solam visionem per se et præcise sumptam esse sufficientem, non tamen ut est visio solius Dei, sed quatenus per illam videt beatus in Verbo omnes res et actiones ad se pertinentes, et omnes circumstantias, quæ possunt voluntatem rectam efficere, et ad malum inclinare: est enim principium Philosophiæ moralis, non posse voluntatem peccare, nisi præcedente aliquo defectu in intellectu practico, vel speculativo errore, vel inconsideratione, juxta id quod dicit Aristoteles, 3, Ethic., cap. 4: *omnis peccans est ignorans*: quia ergo illa visio excludit ab intellectu omnem defectum tam erroris quam inconsiderationis circa res agendas, ideo facit voluntatem impeccabilem: ita supra Durandus et D. Thomas, 4, contra Gentes, c. 92, art. 5, et illum approbant cæteri Thomistæ.

7. Sed in hac sententia duo dici possunt: unum est, hunc modum unionis esse sufficientem ad hanc rectitudinem, et hoc est valde probabile, tamen incertum quantum ad duo: primo, quia illud principium morale, quod præsupponitur, est valde dubium, intellectum de impotentia, seu de necessitate simpliciter: nam licet verum sit, quod, moraliter ac regulariter loquendo, nunquam accidat, voluntatem labi absque defectu intellectus, et ideo

posset hoc dici moraliter impossibile, tamen quod voluntas ex absoluta potentia et libertate sua non possit eligere malum sub aliqua ratione boni delectabilis stante omni consideratione intellectus de quacumque malitia et turpitudine actus, quamvis probabile sit: est tamen dubium, et ad probandum difficile: ut infra, tract. 5, disp. 5, sect. 1, dicitur, et l. 7, de Angelis tractans latius a cap. 4, at vero impeccabilitas beatorum non tantum debet esse moraliter, sed absolute, ita ut nullo modo possit contrarium accidere. Secundo, quia supponit hic modus aliam rem dubiam, scilicet quod Beati videant in Verbo omnes suas actiones et omnes circumstantias earum: quia, ut alias dixi, in tract. de Att. neg., l. 2, c. 28, id non sequitur necessario ex vi visionis, neque videtur debitum statui eorum, si intelligatur formaliter per ipsammet visionem beatificam: nam si intelligeretur tantum causaliter, revera esset incidere in opinione Scoti; quia nihil aliud esset quam dicere, deberi beato ratione visionis ut in singulis actionibus illuminetur et dirigatur ex parte intellectus, ut voluntas non possit deficere.

8. Alterum quod dici potest in hac sententia, est, hunc modum esse necessarium ad hanc impeccabilitatem, ita tamen ut visio Dei, quatenus præcise intelligitur terminata ad Deum, non sit sufficiens ad hanc rectitudinem: et quoad hoc existimo hanc sententiam esse contrariam D. Thomæ, unde quoad hanc partem non sequuntur eam discipuli ejus, quia, citato art. 5, totam rationem hujus impeccabilitatis constituit in hoc, quod per illam visionem videtur Deus, qui est ipsa essentia bonitatis. Censeo etiam esse falsam hanc partem: tum quia ex illa sequitur cum præcisa visione Dei ut sic, absque visione creaturarum ex natura rei posse esse peccatum: tum etiam, quia sequitur illam visionem non rectificare voluntatem quatenus beatificat, cum non beatificet ut visio creaturarum, sed ut visio Dei; hæc autem esse falsa ostendam in discursu questionis.

9. Secundus modus explicandi est, visionem quidem Dei præcise quatenus summum bonum est, esse sufficientem ad hanc impeccabilitatem, non tamen immediate per seipsam, sed mediante amore: itaque visio necessitat ad amandum, et amor ad non peccandum, et hoc modo visio est tota radix hujus impeccabilitatis. Ita Capreolus, in 4, d. 1, q. 1, conclus. 4, Sotus, in 4, d. 49, quæst. 3, art. 4, concl. 4, et eadem fuit sententia Victoris, ut refert

Medina, 1, 2, quæst. 4, art. 4, quam ipse videtur interdum sequi, interdum relinquere.

10. In hac etiam sententia, sicut in præcedenti, duo continentur, unum est, hunc modum esse sufficientem ad hanc impeccabilitatem, et hoc existimo verissimum, et consentaneum imprimis D. Thomæ, 4, contra Gentil., capite 92, ubi in 6 ratione, inquit: *Quamdiu voluntas nostra finem ultimum non consequitur, et ad fruitionem illius pervenit, perverti potest*; et ratione 7, dicit, proprium esse amoris facere voluntates conformes se amantium, et ideo voluntates beatorum esse conformes Deo, et ita fieri rectas: expressius id explicat, q. 24, de Veritate, art. 8. Deinde est consentaneum sanctis Patribus, Gregorio 5, Moral., cap. 27, alias 29, juxta illud: *Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles: Angelica, inquit, natura in semetipsa mutabilis est, quam mutabilitatem vincit per hoc, quod ei, qui semper idem est, vinculis amoris colligatur*; Augustino 2, de Gen. ad lit., cap. 36: *Sancti Angeli illam incommutabilitatis substantiam ita concipiunt, ut visione, atque amore eam præponant omnibus, et secundum eam judicent de omnibus, et in eam dirigantur ut agantur, et ex ea dirigant quidquid agant*; et idem 14, de Civit., cap. 9, inter alia: *ubi amor boni immutabilis est, profecto si dici potest mali cavendi timor securus est*: idem 13, de Trinitate, cap. 5, et Isidoro 1, de Summo bono, cap. 12, Anselmo, lib. de Casu diaboli, cap. 6. Tandem ratione, quia supra, disp. 9, sect. 1, ostensum est, ex visione illa sequi necessario amorem perfectum, et super omnia; sed hic amor prorsus repugnat cum actuali peccato: ergo, etc.

11. Dices, quamvis peccatum virtualiter et interpretative repugnet amoris, non tamen formaliter per directam oppositionem circa proximum objectum: hoc enim modo amoris est contrarium odium, qui comparantur ut tendentia et fuga; conversio, formalis aversio respectu ejusdem; non sic autem comparatur omne peccatum etiam mortale ad amorem, nam formaliter est tantum conversio quædam ad bonum creatum, in qua virtualiter includitur aversio a Deo: potest autem fieri ut etiamsi quis actu amet Deum, convertatur ad creaturam, non considerando, neque advertendo virtutem repugnantiam actuum illorum: atque hoc modo non videtur repugnare eum, qui amat, peccare per inconsiderationem, ut in intellectu repugnat esse duos actus formaliter contrarios respectu ejusdem; tamen si quis assensum præbeat principio alicui, ex quo

necessario sequitur conclusio, et non consideret vim illationis, fieri potest ut cum assensu principii habeat assensum virtualiter oppositum circa contradictorium conclusionis, quod ex illo sequitur, et in voluntate possunt facile poni exempla, ut de illo, qui vult sanitatem, et similiter vult comedere rem contrariam salutis, non considerans esse contrariam.

12. Respondetur, ex vi amoris actualis perfecti Dei, et efficacis fieri ut homo in omnibus operibus suis advertat, ne aliquid illi amoris admittat contrarium, quia hoc pertinet ad perfectionem illius amoris, quia per illum tendit homo in Deum ut in ultimum finem, et ad illum refert se, et omnia, et ideo ipsemet amor sollicitat hominem ut nihil operetur contrarium tali amoris, et consequenter ut non se exponat periculo taliter operandi: ac denique ut in omni actione sua consideret, an repugnet, vel sit consentanea tali amoris: et ideo cum tali amore repugnat esse peccatum, quia neque esse potest, considerando repugnantiam, quam habet cum amore, ut per se patet: nec non considerando: quia vel cum tali amore non erit inconsideratio, vel si fuerit, non erit culpabilis, quia, ut dixi, ipse amor efficit ut homo adhibeat diligentiam necessariam et sufficientem ad tollendam inconsiderationem culpabilem. Et hæc tam procedunt de peccato veniali, quam de mortali, quia amor beatorum est perfectius, non tantum intrinsece, sed etiam objective, et excludit consequenter quidquid non potest referri in ipsum Deum, et quidquid actuali dilectioni perfecte repugnat, et utrumque horum convenit peccato veniali: et quoad hanc ultimam partem hæc sententia etiam ab Scoto, Gregorio, aliisque non negatur.

13. Alterum quod in eadem sententia continetur exclusivum est, nempe hunc modum ita esse necessarium ad impeccabilitatem beatorum, ut sine actuali amore non possit intelligi, unde fit, si contingat Deum suspendere concursum ad actum amoris manente visione, illam non satis esse ad necessario cavendum omne peccatum: et hoc sensu non tam expresse asseritur ab auctoribus citatis pro hac sententia, insinuat tamen, quia alias non satis explicarent causam hujus impeccabilitatis. Et potest suaderi sic, quia visio sola ut sic formaliter, et ex parte actus non habet repugnantiam formalem, vel virtutem cum peccato, quia visio est in intellectu, peccatum in voluntate, et quia visio, ut sic, non dicit velle, neque nolle nec formaliter, nec virtute. Deinde, neque ex parte objecti habet quod neces-

sario impediatur peccatum, quia fieri potest ut objectum peccati nullo modo cadat sub visionem, neque etiam connexio, vel contrarietas inter illud objectum et objectum visionis. Nec tandem videtur illa visio habere hanc virtutem causaliter, nimirum efficiendo ut homo semper advertat repugnantiam, vel habitudinem, quæ esse potest inter objectum peccati et Deum ipsum visum, quia illa visio non est tendentia in finem sicut amor, neque habet vim impulsivam sicut habet amor, seu voluntas, cujus est applicare cæteras potentias ad suos actus, quia est inclinatio in finem.

14. Atque hinc oritur etiam difficultas circa rationem qua D. Thomas utitur in citato loco, 1, 2, quæstione quarta, art. 4, nimirum, quod voluntas videntis Deum ita se habet ad bonitatem divinam, sicut voluntas se habet absolute ad bonum in communi: unde colligitur quod sicut voluntas nihil potest velle nisi sub ratione boni, ita voluntas videntis Deum nihil potest velle nisi sub ratione divinæ bonitatis: unde tandem concludit, non posse peccare; videtur enim illa proportio non tenere in omnibus prout necessarium est ad vim illationis, nam bonum in communi est universale universalitate prædicationis, bonitas vero divina solum universalitate continentiae et causalitatis: unde fit ut bonum in communi formaliter includatur in omnibus aliis bonis; bonitas autem divina non ita includitur, et ideo non videtur eadem ratio: nam voluntas quidquid amat, dicitur amare sub ratione boni in communi, non per modum intentionis, et electionis; neque quia feratur in rationem boni sub ratione abstracta, sed solum quia fertur in objectum sub aliqua ratione boni, in qua necesse est illam communem includi: at vero ut feratur in objectum creatum sub ratione divinæ bonitatis, necesse est ut fiat per modum electionis et intentionis, quia una bonitas non includitur in altera, et ideo potest una ad alteram referri ut ad finem: ergo, secluso amore, seu actu circa ipsum finem, nulla est necessitas volendi cætera omnia ut substant illi fini. Ergo vel ratio D. Thomæ est inefficax, vel accommodanda huic opinioni, ita ut sensus ejus sit, esse quidem aliquam proportionem inter illa duo quantum ad hoc, quod sicut voluntas operatur propter bonum, ita voluntas videntis Deum non impedita, nec privata aliqua perfectione sua, operatur propter Deum: quamvis modus et causa hujus proportionis non sit eadem in utroque.

15. Tandem potest specialiter confirmari

hæc sententia in peccato omissionis : nam licet demus quod voluntas videntis Deum, si vult, debeat velle in ordine ad Deum : tamen in cessatione actus, non videtur necessarium ut apponat hanc habitudinem, seu relationem, et alioqui est libera, et secluso amore, nihil est quod illam necessitet ad exercendum actum circa creaturam, quia suppono visionem nihil manifestare de tali creatura : ergo non obstante visione poterit continere actum eo tempore, quo præceptum urget.

16. *Sententia rectius explicans fundamentum conclusionis in num. 5.* — Sed quamvis hæc argumenta difficilia sint, placet tamen tertia sententia, quam, citato art. 4, docet Cajetanus, scilicet ipsam visionem per se ratione sui objecti, nempe summæ bonitatis divinæ, esse sufficiens principium ad excludendum omne peccatum, et potestatem peccandi : nam hæc videtur esse mens D. Thomæ ibi, ut patet ex ratione ejus ; possumus autem id quadam experientia facere credibile, nam si quis sit in actuali Dei contemplatione, et præterea si consideret bonitatem ejus, et efficaciter judicet illi esse debitum ut in ipsum omnia referantur, vix potest intelligi quod tunc voluntas actu admittat peccatum aliquod, nisi prius intellectus cesset ab illa : ergo multo magis visio clara ipsius bonitatis Dei potens erit ad continendam in officio voluntatem. Deinde illud objectum sic visum ex se necessitat voluntatem quo ad exercitium ad amorem sui : ergo quamvis demus Deum suspendere concursus, et hæc ratione deesse actum, adhuc intelligimus ipsam voluntatem quantum in se est toto impetu naturæ, et charitatis manere propensam ad illud objectum : ergo hoc satis est, ut intelligatur voluntas quoad specificationem necessitari ut nihil velle possit, quod non sit sub divina bonitate contentum, seu actu referri, et ordinari ad illam. Quod tertio sic explicatur ex D. Thoma, 4, contr. Gent., capit. 92, ratione 4, ubi sic argumentatur : Cuicumque sufficit quod habet, non quærit aliquid extra illud : sed videnti Deum sufficit Deus, et hoc videtur per ipsam visionem, alioqui per illam non fieret beatus : ergo nihil potest velle extra Deum, id est, quod non sit Deus, vel ad Deum non pertineat, ac sit referibile in ipsum. Ac fere in idem redit quod in tertia ratione ibidem ait, Deum necessario videri sub ratione boni completi, in quo appetitus conquiescit.

17. *Quarta probatio ac summaria.* — Tandem summa rationum omnium ad hæc duo

principia reducit. Unum est quod per illam visionem in tanta æstimatione et pretio habetur Deus, et bonitas ejus, ut judicetur esse bonum omnibus præferendum, nihilque esse amandum, quod ab illo faciat quoquo modo avertere voluntatem, quodque non sit conforme et consentaneum illi : et hoc significavit Anselmus supra, dicens Angelos beatos non posse peccare, quia vident nihil plus velle posse, quam id, quod sunt adepti. Alterum principium est, illud bonum adeptum divinum, et visionem ejus, tanta efficacia convertere ad se totam animam, et attentionem ejus, ut ex vi illius nunquam possint converti ad volendum aliquid, quod non sit prius regulatum ab eis cum divina bonitate, an sit illud consentaneum sibi, necne, quia ut dixit Augustinus, tractans illud psalm. 35 : *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ, cum accepta fuerit illa ineffabilis visio, perit quodammodo humana mens, et fit divina* : atque ita inebriatur ab ubertate domus Dei, et ideo in omnibus, quæ amat, respicit Deum ipsum, et confert quidquid amandum est cum bonitate ejus, ut illud tantum amet, quod est illi consentaneum.

18. Dices, ex his omnibus ad summum probari, durante visione non posse committi peccatum, ita ut illa duo simul in eodem instanti permaneant : non tamen probari, fieri non posse, ut is, qui videt Deum, peccet, et peccando amittat visionem, ita ut primum esse peccati sit primum non esse visionis : sicut etiam gratia ex natura rei est impossibilis cum peccato, ita ut non possint esse simul, et nihilominus qui est in gratia, potest peccare amittendo gratiam in instanti, quo peccat. Item non est dubium quin possit aliquis videre Deum, aliquo tempore, et in ultimo instanti ejus privari visione, et in eodem peccare. Respondetur, rationes factas eadem proportionem applicatas probare, cum, qui videt Deum, non posse amittere visionem ratione peccati, ita ut intelligatur prius natura peccare, quam amittat visionem, quod necessarium esset ad veritatem illius causalis, *Perdit visionem qui peccat*, nam hic fit visionem de se esse inefficacem, et insufficientem ad impediendum peccatum, et, ut ita dicam, posse vinci a peccato, quando quidem peccatum fuit causa excludendi illam, et prius natura intelligitur commissum, quam visio exclusa : ostensum est autem visionem de se talem esse, ut non det locum peccato : et ideo non est simile illud exemplum de gratia, sed potius confirmat quod dictum est, nam habitualis gratia secun-

dum se non est per se efficax ut omnino impediatur peccatum ex necessitate, et confirmet in bonum : et ideo fieri potest ut per peccatum excludatur : neque etiam est eadem ratio in alio exemplo, quia si Deus prius natura tollat visionem, jam non vincitur visio per peccatum, et ideo si alioqui voluntas naturæ suæ relinquitur, non est repugnantia quod tunc peccet.

19. Ex his facile respondetur ad difficultates positas in confirmatione primæ sententiæ. Ad primam positam in numero 13, dicitur, quod licet actualis amor moveat, et impellat in genere causæ efficientis, tamen summa Dei bonitas clare visa movet sufficienter in suo genere, scilicet in genere finis, et voluntas ac tota anima saltem impetu naturæ est in illam propensa, et per visionem etiam excitatur ut nihil amet nisi in ordine ad illam bonitatem : et hoc satis est ut voluntas nunquam possit deficere. Ad secundam difficultatem, quæ est circa rationem D. Thomæ respondetur, proportionem in hoc consistere, quod sicut bonum in communi, vel secundum se, vel prout in singulis bonis inclusum sufficienter movet in genere finis, et supposito naturali impetu voluntatis, necessitat illam ut nihil velle possit nisi ut contentum sub ratione boni : ita etiam bonitas Dei clare visa in eodem genere finis habet eandem efficaciam respectu voluntatis toto impetu naturæ propensæ in ipsum, licet hæc efficacia oriatur ex diversis principiis, quod nec D. Thomas negat, nec rationi ejus obstat. Ad tertiam de omissione respondetur eadem proportionem, nam quando aliquid est voluntarie omittendum, ipsamet Dei visio necessitat, ut prudenter prius consideretur an omittendum sit, et consequenter an actus oppositus omissioni, qui efficiendus proponitur, habeat necessariam connexionem cum divina bonitate, necne, et tunc necessitatur voluntas ad id volendum quod judicatum est necessarium, juxta divinam voluntatem, seu bonitatem.

20. Hinc vero oriebatur illa difficilis quaestio, quomodo in beatis maneat libertas, præsertim respectu actuum præceptorum, et maxime posito actuali amore Dei necessario : quam tractat Anselmus, in dialogo de Libero arbitr., et Augustinus, in Enchirid., cap. 105, et 22, de Civitat., cap. ult., qui contenti sunt respondere, eo beatos magis liberos esse, quo sunt a peccato liberiores : sed hæc videtur equivocatio verbi. Resolutio est, in eo casu vel non esse magis liberos ad obediendum, quam ad aman-

dum, vel certe libertatem esse positam in hoc, quod possunt varios actus exercere, et sub diversis rationibus, et motivis operari ad præceptum implendum : unde fit ut liberum eis sit hunc vel illum actum elicere, quod satis est ut in re ipsa actus semper sit liber : quod latius tractavi, 3 part., quæst. 18, disput. 39, ad quod conducit etiam disputatio trigesima septima.

21. *An saltem de potentia absoluta possit esse actuale peccatum cum visione.* — Sed supersunt duo, quæ inquire possunt. Primum est, an saltem de potentia absoluta fieri possit, ut beatus peccet : nam quæ hactenus dicta sunt ad summum probant ex natura rei, potest autem sæpe Deus facere, ut quæ natura sua repugnant in eodem subjecto, per suam potentiam simul in illo conjungantur. Respondetur, hoc nullo modo fieri posse, primo quia si adsit amor, est specialis repugnantia propter contrarietatem inter amorem et peccatum : et licet in aliis contrariis fieri possit ut interdum sint simul, tamen in actibus vitalibus existimo habere specialem repugnantiam, quia unus destruit objectum alterius, et ideo involvunt immediatam contradictionem, ut significavit D. Thomas, 4, contr. Gent., capite 92, ratione 2. Deinde etiam secluso actuali amore in aliis, quæ natura sua repugnant, ut per divinam virtutem conjungantur, necesse est ut ad illa Deus speciali modo operetur, vel conservando effectum, vel confortando, seu necessitando causam secundam ad agendum ; non potest autem Deus hoc præstare in peccato, quia non potest voluntatem speciali modo movere ad illud committendum, et aliunde non potest privare suam bonitatem clare visam illa efficacia, quam habet ad attrahendam ad se voluntatem : neque etiam potest privare voluntatem naturali impetu ad ipsum, et ideo non potest tollere principia unde oritur hæc repugnantia, neque aliquid efficere, quo impediatur.

22. Dices : Posset Deus impedire, seu non concurrere cum hujusmodi homine vidente ipsum ad considerandam repugnantiam, quæ est inter actum peccati et divinam bonitatem. Respondetur, hoc imprimis non esse consentaneum divinæ bonitati : deinde posito illo casu talem inconsiderationem non esse voluntatem, neque culpabilem, et ideo quamvis ratione illius esset materialis defectus in voluntate, non imputaretur ad culpam, quandoquidem non esset tali homini potestas ad perfecte deliberandum ea quæ necessaria sunt ad vi-

tandum talem defectum. Objiciunt alii, nam posset Deus hominem actualiter peccantem ad se videndum elevare, sed tunc simul esset peccatum cum visione: ergo. Respondetur negando minorem, in eo enim casu primum esse visionis, esset primum non esse peccati; neque enim posset Deus necessitate voluntatem ad perseverandum in actu peccati; vel certe si necessitaret, jam non esset peccatum; neque etiam potest voluntas libertate sua magis conservare actuale peccatum simul cum visione, quam inchoare illud, eadem enim est utriusque ratio.

23. *An possit saltem habituale peccatum cum visione conservari.* — Hinc secundo et ultimo inquiri potest in hoc dubio, an de potentia absoluta possit Deus saltem efficere, ut simul cum visione maneat peccatum habituale: quibusdam enim videtur hoc etiam implicare contradictionem, vel quia visio ex se, et natura sua facit voluntatem rectam, vel quia repugnat Deo tantum donum tribuere homini iniquo, et sibi inimico, cum odio sint Deo impius, et impietas ejus. Sap. 14. Item, quia alias talis homo et esset beatus, quia haberet visionem Dei; et non esset beatus, quia esset in peccato. Aliis vero videtur hoc fieri posse de potentia absoluta, Medinæ, citato articulo 4, conclusio 3, significat, Durando, in 4, dist. 49, quæstione quarta, et mihi videtur probabilius, quia neque physice, neque moraliter invenio repugnantiam, seu contradictionem. Physice dicuntur ea repugnare, quæ in propriis, seu intrinsecis rationibus, et formalibus affectionibus contradictionem involvunt; hoc autem non reperitur in præsentī, quia visio formaliter tantum est perfectio intellectus, et non redundat necessario in essentiam animæ, vel voluntatem, in quibus peccatum formaliter existit, quatenus includit privationem gratiæ et aversionem voluntatis.

