



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
PADERBORN

## **Clypeus Theologiæ Thomisticæ**

In Tres Partes Divisus, Et Quinque Voluminibus Comprehensus

Tractatus de Beatitudine, de Actibus humanis, eorumque Moralitate, de  
Virtutibus ac Donis, de Vitiis ac Peccatis, & de Legibus, nec-non  
Dissertationem Theologicam de Probabilitate

**Gonet, Jean-Baptiste**

**Coloniæ Agrippinæ, 1671**

Tract. I. De ultimo fine hominis, ejisque beatitudine

---

[urn:nbn:de:hbz:466:1-78232](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-78232)



# TRACTATUS PRIMUS.

## DE VLTIMO FINE HOMINIS, eiusque beatitudine.

**U**M omnis humana actio ex finis amore proficiscatur, & finis se habeat in moralibus, sicut primum principium in speculativis: priusquam in hac secunda parte de humanis actibus, moralibusque operationibus differamus, de ultimo fine hominis, eiusque beatitudine, Tractatum instituiamus, in quo quæ doctores D. Thomas quinque primis questionibus exponemus. Felix autem initium, quod ab ipsa felicitate deducitur; securum, quod finem attingit: nec minus felix, faustumque exitum sperare æquum est, cuius adeo felix præcesserit initium.

**A** esse difficultas circa Majorem propositionem. Illa enim maxima: *Omnia que sunt in aliquo genere, &c.* videtur coincidere cum communi illo axiomate, desumpto ex Aristotele 10. metaph. cap. 2. *Primum in unoquoque genere est causa cæterorum*: istud autem non videtur universaliter verum: nam albedo v. g. est primum in genere coloris, & tamen non est causa aliorum colorum: homo est primum & perfectissimum in genere animalium, & tamen non causat cætera animalia: item punctum, est primum in genere quantitatis, & primus dies in genere dierum, & nihilominus neque quantitas a puncto, neque aliquis dies a primo derivatur: Ergo idem dicendum de maxima D. Thomæ.

Respondetur tamen, hoc axioma rectè intellectum esse universaliter verum, & sic debere intelligi: id quod est in aliquo genere, seu ordine rerum, & est primum seu præcipuum in tali

**B** ordine, est causa omnium quæ sunt in illo ordine, in eo genere causa, in quo est primum, seu præcipuum. Unde in ordine causarum, quia Deus est prior in genere causæ finalis, efficientis, & formalis extrinsecæ, seu exemplaris, in his tribus generibus, omnes causæ creatæ ab illo dependent. Quia artis navifactivæ finis ultimus est navis, omnes fines illius generis ab illo fine dependent, sive scissio ligni, sive dolatio, sive quodcumque aliud quod in tali arte & eius annexis continetur. Similiter in gubernatione regni, quia Rex est prima causa efficiens, ideo Præbites, Judices, & omnes Ministri, in quantum causæ efficientes gubernationis, dependent a Rege in eodem genere causæ efficientis.

**C**um ergo primum in ordine intentionis sit finis, qui se habet in operabilibus; sicut primum principium in speculabilibus; oportet quod operabilia ab homine, ut homo est, in ordine intentionis, seu in genere causæ finalis, deriventur & causentur a fine, seu propter ipsum appetantur & fiant. Unde

**A**d primam instantiam respondetur, quod cum albedo sit solum prior inter colores, in genere causæ exemplaris; ideo alii colores solum in genere mensuræ ab albedine dependent: constituuntur enim & distinguuntur secundum quod ad illam magis vel minus appropinquant. Similiter etiam alia animalia dependent ab homine, in genere solum causæ mensurantis & exemplaris: quia tanto sunt perfectiora, quanto magis naturales eorum instinctus accedunt ad rationem hominis.

**I**d verò quod subjungitur de primo puncto lineæ, & de primo die, non est ad propositum: quia punctum & dies solum sunt priora in executione, sive ordine durationis; maxima autem

### DISPUTATIO I.

#### De ultimo fine hominis.

Ad questionem 1. Divi Thomæ.

**I**ntendens S. Doctor finem ultimum creaturæ rationalis in particulari declarare; ab universalioribus incipiendo, tractat in questione prima de ultimo fine in communi; acturus postea de ultimo fine in particulari, seu de beatitudine hominis.

### ARTICULUS PRIMUS.

#### Utrum homini conveniat agere propter finem?

**S**upponenda hic ea sunt, quæ in secundo Philosophorum de finis existentia, quidditate, & causalitate, tam in actu primo, quam in actu secundo traditi solent: molestum enim & inutile foret esset, quæstiones illas Philosophicas hic repetere. His ergo suppositis

Dico: homini convenit agere propter finem. Ita D. Thomas hic art. 1.

Probat in argumento, sed contra, in hunc modum. Omnia quæ sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis: Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet ex Philosopho 2. Physic. Ergo omnia operabilia ab homine, ut homo est, derivantur & causantur a fine: subindeque fiunt propter finem, eo quod causalitas finis consistat in appetitu, seu in eo quod aliquid fiat propter ipsum, & gratia ipsius.

In hac probatione D. Thomæ, solum potest



4. ex Aristotele & D. Thoma adducta, intelligitur de primo non solum duratione, sed etiam perfectione; & ideo Aristoteles loco citato non dixit, *primum*, sed *maximum in unoquoque genere*. Et S. Thomas 2. 2. quaest. 163. art. 3. ad 3. ait, quod *primum in unoquoque genere est maximum*. Videatur Capreolus in 2. dist. 14. quaest. 1. ad 1.

6. Secunda ratio, quam D. Thomas ad probandam nostram conclusionem adducit in corpore articuli, sic potest proponi. Cujuslibet potentiae actiones sunt secundum rationem objecti illius, siue tendunt ad objectum ipsius: Atqui objectum voluntatis est finis & bonum: Ergo actiones procedentes à voluntate humana tendunt in finem; atque adeo in illis homo agit propter finem.

7. Dices: Hic discursus non videtur efficax: tum quia supponit finem esse objectum adaequatum voluntatis, seu esse adaequatè idem quod bonum, ita quod media intrinsecè & in se rationem boni non participant; quod videtur falsum, & negatur à multis etiam è Schola D. Thomae: tum etiam, quia hoc dato, consequentia non videtur legitima: ex eo siquidem quod aliquid sit objectum alicujus potentiae, non sequitur quod talis potentia operetur propter illud, sed solum quod circa illud versetur. Hoc patet in visione: licet enim omnis actus videndi sit circa colorem, non propterea sequitur quod sit propter ipsum colorem (color quippe non est finis visionis) sed solum quod in ipsum tendat, & ad illum terminetur: Ergo ex eo quod bonum & finis sit objectum voluntatis, non rectè probatur quod actiones humanae sint propter finem, nec causalitas finalis bene inferitur ex objectiva.

8. Verum hæc frivola sunt, & vim rationis D. Thomae non infringunt. Et quidem ad primum fusè respondebitur infra circa quaest. 8. ubi disputabitur, an media habeant aliquam intrinsecam bonitatem; an verò solum finis adaequatè sit bonus? Modò interim dicimus, vim probationis D. Thomae tenere in utraque sententia: quia si solum finis est intrinsecè bonus, & adaequatum objectum voluntatis, manifestum est quòd ad omnes actiones voluntatis se extendat: si verò non est adaequatum objectum terminativum voluntatis, seu ratio formalis quæ adaequata illius; est saltem in omnium sententia objectum ejus motivum, seu ratio formalis sub qua, & cujus gratià cætera appetuntur: unde præbet mediis motivum rationemque appetibilem, sicut lux coloribus vim movendi visum; subindeque ambit omnes actiones voluntatis, sicut lux omnes colores, & omnes actus videndi. Itaque ex eo quòd objectum voluntatis sit finis, rectè probat D. Thomas, omnes actiones humanas, seu ad voluntatem pertinentes, esse propter finem: quia licet non omnes versentur circa finem, tanquam circa rem volitam, omnes tamen versantur circa illum, tanquam circa rationem volendi.

Ad secundum dicendum est, quòd licet ex eo quòd aliquid sit objectum potentiae, absolute loquendo non sequatur quòd talis potentia operetur propter illud, bene tamen ex eo quòd est objectum & finis: quia sicut propria ratio objecti est, quòd circa illud versetur actio, ita propria ratio & causalitas finis est, ut omne quòd sit ejus motivo, fiat propter finem. Unde patet disparitas ad exemplum adductum: color enim non est finis, sed tantum objectum visio-

nis; bonum autem est simul objectum & finis voluntatis.

## ARTICULUS II.

*Verum omnes actiones humanae sint effectus finis, seu propter finem?*

S. I.

*Præmittenda ad resolutionem quaestionis.*

Suppono primò ex D. Thoma hic art. 1. actiones quæ ab homine procedunt esse in duplici differentia: quædam dicuntur hominis, alie dicuntur humanae: Priores sunt quæ ab homine producuntur, sed tamen ipsi cum aliis ratione carentibus sunt communes: humanae verò (inquit S. Doctor) vocantur illæ quæ sunt propriae hominis in quantum est homo, seu quæ conveniunt homini in quantum differt ab aliis irrationalibus creaturis. Porro dupliciter homo differt à brutis in operando: primò quantum ad substantiam operis, quia scilicet elicit operationes immateriales & intellectuales, quarum bruta capacia non sunt: se. undò quantum ad modum operandi, quia nimirum movet se, non solum physice & vitaliter, sicut irrationalia, sed etiam moraliter, agendo cum indifferentia, libertate, & dominio suorum actuum. Unde duplici modo actiones ab homine procedentes possunt dici humanae, nimirum quantum ad substantiam, & quantum ad modum: primò modò omnes operationes procedentes à gradu intellectivo, etiam quæ præveniunt omnem de liberationem rationis (cujusmodi sunt prima operatio intellectus, motus primò primi voluntatis, & similes) dicuntur humanae: secundò modò, solæ actiones liberae.

Suppono secundò: quòd in Philosophia, aut Theologia morali, solæ posteriores actiones sunt dicendæ humanae: Quia moralis considerat hominem, ut est agens morale, ejusque operationes prout sunt dignæ laude vel vituperio, & habent rationem meriti vel demeriti: Sed hoc illis convenit præcipue ratione libertatis: Ergo in Theologia morali solæ actiones liberae humanae dicuntur.

Confirmatur: Quomòdum res aliqua dicitur esse politicè & civiliter alicujus, quando ille est ejus dominus, ac de ea potest propriè auctoritate disponere, eam conservando, vel consumendo, prout illi placuerit; ita illa actio propriè & moraliter dicitur esse hominis, & consequenter esse actio, seu actus humanus, quæ subicitur ejus potestati & dominio; ita ut eam possit ponere vel non ponere, prout illi placuerit: Atqui homo habet dominium, & potestatem in suis actus, ratione libertatis: Ergo illæ solum actiones propriè humanae dici possunt, quæ ab homine liberè eliciuntur. Ita S. Thomas loco citato, ubi sic dicitur: *Illæ actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus: est autem homo dominus suorum actuum per rationem & voluntatem; unde & liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis & rationis. Ille ergo actiones proprie humanae dicuntur, quæ ex voluntate desibet at a procedunt.* Ubi S. Doctora-



actiones humanas dicit esse illas, quarum homo est dominus, & quæ ex voluntate deliberata procedunt. Quæ duo, ut notat Conradus, fortiter differunt verbis: nam hominem habere dominium suarum actionum, non est illas possidere tanquam suas; quia suæ etiam sunt operationes merè naturales: neque est habere jus, ratione cuius liceat sibi eas exercere; quia sic homo non diceretur dominus actionis malæ: neque est etiam agere sponte & sine coactione; quia hoc etiam convenit pueris & amentibus, qui tamen non habent dominium suarum actionum: Superest ergo quod habere dominium suarum actionum, sic habere facultatem ad exercendum, vel omittendum illas (quod idem est ac eas à voluntate deliberata procedere) atque adeo quod illa duo sint idem. Advertendum est etiam, D. Thomam volitionem liberam appellare voluntatem deliberatam: non quod deliberatio sit actus voluntatis (deliberare enim ad rationem pertinet) sed quia volitio libera, necessario præsupponit deliberationem ex parte intellectus.

Suppono tertio, actiones humanas esse adhuc in duplici differentia: quarum enim residet in ipsa voluntate, & appellantur actiones elicite: alie vero eliciuntur ab aliis potentiis, quæ tamen, quia sunt ex motione & imperio ipsius voluntatis, libere moventis, appellantur actiones à voluntate imperata. Rursum actus à voluntate elicitus plures distingui possunt: nam alii finem, alii media respiciunt; idque vel in ordine intentionis, vel in ordine executionis. Primus actus est simplex voluntas finis, quæ non movet ad inquirenda media; sed inefficaciter fertur in finem; & ideo vellicata potius quam absoluta voluntas solet appellari. Post hunc sequitur intentio finis, quæ voluntas tendit in finem, ut per media obtinendum. Deinde sequitur consensus, seu simplex complacentia circa media; & postea electio mediorum quæ intellectus iudicavit convenientia ad finem obtinendum. Et hi sunt actus quos voluntas elicit in ordine intentionis. Post quem sequitur ordo executionis; in quo adhuc duplex datur actio à voluntate elicitæ: nam una versatur circa executionem mediorum, & appellatur usus actus: alia versatur circa finem iam adeptum, & dicitur fructio, gaudium, vel quies in fine adeptum. Denique actus imperati sunt in duplici differentia: Primo enim proprie & strictè actus intellectus, & aliarum potenciarum à voluntate, ad quorum productionem applicantur ab ipsa voluntate, dicuntur actus imperati. Secundum voluntas seipsam applicat & movet ad eliciendum actum amoris v.g. talis actus, quamvis ex quo à voluntate producit, dicitur elicitus, ex quo tamen præsupponit alium actum voluntatis à quo fuit imperatus, potest latè modo dici actus imperatus.

## §. II.

## Corollaria præcedentis doctrine.

**X** dicitur in prima & secunda suppositione inferes primo, actum ridendi, Heu, admirandi, si fiant absque deliberatione, non esse proprie actus humanos: quia licet sint proprie actus hominis, quantum ad substantiam & rationem specificam, non tamen quantum ad modum quod

funt; utpote cum fiant modo necessario qui est proprie modus operandi irrationalium. Contra vero actus comedendi & bibendi, si fiant cum deliberatione rationis, sunt verè & proprie actus humani, quia licet quantum ad substantiam non conveniant homini, quatenus differt à brutis, quoad modum tamen quod sunt, scilicet cum indifferentia & libertate, homini duntaxat conveniunt.

Inferes secundo, primam intellectus cogitationem, & motus voluntatis indeliberatos, non esse proprie actus humanos: quia licet conveniant homini, quatenus differt à brutis in essendo, non tamen quatenus differt in operando moraliter, seu cum indifferentia & libertate; in illis siquidem actionibus voluntas nec seipsam movet, nec intellectum applicat, sed utraque potentia specialiter movetur & applicatur ab Authore naturæ, ut infra patebit.

Adverte tamen cum Joanne à S. Thoma, quod licet ejusmodi actus indeliberati non possint dici simpliciter & absolute actus humani, possunt tamen appellari humani secundum quid, nempe causaliter & initiative: quia quamvis non sint actus deliberati, sunt tamen principium & initium deliberationis: sicut motus cordis est initiative vitalis, non consummative; quia licet in eonondum perfecte se moveat animal, est tamen initium vite seu actionum in quibus animal se movet.

Inferes tertio, amorem beatificum non esse proprie actum humanum: ille enim non est in libera hominis potestate, nec homo ex deliberatione rationis, & electione voluntatis ad illum se movet & applicat, sed specialiter ad illum movetur & applicatur à Deo.

Dices: Bonitas moralis soli actui humano convenire potest: Sed illa convenit amori Dei in patria: Ergo hic amor est actus humanus. Major patet, Minor probatur: Tum quia bonitas moralis consistit in conformitate ad rationem ut regulam distantem quid agere oporteat; amor autem beatificus est maxime rationi conformis: Tum etiam quia huiusmodi amor facit hominem bonum moraliter; cum enim hoc efficiat in via, multò magis hoc præstat in patria, ubi est multò perfectior: Tum denique quia amor ille in patria retinet oppositionem moralem quam habebat in via cum odio Dei: Sed talis oppositio provenit ex bonitate morali: Ergo in patria est bonus moraliter.

Respondeo duplicem esse bonitatem & malitiam moralem; unam objectivam, quæ sumitur ab objecto consono vel dissono rationi; alteram in exercitio, ratione cuius actus imputatur, & meritorius est, vel demeritorius. Si sermo sit de bonitate objectiva, concedendum est illam convenire dilectioni Dei in patria: fertur enim in objectum consonum rationi: Sed hæc bonitas non postulat necessariò actionem humanam & liberam. Si autem loquamur de bonitate morali in exercitio, negandum est convenire dilectioni Dei in patria: quia hæc bonitas nunquam est absque libertate, sicut nec meritum. Unde si actus charitatis in patria facit hominem moraliter bonum, sanctum, & perfectum, hoc non est, quia bonitatem moralem in exercitio habeat (sicut enim talis actus non est meritorius, ita nec bonus moraliter in exercitio) sed quia habet bonitatem moralem objectivam, ratione cuius omne malum morale

A 3 excludit



excludit ex sua natura, & oppositionem moralem cum odio Dei, quam habet in via, retinet in patria.

19. Inferes quartò, actiones puerorum & amentium esse quidem actiones hominis, non tamen humanas; quia non sunt perfectè liberæ, neque ex plena rationis deliberatione procedunt: pueri enim propter nimiam humiditatem, amentes verò propter siccitatem, aut læsionem alicujus organi, habent usum rationis impeditum, ita ut non possint exactè cognoscere quæ agenda sunt, nec de illis consultare aut perfectè deliberare, subindeque nec liberè operari. Unde preces & suasiones quibus interdum erga illos utimur, non ad hoc tendunt, ut unum alterò omisò liberè eligant, sed ut quod eis persuadere volumus, tale appareat illis, ut non percipiant aliquam incommoditatem aut malitiam, judicent esse bonum, & sic illud necessariò prosequantur.