24. Dices: licet non sit necessarium posita visione infundi gratiam in essentiam animæ, tamen necesse est, ut ex vi visionis sit debita talis gratia: ergo etiamsi maneat carentia gratiæ: ergo etiamsi maneat carentia gratiæ, tamen non poterit manere sub ratione privationis, sed tantum sub ratione puræ negationis: ergo non potest sub ratione culpæ manere. Respondetur imprimis, non proprie deberi gratiam ratione visionis; sed potius visionem deberi ratione gratiæ: proprie vero dicendum visionem natura sua supponere gratiam; non est autem repugnantia quod homo ratione culpæ sit dignus carentia gratiæ, et visionis, quæ ad

illam ex natura rei debetur dignitate, seu debito morali, et tamen quod Deus non ablata ipsa culpa det aliquod donum homini, etiam si sit illo indignus, et tunc carentia gratiæ non tantum duraret in ratione negationis, sed etiam privationis, quia esset homini voluntaria per relationem ad actum præteritum, et esset debita debito morali ratione culpæ nondum remissæ: nec repugnant simul hæc duo, scilicet quod aliqua forma quodammodo sit debita naturaliter secundum proportionem ad naturam, vel ad aliquem actum, et tamen quod privatio ejus sit alio titulo debita debito morali ratione culpæ. Atque etiam hæc ratio procedit de voluntate, cujus obliquitas non necessario tollitur formaliter per visionem: neque obstat quod posita visione necessario constituitur voluntas in eo statu, in quo non potest peccare, quæ videtur summa ejus rectitudo, per quam tollitur omnis relatio, et moralis conversio ad peccatum, hoc, inquam, non obstat, quia illa rectitudo ex visione provenit quasi objective tantum; et ex parte voluntatis solum est quedam inclinatio naturalis ad bonum: per hæc autem non destruitur formaliter moralis habitudo, seu conversio ad peccatum commissum non retractatum, neque remissum: maxime, quia ipsa actualis dilectio non habet formalem, et immediatam repugnantiam cum habituali culpa: ergo multo magis illa aptitudinalis, seu objectiva rectitudo voluntatis non est immediate repugnans cum culpa habituali physice: igitur nulla est in hoc implicatio contradictionis; moraliter autem videtur illud repugnare, quia involvit aliquid turpe, seu honestati contrarium, quale est mentiri Deum, et hujusmodi etiam repugnantia non est in præsentī, quia licet Deus odio habeat peccatorem, ut peccator est, id est, culpam ejus detestando; potest tamen amare eum, qui peccator est, eique benefacere non tantum naturalia dona, sed etiam supernaturalia conferendo; sicut nunc dat peccatori fidem, et spem, et interdum donum prophetiæ, et alia similia, posset ergo similiter dare visionem, maxime pro aliquo tempore, in quo nec contra justitiam faceret, cum sit dominus donorum suorum, neque contra aliquam aliam virtutem, quia si id vellet facere, non deesset Deo honesta aliqua ratio, propter quam id faceret. An vero in eo casu dicendus esset ille homo beatus, necne, quæstio esse potest de modo loquendi: dici tamen posset fore tunc beatum quoad essentiam, non vero quoad statum et perfectionem beatitudinis, quæ requi-

rit omnium bonorum aggregationem, ut in suo statu perfecto constituta sit.

SECTIO II.

Quibus virtutibus ornatur voluntas Beatorum.

1. *Prima dubitandi ratio.* — *Secunda ratio.* — Ratio dubii oritur primo ex dictis præcedenti sectione, nam si voluntas illa peccare non potest, nulla indiget virtute, quia virtus circa difficile versatur: in illo autem statu nulla difficultas est in bono operando. Secundo, esto sit tibi necessaria aliqua virtus, sufficere charitas, tum quia beati omnia operantur perfectissimo modo: ergo immediate referunt omnia in Deum, ut finem supernaturalem: ergo sufficit illis charitas ad supplenda omnia: tum etiam, quia in illis non est spes, neque virtutes morales, quia non exercent actus eorum, præsertim temperantiæ et fortitudinis, quia neque habent pericula, in quibus fortiter se gerant, neque passiones alias quas vincant.

2. *Quæstio trimembris.* — *Durandi opinio quoad duo priora membra.* — In hac quæstione tria inquiri possunt. Primum an beatus retineat in patria omnes habitus virtutum, quos habuit in via. Secundum, an exerceat actus eorum. Tertium, an habeat virtutem aliquam, cujus non est capax in via. Circa primum et secundum multa dici possent, tamen quia aliis locis tractari solent, breviter expediam. Est ergo quorundam opinio, in patria non manere virtutes omnes morales, quæ sunt in via: sic Durandus, in 3, d. 33, quæstione 4, nam quædam ex his virtutibus (inquit) sunt in appetitu sensitivo, ut fortitudo et temperantia, et hæc non manent in anima separata, quia non manet subjectum earum: nec necessarium putat reparari in resurrectione, quia non existimat fieri posse, ut eadem numero restituantur, neque oportere, ut aliæ numero distinctæ infundantur, cum ibi non sint necessariae ad exercendos actus, neque ad mortificandas passiones, quæ in corporibus gloriosis erunt pacatissimæ. De virtutibus autem voluntatis concedit quoad habitus manere in patria, si acquisitæ sunt in via, quia subjectum earum manet, et non habent a quo corrumpantur: negat tamen ibi exercere actus suos, sed manere solum ad ornatum: et in hoc ultimo cum Durando sentiunt aliqui Thomistæ.

3. *Communis opinio et vera.* — *Primum pronuntiatum pro habitibus virtutum.* — At vero communior sententia est, voluntates beatorum perfici omnibus virtutibus, et exer-

cere aliquos actus earum: quod si quæ ex his virtutibus sunt in appetitu sensitivo, eas dicunt etiam futuras in beatis, quando in eis fuerit appetitus sensitivus, quod erit post resurrectionem. Hæc est sententia D. Thomæ, 1, 2, quæstione 67, art. 1, ex Augustino, 14, de Civitate, cap. 9, idem D. Thomæ in 4, dist. 14, quæst. 1, art. 3, quæst. 3, Alensis, 4, part., quæst. 98, memb. 3, art. 3, § 1, qui adducit Augustinum, lib. 6, Musicæ: idem sentiunt alii tum in 4, dist. 14, et in 3, dist. 33, præsertim Bonaventura, quæst. 6, Richardus, art. 1, quæst. 6, Gabriel, quæst. 1, art. 3, dub. 3. Quæ sententia vera est, et sic explicanda. Nam primo dicendum est, omnes habitus virtutum qui sunt, vel esse possunt in voluntate viatorum, manere in voluntate quantum ad substantiam, seu entitatem eorum. Ratio est, quia omnes istæ sunt virtutes, et perfectiones simpliciter, neque beatitudo includit perfectionem aliquam quæ hanc excludat: nam potius beatitudo de se requirit omnem suppositi perfectionem ad suum complementum, neque hæc virtutes in formali et essentiali sua ratione includunt aliquam imperfectionem perfectioni beatitudinis repugnantem: et ideo dixit D. Thomas manere virtutes morales in beatis quoad formale earum. Quod sic probatur secundo, quia omnes hæc virtutes respiciunt bonum honestum ut sic, et inclinant, atque afficiunt voluntatem ad tale bonum, et de se augent virtutem operandi recte circa illud: hoc autem totum ad perfectionem spectat: atque hoc magis constabit ex sequentibus.

4. *Secundum pronuntiatum pro actibus.* — Secundo dicendum est, omnes has virtutes posse exercere aliquem actum in beatitudine, alioqui videri possent superflue, neque fere esset major ratio, ob quam illæ manerent potius quam fides, imo non essent censendæ virtutes, ac perfectiones simpliciter, si in opposito, ac perfectissimo statu nihil possent operari. Ratione sic declaratur, quia sicut voluntas essentialiter est appetitus tendens in bonum, cujus primarius actus est amor, ad quem alii consequuntur, ita virtutes voluntatis, quæ illam perficiunt modo illi accommodato, sunt veluti affectiones quædam optimi, quod est honestum: ergo primario inclinant illam ad amandum hujusmodi bonum, et consequenter ut illud desideret, si illo caret, et illud exequatur, saltem si potest, et oportet, vel illo gaudeat, si jam illud possidet: ex quibus actibus saltem amor et gaudium tales sunt, ut nullam

includant imperfectionem : possunt ergo haberi in quocumque statu perfectissimo circa quocumque bonum sub quocumque honesto motivo : ergo nulla potest excogitari virtus in voluntate, quæ non possit habere actum perfectum in beatitudine. Quod posset inductione explicari, nam hoc supra explicatum reliquimus in virtute spei, quæ maxime videri posset repugnare statui beatorum. Atque idem est de fortitudine : nam martyr, verbi gratia, maxime gaudet quod se fortiter gesserit in tolerandis doloribus, et superandis periculis, qui actus si fiat ex motivo et honestate illius virtutis, ad fortitudinem spectat : sic etiam D. Thomas, in 4, ubi supra dixit, manere poenitentiam in beatis, qui licet non doleant de peccatis commissis, gaudent tamen de satisfactione Deo facta et remissione consecuta.

5. *Tertium pronuntiatum limitans secundum.* — Tertio dicendum, has virtutes non posse in patria exercere omnes actus, quos efficiunt in via. Patet simili inductione in spe et poenitentia : et idem est de temperantia et fortitudine, de quibus propterea dixit D. Thomas non manere, quia non manet omnino illa materia, circa quam possunt exercere aliquos actus. Et hæc est ratio hujus assertionis, scilicet quia hic aliqui sunt hujusmodi actus, qui includunt, vel supponunt imperfectionem ex parte objecti, scilicet vel absentiam alicujus boni, vel præsentiam alicujus mali.

6. *Primum corollarium ex dictis.* — Atque hinc intelligitur primo, quando aliquæ ex his virtutibus negantur esse in beatis, ut in aliquo sensu hoc verum sit, non esse intelligendum de ipsa virtute secundum se, et quoad entitatem ejus, sed ut connotat habitudinem ad aliquem actum imperfectum cum proxima aptitudine, et dispositione ad faciendum illum, sic enim non est spes in beatis, etc. Et eodem modo negari potest quod sit in eis continentia, quia hæc vox significat virtutem in statu imperfecto : sicut etiam simpliciter negari potest quod maneat in beatis potestas peccandi, etsi maneat voluntas creata, quia non manet jam ita disposita ut possit deficere. Quod si quis credat, habitum virtutis per diversum modum gradus, seu entitatis partialis esse principium diversorum actuum ; consequenter dicere posset manere secundum eum gradum, vel entitatem, quæ est principium actus perfecti, non vero quoad alium gradum, vel partialem entitatem, quæ est principium actus imperfecti, et repugnantis illi statui ; tamen quia communius est, eundem habitum indivisibiliter esse

principium omnium actuum, præsertim cum illi actus inter se sint ita connexi, et unus ex alio oriatur ; ideo verius est, habitum quidem in se eundem omnino esse, et durare, et solum ob diversum statum, diversamque objecti applicationem, et repræsentationem diversos actus exercere, et in ordine ad illos diversas denominationes recipere.

7. *Secundum corollarium.* — Colligitur secundo, manere in beatis non tantum virtutes per se infusas, sed etiam acquisitas, quæ vel conservantur, si in via fuerunt acquisitæ, vel per accidens infunduntur, vel perficiuntur, si quid eis deerat, sicut supra dixi, disp. 8, sect. 2, de scientiis naturalibus, quia in eo statu debet esse natura omni ex parte perfecta, non solum gratuita, sed et connaturali perfectione. Atque eadem ratione idem dicendum censeo de habitibus appetitus, si qui in illo sint ; nam proprie, virtutes omnes etiam morales sunt primario in voluntate : quia ratio est eadem scilicet, quod appetitus, et omnes potentie sensitivæ debent in eo statu esse perfectæ omni perfectione sibi connaturali et proportionata. Item, quia ibi erunt perfectissimæ delectationes sensibiles, quibus beati utuntur moderatissime, et secundum rectam rationem : neque refert quod ibi erunt omnes appetitus passionum moderatæ, et subordinatæ rectæ rationi, nam hoc ipsum fiet per intrinsecam virtutem et perfectionem, quia hic modus melior et perfectior est. Propter quam rationem dixi in materia de Incarnatione, disput. 19, has virtutes esse in Christi humanitate, sicut etiam fuerunt in Adamo in statu innocentie.

8. *Tertium corollarium.* — Tertio inferitur, etiam esse futura in beatis illa tria Spiritus sancti dona, quæ ad voluntatem spectant : quod probari potest eadem ratione proportionaliter. Solum posset esse dubitatio de timore, de quo videri possunt quæ de Christo Domino dixi in citata materia, disp. 20, sect. 2, eadem enim est ratio de cæteris beatis.

9. *Circa tertium membrum questionis in num. 2, aliquorum opinio.* — Circa tertium punctum hujus quæstionis positum in n. 2, est opinio Richardi, in 4, d. 49, articulo 3, quæstione 7, qui tribuit beatis specialem virtutem, seu habitum voluntatis, quem ponit inter dotes animæ, quem dicit esse ad elicendum actum securitatis : hunc enim existimat esse actum voluntatis, quatenus in ea est ratio irascibilis ; nam versatur, inquit, circa Deum ut est objectum summe bonum, et directe opponitur timori. Sic fere Bonaventura ibi a. 1,

quæst. 5, licet differat, quia non vocat illum actum securitatem, sed tensionem, seu comprehensionem. Ocham etiam et alii idem sentiunt : sed ego nullum video fundamentum.

10. Quare probabilius existimo nullum virtutis habitum infundi beatis in voluntate, qui non potuerit esse in eisdem in statu viæ quantum ad substantiam et entitatem ipsius habitus. Ratio est, quia omne honestum bonum, quod per visionem repræsentatur voluntati, potest etiam per fidem proponi, si non ad fruendum, saltem ad amandum et desiderandum, quia voluntas potest ferri in bonum secundum se, vel in bonum absens quacumque ratione cognitum : ergo voluntas in via est capax ejusdemque virtutis, quæ circa bonum honestum versetur : unde cum alias justitia, quæ per gratiam et cum gratia infunditur, sit essentialiter perfecta et integra, cum ea infunduntur voluntati omnes virtutes, quæ illam possunt perficere in ordine ad dilectionem ejusdemque boni honesti. In quo est magna differentia inter intellectum et voluntatem, quia status viæ, et status patriæ primo ac per se distinguuntur ex parte intellectus videntis, vel credentis, quia actus sunt essentialiter diversi, et requirunt omnino principia diversa, et ideo necesse est in intellectu aliquod lumen infundi in patria, quod non infunditur in via : in voluntate autem id non est necessarium, quia rectitudo voluntatis supponitur, et per se non differt essentialiter ab ea, quæ est in patria, sed solum perficitur vel accidentaliter, vel ex parte objecti consecuti ; neque actus ille securitatis, vel consecutionis est proprie actus distinctus, qui requirat specialem virtutem in voluntate : nam tentio, vel comprehensio, ut supra, disputatione 8, sectione 4, dictum est, vel solum est actus intellectus, vel si aliquo modo ad voluntatem spectat, nihil aliud est, quam uniri Deo per amorem perfectum : securitas vero, ut infra, disp. 14, latius, ex parte intellectus est cognitio perpetuitatis beatitudinis, et divinæ voluntatis, ac promissionis, vel carentia timoris, quæ nullum specialem actum dicit, vel perfectus amor, ac delectatio, quia circa beatitudinem sic proportionatam voluntas fertur sub ratione boni, et non desiderando, nec sperando : ergo amando, vel gaudendo de bono divino, vel de proprio commodo, et ad hos actus sufficiunt virtutes, seu habitus supra explicati : omnis autem alius actus est excogitatus sine fundamento, nam cum voluntas sit essentialiter appetitus, non potest ferri in bo-

num, nisi per modum affectus, vel appetentis ; ergo per amorem, vel gaudium.

SECTIO III.

Utrum voluntas Beati necessario habeat complementum omnium desideriorum suorum.

1. Ratio dubii est primo, quia in ipsamet essentiali Beatitudine non habet beatus quidquid perfectionis haberi potest : ergo semper habet quod amplius desideret, nec potest beatitudo ipsa omnino hoc desiderium excludere : quomodo posset intelligi illud 1, Petri 4 : *In quem desiderant Angeli prospicere* : quia semper desiderant magis, ac magis videre. Secundo in cæteris bonis non semper habent Beati perfectionem completam, nam imprimis deest illis corporis beatitudo, quam desiderant, ut colligitur ex Apocal. 6, et idem dici potest de aliis bonis externis, ut est societas aliquorum, et salus eorum, quos amant, etc., qua ratione in Angelis sanctis sicut interdum est oratio, quæ non impetrat, ita possunt esse desideria quæ non implentur : et anima Christi Domini, præsertim tempore viæ, fuerunt similia desideria, quamvis tunc fuerit beata : ergo beatitudo non omnino excludit hunc actum, neque omni ex parte satiat voluntatem. Et ratio adjungi potest, quia beatitudo non necessario secum affert aggregationem omnium bonorum, quæ voluntas appetere potest.

2. In contrarium est doctrina Augustini, 13, de Trinit., cap. 5, dicentis : *Omnes Beati habent quod volunt, quamvis non omnes, qui habent quod volunt, continuo sint Beati* : unde concludit illam sententiam : *Beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil mali vult*, et, cap. 7, subjungit : *In illa beatitudine perfecta quidquid ambitur aderit, nec desiderabitur quod non aderit*. Eademque doctrinam habet D. Thomas, art. 4, quæst. 5, et sumitur ex Aristotele, 1 Ethic., cap. 7, dicente felicitatem esse *perfectum bonum sufficiens, et nullius rei indigens*, quod repetit libr. 10, cap. 6. Imo Scriptura sacra videtur hoc sæpe docere, psalm. 16 : *Satiabor cum apparuerit gloria tua*, et aliis locis, quæ supra, disp. 9, sect. 3, de gaudio et delectatione dicta sunt. Ratio est, quia desiderium, quod non impletur, affligit animam, et supponit imperfectionem, nam est de bono nondum habito, quod bonum vel est desideranti conveniens secundum præsentem statum, vel non : si est, quomodo deesse potest beato ? Si non est, quomodo potest ab illo desiderari,

cum non possit nisi ordinatissimos actus habere? Tandem qui desiderat, adhuc est in via; beatitudo autem habet rationem ultimi termini: ergo necesse est secum afferat complementum omnium desideriorum.

3. In hac re id, quod probant rationes posteriori loco factæ, absolute, et simpliciter loquendo, verum est: indiget tamen explicatione et limitatione: unde est advertendum, sermonem esse posse vel de voluntate ut tendit in ipsum objectum beatificum, seu formalem consecutionem ejus, vel ut tendit in alia bona, vel sua, vel totius suppositi, vel aliorum, qui ad ipsum aliquo modo pertinent. Rursus dupliciter intelligi potest beatitudinem afferre complementum desideriorum, uno modo per se ipsam, alio modo radicaliter ut causa illorum: unde fit ut dupliciter possimus loqui de beatitudine, uno modo ratione essentiae illius, alio modo ratione status, qui includit omnem perfectionem concomitantem essentiam.

4. Dicendum primo, beatitudinem per se ipsam, ac formaliter satiare voluntatem quatenus tendere potest in ipsum objectum beatificum, seu consecutionem ejus. Hoc est per se manifestum, et maxime probatur argumentis secundo loco factis, neque contra hoc procedit prima ratio dubitandi proposita, quia licet secundum remotam capacitatem quilibet beatus sit capax majoris perfectionis, tamen secundum proximam unusquisque habet, quantum habere potest, quantumque sibi debetur, et ideo nihil amplius desiderat, præsertim cum habeat voluntatem suam omnino conformem divinæ voluntati, et videat secundum divinam ordinationem, et providentiæ rationem talem beatitudinis gradum sibi destinatum: est ergo illo contentus, neque amplius desiderat. Nec verba illa ex epistola Petri citata habent illum sensum, sed eis indicatur quanto gaudio et affectu beati semper videant Deum, ut ibi omnes exponunt, et optime Beda, t. 8, lib. Var., quæst. 9.

5. Secundo dicendum est, essentialem beatitudinem non implere per seipsam formaliter omnem appetitum seu desiderium beati. Ita Scotus, in 4, d. 49, quæst. 6, art. 1, existimat tamen id esse contra D. Thomam, sed sine causa, ut ait Cajetanus, 1, 2, quæst. 5, art. 4, quia nunquam divus Thomas oppositum docuit, ut patet in illo art., et in 4, d. 49, q. 1, art. 1, quæst. 4, et res est adeo clara, ut vix possit esse de illa controversia: quia, ut sæpe dictum est, formalis beatitudo non est aggregatio bonorum omnium, quæ inesse possunt

beato, et quæ ab illo desiderari possunt: ergo præter illam formalem beatitudinem appetit beatus aliqua alia bona: ergo sola ipsa per se ac formaliter non satiat omnem appetitum beati.

6. Tertio dicendum, beatitudinem constituere hominem in eo statu, in quo habeat complementum omnium desideriorum suorum, atque ita radicaliter, et quasi fundamentaliter beatitudinem afferre hanc perfectionem, quamvis non simul, nec pro quovis tempore illam afferat, sed opportuno tempore juxta ordinem divinæ providentiæ. Priorem partem hujus assertionis probant argumenta quæ in n. 2 allata sunt, et facile probari potest ex dictis, disp. 6, sect. 3, de essentia beatitudinis: nam essentia rei est radix, et fons omnium proprietatum et perfectionum, quæ tali rei debentur: ergo similiter, etc. Posteriorem vero partem hujus assertionis probant rationes dubitandi in principio positæ.

7. Sed advertendum est, quod licet status beatitudinis, si omni ex parte completus sit et perfectus, requirat etiam hanc perfectionem omni ex parte consummatam: tamen interdum reperiri essentialem beatitudinem absque perfectione completa illius status, ut nunc est in animabus beatis, quibus adhuc deest illa perfectio, quæ ex conjunctione ad corpora in illas redundabit, quia secundum divinæ providentiæ ordinem non fuit expediens simul beatificari totum hominem corpore et anima constitutum: quamdiu ergo status ille non est completus in qualibet perfectione intrinseca, vel extrinseca, potest intelligi in animabus beatis aliquod desiderium nondum completum, quia hoc non est contra essentialem beatitudinem, neque includit imperfectionem ejus, sed accidentaliter tantum beatitudinis, et infra dicemus, disp. 13, sect. 1, n. 1.

8. *Desideria non sollicitant beatum.* — Et etiam advertendum, ut secundum rationem contrarium factam obiter dissolvamus, hoc desiderium, quod interdum potest esse in beatis, etsi sit de bono nondum habito in re ipsa, tamen si absolutum est desiderium et efficax, quantum est ex parte beati, semper esse de bono suo tempore opportuno infallibiliter obtinendo: pro quo tempore a beato desideratur et non antea, nam semper habet hoc desiderium juxta mensuram divinæ voluntatis, subordinatum illi. Unde fit, ut ex tali desiderio nulla anxietas oriri possit, quia dilatio illius non est involuntaria, neque etiam aliquis timor, quod suo tempore implendum

non sit, ex quibus oriri solet, ut desiderium non impletum affligat animam: est ergo ille actus per modum simplicis affectus habendi tale bonum convenienti tempore, quod etiam quodammodo censetur præsens in radice, et infallibili spe: quod si quæ videntur esse desideria in beatis de rebus, quæ nunquam fient, verbi gratia, de salute amici, qui non salvabitur, illa non sunt absoluta, nec simpliciter efficacia ex parte beatorum, sed solum sunt simplices affectus subordinati divinæ voluntati et providentiæ, quam magis cupiunt in omnibus rebus impleri; et ita id, quod juxta divinam voluntatem absolutam in hujusmodi rebus fit, est etiam magis conforme voluntati beati. De qua re videri possunt quæ in simili materia dixi tractando de voluntate Christi, 3 part., quæst. 8, disput. 38, ubi multa, quæ dicta sunt de actibus voluntatis Christi, applicari possunt ad voluntatem beatorum.

9. *Nec malum præsens illum contristat.* — Atque ex his a fortiori sequitur beatos non esse capaces tristitiæ, loquendo ex natura rei, et seclusis miraculis: quia si non possunt parere aliquo bono sibi debito et proportionato, multo minus possunt habere aliquod malum præsens, quod est proprium objectum tristitiæ, præsertim quia ex vi visionis beatæ tanto gaudio afficiuntur, et in tanto pretio habent illud bonum, quod possident, ut cætera omnia, quæ illi bono contraria sunt, quasi pro nihilo ducant. Rursus si aliqua mala interdum commiserunt, jam nullo modo illa considerant ut præsentia, sed abolita, et ideo licet ea odio habeant, non tamen dolent de eis, sed potius gaudent de illis bonis, quæ occasione illorum malorum Deus in eis est operatus. Denique cum in omnibus habeant suam voluntatem conformem divinæ, et omnia considerent sub ordine divinæ providentiæ, nihil est, quod eos contristet, sed potius valde delectantur contemplantes divinam sapientiam, et admirabilem providentiam in ipsis etiam malis, quæ in aliis fieri contingunt. Sic igitur est voluntas beatorum in omnibus perfecta.

DISPUTATIO XI.

DE DOTIBUS, AUREOLIS, ET FRUCTIBUS ANIMÆ BEATÆ.

In hac disputatione nulla fere nova res explicanda occurrit, quæ ad essentialem beatitudinem spectet, tamen ad materiæ complementum, et intelligendos theologos, qui de

hac re scribunt, oportet explicare quasdam metaphoricæ locutiones, quibus hæc beatitudo animarum sanctarum explicata est, et nonnihil etiam addere de accidentali gloria earum.

SECTIO I.

Utrum sint aliquæ dotes in anima beata, et quid, et quot sint.