20. Inferes ultimò, quadruplicis generis actiones in homine posse distingui. Quædam nec quoad substantiam, nec quoad modum humanæ sunt, sed purè brutales & animales, ut actiones corporeæ, quæ non procedunt ex deliberatione rationis. Aliæ sunt humanæ, quoad substantiam, non verò quoad modum: cujusmodi sunt omnes intellectiones & volitiones necessariæ. Aliæ e contra sunt humanæ quoad modum, non quoad substantiam; ut actus comedendi, & bibendi, aliæque actiones corporeæ, quæ fiunt cum deliberatione & imperio rationis. Aliæ denique quoad substantiam & modum humanæ sunt, ut omnes actiones & volitiones liberæ; cujusmodi sunt intentio, electio, usus, & alii actus suprâ enumerati, qui simpliciter & absolute humani dicuntur. Et de his præcipuè hic inquirimus, an sint propter finem, seu effectus finis?

### §. III

#### Resolvitur difficultas.

21. **D**ico primò: Actus voluntatis qui versantur circa media, ut consensus, electio, & usus, sunt propter finem, seu effectus finis.

Hæc conclusio evidens est, & à nemine negatur: ideo enim voluntas eligit media, & illis utitur, ut finem consequatur; ut patet in ægroto, qui potionem amaram eligit, & potentias exteriores ad illam sumendam applicat, ut obtineat sanitatem.

22. Dico secundò: Actus quibus voluntas fertur in finem nondum obtentum, ut simplex volitio, & intentio, sunt effectus finis. Ita communiter Theologi contra Vazquez hic disp. 3. cap. 2. & Lorcam disp. 3. ubi docent finem solum exercere suam causalitatem respectu illorum actuum qui versantur circa media, non verò respectu illorum qui versantur circa finem.

23. Probatur primò ex D. Thoma hic art. 1. ubi sic concludit: *Vnde oportet quòd omnes actiones humanae propter finem sint.* Non minus autem sunt humanæ, quæ finem respiciunt, quam quæ circa media versantur: Ergo tam illæ quam istæ sunt propter finem.

24. Dices, D. Thomam non loqui de omnibus actionibus humanis absolute, sed tantum de deliberatis, quales non sunt simplex volitio & intentio finis; sicut enim consultatio non est de fine, sed de mediis, ita nec deliberatio,

Sed hæc responsio facile confutari potest, observando cum Conrado, quod deliberatio simpliciter usurpari solet, nempe vel proprie restrictè, pro ea quæ ad electionem mediorum requiritur, & præsupponit intentionem finis; vel communiter, pro ea scilicet quæ requiritur ad operandum bene vel malè moraliter, ad quam sufficit facultas ad discernendum inter bonum & malum morale: & de hac loquitur S. Thomas dum ait hic art. 1. *Illæ actiones proprie humanae dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt;* non verò de prima. Quod patet, quia alias sequeretur solas actiones quæ circa media versantur, esse humanas: quod est contra communem sententiam Theologorum, tres actiones humanas circa finem constituentium, volitionem scilicet, intentionem, & fruitionem.

Probatur secundò conclusio ex eodem S. Doctore quæst. 22. de verit. art. 2. ubi ait: *Sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis, est appeti, seu desiderari.* Ex quibus verbis hæc potest deduci ratio. Causalitas finis consistit in appeti seu desiderari, sive in hoc quod ad sui amorem vel desiderium movere & allicere appetitum; quæ attractio à Philosophis, *metaphorice*, appellatur: Atqui bonitas finis non solum movere & allicere voluntatem ad electionem & usum mediorum, sed etiam ad sui amorem & desiderium: Ergo non solum electio & usus mediorum, sed etiam amor seu volitio finis est illius effectus.

Respondet Vazquez, talem motionem & attractionem non pertinere ad minus causæ finalis, sed communem esse omni objecto respectu potentia operativæ, cum tamen veritas non sit: alias (inquit) bruta agerent propter finem; cum ab objectis sensibilibus alliciantur.

Sed contra: Talis motio debet pertinere ad aliquod genus causæ: Sed non potest pertinere ad aliud genus causæ, quam finalis, ut indistinctè patet; non enim pertinet ad genus causæ materialis, vel formalis, ut manifestum est; neque ad genus causæ efficientis, cum illa causet per realem & physicum influxum in effectum, & non per solum attractionem appetitum, sed metaphorice motionem: Ergo talis motio seu attractio ad genus causæ finalis pertinet. Nec inde propterea sequitur, quòd bruta agant propter finem, ut objicit Vazquez: nam ut aliquod agens dicatur agere propter finem, non sufficit, quòd à bonitate objecti alliciat, sed insuper requiritur quòd cognoscat rationem finis, seu proportionem ejus ad media, & ad seipsum; quòd soli creaturæ rationali convenire potest, ut patebit articulo sequenti.

Probatur tertio: Amor seu simplex volitio finis (idem cum proportionem de intentione dicendum) est actus voluntatis ab illa efficienter productus: Ergo est verè & proprie propter finem, seu finis effectus. Probatur consequentia: omne enim quod terminat causalitatem causæ efficientis, debet etiam terminare causalitatem finis; cum finis sit prima omnium causarum, ut docent Philosophi; & quia agens non movetur ad agendum, nisi morum à fine, ut ait D. Thomas articulo sequenti.

Respondet Vazquez, non esse necessarium, quòd in omni operatione causæ efficientis allicietur causa finalis in actu secundo, sed sufficere quòd sit causa finalis in actu primo movens



voluntatem ad se, & potens in actu secundo movere ad electionem.

Sed contra: Nihil determinatur actu ab eo quod est tale solum in potentia, alias effectus excederet virtutem suam causam: Ergo necesse est quod actualis determinatio causae efficientis procedat in genere causae finalis a fine actu movente & alliciente, ac genus causae finalis exercente.

Quarto suaderetur conclusio: Agere propter finem, nihil aliud est quam propter ipsum pra-conceptum, & gratia ipsius actionem aliquam elicere: Atqui voluntas non solum appetit & eligit media, sed etiam amat & intendit finem gratia illius, & propter eius bonitatem ab intellectu cognitam: Ergo non solum electio & usus mediis, sed etiam amor & intentio finis sunt propter finem; subindeque effectus illius: sicut enim esse ab agente, & esse effectum agentis, idem sunt; ita esse propter finem, & esse effectum finis, idem profertur significat: quia sicut influere causa efficientis est agere, ita influere causa finalis est appeti seu desiderari, ut supra ex D. Thoma ostendimus.

Denique probari potest conclusio ratione D. Thomae articulo praecedenti exposita. Intentio finem ut proprium obiectum respicit: Ergo est propter finem. Consequentia probatur: nam, ut ibidem cum Cajetano annotavimus, licet in aliis obiectis non valeat similis consecutio (ex eo enim quod color sit obiectum visus, concludi non potest omnem potentiam visiva operationem esse propter colorem, sed solum in coloram tendere) tamen loquendo de obiecto quod est finis in actu exercito, quale est obiectum intentionis, optima est consequentia: quia cum ratio finis in actu exercito consistat in hoc ut gratia eius aliquid fiat, non potest aliqua actio nisi ipsam secundum istam rationem terminari, quin sit gratia ipsius, aut propter ipsum.

Dico tertio, actum delectationis & quietis in fine jam adepti, qui fructio appellatur, non esse proprie propter finem. Ita Martinez hic dub. 1. coroll. 4. & I. de phosus disp. 9. dub. 3. fragmento 7. contra aliquos ex nostris Thomistis, qui docent hunc etiam actum esse propter finem, seu finis effectum.

Probatum primo ex D. Thoma quaest. sequenti art. 6. ad 1. Cum enim sibi objecisset in primo argumento, delectationem esse ultimum finem, eo quod non appetatur propter aliud, sed propter se, respondet: *Quod eiusdem rationis est quod appetatur bonum, & quod appetatur delectatio, quia nihil aliud est, quam quietatio appetitus in bono: sicut ex eadem virtute natura est quod grave feratur deorsum, & quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter se ipsum appetitur, ita delectatio propter se, & non propter aliud appetitur, si ly. propter, dicat causam finalem: si vero dicat causam formalem, vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est propter bonum quod est delectationis obiectum, & per consequens est principium eius, & licet si formam: ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato. Ubi S. Thomas expressè asserit, quod delectatio, seu quies in bono adepti, non est propter aliud, tanquam propter causam finalem, sed tanquam propter formam extrinsecè specificantem.*

Respondentaliqui ex nostris Thomistis, D. Thomam sumere ibi delectationem obiectivè, pro bono delectabili; sub qua ratione potest

A habere rationem finis, & appeti propter se, & absque ordine ad aliud: non verò formaliter, & quatenus est actus voluntatis quiescentis in bono jam adepti; sic enim ordinatur ad finem, & est illius effectus.

Verum hæc responsio aperte repugnat textui: nam D. Thomas ait: *Delectatio nihil aliud est, quam quietatio appetitus in bono*: Et in fine subdit: *Ex hoc delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato*: Ergo non loquitur de delectatione obiectivè sumptâ, seu de bono delectabili, sed de ipso actu à voluntate elicitio, quo in fine jam adepti delectatur, & quiescit, & qui fructio à Theologis appellatur.

B Confirmatur: D. Thomas ibidem docet, quod delectatio propter se & non propter aliud appetitur, si ly. propter, dicat causam finalem: si vero dicat causam formalem, est appetibilis, inquit propter bonum quod est delectationis obiectum: Atqui delectatio obiectivè sumpta, non est appetibilis propter bonum quod est delectationis obiectum, sed potius est ipsum delectationis obiectum, seu ipsum bonum delectabile, ut patet: Ergo idem quod prius.

Probatum secundò conclusio: Si quies vel delectatio esset propter finem, maximè respectu illius boni de quo est quies & delectatio sed respectu illius non est propter finem: Ergo nullo modo. Major est certa: nihil enim aliud potest assignari. Minor verò probatur. Quies seu delectatio ex propria ratione supponit bonum illud circa quod versatur, consecutum: At sic non habet rationem finis, sed causam formalem, vel obiecti: Ergo respectu illius non est propter finem. Minor probatur: nam finis in intentione, & finis in executione in hoc distinguuntur, quod finis in intentione est causa finalis, & prima omnium causarum; finis verò in executione causa non est, imo est effectus ultimus: Ergo finis, ut in executione, non est vera causa finalis, propter quam sit quies vel delectatio.

C Confirmatur: Quamvis aliquo modo delectatio distinguatur à fine adepti, si tamen ad invicem comparentur, potius delectatio se habet ut finis, quam bonum illud acquisitum: Ergo multò minus potest dici quod delectatio sit propter illud bonum tanquam propter finem, quam quod bonum illud sit propter delectationem tanquam propter finem. Antecedens probatur: Delectatio est ultimum complementum superveniens bono illi seu fini: Sed bonum illud seu finis supponitur delectationi & quieti: Ergo quies seu delectatio potius haberet rationem finis. Reverà tamen neutrum verè est finis alterius, sed unum finem integrum simul componunt: si inter se verò comparentur, bonum illud est forma sive obiectum delectationis seu quietis, & delectatio seu quies est veluti complementum eius.

D Ex quo potest deduci alia ratio in favorem nostrae conclusionis. Cum enim delectatio seu quies naturaliter sequatur ad possessionem finis, & sit veluti corollarium aut complementum illius, non ponit in numero cum fine: Ergo sicut finis non est propter finem, neque effectus eius, ita nec delectatio seu fructio.

Dico ultimò, actiones imperatas esse effectus finis.

Probatum breviter: Quod sit propter finem, seu gratia finis, est eius effectus: Atqui actio-



nes imperatae sunt propter finem, seu gratiâ finis: Ergo sunt ejus effectus. Minor probatur: Ideo enim voluntas imperat cæteris potentiis, easque applicat ad operandum, quia intendit finem: siquidem illarum operationes sunt quaedam media, quibus de factò obtinetur finis; finis autem debet movere non solum ad electionem, sed etiam ad usum & executionem mediorum, aliâs valde imperfecta esset ejus causalitas: Ergo hujusmodi operationes imperantur à voluntate ex intentione finis, subindeque fiunt propter finem.

38. Est tamen obiter advertendum, quòd operationes imperatae, quæ fiunt à potentiis distinctis à voluntate, non sunt effectus finis, prout egrediuntur à suis potentiis (quæ non possunt dirigere suos actus in finem formaliter) sed solum ut subsunt motioni voluntatis, & eâ mediante: quia sola voluntas est principium hujusmodi ordinis, ex cognitione & ordinatione intellectus quam præsupponit.

## §. IV.

*Precipua objectiones solvuntur.*

Contra primam conclusionem nullum occurrit difficile argumentum.

39. Contra secundam objicitur primò: Fieri propter finem est fieri ex amore finis: Atqui prima volitio non fit ex amore finis: Ergo non fit propter finem, nec per consequens est finis effectus. Minor probatur: Prima volitio est primus amor finis: Sed primus amor non fit ex alio amore, aliâs non esset primus; & si alium supponeret, cum de illo adhuc idem quæri posset, fieret processus in infinitum: Ergo prima volitio non fit ex amore finis.
40. Confirmatur: Ita se habet finis in practicis, sicut principium in speculativis; & consequenter velle propter finem in practicis, sicut assentiri propter principia in speculativis: Sed non assentimur primis principiis, propter principia: Ergo neque volumus finem propter finem.
41. Ad objectionem respondeo primò, negando Majorem: aliud enim est fieri propter finem, & aliud fieri ex amore finis; cum fieri propter finem non supponat aliud, præter ipsam finis bonitatem, aut ad summum causalitatem ipsius finis; fieri verò ex amore, supponat ipsum amorem & actum voluntatis: unde ex eo quod prima volitio, seu primus amor finis, non fit ex alio amore præsupposito, non sequitur illum non esse propter finem.
42. Explicatur & magis illustratur hæc solutio. Agere propter finem, est operari præsuppositâ motione finis: dupliciter autem potest finis movere ipsum agens; scilicet vel mediò desiderio & amore sui, ut cum ex amore finis movemur ad appetendum media, vel solum mediâ cognitione suæ bonitatis (bonitas enim rei cognita allicit & attrahit ad sui amorem) ut cum quis movetur ad desiderandum sanitatem ex cognitione bonitatis & convenientiæ, quam sanitas habet in ordine ad ipsius naturam. Unde etiam agere propter finem, potest dupliciter accipi, nempe aut propter finem volitum & desideratum, moventemque ac finalizantem mediò amore & desiderio sui ipsius; aut propter finem cognitum, moventemque solum mediâ cognitione suæ bonitatis & convenientiæ, & non præ-

supposito aliquò desiderio & amore ipsius. Prima volitio non est propter finem primò, sed tertiò secundò modò: unde non sequitur dari processum in infinitum, & primum finis amorem, alium priorem supponere, sed solum cognitionem bonitatis & convenientiæ finis ad illum præquiri.

Secundò responderi potest cum Salmanticensibus, primam volitionem fieri ex amore finis intransitive, non verò transitive. Sicut enim cum dicitur accidentia operari in virtute substantiæ, v.g. calorem in virtute ignis, reddat constructionem intransitivam, ut loquitur Cajetanus, quia non est sensus quòd agant per seipsum additam aliquam virtutem à substantia dimanantem, & in ipsâ accidentia transeuntem; sed quòd agant per seipsa, ut sunt virtutes à substantia emanantes, illique subordinatæ: ita similiter cum dicitur primam volitionem fieri ex amore finis, intransitive verum est; quia illa volitio est ipse amor finis; non verò transitive, ita quòd supponat alium amorem. Unde

Ad confirmationem dicendum est, nos assentiri principiis, propter principia, si ly propter sumatur intransitive, & dicat rationem objecti intrinsecam; verè enim illis assentimur propter veritatem & necessitatem ortam ex connectione terminorum, tanquam propter rationem formalem ipsis intrinsecam: secus verò si ly propter transitive accipiatur, & denotet rationem formalem ipsis extrinsecam, & aliunde provenientem: quia sicut finis est per se appetibilis, ita & prima principia sunt per se nota, & à se veritatem & cognoscibilitatem habent.

Objicitur secundò: Finis non causat nisi quatenus est in intentione, ut docent Philosophi a. Physic. atque adeo ejus causalitas supponit intentionem: Sed prima intentio finis aliam intentionem non supponit, ut patet: Ergo saltem prima intentio finis, ex ejus causalitate nequit procedere, nec per consequens esse illius effectus.

Hoc argumentum ex mera æquivocatione procedit. Intentio enim dupliciter sumitur: primò generaliter pro quacunque re quæ habet esse in intellectu seu in apprehensione, non à parte rei: secundò specialiter pro uno actu voluntatis, qui versatur circa finem, cum respectu ad media. Quando ergo Philosophi docent quòd finis causat, quatenus est in intentione, sumunt intentionem primò, non secundò modò; & solum volunt finem causare prout est apprehensus, & secundum esse intentionale quòd habet in intellectu; quòd licet non sit ratio formalis finalizandi, est tamen conditio necessariò requisita ut finis moveat appetitum, & suam causalitatem erga illum exercent.

Objicitur tertio: Finis & mediâ in ratione causæ & effectus correlativa sunt: Ergo finis ut causa respicit solum mediâ, non verò actus quæ circa ipsum versantur.

Respondeo distinguendo Antecedens: mediâ sunt correlativa finis ut causæ, inæquatum, concedo: adequatum, nego. Cum enim finis causalitas consistat in hoc quòd est appetitus & amari propter se, & propter ipsum alia, non solum exercet suam rationem & causalitatem in ordine ad mediâ, quæ propter ipsum appetuntur, sed etiam in ordine ad actiones voluntatis quibus ipse appetitur: imò prius habet rationem & causalitatem finis respectu actuum quibus



quibus appetitur, quam respectu mediolorum quam illum diriguntur; sicut prius est velle finem, quam dirigere media in illum, imò & quam cogitare de mediis. Unde cum D. Thomas 3. cont. Gent. cap. 7. ait causalitatem finis consistere in hoc quod propter ipsum alia desiderentur, non assignat causalitatem finis ad aequatam, sed tantum in aequatam: idem enim S. Doctor loco supra citato ait, quod sicut influere causa efficiens est agere, ita influere causa finalis est appetere, seu desiderare.