1. *Quid in præsentia significet Dos.* — Circa primum supponenda est metaphora hujus vocis, *Dos*, quia interdum habet generalem, et absolutam significationem, quomodo quælibet perfectio, et ornamentum viæ dicitur dos ejus: sic enim qui pollet ingenio, etc., dici solet ornatus magnis dotibus. Interdum vero sumitur hæc vox ex speciali metaphora matrimonii, id enim quod datur sponsæ in matrimonio ad sustentanda illius onera, solet dotis nomine appellari, et hinc translata est metaphora ad animam beatam, ut D. Thomas, in 4, dist. 49, art. 1, et ibi cæteri theologi, et habet fundamentum in Scriptura sacra, nam unio animæ cum Deo per charitatem, et justitiam desponsatio dicitur, 2, Cor. 11: *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo*, et Ephes. 5: *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et Ecclesia*: et idem dici potest de quacumque anima sancta: hoc autem spirituale matrimonium in statu viæ, quantum est ex vi ejus, non est omnino indissolubile, in patria vero fit omnino irrevocabile, et tunc proprie traducitur sponsa in domum sponsi. Et ideo theologi hanc metaphoram prosequentes addiderunt, tunc specialiter dotari, et ornari vel a Deo, ut a patre, vel a Christo, ut a sponso, non ad sustinenda onera illius matrimonii, quæ nulla sunt, sed ut condigne fruantur illo statu, de quo Apocal. 21, dicitur: *Vidi civitatem sanctam Jerusalem novam sicut sponsam ornata viro suo*.

2. *Primum consecrarium ex data explicatione, quando dentur dotes.* — In anima Christi et Angelis cur non sint dotes proprie. — Ex hac vocis explicatione facile intelligitur primo, dari dotes in animabus beatis quando dantur illis perfectiones, et dona illi statui, ac sponsoni spirituali accommodata. Solum est quod possit inquiri, quia sequitur etiam in anima Christi, et Angelis ponendas esse dotes, quod theologi non admittunt. Respondetur, quoad rem significatam non esse dubium quin tota illa perfectio, quæ in puris hominibus vocatur dos, sit in Christo et Angelis: metaphora au-

tem dotis non ita proprie illis accommodatur, ut D. Thomas docet, citato loco, art. 3 et 4, quia si in Christo consideretur unio naturarum, non habet proprie rationem desponsationis, quæ solet esse inter personas distinctas, et ejusdem naturæ specificæ: si vero consideretur unio inter Verbum et humanitatem, est etiam alterius ordinis, et non est etiam ibi similitudo in natura; atque eadem ratione non dicuntur Angeli proprie desponsari Deo ut Deo, neque Christo ut homini, quia non sunt ejusdem naturæ, et propterea cessat metaphora dotis, etsi facile etiam extendi possit, quia etiam anima interdum dicitur desponsari Deo, ut Deus est, quatenus *qui adheret Deo, unus spiritus fit cum eo*, et hoc modo convenit Angelis, et suo modo animæ Christi.

3. *Secundum consecrarium de quidditate dotium.* — *Dotem esse habitum probabile est.* — Colligitur secundo quid sint istæ dotes, sunt enim illæ perfectiones, quibus anima ornatur, ut uniatur Deo: solet autem a theologis inquiri an sit habitus vel actus: quod sint habitus, docet D. Thomas, d. dist. 49, quæst. 4, art. 2, et art. 5, quæst. 2, et sequitur ibi Richardus, art. 3, quæst. 7, Paludanus, quæst. 8, artic. 3, et alii: estque satis probabile si consideremus metaphoram: nam dos significat usum aliquem, seu facultatem ad utendum: ergo in anima beata dos non significat operationem, quæ est per modum usus, sed dispositionem, vel facultatem, quæ datur ad bonum usum: sicut etiam in corporibus gloriosis dicuntur futuræ dotes, quæ non sunt operationes, sed qualitates, vel facultates, quibus corpus illud est aptum ad operationem, vel in se est recte dispositum.

4. *Probabile esse operationem.* — Alii volunt esse operationes, quod sentit Bonaventura, d. 49, art. 1, q. 5, et Soto, quæst. 4, art. 3. Rationes ejus non sunt magni momenti, nam in eo, quod assumit, lumen gloriæ non posse vocari dotem, petit principium, et aperte est contra D. Thomam, supra ad 3, quod etiam ait, respectu fruitionis non dari habitum qui sit principium ejus, falsum est, nam juxta sententiam ipsius, qui ponit fruitionem in intellectu, lumen gloriæ est principium ejus: juxta veram autem sententiam jam nos supra, d. 9, sect. 3, assignavimus in voluntate habitum, a quo elicitur fruitio. Ratio esse potest, quia dos hic significat perfectionem omnino propriam beatitudinis: propria autem perfectio beatitudinis est actus secundus, non primus. Unde divus Thomas, hic, quamvis metaphoræ dotis

non meminerit, tamen loquendo de perfectionibus, quæ sunt dotes, semper loquitur de operationibus, ut sunt visio, comprehensio, delectatio, et eodem modo, et sub nomine dotium loquitur in 4 p., quæst. 12, art. 7, ad 1, et super 6 ad Hebr., lectione 1, et hoc potest defendi: si tamen spectemus accommodationem metaphoræ, prior loquendi modus videtur aptior.

5. *Tertium consecrarium de num. dotium.* — Tertio facile intelligitur quot sint istæ dotes, omnes enim theologi conveniunt in ternario numero solum propter quamdam perfectionem et analogiam, quia hæ dotes correspondent virtutibus Theologicis viæ, quæ sunt tres; tamen in enumerandis illis non conveniunt. Primo Richardus supra numerat visionem, amorem et securitatem, ut his dotibus perficiantur tres potentie, intellectus, voluntas concupiscibilis, et irascibilis: sed jam ostendi securitatem non esse habitum, neque actum irascibilis, unde nec proprie numeratur dos distincta, quia solum est conditio cujuscumque actus, et perfectionis perpetuæ. Secundo D. Bonaventura, supra, art. 1, quæst. 5, numerat visionem, comprehensionem et delectationem: quæ opinio est in re probabilis; tamen in sensu, quo asseritur ab ipso, nobis non probatur: sentit enim comprehensionem esse operationem distinctam a visione et delectatione, et pertinere ad irascibilem, quod supra improbatum est. Tertio Paludanus numerat visionem, delectationem et dilectionem: comprehensionem omittit, quia putat non esse nisi tantum conditionem perpetuitatis in quolibet actu, quod supra rejectum est.

6. Videtur tamen hæc opinio Paludani per se probabilis, quia illæ tres perfectiones sunt re ipsa distinctæ: comprehensio autem solum ratione distinguitur a visione et amore. Divus Thomas, locis citatis, numerat illa tria, visionem, comprehensionem et delectationem, quem Soto et alii sequuntur, et explicat illa proportionem, quia visio respondet fidei tanquam perfectum imperfecto, et tanquam præmium accommodatum tali merito: consecutio respondet spei tanquam termino ejus: delectatio vero amoris, ut quies ejus: et juxta hanc sententiam facilius loqui possumus, etsi in re ipsa proprie tantum sit una propria dos animæ beatæ, quæ est lumen gloriæ, quo disponitur anima ad propriam operationem illius status: reliqua enim animæ ornamenta, quibus unitur Deo, communia sunt statui viæ, et patriæ: etsi aliquam perfectionem propriam ibi ha-

bent, eam solum participant ex conjunctione cum lumine gloriæ, seu cum visione, si loquamur in actu secundo: tamen distinctius explicando perfectionem illius status, est optima accommodatio D. Thomæ: nam gratia et charitas non numerantur inter dotes, vel propter illam rationem, quia ex se abstrahunt ab statu viæ, vel quia in illis consistit substantiale vinculum illius desponsationis, perficitur enim vinculum matrimonii mutuo consensu: visio autem et comprehensio numerantur ut distincta, quia saltem distinguuntur ratione formali, et quia visio, ut visio, est quasi fundamentum illius status, comprehensio vero est essentielle complementum beatitudinis, quibus adjungitur delectatio, quæ est propria perfectio, et quasi decor illius status præbens illi quasi aviditatem et suavitatem. Et hæc sint satis de hac metaphora.

SECTIO II.

Utrum in beatis sit aliqua beatitudo accidentalis.

1. Hæc quæstio est ad explicandas aureolas et fructus. Ratio dubii est, quia beatitudo respondet ut corona meritorum, sed meritis unum respondet præmium adæquatum, et condignum, quod est beatitudo essentialis, ut Augustinus dixit: *Visio est tota merces*: ergo nulla est beatitudo accidentalis: quæ præter essentialem conferatur: aut enim hæc omnino danda esset gratis, et hoc gratis diceretur: vel propter meritum, et hoc non, quia eisdem meritis solum unum præmium adæquatum respondet. In contrarium vero est communis omnium sententia, quam ut certam ex communi consensu et traditione omnium Patrum docent theologi.

2. *Prima assertio certa dari beatitudinem accidentalem.* — Est igitur in hac re certum, præter essentialem beatitudinem esse in animabus beatis aliqua accidentalia præmia, quæ nomine beatitudinis accidentalis significari solent. Sic omnes theologi, et habet fundamentum in Scriptura sacra: nam Luc. 15, dicitur: *Ita gaudium erit in cælo super uno peccatore, et cætera*, et infra: *Gaudium erit coram Angelis Dei*, ubi sine dubio est sermo de novo gaudio, et extra visionem beatam: de quo intelligi potest illud psalm. 149: *Exultabunt sancti in gloria, lætabuntur in cubilibus suis, exaltationes Dei in gutture eorum*. Facit etiam illud Sap. 3: *Fulgebunt justi*, et cætera, his

enim verbis significantur perfectiones, et honores distincti a visione beata. Denique de hujusmodi accidentali præmio communiter intelliguntur verba Christi, Matth. 19, *Vos, qui reliquistis omnia, etc., sedebitis super sedes judicantes*, etc. Ratione declarari potest, quia nulla est essentia creata, quæ non indigeat aliquo accidenti ad complementum suæ perfectionis: formalis autem beatitudo essentialis creatum quid est, et formaliter non continet omnem perfectionem beati: ergo, etc.

3. *Notatio pro secunda assertione.* — Secundo ut hoc amplius declaratur, supponendum est hanc beatitudinem accidentalem non ita appellari, quia sit accidens animæ, hoc enim modo etiam beatitudo essentialis est accidens animæ: dicitur ergo accidentalis, quia accidit ipsi beatitudini essentiali. Sed est ulterius advertendum, si in prædicta generali significatione sumatur, etiam delectationem ipsam beatificam posse vocari accidentalem, quia ut supra, disp. 6, sect. 3, dictum est, in toto rigore est extra essentiam formalis beatitudinis: nunc autem non ita loquimur, sed beatitudo accidentalis condistinguitur ab omnibus actibus beatificis supra enumeratis: quia delectatio est ita per se secundo conjuncta cum formali beatitudine, ut quodammodo censeatur unum cum illa, nam etiam Aristoteles dixit, delectationem esse intrinsecam perfectionem operationis, ad quam consequitur: unde nonnulli theologi definiunt hanc beatitudinem accidentalem esse actum aliquem animæ qui versatur circa objectum creatum, ut videre est apud Richardum, in 4, d. 49, art. 5, quæst. 1, et Suppl. Gabriel., ibi quæst. 3, imo D. Thomas, 1 p., quæst. 95, art. 4, definit, esse gaudium de bono creato: sub gaudio comprehendens forte cognitionem, et reliqua omnia, quæ ad hujusmodi actum sunt necessaria: imo non videtur ex solo objecto creato satis definiri hæc beatitudo accidentalis, quia cognitio quælibet, quam habet beatus extra visionem, etiamsi sit de Deo per scientiam infusam, non pertinet ad essentialem beatitudinem, sed accidentalem, et tamen versatur circa objectum increatum, nisi dicatur semper hujusmodi cognitionem esse per aliquod medium creatum, et hac ratione comprehendendi sub prædicta regula: sicut e contrario visio creaturarum in Verbo non proprie pertinet ad beatitudinem accidentalem, quamvis terminetur ad objectum creatum, quia realiter fit per ipsam beatitudinem essentialem, et per medium increatum.

4. *Secunda assertio quid importet beatitudo*

accidentalis.—Proprie igitur et generaliter loquendo, beatitudo accidentalis est quælibet perfectio beati, quæ versatur extra objectum beatificum, quod est Deus, prout beatificum est, id est, prout est clare visus: loquor autem de perfectione supernaturali, sic enim nunc de beatitudine agimus: quæ definitio patet ex dictis. Quando vero supra dixi, beatitudinem consistere in actu secundo, etiam hæc accidentalis beatitudo in simili perfectione consistere intelligitur: nam habitus, seu principia, quæ ad actus secundos requiruntur, non computantur inter beatitudinem essentialem, vel accidentalem; sed ad illum ordinem pertinere censentur, ad quem spectant eorum actus secundi, seu ultimi. Unde fit, huiusmodi genus beatitudinis accidentalis tam in actibus intellectus, quam voluntatis reperiri posse, quia utrique necessarii sunt ad maiorem decentiam, seu decorem beatitudinis, ad quem pertinet hæc accidentalis beatitudo, ut dixit D. Thomas, in 4, d. 49, quæst. 5, art. 4, ad 1.

5. *Unde proveniat dicta beatitudo juxta quamdam D. Thomæ doctrinam.*—Tertio ut causam et rationem hujus beatitudinis explicemus, et rationem dubitandi dissolvamus, declaranda est radix propria unde oriatur hæc beatitudo. In qua re est difficilis doctrina, quam D. Thomas tradit variis locis, præsertim 1, q. 95, art. 4, et ad Rom. 8, lect. 5 et 1, ad Cor. 3, lect. 2, distinguit enim in actibus meritoriis viæ duplicem bonitatem, seu dignitatem, unam proveniente ex gratia, seu relatione et imperio charitatis: aliam ex proprio objecto, seu quantitate operis: et priori bonitati dicit respondere beatitudinem essentialem: posteriori vero beatitudinem accidentalem, quam dicit esse gaudium de tali bonitate.

6. Hæc vero doctrina duas, vel tres patitur difficultates. Prima est, quia videtur supponere bonis operibus meritoriis ex gratia, et charitate factis non respondere præmium essentiale beatitudinis ratione propriæ bonitatis, sed solum ratione charitatis: consequens autem, ut existimo, omnino falsum est: sequela patet, nam constituamus aliquem dantem eleemosynam, alium dantem sanguinem pro Christo ex eadem gratia et ex eodem actu charitatis, vel huic respondet major gloria essentialis, vel non: si respondet, ergo ratione illius bonitatis, in qua superat: ergo ratione illius bonitatis, quam habet ex objecto: nam in hac sola superat, in reliqua enim, quæ est ex gratia et charitate, ponebantur æquales:

ergo falsum est dicere, huic bonitati respondere tantum accidentalem beatitudinem, alteri vero essentialem. Si vero neuter habiturus est ratione illorum operum maiorem essentialem beatitudinem: ergo illi operi meritorio nullum proprium præmium respondet essentialis beatitudinis: nam si aliquod responderet, oporteret illud esse inæquale juxta inæqualitatem operis, cæteris paribus: quod autem hoc consequens sit falsum, nunc supponitur ex materia de merito, et certe per se satis incredibile est non esse majoris meriti essentialis martyrium, quam eleemosynam, si charitas sit æqualis, præsertim cum Scriptura sacra non tantum charitati, sed etiam aliis virtutibus promittat vitam æternam, et essentialem beatitudinem, et eodem modo loquuntur Concilia, ut patet ex Tridentino, sess. 6.

7. Secundo, ex altera parte est difficultas, quia non apparet vera illa distributio præmiorum, nam ipsi charitati, et actibus elicitis ab ea non tantum respondet essentialis præmium, sed etiam accidentale illud, quod dicitur esse gaudium de bono creato: nam si beatus revocans in memoriam bona opera, quæ in via perfecit, gaudet se credidisse, aut passum esse pro Christo, multo magis gaudet se amasse Deum super omnia, quia hoc majus bonum est: nec potest dici quod hoc gaudium pertineat ad fruitionem ipsam beatam, quia non est de bono illo, quod actu possidet beatus, sed de præterito, quod fuit causa illius beatitudinis. Unde illud gaudium non est simpliciter necessarium quoad actum secundum, sicut est ipsa fruitio beata: ergo nulla est illa differentia inter bonitatem charitatis, et aliarum virtutum.

8. Tertio est alia difficultas, quia huiusmodi gaudium non sufficit ad explicandam beatitudinem accidentalem, de qua agimus, nec potest esse sufficiens præmium honorum operum secundum se. Probatur, quia, ut recte Richardus, loco citato, gaudium, quod est in beatis ipsis cogitantibus bona opera, non habet propriam, et specialem rationem præmii, quia præmium debet esse a præmiante: hoc autem gaudium nascitur quasi ex natura rei ex intrinseca virtute ipsorum beatorum: sed illud gaudium habet propriam rationem præmii, quod speciali modo a Deo infunditur: hoc autem gaudium, de quo agimus, est prioris generis, cujus signum est, quia hoc gaudium esse potest, non solum de operibus bonis factis in gratia, sed etiam factis in peccato mortali, nam sine dubio gaudet beatus de bo-

nitatem illorum, et quod illa fecerit: item simile gaudium est non solum de propriis, sed etiam de alienis: item esse potest de operibus gratiæ, quæ Deus in ipso beato operatus est absque merito ejus, ut quod tali gratia eum prævenierit, etc.; ergo non est in hoc gaudio sufficiens ratio præmii, seu beatitudinis accidentalis.

9. *Auctoris doctrina in ponenda radice accidentalis beatitudinis.*—Dicendum ergo est, re ipsa tam beatitudinem essentialem, quam accidentalem, si per modum præmii considerentur, eisdem operibus nostris, seu meritis respondere. Quod duplici ratione contingit, primo quia talis perfectio accidentalis continetur quasi in radice essentiali, et veluti ex natura rei, ac secundum debitum providentiæ modum ex illa consequitur: sicut autem a philosophis dicitur, qui dat formam, dat consequentia ad formam, ita qui meretur beatitudinis essentiam, meretur accidentia, quæ illam consequuntur: et hoc totum habet rationem unius præmii. Secunda ratio esse potest, quia Deus non solum dat mensuram bonam, et condignam, sed etiam confertam et superfluentem, Lucæ 6, unde interdum ultra ordinarium et condignum præmium confert, seu promittit speciales prærogativas, seu honores, et gaudia propter aliqua virtutis opera, juxta voluntatem, vel admirabilem rationem sapientiæ suæ. Unde considerari potest, quod sicut in aliis rebus præter proprietates omnino intrinsecas, quæ consequuntur specificam rationem essentialem, sunt quædam accidentia intrinseca, quæ reperiuntur in omnibus individuis cum aliqua varietate pro diversitate illorum: alia vero sunt accidentia magis extrinseca et contingentia: ita in beatitudine præter essentiam beatitudinis et gaudium beatificum sunt multæ perfectiones accidentales quidem, tamen ita intrinsecæ, ut vel ex natura rei, vel ex lege Dei consentanea ipsis rebus, semper sint conjunctæ cum essentiali beatitudine, ut sunt perfectiones intellectuales supra enumeratæ, et gaudia de bonis creatis paulo ante explicata: et ad hunc ordinem spectant quædam bona extrinseca, de quibus postea dicemus, ut est mutua amicitia, et familiaritas justorum, honor mutuus, qui ab aliis exhibetur, habitatio in tali loco, et huc etiam pertinent omnes perfectiones corporis quæ omnia dicimus radicaliter contineri in essentiali beatitudine: aliæ vero sunt perfectiones singulares datæ ex speciali Dei providentia, ut sunt aureolæ, cujusmodi esse possunt aliquæ extraordinariæ revelationes et gaudia, quæ

illas concomitantur, quæ aut ex speciali privilegio, vel officio, aut certe ex Dei liberalitate conceduntur.

10. *Prima observatio circa D. Thomam n. 5, allatum.*—Neque in hoc ullam invenio difficultatem, præter auctoritatem D. Thomæ supra citatam, de qua hoc loco duo tantum dicam. Primum, non esse mihi verisimile, D. Thomam voluisse negare omnibus bonis operibus essentialis meritum beatitudinis, præterquam actibus charitatis; nam revera illa opinio nullum habet fundamentum, neque in Scriptura, neque in Patribus, neque in ratione, nec ullam speciem probabilitatis, aut pietatis, præsertim cum idem D. Thomas, 1, 2, q. 114, a. 4, licet dicat meritum primario fundari in charitate, addit tamen secundario fundari in operibus aliarum virtutum, et non loquitur de merito præmii accidentalis, sed expresse de merito vitæ externæ: et solutione ad 2, addit, hoc meritum crescere ex magnitudine, seu difficultate, quam opus habet ex objecto: et 2, 2, quæst. 104, art. 3, dicit rationem meriti sumi ex virtute obedientiæ, et quæcumque virtutum opera ex hoc esse meritoria apud Deum, quod fiunt, ut obediatur voluntati ejus: et loquitur formaliter de obedientia ut distinguitur a charitate, etsi addat nunquam separari. Denique secunda difficultas supra posita occasionem præbet explicandi primam, quia incredibile est D. Thomam negasse, de actibus elicitis a charitate in via posse esse gaudium accidentale in patria: ergo sicut tribuens D. Thomas his actibus speciali titulo accidentale præmium operibus aliarum virtutum, non intendit eis omnino negare essentialis.

11. Dicendum secundo, duo potuisse intendere D. Thomam unum est, opera aliarum virtutum non esse meritoria præmii essentialis, nisi sint informata aliquo modo, et elevata per charitatem, unde non fit totam rationem meriti in eis sumendam esse ex sola charitate, sed complementum, et quasi ultimam et constitutionem meriti, et ideo cæteris paribus ex parte charitatis, poterit esse majus meritum ex parte alterius virtutis, quia licet tale opus non sufficiat ad meritum sine charitate, tamen hoc ipso quod est dignius ex se est etiam aptius, ut ad maiorem rationem meriti elevetur: alterum est, in ipsismet operibus virtutum considerari posse aut bonitatem creatam, quam in se habent, aut habitudinem ad Deum finem ultimum, in cujus gloriam cedunt, et ad quem tendunt vel pondere suo, vel relatione formali, vel virtuali, vel habituali operantis: hæc ergo

opera priori consideratione præcise sumpta sufficiunt ad generale quoddam gaudium : tamen sub posteriori ratione sunt apta ad merendum Deum ipsum, si aliæ conditiones meriti concurrant. Quod videtur voluisse D. Thomas, in illo loco citato, 2, 2, non enim necesse est, ut semper attendamus rationem formalem obediendi Deo : tamen quia hæc sufficit ad meritum, quia virtualiter includitur in operibus virtutum, etiam sub ea ratione illa sufficient, præsertim si sint opera supernaturalia, et proportionata supernaturali fini : atque eadem est ratio de charitate, quæ hoc modo virtute includitur in his operibus : quod satis commode explicatur a contrario, nam in peccato distinguui solet conversio et aversio, et conversioni dicitur respondere poena sensus, aversioni vero poena damni, et tamen utraque poena respondet cuilibet peccato mortali, quia formaliter, vel virtualiter includit utramque rationem prædictam : unde illa distributio poenarum non intelligitur esse secundum diversos actus, sed secundum diversas considerationes cujuscumque actus : et ita explicari potest alia proportio, seu distributio præmiorum, ut satis explicatum est.

SECTION III.

Utrum sint, quid sint, et quot aureolæ, et fructus, et quomodo inter se distinguantur.

1. *Aureolas dari.* — Beatitudinis præmium solet in Scriptura sacra coronæ nomine significari, 1, ad Corinth. 9, et 4, Jacobi, 1, 4, Petri, 6 et 5, nam corona signum est victoriæ, et dignitatis regiæ : beati autem et cum Christo regnant, et de inimicis ejus victoriam reportant : illa autem corona, quantum ad essentialia præmium spectat, aurea dicitur, Apoc. 4 et 19, propter ejus eximiam perfectionem et excellentiam : atque hinc quoddam accidentale præmium aliquorum beatorum corona aureola dicitur ab omnibus scholasticis in 4, d. 49, qui hanc vocem sumpserunt ex glossa super 25, Exodi, ubi fit mentio coronæ aureolæ, quæ in mensa templi præcipiebatur supponi coronæ aureæ, quam per anagogem accommodat beatis, et sumpsit ex Beda 1, de Tabern., cap. 6, de quibus legatur D. Thomas, dist. 49, quæst. 5, quem transcripsit Soto, quæst. 5, et Richardus, late art. 5, per totum, Supplementum Gabriel., quæst. 4.