Obijciunt quarto contra tertiam conclusionem. D. Thomas hic art. 1. ait quod omnes actiones humane sunt propter finem: Sed fructio seu delectatio de fine adepto, est actio humana, ut patet ex supra dictis. Ergo est propter finem.

Respondeo D. Thomam intelligendum esse de actionibus humanis, quæ distinguuntur à fine, & ponunt in numero cum illo: fructio verò, seu delectatio, aut quies in fine jam adepto, non ponunt in numero cum ipso fine, sed sunt veluti eius complementum, aut corollarium, ut supra vidimus: unde sicut ipse finis non est propter finem, ita nec actus fructiois, delectationis, aut quietis in fine jam adepto.

Dices: Fructio, seu delectatio de fine confectio & possessio, est verus actus voluntatis ab illa efficienter productus: Ergo est verè & propriè propter finem. Consequentia probatur. Nam ut supra arguebamus contra Vazquem & Lorcam, cum finis sit prima omnium causarum, & agens non moveatur ad agendum, nisi motum à fine, omne quod habet causam efficientem, necessariò debet habere causam finalem.

Respondeo concessio Antecedente, negando Consequentiam. Ad probationem, distinguo illam propositionem: *Omne quod habet causam efficientem, habet causam finalem*: si id quod habet causam efficientem non sit ipse finis, concedo: si autem sit ipse finis, nego, quia finis ut finis non habet causam finalem: v. g. si aliquis poneret rationem ultimi finis in contemplatione, ille actus haberet causam efficientem, sed non finalem, quia esset ipse finis: unde si compararetur ad objectum, compararetur ad illud sicut ad causam formalem extrinsecè specificantem, non verò sicut ad finem. Idem cum proportione dicendum est in proposito.

Instabis: Voluntas delectatur de fine propter fructum: Ergo delectatio voluntatis est propter finem.

Respondeo distinguendo Antecedens: si propter dicat causam formalem, concedo: si dicat causam finalem, nego. Solutio est D. Thomæ loco supra laudato.

Obijciunt ultimò contra quartam conclusionem. Quamvis actiones brutorum dirigantur à Deo in finem sub ratione finis, non possunt tamen dici effectus finis; quia ut sunt à brutis non tendunt in finem formaliter, ut patet in articulo sequenti: Ergo similiter quamvis actiones potentiarum exteinarum, ut subsunt motioni & imperio voluntatis, dirigantur in finem formaliter, quia tamen ut procedunt ab ipsius potentis extremis, non tendunt in illum, non debent dici effectus finis.

Respondeo concessio Antecedente, negando Consequentiam & paritatem. Ratio discriminis est, quia cum actiones sint suppositorum, hoc ipso quod voluntas dirigit actiones potentiarum exteinarum in finem formaliter, potest agens il-

las actiones eliciens denominari operans propter finem formaliter: nam ad hoc sufficit quòd in agente sit aliqua potentia, quæ dirigat illas in finem formaliter. Hæc autem ratio non habet locum in brutis: quia in illis nulla est potentia quæ dirigat ipsorum actiones in finem formaliter. De quo, articulo sequenti.

Quares, an actiones necessarix hominis sint propter finem, seu effectus finis? 53.

Pro resolutione suppono ex duplici capite provenire, quòd actus voluntatis hominis sint necessarii, scilicet vel ex imperfecta cognitione, ut in actibus indeliberatis & primò primis, cum nimirum voluntas ita subito fertur in objectum, ut non relinquat intellectui facultatem iudicandi de bonitate vel malitia illius: vel ex perfectissima cognitione, ut in visione beata; tunc enim voluntas necessariò fertur in Deum clarè visum, absque deliberatione, quia objectum est summum bonum, nullamque continet rationem mali. Hæc distinctione seu divisione supposita:

Respondeo, quòd nulla ex prædictis actionibus sit propriè propter finem. Et quidem de primis nulla est difficultas: quia nimirum intellectus non iudicat an objectum illarum actionum sit dignum quòd appetatur propter suam bonitatem. De secundis verò affirmant quidem Suarez, Salas, & alii, sed opposita sententia videtur probabilior. Et suaderi potest primò ex D. Thomæ, asserente solùm actiones humanas, supra quas voluntas habet dominium, esse effectus finis: certum autem est quòd voluntas non habet dominium supra amorem beatificum.

Secundò probari potest ratione: nam causalitas finis consistit in hoc quòd moveat & determinet voluntatem ad sui amorem: Deus autem clarè visus non determinat voluntatem ad sui amorem; cum voluntas non sit indeterminata ad amandum Deum clarè visum, sed ex se & ex sua natura necessitata, tam quoad specificacionem (quia hic amor est amor ultimi finis, quem non potest voluntas odio habere) quam quoad exercitium, quia infinita bonitate Dei clarè visà, necessariò rapitur ad exercitium talis amoris.

Nec obstat quòd intellectus cognoscat Deum habere rationem ultimi finis formaliter, & dignum esse quòd propter se appetatur. Non, inquam, obstat: Respondetur enim quòd intellectus beatus non cognoscat Deum habere rationem finis formaliter respectu amoris beatifici, quasi voluntas ad illum amorem se moveat & determinet, sed solùm respectu aliorum actuum: & similiter non iudicat Deum clarè visum dignum esse quòd voluntas ad eum dirigat suum amorem beatificum; quia hoc est impossibile, cum sit necessariò directa seu determinata ad hunc amorem.

Dices cum Suare: Positâ intentione alicuius finis, si unicum tantum detur medium, per quòd agens assequatur talem finem, tunc electio talis medii est necessaria & non libera, & tamen est propter finem; cum electio medii sit ex intentione finis, & strictè propter finem, ut supra diximus: Ergo quamvis aliqua actio sit necessaria, potest esse propter finem.

Respondeo distinguendo illam partem Antecedentis: electio talis medii est necessaria, secundum quid, & ex suppositione quòd voluntas velit proficere intentionem illius finis, concedo Antecedens: absolute & simpliciter, nego. Cum enim voluntas absolute possit desistere ab illa inten-



intentione, manet etiam absolute libera ad eligendum tale medium; ac proinde non mirum si eius electio fit propter finem.

## ARTICULUS III.

*An bruta operentur propter finem, movendo se in illum?*

S. I.

*Præmittitur quod ferè apud omnes est certum, & referuntur sententia.*

57. **S**upponimus tanquam certum, bruta & omnia alia agentia naturalia aliquò modò agere propter finem.

Hæc suppositio est contra aliquos antiquos Philosophos, qui dicebant creaturas rationis experies non agere propter finem, sed casu & fortunâ. Hos autem impugnat Aristoteles 2. Phys. cap. 8. & 9. probans opus naturæ esse opus intelligentiæ, & non solum intellectum, sed etiam naturam agere propter finem. Idem supponit D. Thomas hic art. 2. dicens quod omnia agentia necesse est agere propter finem: idque probat ex eo, quod finis sit prima omnium causarum, à qua agens determinatur ad agendum hoc potius quàm illud. Colligitur etiam ex Sap. 11. ubi dicitur: *Omnia in mensura, & numero, & pondere disposita sunt.* nomine enim ponderis intelligitur inclinatio cuiuscumque rei in finem proprium, ut explicat Augustinus lib. 1. de Genesi ad litteram cap. 3. & 4. & D. Thomas 1. part. quest. 45. art. 7. Denique regularis & uniformis naturalium actionum cursus & ordo, quo in certos terminos tendunt, eosque ut plurimum assequuntur per media apta & proportionata, quæ à natura instituta sunt, manifestè arguit eis inesse intrinsecam aliquam finis intentionem. Nam, ut egregie argumentatur Cicero lib. 3. de natura Deorum, si characteres litterarum temerè projecti, historias seu annales Ennii non perficiunt; neque aliquis tam demens est, ut credat librum eruditum compositum fuisse sine fine, & casu, ex fortuita litterarum coacervatione: quis crediderit mundum adeo pulchrum & bene ordinatum, casu esse factum; aut operationes rerum naturalium, adeo propriæ conservationi & pulchritudini universi convenientes, casu & non propter finem fieri?

58. Hoc suppositio, inquirimus an bruta operentur propter finem, movendo se in illum, vel solum ex motione & directione Authoris naturæ? vel, ut alii dicunt, an bruta non solum physicè, sed etiam moraliter in finem se moveant?

Partem affirmativam tenent quidam, existimantes in brutis esse aliquem usum rationis, quamvis longè imbecilliorum eò qui in hominibus reperitur, & aliquam imperfectam libertatem indifferentiæ, per quam in eorum potestate est in unum aut alterum locum se movere, & ex pluribus mediis illis oblati, unum accipere, & alia respicere. Ita sentire videntur Plutarchus in libro quod animalia ratione utantur; Porphyrius lib. 3. de sacrificiis, ubi asserit aliquos esse homines percipientes loquelam animalium: Vallesius in sacra physica cap. 55. Molina 1. p. quest. 14. art. 3. disp. 12. ubi liber-

A tatem quandam in brutis agnoscat: Salas hic disput. 4. sect. 4. ubi fatetur bruta cognoscere proportionem mediorum cum fine, & inter se, & iudicare unum melius alio; & Arriaga in Tractatu de beatitudine sect. 5. in fine, ubi ait se docuisse in Physica, bruta eligere media propter finem; neque solum bonum delectabile, sed etiam utile attingere.

S. II.

*Conclusio negativa statuitur.*

**D**ico breviter: Bruta non se movent & dirigunt in finem, operando gratiâ finis, sed ad illum diriguntur, & moventur ab Authore naturæ. Ita communiter docent Theologi cum D. Thoma hic art. 2. ubi sic habet: *Cognoscendum est quod aliquid sua actione vel motu tendit in finem dupliciter: uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo: alio modo, sicut ab alio motum ad finem; sicut sagitta tendit ad determinatum finem, hoc quod movetur à sagittante, qui suam actionem dirigat in finem. Illa ergo quæ rationem habent, seipsum movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis & rationis. Illa verò quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem à seipsis, cum non cognoscant rationem finis; & ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota rationalis natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale: & ideo proprium nature rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem; natura verò irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta.* Quibus verbis S. Doctor utramque partem nostræ conclusionis & docet & probavit: primam quidem, cum dixit, quod illa, quæ ratione carent, cum non cognoscant rationem finis, ideo nihil in finem ordinare possunt. Nam ut hic ait Cajetanus, *Cognoscere rationem finis, est cognoscere habitudinem finis ad id quod est ad finem: quia finis, in quantum finis, seu in ratione causæ finalis ut sic, importat intrinsecè & necessariò habitudinem ad media, & ad actus qui sunt propter finem, tanquam ad proprium effectum: Sed bruta non cognoscunt habitudinem & proportionem finis cum mediis, aut mediorum cum fine; quia non habent cognitionem intellectus, sed sensus duntaxat, quinaturas rerum, & relationes ac comparationes earum non possunt percipere; unde Augustinus lib. 23. questionum quest. 30. ait, quod scire quò quidquam referendum sit, non datum est rationis expertibus: Ergo bruta non cognoscunt finem formaliter, sed tantum materialiter, id est, cognoscunt rem quæ est finis, non tamen rationem finis, subindeque non se movent in finem.*

Dices, in brutis esse quemdam discessum imperfectum, longè quidem imbecilliorum eò qui est in homine, per quem tamen possint cognoscere proportionem finis cum mediis, & mediorum cum fine.

Verùm hæc sententia falsa & temeraria est, parumque consentanea fidei: quia esse rationale, quocumque gradu vel perfectione rationale, est differentia essentialis hominis; perfectior enim vel imperfectior rationis usus, non mutat naturam essentialiter, sed solum accident-



taliter unde, ut infra dicemus, omnia mira quæ ab animalibus efficiuntur, non ex ratione & in-differencia libertatis, sed ex instinctu, & deter-minatione nature procedunt. Accedit quod in 1. cap. Genesim, aves & quadrupedia, eodem mo-  
do facta narrantur, quò plantæ, herbæ, &c. cum vero homo, in quo est discursus, creandus fuit, specialimodò locutus est Deus, ait enim: *Facia-mus hominem ad imaginem & similitudinem no-stram: & prebit piscibus maris, & volatilibus cæli, & bestibus, uti ter & in terra.* In qua diversitate innui-tur cetera omnia esse irrationalia, solum verò hominem rationalem esse.

Adde quod, si animalia bruta aliquò modò essent rationis capacia, eodem modò videtur quod essent capacia cognitionis Dei, & salutis, felicitatisque aliqualis: nam si ratione polle-  
rent, utique & rationali appetitu, qui rationem sequitur, sicut sensitivus sensum: de qua re vi-deatur Montezino hic disp. 7. quæst. 7.

Secundò probatur eadem pars conclusionis. Nullum agens potest se movere in finem, nisi habeat dominium sui actûs: nam movere se in finem, idem est ac determinare se ad operandum gratiâ finis: Atqui bruta non habent dominium suorum actuum: Ergo non se movent in finem.

Minor probatur: quia Scriptura Eccles. 1. 7. dicit singulariter & eximie de solo homine in-  
ter creaturas visibiles, quòd Deus eum reliquit in manu consilii sui: At non esset proprium & singulare homini, esse in manu sua ac potestate, & de suis operationibus liberè disponere, si bruta quoque haberent aliquam liberam pote-  
statem in verumliber, & de seipsis, seu operatio-nibus suis disponent: Ergo bruta non habent dominium suorum actuum. Unde eadem Scri-  
ptura quando vult significare, aliquid fieri ab hominibus tam cupidè & ardenter, ac si nullam haberent libertatem ad abstinendum ab hujus-  
modi actione, dicit illos operari ut belluas, 2. Petri 2. *Velut irrationalia pecora naturaliter se-rvantur: & similiter in Epistola Judæ eis obji-citur, quod quæ naturaliter tanquam muta anima-ta mutant, in illis corrumpuntur: operari autem naturaliter, idem significat quod operari non liberè: nam agere naturaliter, est agere ex-  
ponderè & inclinatione nature, & absque deliberatione & electione, in unum determina-ta ferri.*

Confirmatur ex D. Thoma quæst. 24. de ve-  
ritate art. 2. ubi sic dicitur: *Totus libertatis radix est in ratione constituta: unde secundum quod ali-  
quis se habet ad rationem, sic se habet ad liberum ar-bitrium.* Ratio autem plene & perfectè invenitur solum in homine; unde in eo solum liberum ar-bitrium plenariè reperitur. Bruta enim habent quan-tam similitudinem rationis, inquantum participant quaedam prudentiam naturalem, secundum quod na-tura superior attingit aliquam ad id quod est natu-  
re superioris: que quidem similitudo est secundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus: sed hoc iudicium est eis ex naturali estimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicij ignorent: propter hoc etiam huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia, sicut iudicium rationis, sed ad quedam de-  
terminata. Et similiter in eis est quedam similitudo liberi arbitrij, inquantum possunt agere vel non agere secundum suum iudicium unum & idem, ut sic fit in eis quod quedam conditionata libertas: possunt enim agere & iudicant esse agendum, vel non agere, si non iudicant, sed quia iudicium eorum est determina-  
tum ad unum, per consequens & appetitus & actio ad unum determinantur: unde secundum Augustinum 11. super Genesim ad litteram, moventur visis; & secundum Damascenum, aguntur passionibus: quia scilicet naturaliter de tali viso & de tali passione sic iudicant: unde necesse habent ab ipsa visione alicu-jus rei, vel à passione insurgente, moveri ad fugien-dum, vel prosequendum: sicut ovus visò lupò necesse habet timere: & canis insurgente passione iræ, ne-  
cesse habet latrare, & persequi ad nocendum. Sed homo non necessarid moventur ab his quæ sibi occur-runt, vel à passionibus insurgentibus, quia potest ea re-cipere vel refutare: & ideo homo est liberi arbitrij, non autem bruta.

Ad eandem considerationem pertinet, quod omnia animantia ejusdem generis, ab Exori, & salutis mundi usque ad hoc tempus, & in omni regio-ne, posita in talibus circumstantiis, eodem sem-per determinatò modò operantur: v.g. omnes hirundines eodem modò vere edificant: omnes apes eodem modò mellificant; omnes formicæ eodem modò æstate grana recondunt, &c. Hoc enim evidens argumentum est, quòd liberam electionem non habent inter opposita: nam illa electio indifferens induceret aliquam varietatem in modo operandi: sicut homines, quia electione agere possunt, positi in eodem statu antecedenti, & in paribus circumstantiis, diversimodè operantur, ut experientia constat.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit bruta dirigi & moveri in finem ab Authore natura, evidens est: nam ut dicitur D. Thomas hic art. 2. ad 3. *Manifestum est quod particulares cause moventur à causa universali; sicut cum rector civi-tatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia sua particularia officia civitatis: & ideo ne-cesse est quod omnia quæ carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ se extendit in bonum universale, scilicet à voluntate divina.*

Confirmatur: *Tota irrationalis natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens princi-pale, ut ait idem S. Doctòr supra relatus: Sed instrumentum non agit, nisi ut motum & appli-catum à principali agente: Ergo nec creaturæ irrationales se movent in suos fines, nisi ex spe-ciali motione & directione Authoris natura.*

Confirmatur ampliùs: sicut ex hoc quod sagitta sæpe attingit eundem scopum, colligitur ejus motum procedere à ratione; non quæ sit in ipsa sagitta, sed in sagittante: ita pariter, cum videamus animalia, & alias creaturas rationis expertes, ferè semper suos fines particulares consequi, colligitur evidenter illarum motus & operationes, à ratione, non quæ sit in ipsis animalibus, & creaturis irrationalibus, sed in earum Authore, derivari.