2. Secundo conveniunt omnes has aureolas esse tres, Martyrum, Virginum et Doctorum : quas imprimis sumunt ex Scriptura sacra, nam

de aureolis Virginum intelligunt Beda, et alii illud Apocal. 14 : *Cantabant canticum novum, et nemo poterat dicere canticum*, etc., ubi specialis prærogativa virginibus tribuitur : de quibus etiam dicitur quod *sequuntur agnum quocumque ierit*, et quod habent nomen agni, et nomen patris ejus scriptum in frontibus suis : de Martyribus intelligunt illud Apocal. 7 : *Amicti stolis albis, et palmæ in manibus eorum* : et subditur : *Hi sunt, qui venerunt ex magna tribulatione*, etc., etsi probabile sit, ibi sermonem esse de omnibus beatis : lege Franciscum Ribeyram, circa utrumque locum : significatur etiam aureola Martyrum illis verbis Christi, Matth. 10 : *Qui me confessus fuerit coram hominibus*, etc. De doctoribus est expressus locus Danielis 11 : *Qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellæ fulgebunt in perpetuas æternitates* : quem sic intelligit Hieronymus et late Perera, libr. 15, in Daniele : facit etiam illud Matth. 5 : *Qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur*. Rationem reddit divus Thomas, quia corona respondet victoriæ, et ideo tribus insignioribus victoriis tres respondent aureolæ coronæ : tres sunt enim præcipui hostes Christi, Mundus, de quo triumphant Martyres : Caro, de qua Virgines : Dæmon, contra quem doctores, et contra ejus insidias gregem Christi tuentur : et ideo his tribus vincendi ordinibus tres aureolæ respondent : quod si circa hoc est aliqua difficultas, statim attingetur.

3. Tertio disputant quid sint hæ aureolæ, quidam existimant, non esse in anima, sed futuras esse in corporibus beatis : quod communiter rejicitur, quia, licet verum sit, etiam in corporibus futurum esse aliquem specialem splendorem, non est cur animabus negetur, cum gloria corporum ex animabus redundet, et cum in illis sit præcipua ratio victoriæ. Unde in prædictis testimoniis, præsertim Apocalypsi, indicatur, beatos jam possidere has aureolas. Alii dixerunt, has aureolas nihil aliud esse præter visionem beatam datam hoc vel illo titulo : itaque quatenus propter martyrium datur, dicitur aureola martyrum. Sed hoc est contra mentem Bedæ et aliorum, qui de aureolis loquuntur, quia illa potius dicitur aurea Martyrum, quam aureola. Item quia ille titulus solum addit habitudinem seu respectum : at vero in prædictis testimoniis significatur aliqua specialis perfectio. Divus Thomas dicit esse gaudia propria et specialia de illis insignibus victoriis propter propriam excellentiam, quam habent ex objecto, juxta doc-

trinam illius explicatam, sectione præcedenti, num. 10 et 11.

4. Si objicias, in hoc sensu esse plures aureolas. Respondetur, in uno sensu esse verum, scilicet, quatenus aureola significare potest quaecumque accidentalem perfectionem additam coronæ aureæ : tamen specialiter accommodatum esse illud nomen ad significanda propria præmia, quæ respondent tribus illis insignioribus victoriis. Quia vero hoc gaudium non tam videtur esse speciale præmium, quam quid consequens ex natura rei ad essentialiam beatitudinis, et ad rectitudinem voluntatis beatorum, ideo audendum videtur præter illud gaudium, quod per se sequitur ex his principiis, conferri a Deo his Sanctis aliquos speciales honores propter dictos speciales titulos, ut verisimile est conferri doctoribus majorem aliquam divinarum rerum intelligentiam, et Virginibus significatur dicto loco Apocalypsi darispecialis conjunctio cum Christo, seu quod specialiter deputatæ sunt ad laudes ejus canendas : et de Martyribus similiter. Tamen in hoc sensu etiam objicitur, quia etiam Apostolis, vel pauperibus voluntariis videtur promissus specialis honor : habent ergo etiam aureolam : sunt ergo plures. Et forte idem est de aliis Sanctis habentibus speciales dignitates, ad quod dicendum ex D. Thoma non esse inconueniens aliis etiam dari specialia præmia, tamen illa tria in hoc genere esse potissima, et ideo singulariter numerari.

5. *Quid sint fructus.* — Ex his facile constat quid sit dicendum de fructibus beatorum : nam metaphora fructus et essentiali beatitudini, et cuilibet præmio accommodari potest : tamen D. Thomas specialiter vult significare quædam præmia accidentalialia, quæ correspondent virtuti charitatis, et ita explicat fructum 30, 60 et 100, de quibus loquitur Christus Dominus, Matth. 13, et dicit, respondere castitati conjugatorum, viduarum et virginum, et explicat per illud gaudium accidentale de his virtutibus. Et potest hoc facile sustineri, et est consentaneum Hieronymo, Matth. 13, tamen Theophylactus, ibi et Anselmus, accommodant illos tres fructus profitentibus vitam contemplativam 100, activam cum singulari perfectione 60, et activam communem 30. Et idem fere Gregorius, homil. 15, in Ezech., nec fere differt Athanasius, Epist. ad Amōn, Augustinus, lib. Quæst. evangel., quæst. 9, illa tria accommodat Martyribus, Virginibus, Conjungatis : idemque fere Cyprianus, libr. de Habitu Virg. Ego vero existimo illis tribus gradibus significari omnes

justos in quibus alii sunt perfecti, alii mediocres, alii infirmi, quod significavit Augustinus, lib. de sancta Virginit., cap. 45 et 46. Unde non est necesse ibi esse sermonem de accidentalibus præmiis, sed de materia et qualitate præmii essentialis, ut citati Patres significant, et ex professo Hieronymus, lib. 1 et 2, contra Jovin., et epistol. ad Pamach., contra eundem, Cyprianus, Epistol. 76, tamen quia alia diversitas in præmio accidentali huic non repugnat, facile potest sustineri, et accommodari scholasticorum doctrina.

DISPUTATIO XII.

DE INÆQUALITATE BEATITUDINIS.

Diximus hactenus de perfectionibus Beatitudinis, omnibus Beatis communibus : sequitur dicendum de differentia earum inter se, de qua tria tractari solent. Primum an sit talis aliquas inæqualitas inter Beatos ? Secundum, in quo consistat ? Tertium, quæ sit ejus radix ? Quæ tria nos exequimur in libro 2, de Attributis Dei negativis, cap. 20 et 21.

DISPUTATIO XIII.

DE SUBJECTO, SEU STATU, IN QUO POSSIT HOMO CONSEQUI SUPERNATURALEM BEATITUDINEM.

Tres status possunt ordine considerari in præsentī disputatione. Primus vitæ moralis, de quo jam in libro 2, de Attributis Dei negativis, cap. 30, dubitationem hanc expedivimus. Secundus animæ separatæ, quem hanc in quæstionem tractabimus. Tertius animæ rursum unitæ corpori jam immortalī, de quo in subsequenti.

SECTIO I.

Utrum anima separata de facto consequatur beatitudinem supernaturalem perfectam antequam corpori uniatur ?

Supponendum, de potentia absoluta esse in anima separata capacitatem ad illam visionem et ad omnia spiritualia bona, quæ ad illam consequuntur, quia visio est actus spiritualis non indigens corpore. Est ergo quæstio de lege statuta a Deo, quæ per factum ipsum optime explicatur.

1. Lactantius, libr. 3, divin. Institut., capite 21, docuit, animam separatam ante diem Judicii nec videre Deum, nec habere aliquam

cognitionem sui status, sed manere incertam usque ad illum diem. Solent etiam citari verba Ambrosii, et aliorum Patrum: sed non est hic sensus illorum, ut dixi, 3 part., quæst. 59, disput. 52, ubi ostendi, dari iudicium particulare in instanti mortis, in quo anima certa redditur de suo statu, et recipit vel condignum præmium, vel poenam suo statui debitam, quod constat evidenter ex parabola Lazari et Divitis: unde contraria sententia est hæretica.

2. Alii dicunt, animam separatam, quantumvis justam et purgatam, non recipere visionem beatam ante diem Judicii. Vigilantius, ut ait Hieronymus, libro contra illum, videtur fuisse in hoc errore, et putaverit adhuc manere in sinu Abrahamæ, ibique frui quiete et pace, non tamen videre Deum, neque Christum. Tribuitur etiam Græcis et Armenis, ut Guido Carmelio et Castro, verbo Armeni, videri potest Bellarminus, libro 1, de Cultu Sanctorum, cap. 1, videtur sequi Tertullianus, libro de Anima, cap. 7, 9, 56, 59, Irenæus, libr. 4, contra Hæreses, cap. 31, aperte sentit omnes justos descendere in sinum Abrahamæ: an vero ibi careant visione beata non explicat: videatur libro 2, capit. 62, et libro 4, capit. 43, et Chrysostomus, homil. 40, in Genesin, et 53, in Matth.

3. Sit ergo certum animas sanctas plene purgatas non detineri in loco aliquo inferni, sed in nobiliorem recipi, ubi cum Christo regnant. Probatur latius circa mysterium de descensu Christi ad inferos, juxta illud, *morsus tuus ero inferne*, et illud, *ascendens in altum*, quod docuit Augustinus 20, de Civitate, c. 15, et constabit ex dicendis: quando vero nunc dicuntur animæ requiescere in sinu Abrahamæ, non significat ille materialis locus, in quo Sancti detinebantur ante Christi adventum, sed locus, in quo Sancti cum Christo requiescunt, ut bene Bernardus, sermone 4, de omnibus Sanctis, et Augustinus, quæst. 38, lib. 2, Quæst. Evangel., Justinus Martyr, quæst. 60, 75 et 76, ad Gentes, Nicephorus, libr. 1, Historiarum, c. 31, et lib. 2, cap. 22, putant animas justas detineri in Paradiso terrestri, et ad illum locum tantum fuisse eductas a Christo ab inferis: fundantur in illis verbis, *Hodie mecum eris in Paradiso*. Favent Patres, qui hunc locum intelligunt de Paradiso terrestri. Sed quia hoc late disputo, 2 tom., 3 part., solum hic adverte secundum principia fidei non posse intelligi de Paradiso terrestri, quia est certissimum, Christum eo die non fuisse in Paradiso terrestri, quia est de fide, statim a

morte descendisse ad inferos, et eadem fere certitudine verum est illic mansisse usque ad horam resurrectionis. Unde est hæc sententia quoad hanc circumstantiam etiam erronea.

4. Est etiam certum, animas sanctas plene purgatas ad cœlestem locum ascendere; sic omnes veteres, Cyprianus, libro de Exhortat. Mart., Basilius, tract. de 40 Mart., Nazianzenus, Orat. de Basil., Leo papa, sermone de sancto Laurentio, Augustinus, de Prædestinat. Sanctorum, cap. 14 et 20, de Civitate, c. 13 et 15, de Trinitate, cap. 23, Auctor de ecclesiasticis Dogmat., c. 79, convincitur ex mysterio ascensionis Christi in cœlum juxta illud, *Captivam duxit*: ubi ad hoc propositum ponderat Gregorius verba Christi: *Ubi fuerit corpus*. Sicut ergo certum est, Christum ascendisse in cœlum, ita certum est de justis, qui cum ipso regnant. Vide Gregorium, 4 Dialog., cap. 25, et 4 Moraliū, cap. 27, Hieronymum, contra Vigilantium, non longe a principio.

5. Probatur etiam ex Paulo 2, ad Corinthios, 5 cap., dicente: *Scimus quoniam si terrestris domus nostra*, etc., ubi observandum primo per *terrenam domum* quosdam intelligere totum mundum inferiorem, qui in die Judicii destruendus est. Unde colligunt, nos non habituros cœlum usque ad diem Judicii, quam expositionem refellit Chrysostomus, hom. 40, in illam epistolam; dixerat enim Paulus, c. 4, exteriorem hominem corrumpi, interiorem vero renovari de die in diem, et ideo, cap. 1, subdit post plenam corporis dissolutionem sequi cœlestem animæ inhabitationem, quam omnes cupientes, *nollemus tamen corporibus spoliari, sed supervestiri*: quia vero id fieri non potest secundum divinam ordinationem, subdit, *audemus, et bonam voluntatem habemus peregrinari a corpore, et præsentem esse ad Dominum*: loquitur ergo de dissolutione a corpore, postquam dicit, sequi societatem cum Christo, quam expositionem sequuntur Græci et Latini. Secundo observandum, circa illud verbum, *edificationem, ex Deo habemus domum non manufactam*: per eam domum multos intelligere corpus gloriosum, quod speramus futurum domicilium animæ nostræ,tribuendam non statim post destructionem terrenæ domus; sed in diem Judicii, ut Tertullianus supra, cap. 42; alii vero expositores judicant, hoc esse contra mentem Pauli, qui consolatur fideles, et animat ad mortem libenter sustinendam, eo quod sit via ad cœlestem patriam: ergo non est verisimile eum loqui de resurrectione, et expectatione corporis gloriosi, sed

de cœlesti patria, de qua dixit Christus Lucæ, 12 capite: *Facite vobis amicos*, etc., *ut cum defeceritis* (id est, vita excesseritis), *recipiant vos in æterna tabernacula*: et Joann. 14: *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, Matthæi, 25 cap.: *Intra in gaudium Domini tui*. Et Bernardus, variis in locis, præcipue sermone quarto de omnibus Sanctis, et serm. 2 et 5, videtur dicere, animas, si bene purgatæ sint, statim ferri in cœlum, fruique clara visione humanitatis Christi, non tamen consequi essentiam beatitudinis, etsi alibi videatur tribuere Sanctis cœlestem beatitudinem, ut sermone de sancto Malachia, qui habetur in fine operum, post vitam ejusdem sancti, et sermone secundo de sancto Victore, et de sancto Benedicto, citanturque alii Patres in hanc sententiam.

6. Ultimo tamen certum de fide est, animas sanctas plene purgatas post Christi Domini mortem statim frui visione Dei clara, et beatitudine supernaturali ac perfecta animæ: et probatur primo ex variis Scripturæ sacræ locis. Primus est ex 2, Corinth., 5 cap., jam tractatus, quem bene explicat ibi D. Thomas, et opusculo, cap. 6, cap. 9, et 4, contra Gent., cap. 91, præcipue illa verba: *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus*. Ergo relicto corpore non ambulabimus per fidem, sed per speciem, habendo Deum præsentem. Confirmatur ex illo 1, ad Corinthios, 13 capite: *Cum venerit, quod perfectum est*. Ergo si cessat status fidei, incipit statim æternitas visionis, ut ibi Chrysostomus, Ambrosius et Augustinus 14, de Trinitat., c. 2, Hieronymus, iisdem locis, Gregorius Magnus, 4 Dialogorum, cap. 25, et 4 Moraliū, c. 27, alias 32. Secundus locus est Lucæ, 23 capite: *Hodie mecum eris in Paradiso*. Videatur Chrysostomus, homilia de Cruce et latrone, Hieronymus, epistol. 3, Augustinus, epistol. 57, ad Dardanum, et 12, Genes. ad litteram, cap. 34, divus Thomas, in Catech. super Lucam, et ad Hebr. 9, ubi per Christi passionem ait esse ablatum impedimentum et apertam januam. Unde Patres in Novo Testamento dicunt, hoc esse discrimen, quod statim obtinetur beatitudo si nullum sit personale impedimentum. Unde in initio prædicationis (et sit tertius locus) dicitur appropinquasse regnum Dei, Matt. 4, quod confirmat Innocentius III, in c. *Minori*, de quo, et præcedenti testimonio multa in 2 tom., 3 part., disput. 43 et 44, et ideo illa hoc loco prætermitto. Pro quarto loco afferri possunt dicta de regno cœlesti in Apocal., et

alibi repetitur, Sanctos regnare cum Christo in cœlo: illud vero regnum potissime consistit in visione beata, neque in locum beatorum quis admittitur, nisi qui jam est capax beatitudinis: sicut neque in infernum descendit, nisi qui jam est in eo statu, in quo passurus sit poenas damnatorum: unde ante adventum Christi justi non ascendebant in cœlum, quia non erant visuri Deum: unde dicitur Deus esse ibi specialiter, quia ibi se manifestat, ut in suo throno et regno, Matth. 5 et 18, Isai. 66.

7. Secundo probatur ex definitione Ecclesiæ, quam veritatem definit Benedictus XI, in Extravag., quam referunt Marsilius, in 4, q. 13, art. 3, Castro, verbo Beatitudo, hæres. 6, et Innocentius, dict. cap. *Majores*, et Concilium Francfordium, Epistol. ad Episcopos Hispaniæ, et Florentinum, in litt. unio., Tridentinum, sess. 25, in decreto de Vener. Sanctorum, Moguntinum, capit. 49 et 46. Sanctorum testimonia præter dicta videantur in Bellarmino, ubi supra: ratio vero est, quia meritum vitæ æternæ in morte consumatur: ergo si neque ex parte naturæ rei, nec personæ est impedimentum, statim datur præmium, juxta divinam legem. *Non morabitur apud te opus mercenarii usque mane*: cur enim manerent animæ sanctæ sine fructu meriti extra viam, et sine gaudio præmii extra patriam? ergo. Confirmatur exemplo Angelorum, qui finita via statim acceperunt præmium: et malorum, quibus statim datur poena æterna in morte, Luc. 16, est autem Deus prior ad miserandum et præmiandum.

8. Ocham vero in opere 6 dierum, et Gerson, serm. de Paschate, dicunt Joannem XXII, definisse contrarium: sed verum est illum fuisse valde propensum in hanc sententiam, eamque persuadere statuisse, non tamen ut Pontificem definivisse, quia Benedictus XI, in sua Extrav., dicit, speciali Dei providentia raptum fuisse antequam aliquid definisset. Nec credendum est Ocham, qui fuit illi infestissimus, potuitque illam sine errore defendere, quia Innocentius in illis decretis non definivit ex professo hanc veritatem, sed obiter, et quasi aliud agens: unde ejus assertio non erat habita ut definitio fidei, vel non erat intellecta de clara Dei visione, sed de regno cœlesti cum Christo Domino, de quo potuerunt intelligi sine aperta hæresi Sanctorum testimonia, cum non essent satis ab Ecclesia declarata, præsertim cum sint alia testimonia Scripturæ sacræ, quæ occasionem præbere potuerant ad contrarium opinandum.

9. Obijciuntur Scripturæ sacræ testimonia, ubi significatur præmium honorum operum reservandum in diem Judicii, Matth. 25, 2, ad Corinth. 6, 2, ad Timoth. 4: *Reposita est mihi*, etc. Matth. 20: *Facto vesperi unicuique datur denarius*, Joan. 14: *Vado parare vobis locum: iterum veniam*; etc., unde particula, *veniam*, secundum adventum significat, et subditur, *in illa die vos cognoscetis, quia ego in Patre*, quod de die Judicii intelligunt Augustinus, tit. 39, Cyrillus, lib. 9, cap. 46 et 47, sic videtur intelligi illud 1, Joan. 3: *Similes ei erimus*: et illud Apocal. 6: *Vidi subtus altare animas intersectorum*, etc., *quibus respondetur, sustinete modicum, donec impleatur numerus fratrum suorum*, datur eis *stola prima*, id est, visio humanitatis, et promittitur alia in finem mundi, id est, visio divinitatis. Et ratio est, quia præmium quod proponitur tanquam corona tribuenda, et distribuenda inter multos, non est reddenda donec constet de omnium meritis: possentque de hoc testimonia multa sanctorum Patrum afferri.

10. Sed ad hanc totam conjecturam dicendum est, præmium meritorum cum publico honore, et solemni pompa, et manifestatione omnium bonorum operum dandum esse in die Judicii generalis, quod significatur prioribus testimoniis, non tamen excludi iudicium particulare, nec remunerationem, quæ unicuique dabitur in illa die juxta sua merita: et in utroque sensu potest intelligi Matth. 20, quia nomine *vesperi*, potest intelligi vel finis mundi, vel vitæ uniuscujusque: et sic possunt exponi verba Joan. 14: *Iterum venio*, scilicet, de adventu per solam efficaciam et virtutem, ut Christus Dominus advenit in morte uniuscujusque cum venit ad iudicium: si intelligantur de visibili adventu, intelligendus est ille adventus futurus, ut in corpore, et anima omnes suos recipiat ad se, ut exponitur illud, *cum apparuerit, similes ei erimus*, etc., cum ad iudicandum venerit, erimus ei similes in gloria, et claritate corporum, quia videbimus Deum, etc., sicut Paulus, ad Coloss. 3, dicit, *cum apparuerit Christus*, etc., etsi posset illud *cum apparuerit*, apud Joan., ad nos solum referri, dixerat enim, *nondum apparuit quod erimus*, subdit, *cum apparuerit*, scilicet, quod futuri sumus, tunc erimus similes, apparebit hoc omnibus in die Judicii, singulis in die mortis. Locus Apocalypsis confirmat catholicam veritatem, per *stolam primam*, intelligimus gloriam animæ, per secundam gloriam corporis. Quo sensu multi Patres possunt exponi. De al-

tari vero lege Riberam. Ad rationem respondetur. Nam in illo præmio utriusque justitiæ perfecta ratio servatur, seclusis imperfectionibus, et ideo unicuique finito labore suo, et ablatis impedimentis, datur quantum ei debetur, sine ulla mora, quod ad perfectionem justitiæ commutativæ spectat: postea finitis omnium victoriis fit publica manifestatio, et remuneratio unicuique datur juxta proportionem meritorum, quod ad perfectam rationem justitiæ distributivæ pertinet, de quo multa citata disputatione de iudicio generali et particulari.

SECTION II.

Utrum eadem supernaturalis beatitudo futura sit animabus iterum corporibus conjunctis.

Duas partes potest habere hæc quæstio. Prima est absoluta, utrum hæc beatitudo haberi possit in corporibus: secunda, utrum sit habenda cum eadem perfectione. Vide Augustinum, 12, de Civit., cap. 26, et lib. 22, cap. 26, et Castro, verb. Resurrect., hæres. 1, ubi referunt quosdam errores circa hanc rem.

1. Dicendum breviter est, animas et esse futuras, et posse esse beatas post corporum resurrectionem, eadem supernaturali Dei beatitudine in visione Dei consistente. Est de fide, ut patet ex dictis, sect. præcedenti, præsertim in ultima objectione, num. 10. Unde est illud Danielis 12: *Qui dormiunt in terræ pulvere, vigi- labunt in vitam æternam*, et Jo. 5. *Omnes qui in monumentis sunt*, etc., et 1, ad Thessal. 4, ab illis verbis: *si enim credimus quod JESUS mortuus est*, etc. Ratio est, quia si anima esset privanda illa visione propter corpus, multo melius esset illi nunquam redire ad corpus, talisque reditus potius esset pœna, quam præmium, et quia illa visio per se non pendet a corpore, et alias corpus in resurrectione tale erit, ut nihil animam impediatur in suis operibus. Denique ad perfectionem humanæ naturæ spectat, ut non solum anima, sed homo consequatur beatitudinem suam: non est autem homo, nisi corpore constet, pertinet etiam ad perfectam rationem præmii et justitiæ, et sicut anima in corpore meruit, ita etiam in corpore præmium recipiat, ut sicut corpus fuit particeps laboris, sit etiam præmii et gaudii.

2. In secunda parte assertionis Magister, in 4, ait, beatitudinem hanc futuram est intensive majorem in animabus gloriosis corporibus unitis, refertque Hieronymus, favet Augustinus, 12, de Genes. ad litter., cap. 33, ibique divus

Thomas, quæst. 1, art. 4, quæstiuncula prima, et Bonaventura, 2. part. distinct., art. primo, quæst. prima, Richardus, art. 2, quæst. 7, Marsilius, quæst. 13, art. 3, Henricus, quodl. 7, quæst. 6, videtur favere Concilium Florentinum supra dicens, *convenit inter Græcos et Latinos animas ante corporum resurrectionem perpetua felicitate frui, licet perfectius postea*. Fundamentum est duplex, primum quia ubi perfectius est esse, perfectior est operatio: sed anima conjuncta corpori habet perfectius esse, quia habet statum sibi maxime connaturalem: ergo, etc. Secundum est, quia anima separata appetit corpus suum, et ex illo appetitu retardatur ne tanta attentione, et intensione videat Deum. Abulensis vero, Matth. 5, quæst. 63, ait remittendam esse aliquantulum Dei visionem ex unione animæ ad corpus: fundamentum esse potest, quia anima separata est Deo similior et abstractior, atque adeo expeditior ad Dei visionem, quæ abstractissime est elicienda.