§. III

Solvitur objectio in contrarium.

Objicies: In animalibus datur aliquis rationis usus: Ergo illa possunt in finem se movere & dirigere, nec indigent in eum dirigi & moveri ab Authore natura. Consequentia patet: nam dirigere se in finem, est effectus rationis & prudentiæ. Antecedens verò suaderi potest ex variis operationibus animalium, quæ



non videntur aliter posse fieri quam ratione & prudentiâ. Harum plura adducit exempla D. Basilius homil. 7. 8. & 9. in Hexameron: nos aliqua breviter proponemus.

Primum sit in formicis: istæ enim non solum appetitu pastus ex fame excitatõ, feruntur in cibum presentem, sed etiam provident de futuro, hyemis necessitati, & alimenta undequaque conquesta congregant in horrea, sagaciterque custodiunt & distribuunt per totum annum; atque ut ne sub terra granum tritici nascatur, rodunt partem illam undenasci debet; quod si ex magnitudine pluvie madefit, ne corrumpatur extrahunt, ut Sole & vento exsiccentur: hæc autem omnia sine aliquali discursu fieri posse non videntur. Porro quis non miretur eas sepulchra sibi parare, & formicas mortuas extraditum deportari ab aliis ad sepeliendum? Propter quæ, & alia admiranda prudentiæ in his animalibus exempla, remittit Spiritus Sanctus fatuum hominem ad prudentiam ex illis addiscendam, dum Proverb. 6. sic ait: *Vade ad formicam, & piger, & considera vias eius, & discite sapientiam: quæ cum non habeat ducem, nec præceptorem, nec principem, parat in estate cibum sibi, & congregat in messe quod comedat.*

Adjiciamus exemplum hirundinis, quæ mutat terras & domicilia, pro temporum diversitate, nidum conficit pulloꝝ educationi aptissimum, & ibi ova fovet: Quis ergo neget eam cognoscere nidum ad talem finem esse necessarium? in eaque re discurre, & perfectè propter finem operari.

Quædam etiam videre est animalia, quæ si vulnere aliquo afficiantur, quandam inquirunt herbam, quæ illis apta nata est remedio esse juxta illud Poëtæ:

*Non illa feris incognita capria*

*Gramina, cum tergo volucris hæset sagitta.*

Denique mira legimus & experimur de apibus, & de elephantibus, quæ longum esset recensere. Sufficiat audire Spiritum Sanctum Proverb. 30. ita asserentem: *Quatuor sunt minima terra, & ipsa sunt sapientiora sapientibus. Formica populus infirmus, qui preparat in messe cibum sibi. Lepusculus plebs invalida, qui collocat in petra cubile suum. Regem locusta non habet, & egreditur universa per raras suas. Stello manibus nititur, & moratur in edibus regis. Addamus etiam quod de aranea ait Guillelmus Parisiensis, nempe eam nasci cum lege, libro, & lucerna: quia à natura inditam habet noticiam omnium quæ sibi agenda sunt.*

68. Confirmatur: Animalia ex modo efformandi varias voces se ipsa vel quærunt, vel vocant, sive ad pactum, sive ad coitum; aliquandoque sibi respondent, ut patet in avibus quæ vicissim canunt: habent ergo sibi aliquid vel voce vel cantu significare; & per consequens aliquem imperfectum discursum, & cognitionem sufficientem, per quam possunt in finem se dirigere.

69. In hujus rei majorem confirmationem adduci potest id quod de Apollonio Tyaneo narrat Philostratus lib. 4. cap. 1. *Cum aliquando (inquit) de communi conrordia disputaret, doceretque oportere Ephesios sese mutuo nutrire; Passeres sorte in arbore quadam taciti considerabant: unus autem ex ipsis tanquam alicuius rei nuntius vocem emisit, quæ visus est aliquid ceteris predicere: eò auditõ ceteri clamorem tollentes post ipsum volarunt. Tunc ali-*

*quandiu tacens Apollonius, sciens quidem quam ob causam passeres volitarent, nondum tamen audieribus id narrabat. Vbi vero omnes in se conversi, & quasi portentum aliquod admirantes aspexerunt, pro silentio sic efflocutus: Puer quidam lapsus frumentum in arcem demisit: eum neglegenter illud collegisset, abiit, multa grana passim in angusto sparsa relinquens, quæ cum passer ille invenisset, satis (ut vidistis) nuncians, inventum cibum communicavit. His verbis permulti commoti, ad hoc visendum concurrere: ipse vero in qui manserunt captam sermonem de communi societate serranda profectus est. Postquam vero qui visum viderant, cum clamore atque admiratione summa reversi sunt: videtur inquit, Apollonius, quo pacto passeres mutuum de se curam habent.*

Huic objectioni responderet, ex variis illis operationibus animalium, quæ sine ratione non videntur posse fieri, colligi evidentè illas procedere à ratione & sapientia, non quæ sit in ipsis animalibus, sed in eorum Authore Deo, qui ea movet & dirigit in suos fines: sicut ex hoc quod sagitta sæpe tendit in eundem scopum, colligitur ejus motum procedere à ratione, non quæ sit in ipsa sagitta, sed in sagitante, ut supra annotavimus. Unde in creaturis quæ nullum habent sensum videmus familia: vitis enim, & quædam alia arbuta, eò quod per se erigi non valent, quædam ligamenta producunt, quibus ligata aliis, eriguntur; & similiter foliis vestita, fructus defendunt ab inclementia temporis. Item Heliotropium assidue Solem intuetur, sequiturque indefessè ejus cursum: & herba quæ *sensitive* appellatur, ad levissimum hominum tactum, statim marcescit, & folia complicat, et si esset mortua. Sicut ergo ad hæc non est necesse discursum ponere, sed convenientissimè fieri dicuntur instinctu & determinatione naturæ: ita etiam ad illa mira quæ in argumentorū sententia, & alia similia, sufficit sagacitas, & naturalis instinctus, qui locò rationis & discursus datus est animalibus.

Quod verò Spiritus Sanctus nos ad animalia mittat, ut ex eis prudentiam discamus, non inuit in illis esse prudentiam vel rationem, sed solum in Deo eorum authore: & ideo allegando etiam nobis res omnino insensibiles, obiecta, de quibus utrum rationem participant, nullatenus ambigi potest. Ut enim nimiam de necessariis sollicitudinem tollet Christus, dicit Matth. 6. *De vestimento quid solliciti estis? considerate lilia agrum quomodo crescunt, non laborant, neque nent. Et ut noticiam Dei persuadear insensatis Propheta, dicit Psalmo 18. Cæli enarrant gloriam Dei, & opera manuum eius annuntiant firmitermentum.*

Ad confirmationem dicendum, quod ad vocem animalis confurgit sine aliquo discursu rationis in animali representatio vel pabuli, vel delectationis, ad quæ naturali instinctu movetur. Quod verò aliquando aves vicissim canunt, hoc ex providentia Dei, ad majorem nostram delectationem, & ad ipsarum levamen effectum est: non ita quod sese intelligant, & sibi invicem loquantur, sed ita ut sese excitent. Unde ad aliud quod narrat Philostratus de Apollonio Tyaneo, respondeo, quod Apollonius fuit magnus insignis, Daemonum societate utens, a quibus in passeribus prædictis exitentibus, effusionem frumenti, & quæ passeres facerent addicere potuit. Adde quod miranda illa quæ



de Apollonio tradidit Philostratus, ab ipso A  
conficta esse creduntur, ut videri potest apud Ba-  
ronium tom. 1. anno Christi 68. num. 31.

Ad complementum huius quæstionis, quæ-  
res in quo consistat naturalis instinctus anima-  
lium?

Respondeo breviter, juxta probabiliorē  
sententiam, illum consistere in repræsentatione  
quædam convenientis aut disconvenientis, facta  
per species insensatas, residentes in æstimatoria  
bruti, & à sensatis speciebus eductas. Pro cuius  
intelligentia sciendum est, dari in brutis æstima-  
tivam potentiam, quæ est sensus quidam  
interius, cuius hoc est munus proprium, ut ex  
speciebus sensibilibus eliciat speciem insensa-  
tam: v. g. cum ovis videt lupum venientem,  
ex specie sensibili lupi ejus æstimatoria elicit  
speciem inimicitie, quæ est insensibilis, & qua  
insensata appellatur, quia à sensibus externis  
non percipitur. Hæc ergo æstimatoria bruti, ut  
insensata speciebus illis insensatis, quibus ratio  
convenientis & disconvenientis illi repræsen-  
tatur, naturalis ejus instinctus dicitur. Unde  
probabilitate caret illorum sententia, qui asse-  
runt naturalem instinctum animalium consiste-  
re in speciebus insensatis à Deo, eorum quæ sunt il-  
lis convenientia aut nociva, repræsentativis: hic  
enim dicendi modus mures & formicas facit æ-  
quales Angelis, quibus ob naturæ perfectionem  
insensata species in primo instanti  
creationis, ut in Tractatu de Angelis ostensum  
est.

## ARTICULUS IV.

## Virum Deum agat propter finem?

## §. I.

Quibusdam præmissis statum difficultatis  
proponitur.

Suppono primò, Deum in ratione agentis  
considerari posse dupliciter: scilicet in ra-  
tione agentis ad intra, vel ad extra. In primo  
sensu consideramus actiones Dei purè imma-  
nentes, quarum alia dicuntur merè essentialis,  
illa scilicet quæ sunt communes tribus perso-  
nis: scilicet scientia, intellectio, & amor essentialis:  
alia verò vocantur notionales, quæ nimirum  
sunt propriae alicujus Personæ, & non commu-  
nes tribus, ut generatio Verbi, & productio  
Spiritus Sancti. In secundo verò sensu conside-  
ramus actiones quibus Deus operatur ad extra:  
quæ adhuc dupliciter considerari possunt, vel  
quatenus se tenent ex parte Dei, vel prout se  
tenent ex parte termini & effectus producti; &  
secundum hanc terminationem passivam non  
sunt aliud quam ipsimet effectus ad extra pro-  
ducti, ut pendunt ab actione Dei: sicut cum pro-  
portione denominatio visû in pariete, nihil est  
aliud, quam ipsimet paries, ut connotat actum  
visionis. Quod ut magis declaretur:

Suppono secundo contra Durandū, Suarezem,  
& alios modernos, Deum non agere ad extra  
per actionem formaliter transeuntem. Probatur  
breviter: quia, ut ostendimus in Tractatu de  
scientia Dei, potentia operativa in Deo non di-

stinguitur ab intellectu & voluntate illius: Sed  
actio intellectus & voluntatis est formaliter im-  
manens, cum sit actio vitalis: Ergo omnis ope-  
ratio Dei est formaliter immanens; subindeque  
non formaliter, sed virtualiter tantum tran-  
siens. Unde sicut Angeli operantur ad extra  
per actum imperij, virtualiter solum transeun-  
tem, ut docet S. Thomas opusc. 1. r. art. 3. ubi ait  
quod *Angeli movent celos, conceptione sui intellectus  
efficaci*: ita & à fortiori Deus, quippe qui est  
naturæ magis simplicis, & cuius intellectus pra-  
cticus, longè potentior est & efficacior intelle-  
ctus Angelorum.

Adde quòd, si executio activa, seu actus se-  
cundus omnipotentia divina, esset actio forma-  
liter transiens; & consequenter ab ipsa potē-  
tia realiter distincta, utpote in creatura produ-  
cta existens; potentia Dei executiva non esset  
infinita, quia scilicet non identificaret sibi ea  
omnia quæ pertinent ad propriam lineam; non  
enim identificaret sibi actum secundum: sicut  
intellectus divinus non esset infinitus, si realiter  
distingueretur ab intellectu. Non esset etiam  
actus purus, eò quod esset in potentia, etiam  
physica, ad proprium actum, à quo realiter di-  
stingeretur.

Dices: Quando Deus operatur simul cum  
causa secunda, puta cum igne, producendo cum  
illo calorem, calefactio est concursus simulta-  
neus causa primæ & secundæ: Sed calefactio  
est actio formaliter transiens: Ergo Deus opera-  
tur ad extra per actionem formaliter transeun-  
tem.

Respondeo calefactionem dici concursum  
Dei, quia mediante illa producit ulteriorem ef-  
fectum, scilicet calorem: quamvis comparata  
ad Deum, potius habeat rationem effectus,  
quam actionis; quia procedit à Deo mediante  
aliâ actione distincta, & cum ipsa omnipoten-  
tia divina identificata, puta cum imperio effica-  
ci divini intellectus practici, qui est potentia  
Dei ad extra operativa.

Suppono tertio, quod sicut in causa formali  
possumus separare rationem formalem à causa-  
litate formali; imò de facto reperitur separata  
in Deo, respectu sui (dicimus enim immutabi-  
litate Dei esse rationem formalem æternita-  
tis ipsius, non verò causam) & tunc ratio for-  
malis idem est quod causa formalis, seclusâ im-  
perfectione: ita similiter possumus præscinde-  
re rationem finis à causalitate finis, & conspice-  
re quòd aliqua actio sit propter finem duobus mo-  
dis; scilicet propter finem, tanquam propter  
veram causam finalem; & propter finem, tan-  
quam propter rationem solum finalem, præ-  
scindendo ab imperfectionibus dependentiæ &  
distinctionis, quæ in omni verâ & propria cau-  
saliitate reperiantur.

Quærens ergo in hoc articulo, an Deus in  
suis actionibus transeuntibus & immanentibus  
agat propter finem, tanquam propter veram  
causam finalem, vel solum tanquam propter ra-  
tionem finalem? vel ut alij dicunt, an actiones  
divinæ, tam immanentes, quam transeuntes, ha-  
beant causam finalem realiter, aut solum vir-  
tualiter influentem.



*Quatuor sequentibus conclusionibus difficultas  
proposita resolvitur.*

77. **D**ico primò, Deum agere propter finem, tanquam propter veram causam finalem, in suis operationibus ad extra, quantum ad terminationem passivam, & quatenus se tenent ex parte effectus.

Probatur conclusio: Hujusmodi actiones, secundum terminationem passivam, sunt ipsimet effectus producti, seu ipsamet creaturæ: Sed effectus seu creaturæ sunt propter finem, tanquam propter veram causam finalem: Ergo & operationes ad extra, quantum ad terminationem passivam quam important. Major patet ex prima suppositione. Minor etiam est evidens: nam creaturæ inter se subordinantur, una tendit ad aliam ut ad finem, & omnes tandem ordinantur ad divinam bonitatem. Sic Deus vult pluviam propter pascua, pascua propter pecora, pecora propter homines, & homines propter seipsum. Vel ut ait D. Thomas 1. p. quest. 19. art. 5. ad 3. & primo contra Gentes cap. 86. Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui, operando diversa opera; & voluit eum habere intellectum, ut esset homo; & voluit eum esse hominem, ad complementum universi; & tandem voluit bonum & complementum universi, ut suam sapientiam, bonitatem, potentiam, aliasque perfectiones manifestaret. Unde Proverb. 16. dicitur: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Et ad Roman. 11. *Ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia.* Quem locum exponens D. Thomas ait, quod cum Apostolus dicit, *ex ipso*, designat causam efficientem; cum ait, *per ipsum*, causam exemplarem; & quando addit, *in ipso*, causam finalem creaturarum, quæ non est alia quam divina bonitas.

Dico secundò, Deum non agere propter finem, tanquam propter veram causam finalem, in suis actionibus ad extra, quatenus se tenent ex parte ipsius Dei, & quantum ad terminationem activam.

78. Probatur primò ex D. Thoma in 2. dist. 7. quest. 2. art. 1. ad 4. ubi sic habet: *Actio divina est essentia eius: & ex hac parte non queritur finis eius, sed ex illa parte quæ effectum creature communicat.* Ergo sentit D. Thomas, quod Deus non agit propter finem, ita quod ly *propter* importet causalitatem in actionem, sed solum in effectum per illam productum.

79. Probatur secundò: Implicat aliquid increatum, & omnino independens, habere aliquam veram causam: Sed actio ad extra, quatenus se tenet ex parte ipsius Dei, est aliquid increatum, independens, divinum, & ipsamet Deus; ut enim in secunda suppositione ostendimus, Deus non agit ad extra per operationem formaliter transeuntem, in creatura producta existentem, sed per actionem formaliter immanentem, & virtualiter tantum transeuntem; atque adeò in Deo existentem, & cum ipsa Dei substantia realiter identificatam: Ergo, &c.

80. Dices, repugnare quidem enti increato quod habeat causam efficientem, non tamen quod habeat causam finalem: quia cum causalitas finalis consistat in allicientia ad bonitatem finis, & in motione solum metaphorica, nullam in-

A fert imperfectionem in ea actione quæ est propter causam finalem.

Sed contra primò: Impossibile est quod aliquid habeat causam finalem, & non habeat efficientem: Ergo si est imperfectio quod aliquid habeat causam efficientem, erit etiam imperfectio quod habeat causam finalem. Antecedens probatur: quia de ratione causæ finalis est ut gratiâ ejus aliquid fiat; Ergo causæ finalis necessariò connotat in effectu dependentiam à causa efficiente: nam gratiâ finis aliquid fieri idem est quod produci, ac prinde habere causam efficientem: unde in multorum sententia causalitas causæ efficientis & finalis, eadem est secundum rem.

Secundò, Hoc quod est esse à causa finali, præcisè sumptum, includit imperfectionem dependentiæ: in hoc enim præcisè distinguitur causa à principio, quod causa necessariò inferat dependentiam, non verò principium: unde in Divinis conceditur unam personam esse ab alia tanquam à principio, non verò tanquam à causa: Ergo cum causa finalis sit vera causa, non potest intelligi aliquid esse à causa finali sine dependentiâ.