3. Dicendum primo, visio Dei nihil minuitur propter conjunctionem animæ ad corpus. Hæc conclusio est certissima, et in ea conveniunt omnes theologi, et aliqui referunt, Benedictum XI illam definivisse, ut videre licet in Joanne Villano, lib. 14, Histor. Florent., cap. 18. Probatur autem, quia illa visio considerari potest aut ut præmium meritorum, aut ut visio, vel beatitudo: priori ratione diminui non potest, quia merita non minuuntur, et præmium illis promissum est æternum, ut statim latius videbimus, disputatione sequenti: si vero consideretur ut visio, nullam causam habet diminutionis, quia lumen gloriæ manet idem, et Deus non illi auxilium debitum negat: posito autem lumine intellectus necessitatur ad videndum quantum per illud connaturaliter videri potest: nec denique corpus illud impedire poterit animam, tum quia illa visio nullo modo pendet a corpore, tum etiam, quia cum corpus illud jam sit spirituale, ut Paulus loquitur, perfecte subditur animæ in omnibus actionibus illius, nullumque impedimentum illi affert: et ideo, si proprie loquamur, anima separata non est abstracta, nec expeditior, quam unita illi corpori, quia licet quando est separata non se communicet corpori, et hac ratione videatur actualiter magis abstrahere a corpore, et operationibus ejus, tamen in ordine ad spirituales actus exercendos tam independens manet a corpore, sicut antea erat: si vero consideretur ut beatitudo, etiam ex hac parte requirit immutabilitatem, ut, seq. disp., dicitur, quia si vel ex parte amitti

posset: hoc ipsum esset magna imperfectio et quodammodo posset contristare beatum, et præterea resurrectio potius esset in detrimentum, quam in utilitatem, et appetitus corporis elicitus irrationabilis esset, quia impediret majus bonum.

4. Dicendum secundo: Beatifica visio non est futura intensior post corporum resurrectionem: sic docet D. Thomas, 1, 2, q. 4, art. 5, præsertim in solutionibus argumentorum: Cajetanus ibi, Durandus, in 4, dist. 49, quæst. 7, Paludanus, quæst. 6, Major, quæst. 13, Supplementum Gabriel., quæst. 5, art. 2, Soto, quæst. 2, art. 4. Et probatur eodem discursu facto in præcedenti conclusione, quia merita non crescunt, ut enim suppono, extra statum vitæ præsentis non sunt merita: ergo nec crescit essentielle præmium, quod est visio, quæ nulli datur, nisi ut præmium et eadem ratione, si consideretur ut hæreditas filiorum Dei, non habet unde augeatur, quia gratia non augetur, quia nulla est causa augmenti ejus. Atque eadem ratio est si illa visio consideretur ut beatitudo, habet enim, ut sic, rationem ultimi termini, et ideo non solum postulat ut non possit diminui, sed etiam ut non possit augeri, alioqui quantum ad illud augmentum esset beatus quasi in via, et non esset plene quietus in beatitudine essentiali. De quo lege D. Thomam, 1 part., quæst. 62, art. 8. Tandem si physice consideretur ut visio, nullam etiam habet causam augmenti, quia non augetur lumen gloriæ, nihil enim ad illius augmentum confert unio ad corpus, nec fingi potest alia causa augmenti ejus: nec ergo crescit divinus concursus, quia datur ratione luminis, prout est illi connaturalis: lumen autem illud antea agebat quantum poterat, quia, ut dictum est, naturaliter et necessario agit: unde fit, ut etiam intellectus cum eo conetur et operetur quantum potest: confirmatur, nam supra ostensum est, perfectionem visionis mensurandam esse ex lumine.

5. Denique fundamenta in contrarium nullius sunt momenti, nam anima conjuncta revera non habet in se perfectius esse, quam separata: sed unum et idem, solum differt, quia conjuncta habet illud communicatum corpori, unde etiam habet novum modum unionis, qui ad perfectionem visionis nihil confert, cum nec sit principium ejus, nec conditio tam independens manet a corpore, sicut antea erat: Quare nihil ad præsens refert disputare, quis status sit melior et connaturalior animæ extra, vel in corpore: nam quidquid

horum dicatur, nihil ad visionem refert: nec etiam appetitus animæ separatæ potest obstat perfectioni illius visionis, quia si loquimur de appetitu pro pondere naturæ, ille non est actus animæ, nec distrahit illam: si vero de appetitu elicit, ille est ordinatissimus, ut in superioribus dictum est: et ideo nihil inde sequitur. Lege D. Thomam, in 4 d., 49 q., 2 art., quæstionc. 3, ad 4.

6. Ultimo vero addendum est futuram esse post resurrectionem beatitudinem quamdam perfectiorem extensive. Ita docent theologi citati, et hæc est mens Concilii Florentini, et eodem modo explicat Augustinum D. Thomas: est tamen difficile accommodare ad verba, et rationes ejus: quidquid tamen de hoc sit, res ipsa est clara, quia anima per unionem ad corpus quodammodo extensive perficietur in se, et in operationibus suis: poterit ergo tunc non solum per se ipsam, sed etiam per corpus aliquo modo frui et delectari bonis æternis: ergo extensive quoad aliquas operationes perficietur in resurrectione, quo modo etiam fiet, ut ratione visionis divinæ corpus, etiam ipsum sit perfectissimum, et multis ac variis dotibus exornatissimum, quod quidem ipsum sine dubio spectabit ad quamdam perfectionem extensivam ipsius animæ.

DISPUTATIO XIV.

DE IMMUTABILITATE ET PERPETUITATE
BEATITUDINIS.

SECTIO I.

Utrum felicitas supernaturalis Sanctorum futura sit perpetua.

1. Fertur communiter error Origenis negantis perpetuitatem beatitudinis, et ponentis perpetuam vicissitudinem felicitatis et miseriæ. Sic tribuit Origeni Augustinus, hæres. 43, addens, neminem posse Origenem excusare. Hieronymus, Epist. 59, ad Avit., et Epiphanius, Epistol. ad Joan., Hieronymus, cap. 61, quæst. 60, inter Epist. Hieronymi, Theophilus Alexandrinus, in 2, Epistol. Pasch., et sumitur ex Origene 2, Periar., cap. 5 et sequentibus, et lib. 2, cap. 3, Pamphilus vero, et alii excusant Origenem, et afferunt alia loca in contrarium: sed hoc parum refert, ut late Hieronymus, Apolog. contra Rufinum: legatur Augustinus 12, de Civitate, cap. 13, 20 et alibi, et Gregorius, lib. 24, Moral., capite 16.

2. *Prima assertio affirmans de fide probatur.* — Primo certum sit, statum supernaturalis, ac perfectæ beatitudinis fore perpetuum. Est de fide, imo articulus fidei, hoc enim sensu confitemur in Symbolo, nos spectare vitam æternam, et repetitur frequenter in Scriptura sacra, ut illud Matth. 25: *Venite benedicti, etc.*, et infra: *Et ibunt hi in vitam æternam, etc.* Solum posset quis dicere hæc et similia testimonia non convincere, quia in Scriptura sæpe dicitur æternum, quod per multa sæcula est duraturum, etsi in rigore non careat fine, seu principio. Respondetur, in præsentī sumi proprie, et in rigore prout significat durationem sine fine: hoc autem constat, tum ex intelligentia, et sensu Ecclesiæ, et Sanctorum omnium: tum ex proprietate verbi sæpe repetiti, et in re tanti momenti, quæ continet præcipuam Dei promissionem, et quia in aliis locis satis est hoc explicatum, ut Apoc. 3: *Foras non egredietur amplius*: 1, ad Thessal. 4: *Sic semper cum Domino erimus*, et ideo 1, Petri 1, dicitur hæreditas illa *incorruptibilis, incontaminata et immarcescibilis*, et cap. 5, dicitur, *immarcescibilis gloriæ corona*: ratione declarabitur infra.

3. *Secunda assertio quoad perpetuitatem perfectionum negativarum.* — Dicendum secundo, non omnes perfectiones beatitudinis esse eodem modo perpetuas et æternas. Sic declaratur, nam imprimis duplex perfectio potest distingui in illo statu: una positiva, altera quasi privativa, quæ consistit in carentia omnia mali tam culpæ, quam pænæ. De hac posteriori nihil aliud occurrit dicendum: nisi quod perpetuo durabit eodem modo, et absque ulla mutatione, quia hæc perfectio est integra, et totalis in suo genere, id est, omnino excludens quidquid habet veram rationem mali, in quo nulla erit unquam diminutio, vel mutatio. De quo multa Apoc. 7, 21 et 29, et supra ostensum est, hoc pertinere ad statum beatitudinis.

4. *Quoad perpetuitatem positivarum.* — At vero positiva perfectio duplex distingui potest, una per modum actus primi, alia per modum actus secundi: prior perpetuo durabit eadem numero, et in individuo immutabilis; sic enim durabit gratia, lumen gloriæ, et similes proprietates, quia in his maxime consistit perpetuitas hujus status, nec mutatur, nec amittitur, nisi per peccatum. Item de perfectionibus corporum, quæ consistunt veluti in actu primo, dicitur 1, ad Corinth. 15, quod *surgit corpus in incorruptionem*: ergo multo magis id verum est de perfectionibus animæ. At vero alia

perfectiones, quæ consistunt in actu secundo, quædam sunt pertinentes ad accidentalem beatitudinem, et hæc suo quidem modo erunt perpetuæ, non tamen ita, ut eadem numero perseverent, quia nihil est, quod necessitet beatos ad habendos semper eosdem numero actus considerationis, aut gaudii circa bona creata: erit ergo in his perpetuitas quoad duo; primum quia semper erit in potestate beati habere hujusmodi gaudia, et actus prout sibi placuerit, nam semper conservat principia illorum per modum actus primi, quo sua voluntate uti potest; secundo quoad quamdam perpetuam vicissitudinem horum actuum et gaudiorum, quia cogitatione unius rei transibunt ad cogitationem alterius, etc. Alii vero sunt actus secundi, in quibus consistit essentialis beatitudo, vel cum illa habent intrinsecam connexionem, et in his erit perpetuitas et incommutabilitas in ipsismet actibus, etiam individuo semper manentibus, absque ulla mutatione, quæ in illis fiat: et hoc modo intelligenda est proprie æternitas illius vitæ, et sic dicuntur Angeli *semper videre faciem Patris*, et de illo gaudio dicitur: *Gaudium vestrum nemo tollet a vobis*: et supra, disp. 9, ostendi hos actus esse necessarios: ergo iidem numero semper perseverant, nec possunt augeri, vel diminui, ut supra etiam dixi, disput. præced., sect. ult., num. 4.

5. Obijcies contra hanc perpetuitatem beatitudinis, nam illa danda est tanquam merces, et præmium nostrorum meritorum: ergo non habebit majorem perfectionem, quam nostris meritis debeatur: sed nostris meritis non debetur æternitas præmii. Probatur, quia in nostris meritis duo possunt considerari, unum perfectio intensiva, seu quantitas eorum, et hæc satis superque compensatur intensiva perfectione beatitudinis: secundum est duratio meritorum, quæ est temporalis, et finita: ergo compensabitur etiam sufficienter duratione finita ipsius præmii: ergo non est unde æternitas beatitudinis debeatur nostris meritis, sed superat potius omnem proportionem eorum, sicut infinitum superat finitum. Hanc difficultatem attigit Scotus, in 4, d. 49, q. 6, et in summa respondere videtur, illam beatitudinem futuram esse æternam, non ex vi meritorum, sed ex libertate Dei. Atque idem sentit Supplementum Gabriel., quæst. 4, et ipse Gabriel, in 2, d. 27.

6. Hæc vero sententia dupliciter intelligi potest, et in utroque modo est falsa, etsi non in eodem gradu. Prior sensus est quod beati-

tudo æterna, ut æterna, non sit præmium beatorum, ita ut nos non mereamur æternitatem, et perpetuam conservationem illius beatitudinis, nec nobis ex iustitia respondeat: et hunc sensum existimo esse plusquam falsum, contra communem sententiam theologorum in 2, dist. 27, ut latius in 1, 2, q. 114, tractatur. Colligitur ex Tridentino, sess. 6, can. 32, definiente, *mereri nos vitam æternam*, et eodem modo loquitur passim Scriptura 2, ad Corint. 4: *Quod momentaneum est, et leve, æternum gloriæ pondus operatur*, etc., ipsa ergo opera nostra operantur per modum meriti præmium æternum, ut sic, et ideo illa corona dicitur *incorruptibilis*, 1, ad Corint. 9. Denique ubi est promissio sub conditione operum facta iustis, est meritum, sed Deus promittit non solum visionem, sed æternam visionem sui propter bona opera, Apoc. 3: *Qui vicerit, etc., foras non egredietur amplius*, etc., 1, ad Timot., 6, et aliis locis supra citatis: ergo meremur non solum visionem, sed etiam æternitatem visionis, neque auctores citati id negant, ut existimo. Dices, ergo supposito nostro merito ut nunc est, non posset Deus etiam de potentia absoluta privare beatum beatitudine. Respondetur concedendo, et hæc est certa securitas beatorum, quia sciunt non posse Deum esse injustum, nec negare seipsum.

7. *Æternitas respondet nostris meritis, quia procedunt ex gratia de se perpetua.* — Item, quia tendunt ad terminum perpetuum. — Secundus sensus esse potest, quod in nostris operibus nihil sit, propter quod eis respondeat æternitas in præmio, sed quod totum fuerit ex acceptione Dei, et liberalitate, et hunc existimo esse sensum illorum auctorum, qui etiam est falsus, quia perfecta ratio meriti, et præmii, præter promissionem, requirit sufficientem, et condignam proportionem, hæc autem explicari potest varie; primo modo, quia gratia, quantum est de se, est perpetua, et ideo opera, quæ ab illa procedunt, quantum est ex vi illius, postulant perpetuum præmium, saltem quantum est ex parte Dei, id est, quod a Deo non auferatur, quamdiu homo non posuerit impedimentum: et ideo etsi nostra opera formaliter temporalia sint, tamen veluti in semine et radice continent sufficientem causam æternitatis. Deinde ex parte ipsius termini explicari hoc potest, quia opera nostra, quæ in obsequium Dei fiunt, veluti natura sua tendunt ad perfectam conjunctionem cum ipso Deo, in qua beatitudo consistit: unde ex se habent, quod sint proportionata media ad il-

lum finem. Quod etiam Aristoteles ex parte cognovit, 1, Ethic., cap. 9, dicens, si quo est munus Deorum eis consentaneum, credendum esse felicitatem a Diis ipsis dari, eamque esse divinum quoddam primum virtutis, ergo quidquid fuerit connaturale, et intrinsecum illi beatitudini, et conjunctioni cum ultimo fine, habebit etiam proportionem et condignitatem cum nostris operibus, praesertim si ad eundem ordinem pertineant: aeternitas autem est intrinseca illi beatitudini et visioni: non est ergo ex sola extrinseca acceptatione adjuncta, sed fundata in ipsa connaturali proportionem rerum. Deo supersunt in hoc discursu probanda, scilicet, perpetuitatem esse connaturalem illi beatitudini tam ut visio Dei, quam ut perfecta beatitudo est, quod fiet duabus quaestionibus sequentibus.

SECTIO II.

Utrum beatitudo sit natura sua incorruptibilis, ac perpetua.

1. *Probatur pars negativa quoad perpetuitatem in actu, seu ex se.*—Ratio dubitandi esse potest, quia aut est sermo de perpetuitate in actu, aut in aptitudine, seu in debito et radice. Priori modo neque visio Dei, neque ulla creatura potest esse perpetua ex se, et ab intrinseco, quia necesse est ut pendeat a Deo in se, et consequenter quod ab illo recipiat perpetuitatem essendi: unde hoc modo esse intrinsece perpetuum est proprium Dei. Atque eodem sensu negant aliqui theologi esse aliquam creaturam necessariam ex se, ac perpetuam: ac similiter in Patribus, et interdum in Conciliis hoc sensu dicitur, omnem creaturam esse corruptibilem, et ex Dei benignitate accipere perpetuitatem, ut latius 1 part., quaest. 61.

2. *Arguitur etiam contra perpetuitatem in habitu seu in radice.*—Si vero sit sermo in secundo sensu, non potest aliqua creatura esse necessaria, ac perpetua, nisi in quantum habet talem naturam, cui supposito quod semel existat, debetur perpetua conservatio ejusdem esse, et hoc modo Angeli, et caeli sunt perpetui, sed hoc dici non potest de visione beata, seu lumine gloriae, quod perinde est. Probatur primo, quia nulli accidenti debetur esse per se, sed ratione subjecti, ergo si accidens est tale, quod non est debitum subjecto, non poterit illi esse debita conservatio in esse, sed lumen gloriae cum sit supernaturale, non est debitum subjecto, cui inest (loquimur enim

physice): ergo neque illi est debita conservatio in esse: ergo neque incorruptio, vel perpetuitas. Secundo id amplius explicatur, quia, teste Aristotele, privatio est principium corruptionis: sed intellectus noster ex se est subiectus privationi talis luminis, nam illud lumen est forma extrinsecus illi adveniens: ergo est in illo subjecto sufficiens principium corruptionis talis luminis: unde de facto, etiam aliquando corruptum est tam lumen, quam visio beata: ut in Paulo, vel Beata Virgine, si vidit aliquando divinam essentiam, nam illa visio paulo post corrupta est. Unde argumentor tertio, nam gratia est qualitas corruptibilis, ut experientia constat, nam quotidie corrumpitur: ergo multo magis lumen gloriae, et visio beata. Patet consequentia, quia gratia censetur nobilior forma in illo ordine, et quia comparatur ad lumen, ut essentia ad facultatem: non potest autem esse incorruptibilior natura, quam proprietas ejus. Quarto, quia ad rationem beatitudinis non est necessaria haec perpetuitas sed satis est, quod Deus statuerit perpetuo conservare perfectionem, in qua consistit beatitudo, ut patet in gloria corporis, et dotibus ejus: sunt enim corruptibiles ex se, cum sint in subjecto corruptibili, et tamen habent perpetuitatem ad rationem beatitudinis sufficientem. Propter haec, praesertim propter primum argumentum, quidam ausi sunt ita loqui, ut dicerent illam beatitudinem esse corruptibilem natura sua. Quae opinio improbabilis omnino est, nam in re nihil potest fere dicere diversum a caeteris auctoribus, et in modo loquendi aliena est a tota antiquitate, et a modo loquendi etiam Scripturae, et Sanctorum, et propter infirmum fundamentum, ut videbimus.

3. Dicendum vero est, illam beatitudinem natura sua esse incorruptibilem, ac perpetuam non minus vere, ac proprie, quam sint caeli, aut animae nostrae. Sic D. Thomas, 1, 2, q. 5, art. 4, ad 1, ubi ait, per hanc beatitudinem elevari hominem ad participationem aeternitatis: et clarius 1 part., quaest. 10, art. 3, inter entia natura sua immutabilia, et aeterna ponit visionem Dei, quam dicit propterea vocari in Scriptura vitam aeternam: et a. 5, ad 1, illam visionem mensurari non tantum aetate, sed etiam aeternitate participata: idem in 2, distinct. 2, quaest. 1, art. 1, ad 4, Cajetanus, locis citatis, Scotus, in 4, dist. 49, quaest. 3, art. 4, et omnes Thomistae. Idem Scotus, dist. 49, quaest. 6, quia eodem modo loquitur de visione sicut de Angelis: neque inter scholasticos est, qui con-

tradicat. Favet Augustinus, 13, de Trinitate, cap. 8 et 12, de Civitate, cap. 20, et lib. 22, cap. 30, Fulgentius, de Fide ad Petrum, c. 23, estque elegans locus Bernardi, sermone 31, in Cantic., neque contemnendae sunt locutiones Scripturae sacrae, in haereditatem incorruptibilem, incontaminatam, et immarcescibilem, et illud, alii quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam, et similes, quae omnino proprium possunt habere sensum.

4. *Definitio rei per suspensionem supernaturalem influxus non constituit rem corruptibilem.*—Ratione vero philosophica probatur, quia creatura non potest alia ratione dici incorruptibilis, et perpetua, nisi quia neque habet contrarium, neque aliquod principium intrinsecum corruptionis, et consequenter neque extrinsecum creatum: sed solum potest desinere esse per suspensionem divini influxus: haec autem omnia conveniunt tam lumini gloriae, quam visioni beatae. Major constat ex Aristotele et consensu omnium sapientum, a quibus petendae sunt rerum definitiones, et non pro libito confingendae: patet inductione in rebus incorruptibilibus, et ratione, quia ille modus, seu possibilitas amittendi esse per solam suspensionem influxus divini, non est separabilis a creatura: ergo neque ex hoc solo capite potest creatura dici corruptibilis, prout nunc loquimur, neque carentia illius necessaria est ad corruptibilitatem: ergo non potest in creatura major incorruptibilitas reperiri quam illa, quae excludit omnem alium modum amittendi esse. Probatur minor, et imprimis quod lumen non habeat contrarium, patet, quia hoc in universum commune est omni lumini in suo ordine perfecto. Dices, error est contrarius illi visioni, et consequenter habitus ille erit contrarius lumini. Respondetur non esse contraria, quia nec sunt ejusdem ordinis, nec possunt mutuo se expellere, illa enim visio sic perficit subjectum, ut reddat illud omnino incapax erroris sibi contrarii, nec versantur proprie circa idem subjectum, ut idem, quia error respicit subjectum quatenus naturaliter perfici potest, aut deficere: visio autem elevat subjectum, et altiori modo perficit secundum capacitatem obedientialem ejus.

5. *Visio beata nullam causam internam corruptionis vendicat.*—Rursus quod nullae sint causae corruptionis in illa visione, patet, quia subjectum est incorruptibile, et lumen a nullo alio pendet nisi a solo Deo, neque visio pendet nisi ab intellectu, et lumine, quae perpetua sunt, et necessario operantur in illo statu, et

illis debetur concursus divinus accommodatus: quod si loquamur de causa morali corruptionis, quae potest esse solum peccatum, etiam illa omnino excludit illud: ergo nulla potest cogitari hic causa intrinseca corruptionis, vel extrinseca creata.

6. Secundo (ut simul primo fundamento contrario satisfaciamus), quod forma sit supernaturalis, non est sufficiens causa ut dicatur corruptibilis: quis enim unquam locutus est ita, aut quis dicat unionem hypostaticam, solum quia supernaturalis, non esse natura sua indissolubilem et incorruptibilem, quin potius eo maxime indissolubilis est, quia est maxime divini ordinis, et supra totam capacitatem naturalem creaturae, elevans illam ad quemdam ordinem superantem omne agens contrarium, et omnem modum corruptionis: quod fere idem reperitur in visione. Deinde, illud quod dicitur de debito conservationis, primo non esset admodum necessarium: nam supposito quod res existat, ut ex se habet perpetuo durare, satis est, ut nulla creatura possit illi auferre esse, et quod illi non sit debitum non esse, nam hoc ipso pertinet ad divinam providentiam, ut conservet creaturam in esse, quam produxit, cui nec debetur non esse, neque aliunde auferatur esse, et fortasse nulli creaturae majori debito debetur conservatio in esse. Exemplum philosophicum esse potest, nam motus caeli, teste Aristotele, perpetuus est natura sua, quamvis valde probabile sit non esse debitum caelo secundum privatam naturam considerato, nam ad perpetuitatem satis est, quod illi non repugnet, et quod aliunde non habeat contrarium, nec principium corruptionis. Sed ultra hoc, quamvis animae, vel intellectui secundum se non debeatur visio, seu lumen, tamen lumini, ut sic, ex natura sua debetur tale subjectum: ergo postquam in illo est, etiam illi debetur ex natura sua conservari in illo subjecto quamdiu aliunde non expellitur. Rursus, ut proprie loquamur, nec considerandum est solum subjectum, nec sola forma, sed hoc compositum ex utraque, quod proprie fit vel desinit esse: hoc autem compositum ex se indissolubile est; illi autem, saltem ratione formae, debetur semper conservari, et non dissolvi, si aliunde non corrumpatur: sicut huic composito ex intellectu, et lumine debetur concursus ad videndum, quia licet non debeatur intellectui secundum se, debetur tamen huic composito ratione formae: ergo simile iudicium ferendum est de concursu, seu influxu ad existendum, quod licet non debeatur

subjecto secundum se, debetur tamen huic composito ratione formæ.

7. Ex his patet responsio ad primam, ac præcipuam rationem dubitandi positam in n. 2. Ad secundam vero de privatione, dicitur imprimis, non quaecumque privationem possibilem sufficere ad principium corruptionis, sed illam, quæ oritur ex capacitate, seu appetitu ad positivam formam repugnantem. Deinde in intellectu proprie secundum se non est privatio visionis, sed mera negatio: si autem aliquo modo est illa privatio, solum est in ordine ad absolutam Dei potentiam per capacitatem obedientialem; et hoc modo concedo in ordine ad illam posse lumen corrumpi, sicut posset etiam Deus corrumpere cælum, seu annihilare Angelum; id autem non satis est ut res dicatur natura sua corruptibilis, ut dixi, et patet responsio ad confirmationem de visione Pauli, in eodem n. 2, illa enim si semel fuit, et præsertim si ex lumine gloriæ processit, ex se incorruptibilis erat: Deus autem potuit illam non conservare. Addit vero Medina, loco illo duodecimo, articulo quarto, si illa visio non processit a lumine, sed a solo auxilio, dicendam esse potius corruptibilem, quam incorruptibilem, quia existit modo præternaturali, et ex se non petit semper ita conservari: sed quamvis quæstio forte sit de modo loquendi, non admitterem, qualitatem natura sua incorruptibilem aliquando esse ex se corruptibilem, physice loquendo, quia corruptibile, et incorruptibile differunt natura sua genere. Unde in eo casu dicerem, illam visionem natura sua postulare connaturalem modum, quo semper conservetur, et hoc satis esse ut sit incorruptibilis, quamvis modus ille, quod fieret sine lumine non postulet ex se, ut sit perpetuus, sicut gratia, quæ fit medio Sacramento, natura sua postulat conservari, quamdiu in subjecto non est aliquid repugnans, quamvis illa dependentia, quam habet in fieri, a Sacramento non postulet semper conservari, quia est præternaturalis, et est alia magis connaturalis ex natura sua impossibilis quam illa.

8. Unde patet responsio ad tertium de gratia, nam etiam illa de se postulat perpetuitatem, et secum illam affert, si sit in statu perfecto: at in via potest aliqua ratione corrumpi, quia est in statu imperfecto, et quodammodo præternaturali, et adhuc in illo non est physice corruptibilis intrinsece, quia non habet aliquod physicum principium intrinsecum corruptionis, sed solum morale, quod est peccatum.

9. Ad quartum dicitur, si ratio beatitudinis formaliter solum consideretur, satis esse quod perpetuo duret, sive hoc habeat natura sua, sive ab extrinseco conservante; si tamen consideretur res illa, in qua perfecta beatitudo consistit, valde consentaneum rationi est, ut illa ex se postulet perpetuitatem, quia si ex se est sufficiens ad beatificandum, necesse est ut saltem ex se postulet eas perfectiones, quæ ad perfectam beatitudinem necessariae sunt: atque ita constat non solum visionem, sed etiam omnes dotes animæ beatæ ex se esse aliquo modo incorruptibiles, nam amor et fruitio Dei sicut ab intrinseco habent necessitatem, ita et perpetuitatem, reliqua vero satis est, quod habeant hanc incorruptibilitatem quoad actus primos, ut dixi. De dotibus autem corporis non est hic disputandum, sed in illis satis est, quod habeant incorruptibilitatem accommodatam subjecto, quia illud non est simpliciter necessarium ad perfectam beatitudinem, ut dictum est.

SECTIO III.

Utrum de ratione beatitudinis sit, quod sit actu perpetuo duratura.

1. Hic jam non est quæstio de intrinseca natura, seu aptitudine ad durandum, sed de actuali duratione perpetua, quæ ultra rei naturam, et entitatem nihil addit, nisi quod extrinseca causa perpetuo sit conservatura remota, quod est separabile ab ipsa re. Et hinc oritur ratio dubitandi, quia beatitudo hæc est quid creatum; sed non est de ratione alicujus creaturæ, quod sit perpetuo duratura, nam licet Deus creet Angelum, et pro uno die tantum illum sit conservaturus, nihilominus pro tunc esset verus Angelus, et haberet quidquid est de ratione ejus: ergo similiter si Deus conferat visionem alicui uno die duraturam, illa erit perfecta et essentialis beatitudo, et dum durat, constituet vere beatum: ergo quod perpetuo sit duratura, non est de ratione beatitudinis. Ratio a priori esse videtur, quia præter naturam rei hoc nihil addit nisi extrinsecum decretum Dei statuentis conservare perpetuo talem rem, sed propter extrinsecam denominationem non mutatur natura rei: ergo. Item quidquid consideratur in perpetua duratione præter id, quod actu non est in re, concipitur a nobis ut quid futurum, sed illud ut sic non potest pertinere ad præsentem beatitudinem, quia homo non fit beatus nisi per id, quod actu jam habet: ergo quod postea res sit du-

ratura, nec ne, non spectat ad actualem beatitudinem: Nisi quis dicat pertinere media cognitione præsentem, quatenus scilicet beatus cognoscit nunc se non esse ultro visione privandum, ex qua cognitione securitas oritur, vel in illa consistit. Sed contra hoc est, quia hæc ipsa cognitio non est de ratione beatitudinis, quia neque est visio Dei, neque amor, nec circa objectum increatum, et per se necessarium versatur.

2. In contrarium autem est, quia omnes sapientes, qui de beatitudine loquuntur, requirunt actualem perpetuam durationem ad veritatem ejus; Aristoteles, 1, Ethic., cap. 5 et 7: *Ver nec una facit hirundo, nec unus dies*, idem cap. 9 et 10, ac lib. 19, cap. 7, quæ loca explicans D. Thomas, cum aliis dicit ad beatitudinem requiri diuturnam, stabilem, seu perpetuam durationem felicitati proportionatam, ita ut si sit imperfecta felicitas hujus vitæ, requirat stabilitatem status hujus vitæ, vel saltem ut habeat immobilitatem perfectioni hujus vitæ accommodatam; si ergo sit beatitudo perfecta simpliciter, requireret perpetuitatem simpliciter. Atque eadem est sententia Augustini ubique loquitur de hac materia, quam sic explicat, nam si beatitudo deserit volentem, non potest dici felicitas, quam aliquis volens deserit, si autem deserit nolentem quomodo beata vita est, quæ ita est in voluntate, ut non sit in potestate, aut quomodo potest esse felix, qui se amissurum timet, quod maxime amat. Ita fere 13, de Trinitat., cap. 8 et 12, de Civit., cap. 20, et 1 de Morib. Eccles., cap. 3, eadem videtur esse sententia D. Thomæ 1, 2, quæst. 5, art. 4, qui eadem fere ratione utitur.

3. In hac dubitatione D. Thomas ibid. affirmat, ad hanc beatitudinem necessariam esse, ut amitti non possit: non tamen satis explicat, an hoc sit simpliciter necessarium, ut homo possit dici beatus, vel solum pertineat ad quoddam complementum et statum beatitudinis: neque magis hoc explicat Cajetanus aut alii Thomistæ. Cæteri vero theologi fere respondent sub distinctione sæpe repetita, quod si beatitudo sumatur pro operatione perfectissima intensive, perpetuitas non est de ratione ejus; si vero sumatur pro perfectissima intensive et extensive, sic necessario includere perpetuitatem. Ita fere Scotus, in 4, d. 59, q. 6, Durandus, quæst. 9, Supplementum Gabriel., quæst. 2, art. 3, d. 7, Ocham, quæst. ult., art. 4, d. 6, Major, quæst. 12, d. ult., simpliciter affirmant de ratione beatitudinis esse per-

petuitatem, quomodo etiam loquitur Soto, quæst. 3, art. 4, concl. 3, quamvis addat Major, quæstionem videri de nomine, quod mihi quidem etiam ita videtur: nam considerando essentiam et naturam illius operationis, in qua beatitudo consistit, constat perpetuitatem hanc non esse de ratione ejus, ut probant rationes dubitandi priori loco positæ in num. 4. Si vero consideremus conditionem, quam requirit illa operatio quatenus nomine beatitudinis significatur, ut sufficiens sit ad conferendum homini omnem effectum, quem beatitudo requirit, est sine dubio necessaria illa perpetuitas. Atque ita locuti sunt auctores citati posteriori loco in num. 2, et sic nobis loquendum est.

4. Simpliciter itaque dicendum, visionem Dei, et amorem, ut possit denominare hominem simpliciter beatum, requirere ut perpetuo duratura sint. Hoc potest duplici ratione explicari, primo cum D. Thoma, in citato articulo, quia beatitudo, ut talis sit, oportet ut sit sufficiens ad satiandum appetitum hominis, et excludendam anxietatem, et timorem, qui tristitiam ingerere possit; sed ad hoc non sufficit illa operatio, nisi perpetua sit, nam timor amittendi illam non posset non causare tristitiam, quod maxime verum habet de appetitu ipsiusmet beatitudinis essentialis, nam hic maxime satiari debet, et revera non satiatur per operationem temporalem, nam cum ipsa potentia, et capacitas sit perpetua, appetit inseparabiliter conjungi suo ultimo fini. Et hinc oritur secunda ratio, quæ sumitur etiam ex D. Thoma, 1 part., quæst. 12, art. 7, ad 1, in illis verbis: *Beatus videndo Deum comprehendit ipsum, quia videndo habet sibi præsentem, in potestate sua habens eum semper videre*: ubi significat, hanc potestatem semper videndi esse de ratione consecutionis, ut consecutio est: dixi autem supra beatitudinem consistere in conservatione simpliciter, non autem dicitur consequi divitias, verbi gratia, qui solum accipit potestatem utendi illis uno, vel altero die: nisi absolute consequatur plenum dominium, et plenam potestatem utendi illis, quam appetebat: sic ergo quamvis Paulus viderit Deum brevi tempore, non censetur consecutus Deum, donec inamissibiliter illum videat: ergo non potest dici simpliciter beatus, donec habeat visionem perpetuo duraturam. Quod tandem a contrario potest explicari, nam qui ad tempus caret visione beata, si postea speret illam consequi, non potest dici miser, ut patet de animabus purgatorii: ergo et e contrario qui ad tempus videt, sed timet

privari visione, non potest dici simpliciter beatus.

5. Ad rationes dubitandi, si contra hoc fiant, respondetur, quamvis hæc perpetuitas physice non addat visioni entitatem aliquam, addere tamen firmitatem quamdam, et permanentiam ejusdem entitatis, quæ licet proveniat a causa efficiente extrinseca, tamen in ipsamet visione quasi reperitur, et reddit illam æstimabilem, ut majus quoddam bonum, quod non speratur futurum, sed jam totum præsens habetur hoc ipso quod a sua causa procedit ex immutabili proposito conservandi illam, et hæc satis sunt ut illa visio veluti affecta hac conditione habeat rationem, seu statum, in quo possit habentem simpliciter denominare beatum.

6. Petitur autem in illa tertia ratione dubitandi, an cognitio hujus perpetuitatis sit etiam eodem modo necessaria ad beatitudinem, quæ fere coincidit cum alia quæstione, quam tractat Ocham, et Supplementum Gabriel., supra, an securitas sit de ratione beatitudinis; ad quam ipsi respondent simpliciter negando, quia ponunt securitatem in actu quodam irascibili, quod nos supra, disp. 11, sect. 1, improbavimus, dicentes, securitatem nihil differre a prædicta cognitione. Nihilominus tamen respondeo verum esse propter rationem illam tertiam, quod hæc cognitio non versatur circa Deum, sed circa objectum creatum, et si aliquo modo potest circa Deum versari, solum est quatenus in eo cognosci potest voluntas quædam libera conservandi in homine formalem beatitudinem: est ergo illa cognitio conditio necessaria ex parte beati, ut possit omnino satiari desiderium ejus, et hæc est differentia inter perpetuitatem et cognitionem perpetuitatis, nam illa est necessaria ex parte illius operationis, quæ est beatitudo, nam sine illa conditione etiam de se non est sufficiens ad beatificandum et satiandum; at vero cognitio perpetuitatis solum ex parte subjecti est necessaria, nam visio hoc ipso quod perpetua est de se sufficit ad satiandum appetitum, oportet tamen ut cognoscatur, quia appetitus satiari non potest, nisi præcisa cognitione.

DISPUTATIO XV.

DE HIS QUÆ AD NATURALEM BEATITUDINEM PERTINENT.

De hac re aliqua supra dicta sunt, quæ hic sunt supponenda, tradentes enim nonnullas

divisiones beatitudinis, disp. 4, sect. 3, ostendimus, necessarium esse dari aliquam beatitudinem hominis naturalem. Deinde, tractando de objecto beatitudinis, disp. 5, sect. 2, ostendi solum Deum esse objectum beatitudinis etiam naturalis, quoniam ipse solus est finis ultimus hominis quacumque ratione consideretur. Rursus, disputando de essentia formalis beatitudinis, disp. 6, sect. 2, conclusimus commune esse beatitudini naturali, ut in operatione consistat, et consequenter illam debere esse operationem mentis, seu partis intellectivæ, secundum quam est homo capax Dei. Reliquum ergo est ut aliqua addamus, quæ de hac beatitudine desiderari possunt: quæ fere ad similitudinem eorum, quæ de supernaturali beatitudine dicta sunt, erunt explicanda.

SECTIO I.

In quo consistat proprie hæc beatitudo naturalis.

1. Omissis aliorum philosophorum sententiis, de quibus supra dictum est, sententia Aristotelis, ut etiam attigimus, in disp. 30, Metaphysicæ, sect. 11, a num. 36, in hoc negotio est, propriam et perpetuam beatitudinem hominis consistere in contemplatione substantiarum separatarum, quod præsertim intelligendum est, ratione divinæ substantiæ, vel naturæ, cætera vero omnia requiri ut dispositiones quasdam ad hanc contemplationem. Sic toto libr. 1, Ethic., et libr. 10, cap. 8 et 9, et ideo 7, Polit., cap. 3, hanc contemplationem præfert omni humanæ actioni, etiam gubernationi Reipublicæ, et ideo 5, Metaphysicæ, cap. 2, sapientiam laudat, et præfert omnibus, et libr. 12, cap. 7, dicit, Deum contemplatione sui esse beatum, nos vero quando illi, ut possumus, similes efficimur. Hanc sententiam secutus est D. Thomas 1, 2, quæst. 3, art. 5, et quæst. 4, art. 3, et 1 part., quæst. 62, art. 1 et 64, art. 1, ad 1, idem 3, cont. Gent., cap. 44, et in 3, dist. 29, quæst. 2, et exponendo Aristotelem. Cujus rationes sunt primo, quia contemplatio est de se diuturnior, magisque perpetua, est enim immaterialior, et carens contrario. Secundo, quia est per se sufficiens magis quam cætera, quia propter se quæritur, et non propter aliud, et quia est operatio maxime operabilis, quia est maxime consentanea naturæ secundum gradum supremum ejus. Unde est quarta ratio, quia est perfectissima operatio, et maxime propria ho-

minis, in qua maxime differt a brutis, et cum Deo, et substantiis immaterialibus convenit. Denique, quia per hanc actionem fit homo maxime familiaris Deo.

2. Secunda sententia ait, consistere hanc beatitudinem in amore Dei naturali super omnia. Tenet Cano, lib. 9, de Locis, cap. 9, ubi reprehendit Aristotelem, quod omnino fuerit oblitus hujus actus, et Scotus 4, dist. 49, quæst. 3, art. 2, qui tamen existimat Aristotelem sub contemplatione amorem comprehendisse, quia rationes ejus non magis procedunt de actu intellectus, quam voluntatis, ipse quoque existimat voluntatem esse perfectiorem potentiam: accedit, quod quælibet cognitio naturalis Dei potest esse in peccatore, unde solus amor esse videtur, qui conjungit hominem perfecte cum suo fine ultimo naturali.

3. Hæc quæstio, suppositis supra dictis, disp. 6 et 7, de beatitudine supernaturali, facile expediri potest. Dicendum est consequenter, hanc beatitudinem consistere in perfectissima naturali conjunctione cum Deo per intellectum et voluntatem, quantum ex creaturis naturali lumine intellectus cognosci potest. Quod est verum sive loquamur de homine ex anima, et corpore composito, sive de anima separata; et hoc sequuntur auctores supra citati in simili; neque ab illa discrepat Scotus et Soto, dist. 49, quæst. 5, art. 4, conclus. 5, Medina 1, 2, quæst. 3, art. 7, qui sic etiam Aristotelem intelligunt, nam inter alia dixit, illam contemplationem facere sapientem, vel amicum, et carum Deo, 1 Ethic., cap. 7, et 7 Polit., cap. 1, et alibi requirit virtutem animi ad beatitudinem.

4. Rationes sunt claræ, nam imprimis quod divina cognitio sit necessaria, satis probatur rationibus Aristotelis: item, quia est quædam assecutio supremi boni hominis: item, quia satiat perfectissimum quemdam appetitum, et capacitatem hominis: denique, quia per hunc actum intelligit homo suum ultimum finem, estque non solum propter aliud, sed propter se expetibilis. Advertendum est, valde errare eos, qui dicunt, hanc beatitudinem ex parte intellectus consistere in clara visione Dei, ut est prima causa naturalis, quod interdum videntur insinuare qui ponunt naturalem appetitum ad videndum Deum; est enim hoc omnino falsum, quia illa visio, utcumque consideretur, est supernaturalis, et non debita naturæ, et posset homo creari absque ordinatione ad illam consequendam, ut supra, disp. 4, sect. 3, a num. 3, ostensum est, neque quidquam re-

fert distinctio de visione Dei, ut prima causa, vel sub alia ratione, quia omnis visio Dei est ejusdem rationis, et per eam videtur Deus ut in se est, tam ut trinus, quam ut unus, et tam ut auctor gratiæ quam naturæ.

5. Altera vero pars de amore mihi videtur certissima propter rationes factas, num. 2, in quo est maxime notanda differentia inter supernaturalem et naturalem beatitudinem, quod in supernaturali visio intellectus necessario secum affert amorem, et ideo non potest ulla ratione sola cognitio dici essentialis beatitudo integra; quis enim dicat dæmonem esse essentialiter beatum naturali beatitudine, quia habet perfectam cognitionem naturalem Dei, cum non habeat amorem? Item potest sic explicari, quia homo et est ens physicum et morale: ergo nisi utraque ratione sit consummatus, et ultimate perfectus, non potest dici beatus: quamvis autem per cognitionem in esse physico valde perficiatur, tamen in esse morali tota ejus perfectio pendet ex amore: ergo maxime pertinet ad beatitudinem essentialem naturalem ejus.

6. *In beatitudine naturali simpliciter præfertur amor.* — Quæres, quis horum præcipue requiratur in hac beatitudine. Omissis opinionibus, supra disput. 7, sect. 1, tractatis, mihi videtur utendum distinctione paulo ante insinuata: nam si consideretur homo in genere naturæ, et entis physici, præcipua pars est cognitio, quia, ut suppono, est perfectus actus, et supremus perfectissimæ potentiæ, atque adeo perfectissimus in genere entis, quod est præcipue verum de anima separata, et idem est probabile de toto homine, quia cum cognitio Dei, in utroque statu sit abstractiva, et per effectus; forte non est essentialiter diversa, et quia in ordine naturalis beatitudinis homo in hac vita, non tantum considerandus est ut viator, sed ut existens in eo statu, in quo naturaliter beatificandus est, quia extra hunc statum non potest naturaliter beatificari totus homo, sed anima tantum, ut statim dicam, sect. seq., at vero considerando hominem ut morale agens, præcipua pars beatitudinis ejus est amor, quia solus ille est efficax principium honestatis, et rectitudinis in humanis operationibus, quod non habet speculatio naturalis. Unde si altera ex his operationibus eligenda esset, præferendus esset amor, quia revera est magis necessarius ad bonitatem et honestatem simpliciter, et non est infallibiliter conjunctus cum illa cognitione, unde etiam fit, ut magis pertineat ad amorem Dei propter se.

7. *Vera cognitio, speculativa ne, an practica præferatur ad beatitudinem naturalem.*—Hinc facile constat quænam cognitio naturalis maxime ad beatitudinem pertineat, speculativa, an practica. Aristoteles enim et D. Thomas, speculativam maxime requirunt; quod procedit considerato homine in esse naturæ; tamen in ordine ad mores maxime necessaria est cognitio practica, etsi non sit excludenda speculativa, in qua practica fundatur, imo ipsa practica cognitio quamvis necessaria sit, non tamen proprie propter se, et ut pars beatitudinis, sed ut conditio ad amorem requisita.

8. Ultimo facile constat, quomodo aliæ animi virtutes, vel earum operationes ad hanc beatitudinem requirantur. Aristoteles ait, secundario requiri, quia vere in eis non consistit essentia naturalis beatitudinis, sunt tamen vel dispositiones ad eam prærequisite, vel proprietates illam comitantes. Atque idem iudicium esse potest de aliis scientiis intellectus: idemque proportionaliter dicendum de aliis corporis bonis, et fortunæ, quæ requiri possunt ut instrumenta, vel media necessaria ad beatitudinem, non vero proprie ut pars beatitudinis, ut dicam, sectione sequenti, ubi solvemus difficultates omnes, quæ in doctrina data possunt occurrere.

SECTIO II.

Quomodo possit homo acquirere beatitudinem naturalem.

1. *Suppositio ad questionis decisionem.*—Ut intelligatur difficultas hujus questionis, quomodo possit homo consequi beatitudinem naturalem, constituamus hominem in ordine ad finem ultimum suum conditum in puris naturalibus, id est, neque ordinatum ad altiorum finem, quam sit naturæ debitum, neque in se habentem alias facultates, vel virtutes præter eas, quæ naturam consequuntur, vel per naturales actus comparari possunt, neque ex parte Dei, recipientem alia beneficia, neque aliud providentiæ genus, quam sit ordini naturæ consentaneum, nam ad intelligendam propriam nostræ naturæ conditionem, oportet præscindere omnia quæ supra naturam sunt, quod non solum per intellectum fieri potuit, sed re ipsa potuit fieri a Deo, quod mihi fere tam certum est, quam est certum omnia hæc supernaturalia bona esse mere gratuita, et nullo modo nostræ naturæ debita.

2. *Arguitur negative imprimis ex parte intellectus quoad statum præsentis vitæ.*—Secun-

do, arguitur ex parte voluntatis. — *Tertio, ex parte appetitus sensitivi.* — *Quarto, ex parte amissibilitatis cui subest naturalis beatitudo.*—Quo posito principio, multiplex oritur difficultas in præsentis questione, quæ sic explicatur, nam si homo potest consequi beatitudinem naturalem, vel hoc est in statu præsentis vitæ, vel in statu animæ separatæ, vel in aliquo statu, in quo post primam separationem iterum anima esset corpori unienda: in nullo horum statuum: ergo nullo modo. De statu præsentis vitæ probatur variis modis, primo ex parte intellectus, quia in hac vita vix potest cognitio Dei acquiri, et quamvis ab uno, vel altero possit, non tamen communiter ab hominum multitudine: beatitudo autem esse debet hominum commune, nam aliæ res naturales ut plurimum consequi possunt suum finem in pluribus individuis, cur non humana natura? Rursus, qui possunt aliqualem cognitionem Dei assequi, illam fere semper habent admixtam multis opinionibus incertis, et, quod pejus est, multis erroribus, unde est axioma theologorum, non posse hominem suis viribus assequi sine errore omnes veritates naturales, et præsertim divinas. Secundo, ex parte voluntatis multorum opinio est, non posse hominem in pura natura diligere super omnia Deum amore proprio benevolentiae, quia quoad naturales vires non est potentior homo in pura natura, quam sit nunc in natura lapsa, in qua non potest diligere Deum sine gratia. Rursus licet admittamus posse aliquo modo, tamen certum est non posse perseveranter: non est autem beatitudo, quæ non est diuturna. Unde est tertia difficultas ex parte appetitus, ex quo fit, ut non possit homo constans ex his contrariis viribus suis vitare omnia peccata, etiam mortalia, et contra legem naturæ: ergo non posset homo sibi relictus non esse miser, quia non posset vitare peccatum mortale, et post illud commissum, non posset viribus suis illud a se expellere, nec remissionem illius naturaliter consequi; homo autem existens in peccato, dignus est æterna pœna et miseria. Quarto, hinc fit ut in hac vita necessario desit aliqua perfectio necessaria ad beatitudinem, quæ est perpetuitas, primum, quia hæc vita non est perpetua; hoc tamen non multum urget, satis enim esset si beatitudo duraret quamdiu durat vita. Secundo id probatur, qui fere nullus est, nec esse potest per naturam, qui in eo statu toto tempore vitæ perseveret, et quamvis demus, posse hoc accidere, nullus tamen est, qui de hoc possit esse securus, sed semper sub

timore cadendi ab eo statu; quænam ergo erit hæc felicitas, ut omittam, non posse hominem in hac vita habere cætera omnia, quæ ad statum beatitudinis necessaria sunt, quia non posset carere doloribus aliisque miseriis.