Probatur tertio conclusio: Si volitio Dei libera, secundum illud quod importat in recto, & quantum ad terminationem activam, causam finalem realiter causantem haberet, deberet causari finaliter à bonitate divina, vel à bonitate creata: Neutrum dici potest: Ergo, &c. Minor pro prima parte ratione facta suadet: Nam inter causam finalem & effectum realis distinctio requiritur: cum causa finalis sit verè & propriè realis causa: Sed volitio Dei libera non distinguitur realiter à divina bonitate: Ergo nec causatur realiter ab illa in genere causæ finalis. Pro secunda verò parte sic ostenditur: Dependere ab aliquo creato ut à fine, maxima imperfectio est: Ergo talis dependentia relegari debet à divina volitione.

Addo quod causa finalis & efficiens, sibi invicem correspondent: unde omnium quorum Deus est finis, est etiam causa efficiens; juxta illud Apocal. 1. *Ego sum Alpha & Omega, principium & finis*: Sed actio Dei libera, quantum ad terminationem activam quam importat in recto, non potest ab aliquo creato ut ab efficiente procedere; cum sub hac ratione & formalitate sit quid increatum & divinum, ipsaque Dei substantia, ut supra dicebamus: Ergo sub hac ratione non potest finaliter à creatura causari.

Hinc colliges, non posse dici absolute quod Deus creaverit mundum, propter veram causam finalem: sensus enim esset quod ipsa creatio, quatenus se tenet ex parte Dei, & quantum ad terminationem activam (terminationem enim activam designat verbum illud *creavit*) fuit propter finem, tanquam propter veram causam finalem; quod repugnat, ut ostendimus. Dicit tamen potest, quod mundus est productus à Deo propter veram causam finalem: sensus enim est, quod ipsa creatio, ut se tenet ex parte effectus, & secundum terminationem passivam (terminationem enim passivam designat passivum illud *creatus est*) fuerit propter veram causam finalem; quod constat esse verum ex præcedenti conclusione. Hac diligentissime observa.

Dico tertio, Deum in omnibus actionibus liberis, etiam quatenus se tenent ex parte ipsius Dei



Dei, agere propter finem, tanquam propter rationem finalem.

Probatum primo ex D. Thoma quaest. 23. de veritate. art. 4. dicente quod bonitas divina est quod finis operationis divinae. Ubi particula illa quae videtur innuere quod divina bonitas non est absolute finis, ut dicitur rationem causa finalis, sedque dicitur rationem finis sine causalitate. Unde quando idem S. Doctor 1. cont. Gent. cap. 87. ait, quod sua bonitas est Deo causa volendi, loquitur de causa duntaxat virtuali, seu de ratione volendi, ut patet ex capite praecedenti, ubi sic dicitur: *Finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem: Deus autem vult bonitatem suam, tanquam finem: vult autem alia vult tanquam ea quae sunt ad finem: sicutigitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab ipso.*

Probatum secundo ratione. Ratio praecisa finis, seclusis imperfectionibus causa, est quod moveat & alliciat voluntatem: Atqui bonitas divina alliciat & movet voluntatem ipsius Dei, in omnibus suis actibus liberis, & operationibus ad extra, juxta illud Dionysij de divinis nominibus. cap. 4. *Divinus amor non dimittit eum esse sine germine.* Et istud Boetij lib. 3. de consolatione.

*Quem non externa pepulerunt fingere causa  
Materia huius tantis opus, verum infra summi  
Forma boni, livore carens, &c.*

Ergo bonitas divina habet rationem finis in omnibus actibus Dei liberis, & operationibus ad extra.

Confirmatur: Quamvis a tributa divina non possint habere causam efficientem rigorosam, quia haec dicitur in effectu imperfectionem distinctionis & dependentiae; possunt tamen habere causam efficientem virtuales, nempe naturam divinam, a qua virtualiter dimanant, & quae dicitur ratio a priori attributorum: Ergo similiter, quamvis volitio Dei libera non possit habere causam finalem rigorosam; quia non potest intelligi aliquid esse a vera causa finali, sine dependentia; habet tamen in Deo quandam rationem volendi, quae dicitur causa improprie virtualis, & secundum nostrum modum concipiendi; quae non est alia quam divina bonitas movens, & determinans Deum ad eliciendas has vel illas volitiones circa creaturas.

Ex his solum manet argumentum contra praecedentem conclusionem, quod Curiali difficile visum est, & quod potest sub hac forma proponi. Deus in Scriptura absolute dicitur operari propter finem, ut patet ex illo Proverb. 16. *Imperata propter semetipsum operatus est Dominus: Sed non posset absolute dici Deum operari propter finem, si solum effectus a Deo producti ordinarentur in finem, non vero ejus operatio: Ergo non solum effectus a Deo producti, sed etiam ejus volitiones liberae, ejusque operationes ad extra, diriguntur & ordinantur in finem. Major patet. Minor probatur. Operari propter finem, non est producere tantum aliquid quod habeat finem, sed est exercere operationem propter finem, seu voluntatem agentis moveri in finem ad operandum propter ipsum finem: Ergo ut Deus dicatur agere propter finem, non sufficit quod effectus ab illo producti ordinentur in finem, sed insuper requiritur quod ejus operatio fiat propter finem, seu quod Deus a bonitate finis moveatur ad operandum ad extra,*

A Huic, inquam, argumento patet solutio ex jam dictis. Sicut enim cum Deus dicitur operari ad extra, hoc intelligitur seclusis imperfectionibus causalitatis & dependentiae actionis a principio: ita cum dicitur operari propter finem, hoc debet intelligi, seclusis imperfectionibus, quae in effectu causa finalis reperiuntur, inter quas, ut diximus, est dependentia operationis a fine. Haec autem imperfectione seclusa potest dici quod divina bonitas est finis actionis divinae, seu potius ratio finalis illius; sicut immutabilitas dicitur ratio a priori, & causa virtualis aeternitatis: nam sicut si aeternitas posset habere veram causam efficientem, nullam aliam haberet, quam immutabilitatem; ita si operatio Dei ad extra posset habere veram causam finalem, nullam aliam haberet, quam divinam bonitatem. Unde in forma ad argumentum respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: Est exercere operationem propter finem, ita ut ly propter semper dicat veram & rigorosam causalitatem, nego Antecedens: ita ut dicat veram causalitatem, vel rationem a priori, seu causalitatem tantum virtuales, concedo Antecedens, & nego Consequentiam. Ut enim Deus absolute dicatur agere propter finem, sufficit quod effectus ab illo producti, sint propter ejus bonitatem, tanquam propter veram causam finalem ipsorum; & ejus actiones ab eadem infinita bonitate, ut a ratione a priori, causaeque virtuali procedant.

Dico ultimo, Deum in actibus necessariis, essentialibus, aut notionalibus, non agere propter finem, tanquam propter veram causam finalem, vel etiam tanquam propter rationem a priori.

Probatum: Ut aliquid agens dicatur agere propter finem, tanquam propter veram causam, aut tanquam propter rationem a priori, non debet esse ab intrinseco & ex propria natura d tale actionem determinatum, sed ad illam ex cognitione & amore finis determinari; nam causalitas finis consistit in hoc, quod determinet agens ad operandum: Sed Deus ab intrinseco & ex propria natura est determinatus ad actus esenciales & notionales; est enim naturaliter determinatus ad se cognoscendum & diligendum; & Pater ex perfectione & fecunditate naturae divinae est determinatus ad generandum Filium, & idem est de Patre & Filio respectu Spiritus Sancti: Ergo Deus in actibus necessariis, essentialibus, aut notionalibus, non potest dici agere propter finem, tanquam propter veram causam finalem, vel etiam tanquam propter rationem a priori.

Dices: Perfectissimus modus operandi naturae intellectualis, consistit in hoc quod est operari dirigendo operationes in suos terminos & fines, quod est operari propter finem; & in hoc excedit naturam ratione carentem, ut vidimus articulo praecedenti: Ergo non est denegandus Deo, quantum ad actus esenciales, & quantum ad processionem Divinarum Personarum.

Respondeo quod quamvis ille modus operandi importet perfectionem respectu naturae intellectualis creaturae, non sequitur quod etiam importet perfectionem respectu increatae, & quantum ad actus necessarios, esenciales, aut notionales: major enim perfectio est, quod de-

terminat



terminatio ad illos actus proveniat ex intrinseca determinatione & perfectione divinæ naturæ, quàm quod ad eam sit necessarium præsupponi directionem aliquam in finem. Imo neque in natura creata ille modus operandi importat perfectionem, universaliter quoad omnes actiones, sed solum quoad eas quibus tendit in finem: unde supra diximus, quod actus consequentes possessionem finis, ut fructio & delectatio de fine adepti, non sunt propter finem, sed corollarium & complementum illius.

Articulò 3. quærit D. Thomas, utrum actiones humanae specificentur à fine? de quo dicemus infra quæst. 18.

#### ARTICULUS V.

*Utrum finis intermedius verè & propriè habeat rationem finis?*

Partem negativam tenet Vazquez hic disp. 4. cap. 2. affirmativam verò careri Theologi, tam domestici, quàm extranei. Unde sit

#### § I.

*Conclusio affirmativa statuitur.*

Dico igitur fines intermedios verè & propriè rationem finis habere.

94. Probaturn primò ex Scriptura: Apostolus enim 1. ad Timoth. 1. ait: *Finis præcepti est charitas*: At constat quod charitas non est finis ultimus, sed intermedius, sive ad Deum comparatur, sive ad beatitudinem: Ergo ex Scriptura finis intermedius est verè & propriè finis.

95. Confirmatur: Salus hominum est finis incarnationis Verbi divini, ut patet ex illis verbis Symboli Nicæni: *Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cælis, & incarnatus est*: At salus nostra est finis intermedius; ordinatur enim ad Dei gloriam, & manifestationem perfectionum ipsius: Ergo finis intermedius verè & propriè rationem finis habet.

96. Probaturn secundo ex D. Thoma infra quæst. 12. art. 2. ubi expressè docet quod intentio non solum est circa finem ultimum, sed etiam circa finem intermedium: At intentio versatur circa finem formaliter sub ratione finis: Ergo ex D. Thoma, non solum finis ultimus, sed etiam intermedius, verè & propriè habet rationem finis. Unde ibidem art. 1. ad 2. ait: *Duplex est finis, scilicet ultimus & propinquus*. Et 2. Phisic. lect. 5. *Omnia (inquit) quæ sunt intermedia inter primum movens & ultimum finem, sunt quodammodo fines; sicut medicus ad sanitatem inducendam extenuat corpus, & sic sanitas est finis maciei; maciem autem operatur per purgationem, purgationem autem per positionem. Unde omnia hæc sunt quodammodo fines: nam macies est finis purgationis, & purgatio positionis. Ubi particula illa, quodammodo, non significat huiusmodi fines intermedios verè & propriè rationem finis non habere, sed solum non ita perfectè competere illis rationem causæ finalis, sicut fini simpliciter ultimo.*

97. Tertio suaderi potest conclusio ratione quæ utitur idem S. Doctor hic art. 6. quæ potest sic proponi. In causis efficientibus licet detur una prima causa efficiens, ex cuius virtute & subor-

dinatione alia causa intermediæ & proxime operantur, nihilominus causa secundæ, & subordinata verè & propriè causant in genere causæ efficientis: Ergo licet detur unus finis ultimus, ad ulteriorem non ordinatur, ex cuius motione omnia aguntur, hoc non obstante concedi debent fines intermedii, qui quamvis exemptione finis ultimi agant, tamen veri sunt fines, & causant in genere causæ finalis. Consequentia probatur ex paritate rationis: non minus enim causa efficiens debet esse aliquid primum, quàm causa finalis exigat esse aliquid ultimum; unde propterea definitur id à quo primò incipit motus, sicut causa finalis, id quod per se ultimo appetitur: Sed non minus repugnat illi quod est primum subordinatio ad aliquid prius, quàm repugnet illi quod est ultimum subordinatio ad aliquid ulterius: Ergo subordinatio quæ repugnare videtur causæ efficienti, ac finali. Si igitur causa dependens ab alia priori, eique subordinata, habeat veram rationem causæ efficientis; finis etiam veram rationem causæ finalis obtinebit, quamvis sit intermedius, & alteri subordinatus.

Confirmatur: Ita se habet finis in prædictis, sicut principium in speculativis: Sed in speculativis ratio formalis principii non salvatur tantum in principiis primis & universalissimis, sed etiam in intermediis, ex quibus immediate conclusiones deducuntur: Ergo similiter ratio formalis finis salvatur non solum in fine ultimo simpliciter, sed etiam in finibus intermediis.

Explicatur hoc magis: Sicut enim principia intermedia duplicem dicuntur habitudinem, ut nam ad conclusiones quas continent, & quæ ex illis deducuntur, & sic habent rationem principii; alteram ad prima principia à quibus derivantur; & sub hoc respectu non habent rationem principii, sed principiat. Ita similiter fines intermedii duplicem respectum habent, unum ad finem ultimum, secundum quod ut media conducunt ad illum; & sic non habent rationem finis, sed medii; alterum ad ea anteriora media quæ ordinantur ad ipsos, & respectu illorum habent veram rationem finis, in quantum talia media appeti possunt, & de facto aliquid appetunt propter illos.

Respondet Vazquez, negando consequentiam, & paritatem: quia, inquit, causæ secundæ efficientes, & principia intermedia, habent virtutem & veritatem intrinsecam, per quam possunt verè influere in effectus, vel in conclusiones; fines verò intermedii non gaudent bonitate intrinsecâ, quæ possint movere & terminare appetitum.

Sed contra: In causis efficientibus secundis quædam sunt instrumentales, & quædam principales; & principales quidem, per propriam virtutem agunt, instrumentales verò, virtute causæ principalis, & tamè verè agunt: Ergo ad rationem causæ efficientis, non semper requiritur quod agat virtute propriâ: Ergo pariter ratio causæ finalis non semper exigit gaudere bonitate sibi propriâ, & ab alio ulteriori sine independence. Hæc consequentia videtur legitima: quia major requiritur rigor ad veram causalitatem efficientem, quàm ad finalem: unde si ad sic metaphorica respectu illius: unde si ad veram causalitatem efficientem sufficit virtus



participia, multo magis sufficiat ad causalitatem finalem bonitas participata.

## §. I I.

*Solvuntur objectiones.*

**Objicies primò:** Finis definitur ab Aristotele: *id cuius gratiâ cetera sunt.* Sed hæc definitio convenit solum fini ultimo, non verò finibus intermediis, cum omnia non fiant gratiâ ipsorum: Ergo ratio finis soli fini ultimo verè & propriè competit.

**Respondeo primò,** particulam illam *cetera,* non poni ab Aristotele in definitione finis, nec haberi in textu Græco, sed additam fuisse ab Argyropolo interprete, ut observavit Egidius à Pratencratione, lib. 1. de fine in communi qu. 3. art. unico §. 2. unde finis ut sic definitur *id cuius gratiâ aliquid fit;* finis verò ultimus simpliciter, non est alterius gratiâ, sed cuius gratiâ cetera: sicut quidem nulli alteri fini subordinatur, sed omnes alii ab eo dependent.

**Respondeo secundò,** datâ Majori, negando Minorem: nam esse id cuius gratiâ cetera sunt, nihil est fini convenit, juxta naturam illius: quia si finis ultimus simpliciter, cujusmodi est bonum ut sic, omnia sunt propter ipsum, & ipse non est gratiâ alterius: si sit finis ultimus in aliqua tantum serie, cetera illius ordinis sunt gratiâ ipsius: sicut omnia medicinalia gratiâ sanitatis: hæc enim finis intermedius, cetera quæ ipsum antecedunt sunt gratiâ ipsius, & ipse non fit gratiâ eorum quæ antecedunt.

**Objicies secundò:** Aristoteles 2. Metaph. text. 2. & D. Thomas hic art. 4. ex eo probant non dari processum in infinitum in finibus, quia si daretur, non posset assignari ultimus finis unde inciperet operatio, & sic nunquam agens ageret propter finem: At si fines intermedii essent verè & propriè fines, hæc ratio non valeret; quia et si non posset assignari finis ultimus, adhuc agens posset agere propter aliquem finem intermedium. Ergo fines intermedij non sunt verè & propriè fines.

**Respondeo negando sequelam Minoris.** Ad cuius probationem dicendum, quòd cum de ratione finis intermedij, seu proximi, sit quòd fiat ex motione anterioris seu ultimi finis, hinc est quòd ablatò fine ultimo, non manet finis intermedius: nam vel finis qui est intermedius appetitur absque relatione ad alterum, & sic est finis ultimus; vel cum relatione, & sic necessariò supponit illum ultimum ex cuius motione procedit: unde ablatò ultimo, nullus remanet finis. Eadem ratione convincitur in causis efficientibus non dari processum in infinitum, etiam si dicatur causa secundæ: quia cum omnes causæ secundæ agant ex motione primæ, si non assignetur prima, nulla causa secundæ operatur, & sic ablatà primâ aufertur operatio.

**Objicies tertio:** De ratione finis est quòd appetatur propter se: At qui finis intermedius non appetatur propter se, sed propter ulteriorem finem ad quem ordinatur: Ergo non est verè & propriè finis.

**Confirmatur:** Appeti propter se & appeti propter aliud, opponuntur, & se habent sicut absolutum, & respectivum: Ergo inter se pugnant, & eidem convenire nequeunt.

Ad objectionem respondeo, concessâ Majori.

Tom. 111.

**Ari,** negando Minorem: non repugnat enim aliquid ratione sui appeti, & tamen appeti cum subordinatione ad alterum, à quo dependet illa ratio sui: sicut causa secunda agit ratione propria virtutis, licet talis virtus sit dependens à causa superiori; & substantia existit per se, licet in hoc ipso dependeat ab alio, à quo creatur & conservatur. Unde

Ad confirmationem dico, quòd appeti propter se, & appeti propter aliud, opponuntur, si convenient rei quæ appetitur secundum unam & eandem rationem, secus verò & secundum diversas rationes: finis autem intermedius habet quòd sit appetibilis propter se & propter aliud, secundum diversas rationes & formalitates; nam ut dicit ordinem ad media præcedentia, est appetibilis propter se; ut verò respicit finem ulteriorem ad quem ordinatur, est appetibilis propter aliud: unde respectu prioris medij habet rationem finis, & respectu ulterioris finis induit rationem medij; ideoque finis intermedius dicitur. Sicut supra dicebamus, quòd causa secundæ, & principia intermedia in scientiis, secundum diversos respectus habent rationem causæ & causati, principij & conclusionis. Non repugnat etiam idem secundum diversas rationes & formalitates simul esse absolutum, & respectivum; maxime si sermo sit de respectu transcendentali: quia nullus est, quantumvis absoluta, quæ ordinem saltem transcendentalem non dicat ad aliam.

**Objicies quartò:** Finis idem videtur significare quòd ultimum: Ergo intermedia finis rationem habere nequeunt.

**Respondeo distinguendo Antecedens:** idem significat quòd ultimum simpliciter & omnibus modis, nego Antecedens: idem quòd ultimum, vel simpliciter, vel respectivè, concedo Antecedens, & nego consequentiam. Solutio est D. Thomæ infra qu. art. 2. ubi sibi objicit: *Intentio respicit finem secundum quòd est terminus: sed terminus habet rationem ultimi finis: Ergo intentio semper respicit ultimum finem.* Et respondet: *Ad secundum dicendum, quòd terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicuius partis.*

**Objicies ultimò:** Si unum medium esset causa finalis respectu alterius medij anterioris, v. g. purgatio humorum respectu præparationis & sumptionis medicinæ, sequeretur quòd quando Deus ordinat unam creaturam ad aliam, & vult herbam v. g. propter pecora, & pecora propter hominem, ageret propter finem: Sed hoc est falsum, ut vidimus articulo præcedenti: Ergo & illud.

**Respondeo distinguendo Majorem:** Deus ageret propter finem, ex parte rei volitæ concedo Majorem: ex parte actûs volendi, nego Majorem. Hoc enim inter voluntatem divinam & nostram reperitur discrimen, quòd in nobis creaturæ & finis intermedij sunt rationes motivæ nostræ voluntatis ut operetur: atque adeò non solum sunt fines inter se, sed etiam respectu nostræ voluntatis: sola autem bonitas divina, est ratio motivæ voluntatis Dei: unde finis intermedius, cum sit bonitas quædam inferior & creata, comparatur ad divinam voluntatem, solum ut effectus, non verò ut ratio causæ volendi. Solutio est D. Thomæ 1. parte quæst. 19. art. 5. ubi ait: *Deus vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc:* id est Deus

C

ex



ex parte objecti vult unam creaturam esse propter aliam, tanquam propter finem proximum, v. g. herbam propter pecora, pecora propter hominem; non tamen vult unam propter aliam, ita ut una creatura sit ratio motiva volitionis divinæ: omnia enim immediatè vult propter suam bonitatem, tanquam propter rationem motivam, & unicum finem suarum operationum.

## ARTICULUS VI

*Utrum idem homo pro eodem tempore possit habere duos vel plures fines ultimos totales & adequatos?*

## §. I.

*Prænotanda.*

113. **NOTANDUM** primò, seu potius supponendum tanquam certum, cum D. Thoma hic art. 4. in finibus per se ordinatis non posse dari processum in infinitum, sed deveniendum esse necessariò ad unum finem ultimum, propter quem cæteri appetantur. Ratio est, quia si darentur fines infiniti, nemo unquam inciperet quidquam agere propter finem. Quod sic probatur: ut enim aliquis incipiat agere propter finem, necesse est quòd aliquis finis incipiat movere: Sed si essent infiniti fines, nullus inciperet movere: Ergo nemo unquam inciperet agere propter finem. Major constat: qui enim agit propter finem, debet prius moveri à fine: Ergo ut incipiat agere propter finem, necesse est quòd aliquis finis incipiat movere. Probatur Minor: Non possunt fines proximi movere, nisi primus moveat; quia in causis essentialiter subordinatis, secunda nunquam agit, nisi prima prius saltem naturà operetur, eò quòd secunda dependeat essentialiter & per se in ratione causæ à prima, nec possit unquam agere, nisi à prima moveatur: Atqui si in finibus esset processus in infinitum, primus nunquam moveret; siquidem nunquam reperiretur hic primus, cum infinitum, nec primum, nec ultimum haberet: Ergo si essent infiniti fines, nullus unquam inciperet movere agens ad operandum.

114. Confirmatur: Ita se habet finis in practicis, sicut principia in speculativis: Atqui in demonstrationibus non potest dari processus in infinitum in principiis, sed semper deveniendum est ad aliquod primum principium, cui essentialiter omnia alia subordinentur: Ergo & in agibilibus repugnat processus in infinitum in finibus, sed omnes fines intermedij in aliquem ultimum, cui essentialiter subordinentur, necessariò debent reduci.

115. Confirmatur ampliùs: Cum finis non moveat, neque alliciat nisi ad agendum, idem erit dari processum in infinitum in finibus, seu in causis finalibus, ac dari processum infinitum in agentibus, seu causis efficientibus: Sed hic processus infinitus repugnat, ut docent Aristoteles 8. Physic. text. 34 & D. Thomas 1. p. qu. 2. art. 3. & 1. contr. Gentes cap. 13. & fusè ostendimus 1. p. tract. 1. disp. 1. art. 2. Ergo &c.

116. Dices: Bonum ex sua natura est diffusivum, ut docet Dionysius cap. 4. de divin. nomin. cum ergo id quod ex bono procedit sit etiam bonum,

erit etiam diffusivum in aliud, & sic in infinitum: Ergo cum bonum & finis idem sint, teste Aristotele 1. Ethic. cap. 7. & D. Thoma 2. metaph. lect. 4. in finibus potest dari processus in infinitum.

Respondeo primò cum S. Thoma 1. p. qu. 5. art. 4. ad 2. & lib. 3. cont. Gentes cap. 24. bonum dici sui diffusivum, quatenus est attractivum ad se, juxta illud Aristotelis in principio Ethicorum: *Bonum est quod omnia appetunt.* Unde non est necessarium, quòd bonum semper se ad extra diffundat; sed sufficit quod ad se omnia pertrahat & alliciat.

Secundò dici potest cum eodem S. Doctore hic art. 4. ad 1. quòd primum bonum in infinitum se diffunderet, si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita: Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cuius est secundum aliquam causam certam profuere in causam, aliquis certus modus adhibetur bonorum est fluxus à primo bono, à quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam; & ideo diffuso bonorum non procedit in infinitum, sed sicut dicitur Sapient. 11. *Deus omnia disposuit in numero, pondere, & mensura.* Supposito ergo in finibus non posse dari processum in infinitum, sed deveniendum esse necessariò ad aliquem finem ultimum: videndum restat, an talis finis ultimus necessariò sit unus, vel an possit esse multiplex? Pro cuius resolutione,

Notandum secundò, me dixisse in titulo *Utrum idem homo*, quia nullum dubium esse potest, quin diversi homines possint habere diversos fines ultimos: nam fidelis in gratia exiens habet pro ultimo fine Deum; peccator verò habet pro ultimo fine bonum commutabile, hoc est, ipsum, seu proprium bonum; & paganus habet pro fine ultimo suum idolum. Addidi, *pro eodem tempore*: diversis temporibus, seu successivè, certum etiam est quòd idem homo potest habere diversos fines ultimos; v. g. iustus habet pro fine ultimo Deum, si mortaliter peccet, delinere respicere Deum, & constituit suum ultimum finem in creatura ut in tractatu de peccatis ostendemus. Denique subjeci in titulo, *plures ultimos fines totales & adequatos*: quia certum esse potest ejusdem hominis voluntatem ferri simul in plures ultimos fines partiales & inadæquatos: ut patet, si constitueret ultimum finem in aggregatione multarum rerum: instar eorum quos refert D. Augustinus 29. de civit. cap. 1. qui ultimum finem hominis ponebant in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, & in virtute.

Notandum terciò; nos non loqui hic de fine ultimo formali, seu abstracto, qui est bonum ut sic, & beatitudo in communi, non constituta in aliqua re determinata. Cum enim talis finis & felicitas concipiatur abstractè, evidens est eam non posse concipi, nisi per modum unius, quia abstractum, ut abstractum, unum est, nec potest multiplicari; & sic qui appetit esse beatus abolutè & præcisè, non potest in ipsa beatitudine varietatem & multitudinem ex cogitare, donec descendat ad rem, quæ beatificandus est. Agimus ergo hic de ultimo fine materialiter, in particulari, & in concreto.

Notandum ultimò, proposuimus questionem *Utrum possit agitari, non solum de volitione efficacitissimi finis adæquati, sed etiam de inefficaci: potest enim quæri, an idem homo pro eodem tempore possit habere duos ultimos fines simpliciter*



ter, unum efficaciter, alium verò vel alios ineffaciter? Porro tunc iudicamus finem ultimam esse efficaciter volitum, quando homo conuertit se & omnia sua in ipsum, seque avertit à quo cumque alio ultimo fine, si in alium erat conuersus: ut contingit cum homo iustus peccat mortaliter; vel è contra cum existens in peccato mortali, convertitur in Deum per charitatem. Tunc verò iudicamus finem ultimum esse volitum ineffaciter, quando licet ex se capax sit ad se converrendi hominem, & omnia quæ ipsius sunt, eumque ab omni alio fine avertendi, tamen non præstat; vel defectu plenæ libertatis, seu perfectæ deliberationis ipsius hominis, ut contingit in eo qui peccat venialiter ex deliberatione; vel ob parvitatem materiæ, ut in peccato venialiter peccante ex deliberatione.

## §. II.

## Statuitur prima conclusio.

Disco primò: Impossibile est quòd idem homo, pro eodem tempore, efficaciter appetat duos ultimos fines totales & adequatos.

Probatur primò ratione quam habet S. Thomas hic art. 5. in argumento *sed contra*. Ultimus finis adequatus & totalis, habet totaliter dominari voluntati: Sed implicat duos esse fines qui totaliter voluntati dominantur, & quibus totaliter voluntas subjiciatur & serviat: Ergo impossibile est, quòd idem homo, pro eodem tempore, efficaciter appetat duos ultimos fines totales & adequatos. Probatur Minor ex illo Mart. 6. *Nemo potest duobus dominis servire*, qui scilicet inter se non subordinantur.

Confirmatur: Ultimus finis est quem homo diligit super omnia, & omnibus aliis præfert: Sed non potest nisi unicus finis super omnia diligere, & omnibus aliis præferri; si enim essent duo, necesse plus alterò amaretur, alterique præferretur: Ergo non possunt dari plures ultimi fines.

Probatur secundo conclusio aliâ ratione, quâ habet idem S. Doctor in corpore ejusdem articuli. De ratione ultimi finis simpliciter est esse bonum perfectum, seu consummatum & satiaturum totius appetitûs hominis: At hoc non potest convenire duobus finibus, sed uni dumtaxat: Ergo unus tantum potest dari ultimus finis simpliciter. Major patet: finis enim ultimus totalis & adequatus est ille, quem homo appetit ut complementum suorum desideriorum, atque adeo ut bonum sibi sufficiens, perfectum, & plenè satisfiativum, extra quod nihil habeat appetendum. Minor verò facile suadetur: Nam si essent duo ultimi fines, neuter esset bonum perfectum: quia uni deficeret quod alter haberet: neuter etiam totum hominis appetitum satiaret, extra quemlibet enim illud quidpiam appeteret: Ergo &c.

Confirmatur: Sicut appetitus incipit ab ultimo fine, ita & in eo desinit, ac per illum terminatur: Atqui repugnat appetitum hominis duplici termino adequato terminari: Ergo & duplicem finem ultimum totalem & adequatum habere. Major patet: finis enim ita appellatur, eo quòd finiat & terminet appetitum. Minor verò probatur: nam sicut si linea duplici termino adequato terminaretur, uterque esset & non esset adequatus, ut demonstrari solet in physica patet, si appetitus hominis duplici gau-

A dèret sine ultimo totali, uterque esset & non esset adequatus; quia extra se relinqueret aliquid appetendum, quod non clauderetur in illo tanquam pars, nec ad ipsum ordinaretur tanquam medium; sicut illud punctum non esset terminus ad æquatus lineæ extra quod aliquid illius lineæ reperiretur.

Tertia ratio D. Thomæ sic potest proponi. Eodem proportionali modo se habet voluntas in ordine ad ultimum finem, quò intellectus in ordine ad prima principia; nam ut communiter dici solet, finis se habet in appetibilibus, sicut principia in speculativis: Sed omnia quæ intellectus intelligit, ad unum primum principium reducuntur; Ergo & omnia quæ voluntas appetit, ad unum finem ultimum debent referri.

Dices, In intellectu dari plura prima principia, in quæ resolvuntur ea quæ cognoscit, & demonstrat de rebus in particulari. Ergo pariter possunt dari plures ultimi fines, in quos ea quæ voluntas appetit, referantur.

Sed contra: Licet intellectus resolvat conclusiones in plura prima principia, omnia tamen reducuntur ad unum simpliciter prius, quod in intellectu speculativo istud est: *Quodlibet est vel non est*; & in intellectu pratico: *Bonum est sequendum, malum autem fugiendum*: Ergo similiter, licet voluntas possit habere plures fines intermedios, & ultimos secundum quid, omnes tamen debent reduci & referri ad unum finem ultimum simpliciter.

Dices rursus: Omnes volitiones & electiones bonorum particularium, reduci ad volitionem boni ut sic, & beatitudinis in communi, non verò ad intentionem unius ultimi finis in particulari.

Sed contra. Nam, ut ostendimus articulo sequenti, homo in omni operatione humana agit propter aliquem finem ultimum materialem & in particulari, & non solum propter finem ultimum formalem, seu beatitudinem in communi: quia cum intentio sit appetitus efficax finis, non potest ferri in illud ut omnino abstractum à subiecto, sed solum ut applicatum alicui rei vel subiecto, in quo vera existit, vel saltem secundum falsam & erroneam hominis existimationem creditur posse existere.

His tribus rationibus D. Thomæ adjungo aliam non minoris ponderis & efficaciam, quæ sumitur ex natura ultimi finis simpliciter & quæ potest sic deduci. De ratione ultimi finis simpliciter est quòd omnia ordinentur ad ipsum, & quòd ipse ad nihil aliud ordinetur: Sed implicat contradictionem, quòd aliqua duo ita se habeant, ut omnia ordinentur ad quodlibet illorum, ipsumque ad nihil aliud ordinetur: Ergo implicat dari duos ultimos fines simpliciter. Major patet, Minor probatur. Nam vel unus ex illis duobus ultimis finibus ordinaretur ad alium, v. g. finis A ad finem B, vel non? Si primum dicatur, finis A non habebit rationem finis ultimi simpliciter; cum de ratione illius, ut nomen ipsum indicat, sit non ordinari ad alium finem ulteriorem. Si secundum asseratur, finis B non habebit rationem ultimi finis simpliciter; cum de ratione ultimi finis simpliciter, sit quòd omnia ad illum ordinentur, & quòd nihil omnino excludatur ab ordinatione in illum; alias si aliquid à tali ordinatione excluderetur, non esset finis simpliciter, sed secundum quid.

Hæc ratio non solum probat voluntatem non posse



posse habere plures ultimos fines totales actualiter, sed nec etiam habitualiter, aut unum actualiter, & alium habitualiter, vel è contra: cum de ratione ultimi finis sit quod omnia ordinentur ad ipsum, & ipse ad nihil aliud actualiter vel habitualiter referatur. Probat etiam, quod nec etiam disjunctivè possit homo appetere plures ultimos fines simpliciter; ita ut velit consequi non quidem utrumque simul, sed unum vel alterum: nam cum aliquis sub disjunctione velit aliqua duo bona, ita ut uno sit contentus, neutrum illorum ordinat ad alterum; de ratione autem ultimi finis simpliciter est quod omnia ordinentur ad ipsum. Item eadem ratio demonstrat, non posse eundem hominem habere simul duos ultimos fines, quorum unus sit positivus, & alter negativus: implicat enim contradictionè, ut ab eodem homine simul omnia amentur propter aliquem finem, ad ipsumque referantur, & aliquid non ametur propter talem finem, nec ad illum referatur: hoc autem sequeretur, si idem homo haberet simul unum finem ultimum positivè, & alterum negativè; nam finis ultimus positivè est, propter quem omnia amantur, & ad quem omnia referuntur; finis verò ultimus negativè, ille est qui non amatur propter alium, nec ad alium refertur.

131. Denique eodem argumentò probari potest, quod non solum homo non potest reipsa & de facto habere plures ultimos fines simpliciter, sed quod nec etiam possit illos sibi præstituire seu confingere: repugnat enim hominem apprehendere duo bona quæ ita se habeant, ut omnia ad ipsa referantur, & ipsa ad nihil aliud ordinentur, & quæ ita perfecta sint, ut quodlibet illorum independentè ab alio plenè & perfectè possit hominis appetitum satiare. Unde Gentiles qui plures Deos confingebant, rationem primæ causæ & ultimi finis inter eos dividebant, & unum pro uno bono largiendo, alium pro alio colebant: v. g. Martem pro re militari. Apollinem pro scientia, Venerem pro generatione, Cererem pro terræ fecunditate, &c. unumque ex illis Diis pro arbitratu suo alteri subijciebant & subordinabant. Hinc Tertullianus cap. 5. Apolog. Romanorum superstitionem in eligendis Diis deridens, bellissimè ait: *Apud vos (Romanos alloquitur) de humano arbitratu Divinitas pensatur: nisi homini Deus placuerit, Deus non erit; homo jam Deo propitius esse debet.* Notat etiam D. Augustinus, eosdem Romanos omnium Gentium Deos coluisse, præter Deum Judæorum cui nullam aram erexerunt; quia sciebant ipsum non posse alterius Dei consortium pati, sed velle se unum & solum coli: quod argumentum evidens est, finem ultimum simpliciter, non posse esse, nec apprehendi nisi unum; licet fingi possint plures falsi Di, & plura bona commutabilia, in quibus homo partialiter constituat rationem ultimi finis.