3. *Quoad statum separationis arguitur etiam negative primo.*—De statu animæ separatæ quoad cognitionem habet minorem difficultatem, quia tunc posset per se ipsam evidenter cognoscere Deum: tamen est difficultas in hoc, quod adhuc illa cognitio non satiet appetitum ejus, nam esset imperfecta; nam viso effectu desideramus videre causam etiam in se. Secunda difficultas etiam ex parte voluntatis fere eodem modo urget, tum quia si actus ille amoris superat naturales vires voluntatis conjunctæ corpori, etiam separatæ; quia ejus vires naturales eadem sunt in utroque statu: tum maxime, quia si homo ex hac vita non potest decedere sine aversione ab ultimo fine, manebit necessario illa aversio in anima separata, quam non poterit per naturales vires a se expellere, neque cum illa poterit esse beata. Tertio est specialis difficultas, quia naturali appetitui non satisfit per solum felicem statum animæ separatæ, nisi totus homo beatificetur, quia aliæ res omnes non perveniunt ad suos fines in una, vel altera parte, sed in tota natura, et quia ad providentiam auctoris naturæ pertinet ut totus homo, qui bene vel male operatur, beatus fiat vel miser.

4. *Quoad statum reunionis arguitur.*—De statu tandem reunionis habet ille certe primam et secundam difficultatem supra positam, et aliam propriam, quia ille status supponit resurrectionem hominis, quæ nec naturalis est, nec naturæ debita, et præterea illa admissa quærendum superest, quale esset corpus, ad quod esset anima reditura: quia si esset tale, quale nunc habemus, redeunt difficultates positæ in primo membro, et præterea semper futuri essemus in quodam perpetuo circulo mortis et resurrectionis; si vero esset alterius conditionis, jam esset præter debitum naturæ: nullo ergo modo intelligi potest homo beatus in pura natura. Ut respondeamus, supponamus quod alibi dixi, aliud esse loqui de facultate proxima ad eliciendos actus, in quibus consistit beatitudo, aliud de facultate ad exequenda omnia media, vel tollenda omnia impedimenta beatitudinis.

5. *Prima assertio.*—*Probatur quoad actum intellectus.*—*Item quoad actum voluntatis.*—*Denique generaliter quoad actus in quibus stat ratio beatitudinis.*—Dicendum primo, homi-

nem ex natura sua habere facultatem per se sufficientem ad eliciendum illos actus, in quibus consistit beatitudo. Sic D. Thomas, 1, 2, q. 5, art. 5, nam hanc beatitudinem naturalem vocat beatitudinem imperfectam, et hoc sensu dicit, posse viribus naturæ acquiri. Probatur, quia certum est, hominem viribus naturæ posse consequi aliquam veram Dei cognitionem, ut 1 part., quæst. 2 et 12, dicitur, et constat experientia; quod vero hæc cognitio sufficiat, non obstantibus difficultatibus, n. 2, positus, infra patebit. Rursus de actu amoris benevolentiae, et super omnia Dei auctoris naturæ, mihi certum est (et nescio an aliquis hoc negaverit) esse in voluntate humana per se, et secundum naturam suam consideratam vim, et efficaciam naturalem sufficientem ad eliciendum illum actum, ideo enim omnes fidentur hominem in statu innocentiae potuisse viribus naturæ elicere talem actum, et idem concedunt de Angelis: et eadem ratio est de anima separata. Ex quo aperte concluditur voluntatem per se esse ad hoc potentem, ut probat ratio facta, quia voluntas in quocumque statu est eadem omnino quoad naturam intrinsecam et vires naturales: quod si aliqui docent in statu naturæ lapsæ non posse elicere hunc actum, non est ex defectu virtutis activæ per se, sed ex impedimentis, scilicet quia illa virtus in hoc statu ita est impedita, ut non possit tam perfectum actum perficere: quod an consequenter dicatur, alibi dicendum est: nunc nobis sufficit, quod facultas per se, et intrinseca non deest. Et ratio est, quia ille actus non est in sua substantia supernaturalis, nec regulatur, nisi ratione naturali: ergo facultas per se elicitiva illius est etiam naturalis. Tandem in hoc differt naturalis beatitudo a supernaturali, quod illa consistit in actibus, ad quos natura dedit facultatem, et capacitatem in suo ordine proportionatam, ut colligitur ex D. Thoma, 1, 2, q. 109, ad ult., et 1 p., q. 23, et 62, a. 1, et hac ratione dicemus infra, disp. seq., esse in homine appetitum ad naturalem beatitudinem, non vero ad supernaturalem: ergo si aliqua est in homine naturalis beatitudo, necesse est ut sit naturalis facultas in homine ad eliciendas illas actiones, in quibus consistit.

6. *Secunda assertio probatur multipliciter.*—Dicendum secundo: Possibile est hominem consequi hanc beatitudinem naturalem per media naturæ proportionata et consentanea. Hæc conclusio probari potest primo rationibus communibus, quod media esse debent propor-

tionata fini, hinc enim colligimus ad supernaturalem beatitudinem assequendam necessaria esse supernaturalia media. Item, quia natura non inclinat ad finem nisi per sufficientia media: neque auctor naturæ unum instituit, seu ordinat nisi per aliud, quia esset valde diminuta providentia. Item quia omnes aliæ naturæ creatæ possunt assequi suos fines naturales per media consentanea naturæ; cur ergo natura humana erit in hoc peioris conditionis? Denique hoc videntur supposuisse omnes philosophi, qui de beatitudine disputaverunt; tamen in particulari hoc melius probabitur, et declarabitur satisfaciendo difficultatibus initio positis.

7. *Expediuntur difficultates, in num. 5.* — Primo igitur ex tribus statibus ibi consideratis, tertius, positus n. 4, relinquendus est, non enim existimo illum pertinere ad ordinem naturæ, ut recte probant rationes ibi insinuatæ, et latius disputatum est in materia de Resurrectione, 3 p., tom. 2, disp. 7, sect. 7. Nec obstat specialis difficultas ibi insinuata, quia non est necesse ut homo possit consequi aliter suum finem, quam potest existere, nulla enim res naturalis aliud postulat, nisi quod dum existit possit suum finem consequi: sicut ergo homo secundum naturam integram corruptibilis est, secundum animam vero est immortalis et æternus, ita satis est, quod pro aliquo tempore possit naturaliter esse beatus in toto composito, perpetuo vero solum in anima.

8. *Quid de beatitudine priorum duorum statuum senserint philosophi.* — Circa alios vero duos status videtur esse controversia inter antiquos philosophos: nam Aristoteles, 1, Ethic., cap. 10, significat naturalem beatitudinem in hac vita esse comparandam, et irridet Solonem eo quod dicit, beatitudinem solum contingere homini post mortem: at vero Plato, in Cratyl. et Phædon., e contrario asseruit, beatitudinem reservari in sæculum futurum; ex quo Clemens Alexandrinus, lib. 5 Stromat., circa princ., hæc refert verba: *Non dico fieri posse, ut omnes homines sint beati præterquam pauci, donec viæro, bona autem spes est fere ut postquam excessero omnia consequar.* Et in eadem sententia est Tullius, lib. de Finib., et alii, quos refert Eugubinus, l. 40, cap. 41, ubi reprehendit Aristotelem, quod oblitus fuerit vitæ futuræ: sed non existimo Aristotelem in hoc errasse. Dicendum est ergo, utrumque esse aliquo modo verum, nam, ut paulo ante dicebam, homo in unoquoque statu eo modo, quo

est, potest conjungi suo ultimo fini, in quo consistit essentialis beatitudo. Item probatur illa ratione, quia non solum pars hominis, sed homo ordinatur ad beatitudinem naturalem: ergo oportet ut non solum anima, sed etiam homo possit aliquo modo beatificari: et hoc est quod intendit Aristoteles, qui addit 1, Eth., cap. 7, hominem non posse beatificari quo homo est, sed quo est in ipso divinius, et ideo, inquit, *conandum esse, ut homo se ipsum perficiat secundum id, quod in ipso divinius est*, id est, non tantum secundum id, quod est mortale, sed secundum id etiam, quod immortale est: quia vero pro statu hujus vitæ nulla naturalis beatitudo esse potest non admixta variis imperfectionibus et incommodis, ideo ait Aristoteles beatificari hominem hic, tamen ut hominem: quia vero anima separata erit liberior ab omnibus his incommodis, quæ corpus consequuntur; ideo alii philosophi reservari dicebant beatitudinem ad illum statum, et præsentem vitam solum esse veluti viam quamdam ad illum statum consequendum, quod Aristoteles non negavit, sed addidit hic esse aliqualem beatitudinis modum, atque hinc soluta relinquitur secunda difficultas in secundo membro seu statu posita, in num. 3, aliæ duæ communes erant cum aliis positæ, num. 2, in primo membro, sive statu.

9. *Ad difficultates in num. 2 generatim.* — Ad quas primo in genere dici potest, hominem quidem habere in se intrinsecas facultates per se sufficientes ad consequendam beatitudinem naturalem, et exercendo actus, qui sunt media ad illam, et hoc satis esse ut hoc dicatur possibile possibilitate physica. Quod vero impedimenta extrinseca tantam homini difficultatem ingerant, ut moraliter non possit semper uti ea facultate physica, et accidentarium, et extrinsecum est, proveniens ex quadam mirabili compositione, quæ est in homine ex naturis adeo distantibus, ut sunt caro et spiritus, et ex appetibus contrariis, quam imperfectionem non tenetur auctor naturæ auferre. Deinde hinc fit, quod licet gratis daremus, nullum hominem naturæ suæ relictum assecuturum de facto beatitudinem naturalem, non inde fieret aut ipsam in se esse impossibilem naturaliter, aut media non esse naturæ proportionata: sed solum sequitur hanc naturam tot esse implicatam obstaculis, ut moraliter non valeat omnia vitare: sed quia hæc non satisfaciunt, quando videtur pertinere ad providentiam auctoris naturæ, ut ita provideat, et subveniat defectibus rerum naturalium, ut

possint assequi suos fines, ideo aliquid amplius est ad singulas difficultates dicendum.

10. Ad primam de cognitione respondetur, veram Dei cognitionem naturalem esse ita possibilem homini, ut multi illam assequantur, nec necesse est ut in hac vita omnes possint vacare huic speculationi, et scientiæ naturali, sed satis est ut possint aliquo modo cognoscere Deum esse, et quod possint se, et omnia illa in illum, ut in ultimum finem referre. Neque etiam est mirandum, quod hoc ipsum raro, et in paucioribus contingat, quia hæc est conditio, et imperfectio humanæ naturæ, et quia hoc pendet ex libertate; unde fit, ut etiam beatitudinem supernaturalem pauci assequantur, et inter Angelos multæ species caruerunt sua beatitudine. Ad secundam de amore jam responsum est ad priorem partem ejus: altera vero pars de perseverante amore coincidit cum difficultate tertia.

11. Ad quam dicitur primo quod qui ex hac vita decederent ante usum rationis, statim assequerentur in alia naturalem beatitudinem. Secundo, qui brevi tempore ratione uterentur, possent moraliter se conservare sine peccato, quia hoc possibile est tempore brevi, etiam homini lapsio, et in puris naturalibus, fortasse id posset fieri aliquantulum longiori tempore, non quia intrinseca compositio, et impedimenta, quæ inde proveniunt, essent alia, sed quia impedimenta extrinseca essent minora, nam in eo statu non est consideranda impugnatio dæmonis, ad providentiam enim Dei pertinet ut hanc non permittat, nisi dando sufficientem gratiam ad illam superandam. Ablata autem illa dæmonis pugna, multa alia impedimenta auferentur, quæ ex illa sequuntur. Tertio, est probabile Deum daturum fuisse homini in eo statu aliquod providentiæ genus, quo et moraliter posset conservari sine lapsu, præsertim mortali, et quo etiam obtineret remissionem peccati, si quantum in se est, faceret, vel se converteret in Deum amore naturali super omnia, qui sine hoc genere providentiæ vix posset homo non esse miser: hæc autem providentia non esset debita homini, proprie loquendo, sed esset ex quadam liberalitate Dei, quam, ut ita dicam, Deus sibi ipsi deberet, id est, suæ providentiæ et sapientiæ, ac bonitati differret autem a providentia gratiæ in hoc, quod per eam non elevaretur homo ad finem, vel media supernaturalia, sed tantum tollerentur impedimenta, ut posset bene naturaliter operari: melius autem Deus homini providit, et omnes difficultates abstulit,

gratiam et supernaturalia dona illi conferendo.

DISPUTATIO XVI.

DE APPETITU BEATITUDINIS.

Divus Thomas, 1, 2, in quæstione de consecutione beatitudinis hanc partem addidit de appetitu, imo videri potest, debuisse hoc dubium ante alios articulos præmittere, quando tendentia in beatitudinem a naturali appetitu incipit, et ideo forte Scotus, dist. 49, quæst. 2, artic. 1, hunc ordinem mutavit; tamen non immerito D. Thomas hanc disputationem in postremum locum suæ quæstionis reservavit, quia objectum appetibile prius cognosci debet, quam appetitus, et ideo cognita ratione beatitudinis, facilius explicabitur appetitus ejus. Supponenda ergo est vulgaris distinctio appetitus innati et eliciti, quorum prior solum consistit in pondere naturæ, et ideo communis est cum aliis viventibus et inanimatis, et in quibus inest, perpetuo inest; posterior vero consistit in actu vitali proveniente ex cognitione: unde est proprium viventium vita animal vel rationali, et solum adest quando vivens actu operatur et cognoscit: de utroque est dicendum tam respectu beatitudinis supernaturalis quam naturalis, vel in communi, vel in particulari.

SECTIO I.

Utrum homo appetitu innato appetat naturalem beatitudinem in particulari, et in communi?

1. Primo de beatitudine naturali in particulari res est sine controversia, hominem illam appetere appetitu innato: sic omnes, in 4, dist. 49, Scotus, quæst. 6, Durandus, quæst. 8, Paludanus, quæst. 7, Major, quæstion. 6. Rationes sunt claræ: primo, quia in homine est capacitas naturalis ad hanc beatitudinem tam passiva, quam etiam facultas activa: omnis autem potentia naturaliter inclinatur ad actum sibi connaturalem, præsertim ad perfectissimum: omne enim perfectibile appetit suam perfectionem: beatitudo autem, ut sæpe dictum est, est maxima perfectio, et si naturalis sit, est etiam proportionata. Tandem appetitus sciendi maxime naturalis est, beatitudo autem est perfectissima quædam pars hujus scientiæ. Et idem fieri potest de amore: atque hinc se-

quitur, cum dictum sit, hanc beatitudinem consistere in cognitione et amore Dei, hunc appetitum naturaliter tendere in Deum, ut in finem ultimum, proprium et particularem, et in cognitionem et amorem ejus, tanquam in illius consecutionem. Quod late probat divus Thomas, 3, contra Gentes, capite 25 et sequentibus. Et de hoc ad minimum intelligitur illud Augustini: *Fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum donec perveniamus ad te*, 1, Confess., cap. 1. Rationes sunt eadem quæ supra factæ.

2. *In qua potentia insit innatus appetitus ad beatitudinem.*—Solent vero inquirere scholastici, in qua facultate hominis sit hic appetitus. Paludanus, quem sequitur Soto, existimat esse in voluntate, quia est appetitus totius suppositi, videntur tamen in suo discursu æquivocationem committere, et ab appetitu innato transferre sermonem ad elicitedum. Durandus collocat in intellectu, in quo etiam existimat esse naturalem appetitum sciendi, quia hic appetitus non distinguitur a capacitate naturali, quam unaquæque potentia habet ad actum suum. Alii distinctione utuntur, dicentes, hunc appetitum esse in utraque potentia, tamen proprie esse in voluntate, sicut etiam esse potest in appetitu sensitivo in ordine ad objecta proportionata, quia istæ potentia tendunt in bonum sub ratione boni; in intellectu vero, et in aliis facultatibus esse improprie, quia non tendunt in bonum sub ratione boni, sed sub ratione veri, vel aliis particularibus rationibus. Ita Fonseca, 4, Metaphysicæ, quæst. 1, sect. 3.

3. Mihi videtur fere distinctio, et quæstio de modo loquendi. Supponendo ergo formaliter beatitudinem includere actum intellectus et voluntatis, est non dubium, quin ex ea parte, qua includit amorem, appetitus ejus omnino sit in voluntate, ut recte Scotus, non solum quia voluntas est appetitus universalis, sed quia est proprium perfectibile per illum actum: at vero qua parte consistit in actu intellectus proximus appetitus ejus naturalis est in intellectu, ut recte probat fundamentum Durandi: sicut etiam appetitus formæ est immediate in materia prima, et in universum omnis potentia inclinatur in suum actum; et quamvis forte tota hæc appellatio appetitus metaphorica sit in eo modo, quo est, non est cur dicatur improprie, quia licet intellectus inclinetur ad operandum circa suum objectum sub ratione veri, tamen, ut habet appetitum innatum, inclinatur in suum actum sub ratio-

ne boni, et perfectionis sibi convenientis: at vero quodammodo mediate etiam voluntas pondere naturæ inclinatur in actum intellectus, quia inclinatur ad appetendum per actum elicitedum omnem hominis perfectionem, quarum una ex præcipuis est hæc cognitio intellectus: inclinatur ergo voluntas in actum intellectus, non ut actum suum, sed ut objectum. Addi potest, si verum est, hos actus etiam manere immediate ab ipsa substantia animæ, hunc appetitum innatum etiam in ipsa substantia inesse tanquam in radicali, et principali principio illorum, ex illo generali principio, quod omnis vis activa naturaliter est propensa ad actum suum.

4. *De appetitu ad beatitudinem in communi auctorum controversia.*—Jam de beatitudine in communi est nonnulla diversitas inter auctores. Scotus, loco citato, et quæst. 1 Trologi, negat habere hominem appetitum innatum ad beatitudinem in communi: quia natura, inquit, ad determinatam et particularem perfectionem tendit: unde tendere in universalem, proprium videtur actus eliciti. Quod fundamentum adeo universale non videtur verum, quia etiam appetitus naturalis potest esse ad objectum commune, sicut est appetitus materiæ ad formam: imo hoc ipso quod potentia potest per actum elicitedum appetere objectum commune, videtur necessario supponi appetitum innatum ad bonum illud: posset tamen in particulari urgeri argumento Scoti, quia appetitus innatus solum est ad veram beatitudinem, non ad falsam, hæc autem beatitudo tantum est una in particulari, scilicet Deus et consecutio ejus: ergo hic appetitus non est in beatitudinem in communi, quia solum videtur esse communis prout abstrahit a vera et falsa beatitudine.

5. *Secunda assertio.*—Nihilominus dicendum est secundo cum communi sententia, esse in homine naturalem appetitum ab beatitudine etiam in communi. Sic reliqui theologi citati: videri potest Cajetanus, 4 p., quæst. 82, art. 1; explicatur primo, quia actus ille elicitedus, quo potest homo amare beatitudinem in communi, est valde connaturalis et proportionatus naturæ: ergo est in homine appetitus innatus ad amorem illum: ergo et ad beatitudinem in communi, saltem ut est objectum ejus, quia etiam ipsum objectum totum est proportionatum naturæ. Secundo, quia licet beatitudo rigorose sumpta pro essentia beatitudinis dicat determinatos actus, tamen absolute pro statu, includit collectionem omnium

honorum: unde hoc modo beatitudo in communi nihil aliud est, quam perfectio, seu congregatio bonorum omnium: sed homo naturaliter appetit hoc appetitu innato, abundare omnibus bonis sibi convenientibus: ergo hoc etiam modo appetit naturaliter beatitudinem in communi. Tertio, quamvis naturalis beatitudo objectiva sit tantum una numero in particulari, tamen beatitudo formalis in variis actibus reperiri potest: ergo ex hoc capite appetitus hic non limitatur ad unum actum, sed tendit in ipsam rationem beatitudinis, quæ communis est omnibus illis: ergo ex hoc etiam capite tendit in beatitudinem in communi, licet appetitus naturæ tendat in rem determinatam, tamen in illa includitur ratio communis, et ratione illius potissime appetitur. Et hæc etiam ratione recte dicitur appetitus innatus tendere in communem rationem vel beatitudinem, vel alterius boni: nam revera naturalem appetitum inclinari ad commune bonum nihil aliud est, quam inclinari veluti sub disjunctione ad hunc, vel illum actum, in quo invenitur illa communis perfectio, nam hæc ratione ille appetitus est quasi indifferens ad multa, et erit contentus quolibet illorum dummodo in se contineat rationem illam communem. Atque sic patet responsio ad fundamentum Scoti, in numero quarto.

SECTIO II.

Utrum homo appetat appetitu innato supernaturalem beatitudinem, quæ consistit in visione Dei.

1. *Prima opinio affirmativa.*—Prima sententia affirmat, esse in homine hujusmodi appetitum: sic Scotus, dist. 49, quæst. 9 et 10, et q. 1 Prologi, Durandus, quæst. 49, quæst. 8, conjuncta cum quæst. 4, Paludanus, ibi, q. 7, art. 1, Major, quæst. 6, clarius Soto, quæst. 2, art. 1, et lib. 1, de Natura et Grat., cap. 4, Henriquez, in Summa, art. 3, quæst. 4 et 5, art. 4, quæst. 3, et clarius, quæst. 5, D. Thomas videtur sæpe favere in tota hac materia, præsertim 1, 2, quæst. 3, art. 8, et quæst. 5, art. 3, ad 3, et 1 p., quæst. 12, art. 1, et 3 p., quæst. 9, art. 2, ad 3, et aliis locis quæ tractabo, sectione sequenti, citatur Augustinus illis verbis: *Fecisti nos, Domine, ad te*, etc.

2. Hæc sententia duobus modis potest fundari ac defendi: prior est, quod in homine sit potentia naturalis vel activa, vel passiva, vel utraque ad videndum Deum, nam omni naturali potentiæ innatus est appetitus ad suum

actum, ut constat ex Philosophia. Antecedens, quod attinet ad potentiam passivam, constat ex illo Augustini, lib. 1, de Prædestinat. Sanct., cap. 4, 5 et 7: *Posse habere finem naturæ est hominum, habere autem gratiam est fidelium*. Nam eadem est ratio de visione, quæ est de fide. Item quia illud est naturale, quod est inseparabiliter conjunctum cum natura ex vi ipsius naturæ: sed hæc capacitas est necessario conjuncta cum natura humana ex vi ipsius: unde fieri non potest, etiam per potentiam Dei, ut separetur ab ipsa. Tertio id declarat Henricus, quia si materia prima ex vi capacitatis innatæ, quam nunc habet, posset occupare formas naturales et supernaturales, omnes æque appeteret, et quia omnium esset naturaliter recipere: ergo similiter intellectus, etc. Scotus adhibet exemplum de anima rationali, quæ naturaliter appetit unionem, et iteratam unionem ad corpus, quia utriusque est naturaliter capax, quamvis non omnes posset naturaliter capax, quamvis non possit utramque naturaliter accipere, sed solum primam unionem. Altera vero pars de potentia activa in superioribus tractata est, quia omnis potentia ad efficiendum actum vitalem est naturalis, etc.

3. Secundus modus defendendi est, abstrahendo a potentia naturali, nam ad appetendum aliquid, satis est quod illud sit bonum, et perfectio appetentis, sive illud naturale sit, sive supernaturale: ergo ad hunc etiam appetitum non est necessaria naturalis potentia, sed sufficit obedientialis congenita, et innata ipsi naturæ. Antecedens declaratur, quia res solum appetitur ut conveniens: ergo quo fuerit magis conveniens et perfectior, eo erit appetibilior: ergo etiam si supernaturalis sit, poterit appeti, imo et magis appeti, quam si sit naturalis, quia supernaturalitas non dimittit rationem boni, sed auget potius, et ideo licet in ordine ad consecutionem talis perfectio sit supernaturalis, quia consecutio dicit ordinem ad virtutem agendi, tamen in ratione appetibilis erit maxime naturalis, quia simpliciter est bona et conveniens. Confirmatur a signo ex appetitu elicitedo, quia hoc ipso, quod aliquid cognoscitur ut conveniens, quamvis apprehendatur ut supernaturale, statim voluntas appetitu elicitedo naturali tendit in illud, quia illa supernaturalitas non minuit, sed auget rationem boni et amabilis: ergo idem est de appetitu innato, nam ille appetitus elicitedus oritur ex naturali pondere et inclinatione, quam voluntas habet ad bonum: ergo signum

est, illud pondus esse ad omne bonum, sive naturale sit, sive supernaturale.