## §. IV.

Statuitur secunda conclusio.

**D**ico secundò: Potest idem homo, pro eodem tempore, habere duos ultimos fines simpliciter, unum efficaciter, alium verò inefficaciter.

132. Probat primò: Licet volitio & nolitio ejusdem objecti in eodem homine simul repugnent absolutè & simpliciter, non tamen si una sit effi-

**A** cax, & alia inefficax; ut patet in eo qui tempore urgente, simpliciter vult merces in mare projicere, & secundum quid non vult: Ergo licet volitio efficaciter duplicis finis simpliciter ultimi, ex se repugnet in eodem homine; volitio tamen inefficax unius finis ultimi, non excludit volitionem efficacem alterius finis ultimi.

**B** Confirmatur: Non est inconveniens quòd due forme physice contrarie reperiantur de facto in eodem subjecto, si una est simpliciter, seu in gradibus intensis, & alia secundum quid & in gradibus remissis, ut patet in calore & frigiditate: Ergo pariter non est inconveniens, quòd duo ultimi fines, qui inter se contrarij sunt, reperiantur in eodem homine, si unus est efficaciter, alius verò inefficaciter volitus. Patet consequentia: nam finis inefficaciter volitus se habet sicut id quod est secundum quid, seu in gradibus infimis.

Probat secundò conclusio: Homo existens in peccato mortali, subindeque conversus ad bonum commutabile, tanquam in ultimum finem, potest operari aliquid opus moraliter bonum: v. g. dare elemosinam ex motivo misericordie: Atqui in illa actione non habet pro fine ultimo bonum commutabile, sed Deum, inefficaciter tamen volitum: Ergo potest homo habere duplicem finem ultimum, unum efficaciter, & alium inefficaciter volitum. Major est certa, & ex professo probari solet in tractatu de gratia. Minor verò suadetur: Tum quia peccator haberet in illo actu bonum commutabile pro ultimo fine, in eo peccaret mortaliter, & averteretur à Deo; quòd admitti non potest, ut ibidem ostendimus: Tum etiam, quia cum elemosyna ritè facta, & quodlibet bonum morale derivetur à Deo ut natura ac boni honestè authorè, ex natura sua tendit, & facit tendere hominem in Deum, ut in finem ultimum naturalem; inefficaciter tamen, cum sit ab homine existente in peccato mortali.

**C** Confirmatur: Valde probabile est quòd justus, venialiter peccans, ex defectu plenæ deliberationis, habeat pro fine ultimo, inefficaciter tamen volito, creaturam; aliunde verò cum sit in gratia & charitate (quæ per peccatum veniale non amittitur) habeat pro ultimo fine efficaciter volito ipsum Deum: Ergo tunc habet duos ultimos fines, unum inefficaciter, alium efficaciter volitum. Consequentia patet, Antecedens verò quoad primam partem, de qua solum dubitari potest, sic ostenditur. Actus qui est peccatum veniale solum ex indeliberatione, habet idem objectum, & eundem finem, quem habet actus deliberatus circa idem objectum, & eundem finem, & solum est differentia in hoc quòd unus est plenè deliberatus, non vero alter: Sed si esset plenè deliberatus, haberet pro ultimo fine creaturam absolute volitam, quia esset peccatum mortale: Ergo cum non est plenè deliberatus, eundem finem ultimum respicit & solum est differentia penes plenam vel non plenam deliberationem, juxta quas est veniale vel mortale.

## §. V.

Præcipue objectiones solvuntur.

**O**BJECIONES primò contra primam conclusionem. Homo mortaliter peccans con-



constituit ultimum finem in creatura, quatuor inordinate diligit, ut communiter docent Theologi contra Adrianum: Sed homo potest diversa peccata, etiam disparata se habentia, committere, sicut fornicationem, furtum, superbiam &c. subindeque diversas creaturas inordinate diligere: Ergo potest simul habere plures ultimos fines simpliciter.

Hoc argumentum tangit gravem illam difficultatem, quæ in tractatu de peccatis agitari solet, quinam nempe sit finis ultimus peccantis mortaliter, seu quanam sit illa creatura, in qua peccans mortaliter finem ultimum constituit? Omnis varijs sententijs duas solum hic referam ceteris probabiliores, & in schola D. Thomæ magis communes. Prima docet finem ultimum peccantis mortaliter esse ipsummet peccantem, qui omnia alia ad se ordinat, etiam legem Dei & ejus voluntatem, ut suum expleat appetitum; illam verò creaturam, propter quam peccat mortaliter, esse duntaxat finem proximum, in quem tendit, & a quo ejus actus specificatur. Favet huic sententiæ D. Augustinus lib. 14. de civ. cap. 28. ubi asserit, quod sicut amor Dei usque ad contemptum sui ædificat civitatem Dei, sic amor sui usque ad contemptum Dei ædificat civitatem Babylonis, seu peccati: Sentit ergo, quod sicut amor Dei facit, ut homo se & omnia sua ordinet in Deum ut finem ultimum, ita inordinatus amor sui, qui (teste D. Thomæ infra qu. 77. art. 4.) est causa omnis peccati, facit ut peccator omnia alia, etiam Deum in seipsum ut in ultimum finem referat. Unde idem Augustinus lib. 21. cap. 25. & lib. 3. de libero arbitrio ait, quod peccator vult *esse bonum suum, & Deus suus*. Et D. Thomas in 2. dicit. 42. quæst. 2. art. 1. *Finis* (inquit) *ultimum in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia querit: & ideo si radix peccati accipitur ex parte ipsius peccantis, erit una; si autem sumatur ex parte eorum, quæ propter seipsum peccans querit, erunt plures.*

Contra hunc tamen dicendi modum militat difficile hoc argumentum. Peccator ipse respectu actus peccati mortalis est finis cui: Ergo non est finis cuius gratiæ. Antecedens est certum: cum enim quis inordinate appetit honores, divitias, delectationes, certum est quod hæc sibi appetit: Ergo est finis cui. Consequentia verò probatur nam finis cuius gratiæ distinctus est à finem: cum ille sit res ipsa, quæ appetitur, iste vero subiectum cui appetitur: Ergo si ipse peccans sit finis cui respectu actus peccati mortalis, non potest esse finis cuius gratiæ.

Confirmatur: Finis qui, seu cuius gratiæ est id, quod consequi volumus per operationem: At qui peccator dum peccat, non vult consequi seipsum, sed aliquid extra se: Ergo non est finis qui, seu cuius gratiæ actus peccaminosus.

Verum hoc argumentum non eas habet vias, quas ejus Authores existimant, responderi non potest, finem cui, & finem cuius gratiæ, formaliter distingui; non autem esse opus, ut semper realiter distinguantur: nam in hoc actu dilectionis: volo Deo Divinitatem, aternitatem, omnipotentiam, & omnes ejus perfectiones: Deus est finis cui Divinitas vero & attributa finis qui, seu cuius gratiæ, & tamen Deus non distinguatur realiter à natura divina, & ejus aternitatis: Cum ergo peccator dupliciter considerari possit, materialiter scilicet, & secundum

dum se, & formaliter in ratione termini actus peccaminosus, seu ut frui & affectus divitijs, honore, delectatione, & alijs bonis temporalibus, quæ inordinate appetit; primò modò potest habere rationem finis cui respectu actus peccaminosus, & sub alia consideratione inducere rationem finis qui, seu cuius gratiæ, vel propter quem, in ordine ad eundem actum: appetit enim tanquam ultimum finem se ut divitem, honoratum, &c. seque non refert ad honores, divitias, &c. sed has potius ad seipsum perficiendum, tanquam medium ad finem ordinat. Ex quo patet responsio ad confirmationem: Minor enim distinguenda est. Peccator non vult consequi seipsum absolute, & secundum se, concedo: ut affectum & ornatum bonis illis temporalibus, quæ inordinate appetit, nego.

Dices: Ex hac solutione sequitur, finem ultimum spei esse ipsum sperantem: nam eodem modo possumus dicere, quod sperans potest consequi semetipsum ut affectum visione beatificæ.

Sed negatur sequela: licet enim homo sit finis cui spei Theologica, tamen nullo modo potest esse finis qui, seu cuius gratiæ ob duplicem rationem. Prima est, quia spes ex propria ratione est motus rectus in Deum, ut est beatitudo nostra: & ideo non potest reflecti supra ipsum sperantem; sicut contingit in peccato, quod est motus obliquus. Secunda ratio est, quia spes est virtus Theologica, de cujus ratione est, quod directe respiciat Deum: peccatum verò est affectus propriæ dilectionis, de cujus ratione est tendere in ipsum dilectum.

Secunda sententia asserit, peccantem mortaliter habere pro fine ultimo bonum proprium, & privatum, seu bonum satiativum voluminis suæ, quatenus appetibile juxta proprium arbitrium, & sine subordinatione ad regulas rationis, & legis divinæ: juxta quem modum dicendi ipsemet peccator non solum est finis cui, sed etiam pertinet ad finem cuius gratiæ, non quidem formaliter, & in recto, ut docet prior sententia, sed connotative, & in obliquo, quatenus scilicet est id, penes quod mensuratur bonum, quod ab ipso inordinate appetitur: nam cum bonum illud appetatur ut commodum & conveniens, quod est bonum respectivum, & dicens ordinem ad aliquod subiectum, oportet quod id, respectu cuius dicitur conveniens, nimirum ipsa persona peccatoris, extrinsecè, & in obliquo in eo importetur.

Hanc existimo esse mentem Cajetani in hoc art. 5. ultimo, ubi hæc scribit: *Peccator nec in gula, nec in injustitia apparenti bono seorsum constituit ultimum finem (cujus signum est, quia neutrum sibi sufficit) sed omnia commutabilia bona, ad quæ peccator converteretur, referuntur ad unum commune finem, qui est simpliciter ultimus sibi, scilicet ipsummet: quoniam omnia appetit ut conferentia ad bonum proprium: ita quod hujusmodi bona non appetuntur ut fines ultimi simpliciter, sed ut fines ultimi partiales, ut scilicet partes boni proprii, quod est simpliciter finis ultimus illius, & intentum in omni peccato mortali.*

Ex his patet resolutio difficultatis propositæ, quomodo scilicet iste, qui plura peccata mortalia disparata se habentia committit, & varia bona creata inordinate diligit, non habeat plures fines ultimos totales, & adequatos, sed unum tantum. Nam licet patet respiciat ut termi-



num formalem & totalem suae relationis filium à se genitum; hunc verò esse duplicem, vel triplicem, materialiter se habet; & si fuerit triplex filius ab illo genitus, quilibet illorum est terminus partialis: ita qui peccat mortaliter, respicit ut finem ultimum totalem, vel seipsum ut bonis temporalibus ornatum, & affectum, vel bonum proprium & privatum: quòd vero bona temporalia, quae appetit, sint plura, vel duntaxat unum, materialiter se habet; & si fuerint plura, quodlibet illorum est tantum finis partialis illius, vel finis proximus, in quem tendit, & à quo ejus actus specificatur. De quo fuse in tractatu de peccatis.

Disp. 9.  
art. 2.

## §. VI.

*Aliud argumentum dissolvitur.*

145. **C**ontra primam conclusionem militat aliud difficile argumentum, quod potest sub hac forma proponi. Justus peccans venialiter habet simul duos ultimos fines simpliciter: Ergo potest homo sibi constituere simul plures ultimos fines simpliciter. Consequentia patet, Antecedens probatur. Justus venialiter peccans habet Deum pro ultimo fine simpliciter, cum sit in statu gratiae & charitatis; Sed habet simul pro fine ultimo creaturam, quae est objectum sui peccati venialis: Ergo habet simul duos ultimos fines simpliciter. Minor probatur: Cum enim peccatum veniale sit intrinsecè malum, & displiceat Deo, non potest in illum ut in ultimum finem referri: Ergo ordinatur ad creaturam tanquam in ultimum finem simpliciter.

146. Mirum est, quantum hæc difficultas Theologorum ingenia exercuerit, & in quot dicendi modis eos abire coegerit. Sed relicto varijs illis sententijs, quas in tractatu de peccatis referemus ac refellemus, breviter respondeo, justum venialiter peccantem se convertere quidem ad creaturam, quam inordinate diligit, tanquam in finem ultimum, non tamen efficaciter & simpliciter, sicut illum, qui peccat mortaliter, sed tantum ineffaciter, & secundum quid: eo quod peccatum veniale non sic convertit in bonum commutabile, quòd avertatur à Deo, & habitalem conversionem ad illum destruat, sicut reverà destruitur per peccatum mortale. Non est autem inconveniens, unum & eundem hominem habere simul duos ultimos fines, ita tamen ut unus sit simpliciter & efficaciter volitus, alter vero ineffaciter tantum & secundum quid, ut in secunda conclusione ostendimus, & patet exemplo infidelis, vel peccatoris dantis eleemosynam ex motivo misericordiae, quod ibidem adduximus. Sicut ergo qui per peccatum mortale habitualiter est conversus ad seipsum, seu ad quodlibet bonum commutabile tanquam ad ultimum finem, non obstante hac conversione & statu potest operari aliquid opus bonum moraliter, quòd actualiter vel virtualiter referatur ad Deum tanquam ad ultimum finem, imperfectè tamen & ineffaciter, quia per tale opus non avertitur ab alio fine, ad quem est conversus habitualiter: ita similiter qui per gratiam & charitatem habitualiter est conversus in Deum tanquam in ultimum finem simpliciter, non obstante hac conversione & sine potest operari aliquid opus malum moraliter, scilicet peccatum veniale, quòd actualiter vel virtualiter ad bonum commutabile

A tanquam ad ultimum finem referatur, imperfectè tamen & ineffaciter, eo quòd per illud non avertatur à Deo, nec deserat ejus amicitiam, imò maneat absolute amicus Dei, & cum proposito adimplendi voluntatem illius.

Dices: Impossibile est quòd homo simul apprehendat duos ultimos fines simpliciter, ut supra diximus: Ergo est impossibile quòd appetat illos; etiam si unum appetat ineffaciter. Consequentia videtur bona, eo quòd nihil possit esse volitum, etiam ineffaciter, quin sit praeognitum.

Respondetur tamen distinguendo Antecedens: impossibile est, quòd homo simul apprehendat duos ultimos fines, si hoc intelligatur de apprehensione practica tantum, verum est; non enim potest homo judicare hic & nunc in una re esse suam beatitudinem, & ad illam omnia alia ordinari debere, & ex alia parte hic & nunc esse aliam rem appetibilem non comprehensam in illa, & non ordinatam ad ipsam: Si autem intelligatur Antecedens de diverso genere cognitionis, uno scilicet speculativo, & alio practico, falsum est: nam peccans mortaliter judicat speculativè solum Deum esse ultimum finem; practice verò bonum commutabile, quòd inordinate diligit, ut finem ultimum apprehendit; subindeque simul apprehendit duos ultimos fines. Cum ergo ad volitionem ineffacem sufficiat cognitio speculativa, & ad efficacem requiratur practica; hinc fit quòd homo possit simul habere duos ultimos fines, quorum unus sit efficaciter volitus, alius verò ineffaciter: non tamen habere potest duos ultimos fines efficaciter volitos, etiam disjunctivè; quia illi requirunt diversa judicia practica omnino incompossibilia. Alias hujus difficultatis solutiones trademus in tractatu de peccatis, disp. 9. art. 4. tibi exponemus, quem finem ultimum actu intendat ille, qui venialiter peccat.

## ARTICULUS VII.

D *Utrum quaecunque vult homo, velit propter ultimum finem?*

## §. I.

*Quibusdam premisis difficultas proponitur.*

**N**otandum primò, & ut ait Cajetanus, pro oculis semper habendum, quòd finis ultimus est duplex, unus formalis, scilicet beatitudo in communi, alius materialis, nimirum res illa, in qua collocat homo suam beatitudinem, sive sit Deus, sive bonum proprium, in quo, ut supra vidimus, peccator ultimum finem constituit.

**E** Notandum secundò, hominem posse agere propter ultimum finem quatuor modis, actualiter, habitualiter, virtualiter, & interpretative. Actualiter, cum actu expresso voluntatis tendit in finem ultimum; & tunc etiam dicitur agere propter ultimum finem formaliter. Habitualmente, quando habitualis dispositio reperitur in homine ad finem ultimum: homo enim ratione hujusce dispositionis ipsi dominantis dicitur omnia habitualiter referre in ultimum finem. Virtualiter, quando actualis volitio præcedens manet in virtute, & ratione eius vir-



virtutis relicta homo operatur, etiam si tunc nihil cogitet de tali fine: sicut si quis determinat ire, Ierololyam ad sanctum sepulchrum, & in virtute huius conditionis conducit equum, pergit ad portum, navem ingreditur, & iter longissimo tempore facit, omnia hæc sunt propter illum finem virtualiter, etiam si non cogitet amplius de illo fine, eò quòd virtus ejus maneat in illis medijs. Tandem dicitur agere propter finem interpretativè, quando operatur circa aliquod objectum, quod ex natura sua ordinatur ad finem, quem tamen pro tunc neque actu cognoscit, neque actu intendit: v. g. qui dat eleemosynam propter honestatem misericordiam, nihil de Deo vel beatitudine cogitans, censetur operari interpretativè propter Deum, & propter beatitudinem; quia ipsum bonum honestum, quod expressè intenditur, ex natura sua refertur in Deum, & est medium, quo tendimus in beatitudinem. Hic modus operandi propter finem dicitur à quibusdam virtualis ex parte objecti, sive operis; alter verò appellatur virtualis ex parte agentis, sive operantis.

Notandum tertio, sive potius supponendum, quòd homo non omnia vult actualiter propter ultimum finem formalem, seu beatitudinem in communi: experientia liquidem constat, quòd intellectus non cogitante formaliter de illa, sæpe voluntas operatur. Admittunt enim omnes, hominem habitualiter aliquo modo operari propter ultimum finem formalem, ratione propensionis & inclinationis naturalis, quam res omnes habent ad suam beatitudinem: Solus ergo restat controversia inter Theologos, autendat semper in finem ultimum virtualiter, vel interpretativè solum; vel ut alij dicunt, an velit omnia propter ultimum finem virtualiter ex parte operantis, vel solum virtualiter ex parte operis?