4. *Quo pacto quidam accipiant hanc opinionem.* — Hanc sententiam defendunt aliqui ex discipulis D. Thomæ sub quadam distinctione, seu limitatione: dicunt enim hunc appetitum innatum esse ad videndum Deum, ut primum naturæ auctorem, et naturalem finem, quomodo solum includit ea attributa, quæ de illo naturaliter cognosci possunt: non vero ad videndum Deum ut auctorem gratiæ. Sic Conradus, 1, 2, q. 3, art. 8, et solet attribui Ferrariensi; sed ille loquitur de appetitu elicitu, ut infra dicam. Fundatur hæc opinio, quia Deus ut prima causa habet necessariam connexionem cum natura; viso autem effectu naturaliter desideratur videri causa.

5. Hæc vero opinio inter omnes mihi maxime displicet, nam et fundamentum ejus ad summum procedit de appetitu elicitu, de quo infra. Et præterea distinctio illa, ut alias dixi, non habet locum in visione clara Dei, de qua agimus, quia si videtur Deus, vel aliqua attributa ejus, necesse est videre totam essentiam Dei: non potest ergo natura inclinari ad visionem Dei sub una ratione, quin absolute inclinetur ad videndum Deum prout in se est trinus, et unus, et simpliciter omnipotens tam ad opera naturæ, quam gratiæ, et finis ultimus omnium creabilium, sive naturalia sint, sive supernaturalia. Confirmatur, quia illa visio Dei, ut prima causa est, est tam supernaturalis sicut esse potest; ergo est eadem ratio de illa, et de visione Dei, sub quacumque ratione.

6. Dicendum ergo est, in homine non esse appetitum innatum ad videndum Deum clare, et prout in se est, et consequenter nec ad supernaturalem beatitudinem: sic ex professo Cajetanus, 1 part., quæst., 1, art., 1, et q., 12, art., 1, nam licet distinctionem adhibeat, tamen quantum ad illam loquitur de appetitu elicitu, et Ferrariensis, 1, cont. Gent., cap. 5, et lib. 3, cap. 51, Capreolus, in Prolog., quæst. 1, late Medina, 1, 2, quæst. 3, artic. 8, et Thomistæ frequentius hanc defendunt sententiam: D. Thomas autem non videtur satis clare in hac materia locutus, multum tamen favet huic sententiæ, nam ubicumque distinguit beatitudinem hominis, distinguit duplicem, aliam naturalem, aliam vero supernaturalem, ut statim dicam: et aperte eam videtur docere, q. 22, de Veritat., articulo septimo.

7. Primo fundata est hæc opinio in duobus principiis contrariis. Primum est, quia in ho-

mine non est potentia ulla naturalis, neque activa, neque passiva, nec totalis, nec partialis ad videndum Deum, sed obedientialis tantum. Secundum principium est solam potentiam obedientialem non sufficere ad appetitum naturalem: primum, quantum ad alteram partem de potentia activa, est traditum, in tractatu de Attributis neg., et probatum ex supernaturalitate actionis et termini ejus, in quo non est distinguere aliquid naturale, et supernaturale, sed totum est entitas simpliciter supernaturalis, quæ licet conveniat cum aliqua entitate naturali in ratione communi, seu generica: tamen illa ratio generica non potest dici naturalis, sed ad summum abstrahens a naturali et supernaturali, quæ tamen ut contracta est per supernaturalem differentiam, jam est etiam elevata ad ordinem supernaturalem. Quæ omnia latius sunt in illo tractatu exposita; atque in hoc solum auctores hujus opinionis, sed Scotus, Sotus, alique auctores primæ opinionis consentire videntur: ideo enim conantur defendere, posse esse appetitum naturalem, quamvis activa vis sit omnino supernaturalis. Et potest sic confirmari, quia naturalis activitas limitata est, et habet certum terminum in perfectione, et intensione effectus; commensuratur enim perfectioni naturæ: si ergo natura est finitæ perfectionis, activitas ejus erit ad actum finitum et determinatum: sed vis ad efficiendam supernaturalem beatitudinem, quantum est ex parte naturæ nostræ nullum habet terminum, sed in infinitum potest perfectionem, et perfectionem visionem efficere, et posset infinitam, nisi ex parte ipsius effectus non repugnaret: ergo signum est non fundari illam actionem in activitate connaturali potentiæ, sed obedientiali. Deinde cum actio hæc, et terminus ejus sit omnino supernaturalis, interrogo cur dicatur intellectus habere ad visionem potentiam naturalem? an quia de facto ad illam concurrat per suam naturalem entitatem, et hoc non satis est: nam aqua, verbi gratia, etiam concurrat per suam naturalem entitatem ad affectionem gratiæ: dicetur ergo aqua habere potentiam, et appetitum naturalem ad illam actionem, quod est plane absurdum, vel hoc dicatur specialiter de intellectu, quia vitaliter concurrat. Sed hoc etiam non sufficit, nam ad illum etiam concursus sufficit potentia obedientialis: cur enim non poterit Deus uti potentia vitali tanquam vitali instrumento? aut sicut aliæ qualitates sunt in potentia obedientiali respectu Dei ad actionem sui ordinis, non

etiam erunt potentiæ vitales impotentia obedientiali ad aliquas actiones vitales, quæ sub hac ratione possunt dici sui ordinis: neque enim est de ratione actus vitalis quod procedat a principio proximo tanquam a principali, sed solum quod ita ab illo procedat, ut per se ordinetur ad informandum ipsum principium, et quod hæc informatio illam actionem per se præsupponat. Quod totum intelligi potest etiamsi principium concurrat per potentiam obedientialem: nullum ergo est sufficiens fundamentum ad asserendam hanc naturalem potentiam, et alioqui est generalis regula, quod talis est potentia qualis est actus, et quod potentia inferioris ordinis natura sua non est instituta ad actionem superioris ordinis.

8. Atque eisdem fere rationibus probari potest altera pars de potentia passiva, hæc enim non dicitur naturalis, nisi in ordine ad naturalem actum, et ad perfectionem consentaneam naturæ, et ad naturalem agens, nam ut Aristoteles alias dixit, omni naturali potentiæ passivæ correspondet potentia activa naturalis. Item eodem modo interrogo, cur dicatur naturalis, an solum ut congenita cum natura, et hoc modo etiam potentia ad unionem hypostaticam dicetur naturalis: nullus vero sic loquitur: non potest autem cogitari alia ratio specialis: potentia igitur naturalis non dicitur ex habitudine ad principium, ut ita dicam, unde manat, seu ab entitate, in qua fundatur, seu cum qua identificatur, nam hoc modo omnis potentia obedientialis est idem cum quacumque entitate creata, cujuscumque ordinis, vel rationis illa sit: dicitur ergo in ordine ad actum, quem talis natura ex se postulat, tanquam suæ naturæ debitum, quod dici non potest de supernaturali beatitudine respectu nostræ naturæ. Et hic etiam applicari potest illa conjectura, quod naturalis potentia est ad determinatum actum certæ intensionis, et perfectionis: hæc autem capacitas nullum habet terminum, sed in infinitum potest meliorem, et meliorem visionem recipere. Unde obiter sumitur argumentum ad confirmandam conclusionem, quia si in homine esset hic naturalis appetitus, nunquam posset repleti et satiari, quia quacumque visione data, adhuc appetit meliorem appetitu hoc innato, quia est capax illius capacitatis hac radicali, quæ in illa opinione naturalis dicitur, in qua fundatur hic appetitus. Aliis modis probant hanc partem de hac potentia non naturali, Capreolus, Cajetanus, Ferrariensis, sed hæc videntur sufficere.

9. Superest ut probemus aliud principium,

scilicet obedientialem potentiam non sufficere ad appetitum naturalem: et primo manifestis exemplis, quis enim dicat appetere humanam naturam naturaliter unionem hypostaticam solum, quia habet potentiam obedientialem ad illam: aut corpus humanum appetere naturaliter claritatem Solis, et multa similia exempla possunt afferri. Deinde si intelligantur termini, est aperta repugnantia, nam appetitus innatus non dicit rem aliquam, aut realem modum distinctum a capacitate naturali: sed explicat per metaphoricam vim, et naturam ipsius potentiæ naturalis: si ergo sub nomine *capacitatis* non dicitur naturalis, sed obedientialis, cur potest dici in illa fundari appetitum naturalem. Præterea facit etiam illud argumentum, quod hic appetitus innatus nunquam esset satandus: præterea fundamentum, propter quod id asserebatur, id est, quia nullum appetibile in ratione appetibilis est supernaturale, est revera falsum, et periculosum, alias nullum esset appetibile tam supernaturale in suo esse, quod non possit viribus naturæ perfecte, et efficaciter appeti et amari: quod esse omnino falsum judicatur in materia de Gratia, et nunc ostendam in sectione sequenti.

10. Ex his ergo concluditur argumentum. Appetitus innatus fundatur in potentia naturali: sed in homine non est potentia naturalis ad supernaturalem beatitudinem: ergo neque appetitus innatus. Quæ ratio confirmari potest alio discursu sumpto ex principiis supra positis, nam ostendimus esse in homine aliam naturalem beatitudinem præter hanc supernaturalem, et consequenter illam appetere appetitu innato: appetit ergo illam quasi ultimam perfectionem suam, alias non appeteret tanquam beatitudinem: ergo illo appetitu non appetit ulteriorem perfectionem, quia sicut impossibile est dari duos ultimos fines respectu ejusdem: ita impossibile est naturaliter appetere duas perfectiones tanquam ultimas, seu, quod idem est, per modum beatitudinis. Quare juxta priorem sententiam consequenter dicendum esset, appetitum naturæ non sistere in aliqua perfectione naturali, ut in ultimo fine formali, et consequenter nullam dari beatitudinem naturalem, præter istam supernaturalem, atque adeo non posse creari hominem ordinatum ad ultimum finem suum, quin sit ordinatus ad hanc beatitudinem supernaturalem: unde revera fit ordinationem ad hunc finem esse intrinsece debitam naturæ humanæ, quia nihil est magis debitum, quam ordinatio ad ultimum finem; hoc enim consequens visum est

semper mihi plusquam falsum, neque credo illud concedere auctores contrariæ sententiæ: quibus autem modis discursum factum subterfugerent, nec satis video, nec tempus est id examinandi.

11. Ultimo adjungi possunt confirmationes multæ, quæ vulgares sunt, et in dictis auctoribus legi possunt, ut quod appetitus naturæ est efficax in suo ordine, unde non extenditur ultra id, quod est possibile naturæ. Item, quod non est possibile, non est bonum in ordine naturæ, appetitus autem tendit in bonum: ergo appetitus naturalis ad id solum tendit, quod est bonum in ordine naturali. Affert etiam Cajetanus illud Aristotelis, in lib. de Cælo, quod natura dans inclinationem ad aliquem motum, dat organa ad illum. Fundamenta contrariæ sententiæ in prima probatione nostræ sententiæ sunt expedita, præter confirmationem de appetitu elicitu de quo jam dico.

SECTIO ULTIMA.

Utrum possit homo appetitu elicitu appetere naturaliter beatitudinem.

Hæc quaestio intelligi potest tam de beatitudine naturali, quam de supernaturali in particulari et in communi: illud autem naturaliter sumi potest vel ut distinguitur a supernaturali, vel ut separatur a libero, quia quod necessarium est, naturale dicitur, quia natura inclinatur ad unum: hic præcipue intendimus priorem sensum, nam de posteriori agitur 1, 2, quæst. 9 et 10.

1. *Assertio affirmativa de naturali beatitudine.* — Probatur quoad beatitudinem in communi. — Circa beatitudinem naturalem dicendum, hominem posse naturaliter appetere illam appetitu elicitu et efficaci, quantum est ex parte hominis. Hoc patet, nam imprimis si sit sermo de beatitudine in communi, illa ut sic proponitur ut summum bonum hominis, et ut proportionatum et connaturale: imo in illo objecto ut sic nulla apparet ratio mali; ergo non solum potest ab homine amari naturaliter, verum etiam non potest odio haberi, nam omne odium fundatur in aliquo amore, et omnis amor est alicujus boni, et omne bonum includitur in beatitudine in communi, unde qui amat aliquod bonum, hoc ipso virtute amat beatitudinem in communi, ut supra dixi. Quin potius addunt aliqui, quamvis non semper homo necessario appetat beatitudinem,

quia non semper de illa cogitat, tamen si cogitat, et actu consideret bonitatem ejus, ex hac suppositione non posse illam non amare, etiam quoad exercitium, quod est difficilius, etsi ad hunc locum non pertineat.

2. *Probatur etiam de beatitudine in particulari.* — De beatitudine autem naturali in particulari, facile etiam probatur, quia quidquid homo, seu voluntas appetit appetitu innato, potest etiam appetere appetitu elicitu naturali, si intercedat cognitio, quia objectum est proportionatum, et facultas in potentia non deest: sed ostendimus hominem appetere hanc naturalem beatitudinem appetitu innato, et naturaliter potest cognoscere illam esse maximam perfectionem suam; potest ergo illam appetere appetitu elicitu naturali. Potestque ad hoc confirmandum afferri illud Aristoteles 1, Metaphy., cap. 1: *Homo naturaliter scire desiderat*, nam illud non solum de appetitu innato, sed de elicitu etiam exponunt interpretes: et D. Thomas etiam 1, 2, q. 10, a. 1 et 2, q. 166, a. 2, naturalis autem beatitudo est quædam pars perfectissima scientiæ, cum in Dei cognitione consistat, atque eadem ratio est de amore. Quod autem Aristoteles dixit, *naturaliter*, non sumpsit quidem ut distinguitur a supernaturali appetitu, nihil enim de supernaturalibus cogitare potuit, unde multi colligunt Aristotelem voluisse, non solum actu naturali, sed etiam necessitate quadam voluntatem appetere sapientiam, seu, quod perinde est, naturalem beatitudinem, necessitate, inquam, saltem quoad specificationem: quod forte est verum per se loquendo, seu quantum est ex parte objecti, et seclusis extrinsecis impedimentis. Proprius tamen sensus est quod homo diligit illam quodam appetitu valde consentaneo naturæ: unde potest inferri alius sensus convenienter explicatus, ut dictum est.

3. *De supernaturalis beatitudinis appetitu naturali controversia.* — Circa supernaturalem beatitudinem non est dubium, quin per auxilium gratiæ possit homo illam appetere actu elicitu: de actu vero mere naturali est difficultas. D. Thomas enim dicit, hominem naturaliter appetere hanc beatitudinem actu elicitu, imo inde concludit illam esse possibilem, et perfectam beatitudinem, ut patet 1, 2, q. 3, art. 8, et 1 part., quæst. 20, art. 1 et 3, contra Gentes, cap. 25, 51 et 57. In contrarium vero est, quod illud objectum est supernaturale, et quia si homo hanc beatitudinem naturaliter appeteret, non quiesceret extra illam. Item quia appetitio elicitu fundatur in innata:

cum ergo hic non sit appetitus innatus, ut ostendi, neque erit elicitus naturalis.

4. De hoc multa scribunt Cajetanus, loco citato, et 1 part., quæst. 1, art. 1, Conradus, Ferrariensis, dict. cap. 51, qui in hoc conveniunt, ut propter auctoritatem D. Thomæ fateantur appetitum elicitum supernaturalis beatitudinis esse aliquo modo naturalem, negant tamen sub omni ratione naturalem, et ideo variis distinctionibus utuntur. Cajetanus enim, d. q. 3, a. 8, dicit, appetitum videndi Deum dici naturalem, quia inest naturæ ut subjecto, non quia in modo sit naturalis: sed hoc nihil valet, quia hoc modo et gratia, et ipsa visio dicitur naturalis, quia inest naturæ ut subjecto: at D. Thomas non ita loquitur. Secundo distinguit ibid. hominem naturaliter desiderare videre Deum, ut est una ex causis necessariis ad effectum naturæ, non tamen desiderare naturaliter videre quid est Deus absolute, ut Deus est. Hæc vero distinctio aut coincidit cum distinctione Ferrariensis, de qua statim: aut est intelligibilis, quia licet motivum hujus desiderii possit esse necessaria illa connexio, quæ est inter effectus naturales et Deum: tamen terminus, seu quod desideratur est visio Dei: ergo per hunc actum desideratur videri Deus, prout in se est. Aliter idem Cajetanus, 1 part., distinguit ex parte hominis, qui vel esse potest in solo lumine naturæ, vel illuminatus aliquo modo per gratiam, de hac beatitudine supernaturali: priori modo negat posse hominem naturaliter appetere illam beatitudinem, quia non potest apprehendere illam ut bonum sibi possibile: posteriori modo concedit, et ita exponit D. Thomas de homine in hoc statu esse locutum. Hanc vero doctrinam improbat Ferrariensis dicens, hoc esse præter intentionem D. Thomæ, qui loquitur de homine quatenus ea cognitione ducitur, quæ ex naturali cognitione effectuum naturalium oritur, et per eam excitatur ad desiderium videndi causam talium effectuum.

5. Et præterea nec primum membrum distinctionis est universim verum: nec secundum expedit difficultates, ut videbimus. Aliter distinguit Ferrariensis de visione Dei, ut est prima causa, vel ut est objectum supernaturalis beatitudinis. Priori modo dicit naturaliter appeti, et ita exponit D. Thomas non tamen posteriori modo. Hæc tamen distinctio supra sect. præc., n. 4, est impugnata, quia ipsa prima causa prout in se visibilis est, ex hoc ipso præcise habet quod sit objectum supernaturale, quia in ratione primæ causæ includitur

quod sit actus purus, et suum esse ex hoc præcise habet quod sit objectum naturaliter invisibile creaturæ: ergo et quod sit objectum supernaturale, seu supernaturalis beatitudinis. Item ostendi visionem primæ causæ esse tam supernaturalem, quam potest esse beatifica visio, imo etiam omnino eandem.

6. Mihi ergo aliter dicendum occurrit, primo non posse hominem naturaliter habere appetitum elicitum absolutum, et efficacem illius beatitudinis supernaturalis consequendæ. Hanc conclusionem mihi probant rationes posteriori loco factæ, existimo esse rem certam, quia hic appetitus est proprius actus spei infusæ, per quam intendimus efficaciter tendere in illam beatitudinem, eamque consequi divina gratia adjuti. Præterea hic appetitus efficax virtute includit absolutam voluntatem exequendi omnia necessaria ad illam beatitudinem consequendam: sed hanc voluntatem non potest homo habere suis viribus naturalibus; si enim non potest habere naturaliter efficacem voluntatem credendi vera, et supernaturali fide, quæ est medium necessarium, quomodo poterit habere aliam voluntatem, quæ hanc continet, et plures alias? nec D. Thomas unquam locutus est de hac voluntate, neque ad hanc sufficit quod objectum in se sit bonum, et excellentissimum, sed oportet ut sit proportionatum, et possibile ipsi naturæ: quare hæc conclusio procedit tam de homine in pura cognitione, quam illuminato per fidem, nam semper indiget in voluntate auxilio elevante, et adjuvante ad hujusmodi actum efficacem.

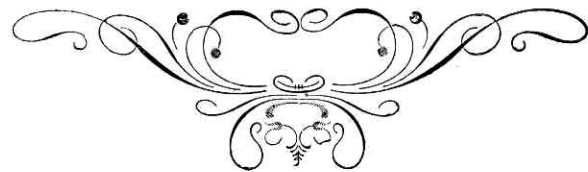
7. Dicendum secundo, circa hanc beatitudinem supernaturalem potest homo habere appetitum naturalem imperfectum, et simplicis cujusdam complacentiæ, qui conditionatus actus dici solet, quia in objecto includit virtutalem conditionem: de hoc actu optime intelliguntur loca D. Thomæ, et experientia constare potest, nam hæreticus habet hunc affectum, et Gentilis habebit, si semel concepiat illam beatitudinem. Item, quia hic affectus esse potest circa impossibilia, nec contra hoc procedunt rationes factæ, quia circa materiale objectum supernaturale bene potest naturalis facultas habere aliquem actum imperfectum sub ratione aliqua naturali, aut communi, seu abstrahenti a naturali, et supernaturali: sic enim naturaliter credi potest fide humana mysterium Trinitatis, et ita etiam desiderari potest supernaturalis beatitudo, quatenus in ea apprehenditur communis ratio boni seu beatitudinis: quo circa hic affectus esse potest

non solum in homine illuminato ex ratione supernaturali, sed etiam in pura natura.

7. *Primum discrimen inter appetitionem naturalem ex lumine naturæ, et ex revelatione.* — *Secundum discrimen.* — Solum est duplex differentia, quia ex revelatione facile apprehenditur illa beatitudo ut magnum bonum, et possibile, tamen ex solo naturali discursu vix posset in mente hominis cadere, non tamen repugnaret aliquo modo et conditionate apprehendi, id est, quod esset bonum videre primam causam, si esset possibile. Secunda differentia est, quia postquam per revelationem constat homini esse ordinatum ad illam beatitudinem, homo toto affectu, non quidem perfecto, sed quantum ipse potest, illam desiderat, nec est contentus, nec quietus extra illam, saltem in via: at vero stando in pura natura, licet homo conciperet aliquale desiderium conditionatum illius visionis, tamen si prudenter

se gereret, non esset inquietus, sed esset sua naturali sorte contentus: sicut etiam posset homo illo modo appetere intelligere sine discursu, qui tamen appetitus nec sollicitaret, nec inquietaret animam, quia cognosceret esse de re valde aliena ab humana natura, atque propter hanc causam non esse necesse, ut huiusmodi affectus elicitus oriatur proprie ex appetitu innato ad illam rem, circa quam appetitus elicitus versatur, ut manifeste patet de aliis velleitatibus, quæ versantur circa impossibilia: sed oritur ex affectu innato ad aliquam rationem communem, quam mens applicat in objecto superante naturam: unde fit, ut voluntas simplici affectu adhæreat illi rei sub illa præcisa ratione considerata. Atque ita solutæ sunt omnes rationes dubitandi suprapositæ, et absoluta materia de Beatitudine, ad laudem et gloriam Omnipotentis Dei, Beatissimæ Virginis Mariæ, etc.

FINIS TRACTATUS DE FINE HOMINIS.



TRACTATUS SECUNDUS.

DE

VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO.

PROOEMIUM.

Post tractationem de beatitudine, agendum de actibus humanis, quoniam sunt potissima media, quibus hæc beatitudo comparatur. Est autem de his actibus commune, et veluti prima, ac generalis conditio eorum, ut a voluntate deliberata procedant, unde voluntarii nominantur, et ideo hanc eorum conditionem in primis declaramus, in quo partim Aristotelem sequimur, partim deserimus. Ille enim postquam in *libr. 1. Ethicor.* de beatitudine disseruit: in *2 tractat.* de habitibus, et virtutibus, quæ sunt principia humanorum actuum: in *3* vero incipit agere de voluntario et involuntario. Quia vero hæc conditiones primo, ac per se reperiuntur in actibus, et cognitio actuum prior est, quam habituum, præit disputatio de voluntario, quam etiam tradit Aristoteles, *lib. 2 Ethicor.* ad Eudemum, et *libr. 1, Magn. moralium, cap. 12*, Nyssenus, *l. 5, suæ Philosophiæ, cap. 1, 2 et 3*, Damasc., *l. 2, de Fide, capit. 20*, et Scholastici nonnulla attigerunt in *secunda distinctione. 29 et 25.*

ELENCHUS TRACTATUS SECUNDI

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO IN GENERE, DEQUE ACTIBUS VOLUNTARIIS IN SPECIALI.

Proœmium.

DISPUTATIO I.

DE VOLUNTARIO ET LIBERO, EORUMQUE COMPARATIONE, COMPLECTENS SECTIONES SEX.

- 1 Quid sit aliquid esse voluntarium.
- 2 Utrum in actibus humanis reperiatur liberum excludens necessitatem.
- 3 Quid sit esse liberum in humanis actibus, et quo pacto a perfecto voluntario distinguatur.
- 4 Quotuplex sit voluntarium.
- 5 Utrum sit aliquid voluntarium indirectum quod actum voluntatis non requirat, et quid sit necessarium ad illud.
- 6 In quibus rebus inveniatur voluntarium.

DISPUTATIO II.

DE INVOLUNTARIO, VIOLENTO ET COACTO, COMPREHENDENS SECTIONES SEX.

- 1 Quid sit involuntarium simpliciter, et quomodo se habeat ad coactum et violentum.
- 2 Quæ res possint esse, seu denominari violentæ.
- 3 Utrum Deus possit inferre violentiam rebus creatis.
- 4 Utrum Deus possit necessitatem, aut violentiam creatæ voluntati inferre in seipsa.
- 5 Utrum Deus possit inferre coactionem voluntati in seipsa.
- 6 Utrum possit homo, seu voluntas humana simpliciter cogi ad actus aliarum potentiarum, etc.