## §. II.

Resolvitur difficultas proposita.

Dico primò. Quotiescunque voluntas liberè & humano modo operatur, tendit ad finem ultimum formalem, saltem interpretativè. In hac conclusione conveniunt omnes ferè Theologi, exceptis illis, qui censent voluntatem posse ferri in malum sub ratione mali, quos adducemus infra quæst. 8. & art. 1.

Probatur ratione D. Thomæ hic art. 6. Voluntas non potest velle nisi bonum, ut loco citato ostendimus: Vel ergo appetit bonum perfectum & consummatum, vel imperfectum & inchoatum: Si primum, reverà intendit finem ultimum formalem: bonum enim perfectum & consummatum appetitum est ipse finis. Si secundum: ergo saltem interpretativè tendit ad finem ultimum: quia quando intenditur pars, vel inchoatio alicujus boni, interpretativè appetitur totum, vel consummatum ejus. Exempli gratia, qui fundamenta domus jacit, censetur velle domum continere, quia fundamentum est inchoatio domus, & ipsa domus inchoata: & in naturalibus generans, seu natura producens formam embryonis, interpretativè censetur velle formam animalis, seu perfecti viventis, cujus embryo est veluti quædam inchoatio: Atqui bonum imperfectum est pars, vel inchoatio ultimi finis, scilicet boni perfecti & consummati;

A incipit enim perficere ipsum hominem, & ejus appetitum aequaliter satiare: Ergo quotiescunque voluntas liberè & humano modo operatur, tendit ad finem ultimum formalem, saltem interpretativè.

Confirmatur: Tunc voluntas dicitur interpretativa, quando operans appetit aliquid, quod ex natura sua ordinatur ad aliud, de quo tamen operans tunc non cogitat: verbi gratia cum quis sumit alimentum, quod ex natura sua ordinatur ad nutritionem, sed de nutritione pro tunc nihil cogitat, censetur interpretativè velle nutritionem. Similiter qui dat eleemosynam ex motivo misericordiam, nihil cogitans de Deo, nec ullum quidem cognoscens (ut Paganus) censetur interpretativè illam dare propter Deum auctorem naturæ; quia eleemosyna ex se ad illum ordinatur. Item dum homo vult aliquid contra rationem naturalem, ex consequenti, & interpretativè vult illud contra legem æternam, ad quam ratio naturalis ordinatur, & cujus est participatio: Ergo similiter, cum quis vult bonum particulare, nihil cogitans de fine ultimo, virtualiter vult finem ultimum, eò quòd bonum particulare ex natura sua ad finem ultimum ordinatur, & sic veluti quædam ejus inchoatio & participatio. Hinc Sancti Patres & Philosophi sæpe dicunt, omnia quæ appetit homo, appetere ut felix & beatus sit. Quod adeò verum est, ut D. Augustinus tractatu de Epicureis, & Stoicis capite 3. dicat: *Qui malus est, malus non esset, nisi inde se beatum esse posse speraret.* Et paulò post: *Pone aliquem furem, quæro ab illo, quare furtum facit; ut habeam inquit, quod non habebam. Quare vis habere, quod non habebas? quia miserum est non habere. Si ergo miserum est non habere, beatum putat habere: sed in eo imprudens est, & errat, quia de malo vult beatus fieri.* Idem docet sermone 1. in Psalm. 118. his verbis: *Beatum esse tam magnum est bonum, ut hoc & boni velint & mali. Nec mirum est, quòd boni propterea sint boni: sed illud est mirum, quòd etiam mali propterea sint mali, ut sint beati; nam qui suis libidinibus deditus, luxuria stuprique corrumpitur, in hoc malo beatitudinem querit.*

Dico secundo: Quicquid homo vult in particulari liberè & humano modo, vult propter ultimum finem formalem, virtualiter ex parte operantis. Ita docent plures ex nostris Thomistis, contra Curielem, Lorcam, Suarem, Vazquem, & alios.

Probatur primò ex D. Thomæ hic art. 6. in resp. ad 3. Cum enim sibi objecisset, quòd non semper homo, cum vult aliquid, cogitat de ultimo fine, atque adeò non semper operatur propter illum: respondet, quòd non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quando cumque aliquid appetit vel operatur: sed virtus prima intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitatur: sicut non oportet quòd qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

Respondent Adversarij: quòd cum D. Thomas inquit virtutem primæ intentionis esse in quolibet appetitu cujuscumque rei, non loquitur de intentione formali præcedenti, sed de virtuali, quæ continetur virtualiter in appetitione cujuscumque boni particularis, & quæ, ut diximus notabili 2. interpretativa à Theologis nuncupatur.

Sed contra primò. Hæc explicatio est violenta.



ta; nomine enim primæ intentionis D. Thomas A intelligit præteritam intentionem, quæ debet formaliter præcedere, ut maneat virtute in volitione bonorum particularium, sicut in itinere, ut intentio finis itineris maneat virtute in itinere, necessarium est, quod formaliter præcesserit.

Deinde, si non loqueretur de intentione formali, sed de virtuali, non rectè diceret, quod illa præcessit: quia virtualis intentio finis ultimi, in appetitione cujuscunque boni particularis virtualiter contenta, non præcessit, sed tunc est maxime præsens, quando exercetur illa, in qua includitur; unde etiam talis intentio non rectè appellatur prima.

Præterea D. Thomas in 4. dist. 49. quæst. 1. art. 3. quæstionem, 4. ad 6. ait: *Desiderium beatitudinis virtute est in omnibus alijs desiderijs, sicut causam effectum.* Præcedit ergo volitio expressa ultimi finis formalis ut vera causa, cujus virtus manet in quolibet actu, seu in appetitione cujuscunque boni particularis. Unde

159. Probatur secundo conclusio ratione fundamentali. Omnia actum voluntatis circa bonum particulare præcedit volitio formalis, & explicita finis ultimi in communi, seu beatitudinis: Ergo quotiescunque homo tendit ad aliquem finem proximum, & appetit bona particularia, vult ea virtualiter propter ultimum finem formalem. Consequentia videtur legitima: quia quando præcessit intentio finis ultimi, relinquitur ex illa in voluntate virtus ad appetendum finem proximum, & bona particularia: Ergo tunc ea virtualiter appetit propter ultimum finem.

160. Antecedens verò ostenditur primò ratione D. Thomæ hic art. 6. Impossibile est, quod causa secunda efficiens operetur, nisi præsupponat influxum causæ primæ: Ergo etiam repugnat quod finis proximus moveat, nisi præsupponat influxum finis ultimi communis. Sed causalitas & influxus finis est appeti, seu desiderari, sicut influere causæ efficientis est agere: Ergo impossibile est, quod finis proximus moveat, nisi volitio, seu desiderium finis ultimi præcedat. Minor, & ultima Consequentia patent. Prima verò probatur: quia sic se habet in movendo finis ultimus respectu finis particularis in genere causæ finalis, sicut in genere causæ efficientis se habet primum efficiens ad causas efficientes particulares: non minus enim finis ultimus sibi subordinat omnes fines intermedios, quam prima causa efficiens omnes causas secundas particulares.

161. Secundo probatur idem Antecedens. Actus, quo voluntas vult finem ultimum in communi, est naturalis & necessarius, quantum ad specificationem, ut ostendemus infra qu. 9. Ergo semper præcedit omnes actus voluntatis circa bona particularia. Probatur Consequentia: quia voluntas prius est natura, quam potentia libera; natura enim voluntatis supponitur libertati, & non è contra: Ergo actus ejus naturales & necessarii, ut est volitio finis ultimi in communi, debent præcedere liberos, quales sunt volitiones bonorum particularium.

162. Confirmatur: Omne, quod est varium & incertum, reducitur in aliquid certum & stabile, ne detur processus in infinitum: sicut ob eandem rationem omnis motus in aliquid fixum & immobile debet reduci: Sed omnis volitio

libera, qualis est actus voluntatis circa bonum particulare, est varia. mobilis & incerta juxta illud Sapient. 9. *Cogitationes mortalium similes & incerte providentia nostra*: Ergo debet reduci ad aliquam volitionem naturalem & necessariam, qualis est volitio finis ultimi in communi, subindeque eam præsupponere.

Tertio probatur principale Antecedens: Sic se habet finis ultimus in communi ad omnia bona particularia, sicut finis particularis ad media ipsius: Sed intentio finis particularis necellario antecedit electionem mediocum illius ordinis, ut patet in medico, qui prius habet formalem voluntatem sanandi infirmum, quam eligat, & apponat media & remedia ad sanitatem conducentia: Ergo similiter intentio ultimi finis in communi debet præcedere quamcumque aliam volitionem bonorum particularium.

Respondent Advertiser: quod licet volitio finis ultimi in communi, seu beatitudinis, præcedat volitionem quorumcumque bonorum particularium, non potest tamen virtualiter influere in actus voluntatis, qui postea sequuntur, quia cum sæpe voluntas suspendat omnem actum, & desinat operari, sæpe etiam interrumpitur omnino hæc intentio finis ultimi, nec manet virtualiter in medijs; quia (inquunt) tunc solum virtus præcedentis electionis potest conservari in medijs, & de uno derivari in aliud, quando ipsa media non solum sunt subordinata fini volito, sed etiam inter se, ita ut unum sit quasi finis alterius: unde quia singularia bona, quæ quis appetit, est omnia sint media ad ultimum finem formalem, qui est beatitudo in communi, non sunt tamen inter se ita connecta, ut unum habeat rationem medij ad aliud, ideo illa virtus finis non potest conservari in volitione bonorum particularium, nec transire externa volitione finis particularis ad aliam.

Verum hæc solutio & doctrina, in qua constitit præcipuum adversæ sententiæ fundamentum, facile potest confutari. Cum enim intentio finis ultimi in communi, seu beatitudinis, sit volitio finis generalis, ejus influxus debet, virtualiter saltem, se extendere ad omnes volitiones secundarias; sicut influxus primæ & universalissimæ causæ efficientis, ad omnes in universum effectus se extendit.

Nec obstat quod hæc intentio sæpe interrumpatur: ut enim virtualiter influat in volitionem bonorum particularium, sufficit quod nunquam retrahatur, & quod sæpe resumatur & reiteretur: quoties autem homo incipit de novo operari, & ejus voluntas aliquid velle de novo, ad quod ex præcedentibus volitionibus non erat determinata, & in actu, toties volitio formalis & explicita finis ultimi in communi, præcedit necessario electionem quamcumque; ut colligitur ex Augustino 11. de Trinit. cap. 6. ubi loquens de quibusdam actibus voluntatis, & volens ostendere quæ ratione in finem ultimum omnes referantur, ait: *Omnes ista atque tales voluntates proprios fines habent, qui referuntur ad finem illius voluntatis quæ volumus bene vivere.*

Ratio etiam id suadet: cum enim voluntas humana de se sit in potentia ad omnes actus, & ab existente in potentia, ut tali, non possit procedere actus determinatus; voluntas hominis non potest se movere ad aliquem actum determinatum, nec bonum aliquod particulare appetere, nisi prius saltem natura constituitur in actu, per



per aliquem alium actum precedentem, ad quem non se moveat, sed moveatur & applicetur à Deo: Sed hic actus non est intentio finis particularis: cum quia in intentione finis particularis simpliciter peccat voluntas, & per consequens ad eam specialiter non movetur à Deo: tum etiam quia finis proximus non est ratio adaequata movendi voluntatem ad operandum, cum non sit ipsius factivus: Ergo voluntas non potest aliquid velle de novo, nec aliquid bonum particulare appetere, nisi prius saltem natura, sit constituta in actu, per volitionem finis ultimi communis, seu beatitudinis ut sic, ex qua deinde se moveat ad hunc vel illum particularem finem appetendum, qui est pars & inchoatio finis communis. Unde D. Thomas infra qu. 9. art. 6. ad 3. *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; & sine hac universali motione homo non potest aliquid velle.* Valde ergo probabile est, quod non solum in principio usus rationis, quando homo humano modo incipit operari, sed etiam quotiescumque incipit aliquid velle de novo, ad quod ex precedentibus volitionibus non erat determinatus, Deus ut motor generalis movet & applicat ejus voluntatem ad volitionem finis ultimi, seu beatitudinis in communi; ex quo postea voluntas se movet ad volitionem quorumcumque bonorum particularium.

Neque obstat si dicas, nos saepe experiri, quod appetimus finem proximum & bona particularia, non cogitando de fine ultimo in communi, & de beatitudine ut sic: cum enim intentio illa sit imperfecta & confusa (sicut & obiectum commune & confusum est) & fiat sine reflexione & attentione, non mirum, si ad eam non advertamus, vel illius non recordemur. Quod etiam in intellectu apprehendente primum in communi, quam objecta particularia, contingit.

Quod autem illi Authores addunt, nempe tunc solum intentionem finis ultimi conservari in medio, & ex uno derivari in aliud, quando sunt inter se subordinata, ita ut unum sit quasi finis alterius, omnino falsum est. Nam virtus primae intentionis, quae remanet virtualiter in primo medio, non solum ex illo communicatur secundo medio subordinato priori; sed etiam secundo disparato, dummodo sit verè medium ad praeipuum finem: v. g. cum quis ex voluntate eundi Romam conducit equum, & illò conductò reperit currum, & non reperit intentionem finis, dimisso equo conducit currum, & eum vultem, & preparat cibaria; quis dicat eum omnia haec non operari propter finem itinerantis, & non itinerari propter finem eundi Romam? tamen ista media non subordinantur ad invicem, sed solum omnia conducunt ad principalem finem itineris.

Denique suaderi potest conclusio alia ratione principali. Homo in volitione cujuscumque boni particularis, proprie, & modo humano operatur propter finem ultimum, seu beatitudinem in communi; Ergo in quolibet actu, virtualiter saltem, & non solum interpretative, tendit in ultimum finem formalem. Probatur consequentia: quia agere propter finem non intentum, sed virtualiter, ab operante, sed imbibitum, in ipsa operatione seu objecto ejus & cognitum solum ab Auctore naturae, est modus tendendi

A in finem imperfectissimus, competens & brutis, & ipsis etiam rebus inanimatis, ut patet ex dictis art. 3. Ergo si homo in volitione cujuscumque boni particularis, proprie & modo humano operetur propter ultimum finem, seu beatitudinem in communi, illam intendit, saltem virtualiter, ex parte operantis, & non solum interpretative, sed virtualiter tantum ex parte operis quatenus scilicet operatio ipsa ex natura sua est ordinata in talem finem.

Dico tertio: homo in omni operatione humana agit, saltem virtualiter, propter aliquem finem ultimum materiale, seu in particulari, verum, vel apparentem.

Hac conclusio sequitur ex dictis in precedenti: cum enim intentio sit appetitus efficax finis, & illum ut futurum & obtinendum respiciat, non potest ferri in rem communem, ut omnino abstractam à subjecto, sed in rem communem, ut in subjecto in quo revera potest existere, seu existimatur posse existeret: Ergo quotiescumque homo intendit finem ultimum, seu beatitudinem in communi, de facto vult aliquem finem ultimum in particulari, applicando talem rationem felicitatis, seu ultimi finis, alicui rei, seu aliquibus rebus, hoc est Deo, vel virtuti & bono honesto, aut bono delectabili & vitio; licet per effectum inefficacem, & simplicis complacentiae, possit ferri circa beatitudinem in communi, & abstractam ab omni subjecto.

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBIECTIONES primò contra primam conclusionem: Si ex eo quod quodlibet bonum particulare est aliqua pars boni ut sic, seu quaedam inchoatio boni perfecti, non potest quis tendere in aliquod bonum particulare, nisi hoc ipso interpretative velit bonum ut sic, sequitur quod homo, etiam dum peccat, interpretative saltem appetat Deum, & propter illum operetur: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur. Homo dum peccat, appetit bonum aliquod creatum: Sed omne bonum creatum est quaedam participatio bonitatis divinae, ex natura sua ad illam ordinata, sicut imperfectum ad perfectum, sicut inchoatio ad consummationem, & sicut pars ad totum: Ergo homo dum peccat, interpretative saltem appetit Deum, & propter illum operatur. Unde Augustinus lib. 2. Confessionum cap. 6. sic ait: *Perversè te imitantur omnes qui longe se à te faciunt: sed etiam sic te imitando judicant Creatorem te esse omnis natura, & idè non esse quod à te omnino recedatur; quia scilicet ad quodcumque creatum bonum se convertunt, hoc ipsum, quatenus boni rationem habet, est aliqua participata perfectio divini esse tui: idè qui illud volunt & quaerunt, censentur (licet perverso modo & ordine) divinum bonum, atque adè Deum qui est omnis plenitudo boni, concupiscere & velle.* Item D. Thomas 1. p. qu. 6. art. 1. ad 2. & qu. 44. art. 4. ad 3. & lib. 3. cont. Gentes cap. 17. 20. 21. & 22. & de verit. qu. 22. art. 2. docet res omnes, dum appetunt suam perfectionem & suum bonum, Deum appetere, quatenus perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines & participationes divini esse.

Probatur hanc rationem, & utriusque S. Doctoris auctoritatem, aliqui censent omnes actio-



nes hominis, etiam peccaminosas, esse propter Deum, ut authorem naturæ, & respicere illum ut finem ultimum.

Verum si illi Authores loquantur de actibus malis, secundum malitiam & deformitatem quam de formali important, eorum sententia est plusquam falsa: cum enim talis deformitas à Deo ut primâ causâ efficiente non procedat, sed à sola voluntate humana, ut primâ causâ deficiente, & difformiter ad regulas morum operante, originem trahat, non potest Deum ut ultimum finem respicere: imò potius illi adversatur, & ab eo ut ultimo fine avertit. Si verò sermo sit de peccatis, quantum ad entitatem quam de materiali includunt, vera est illa sententia: quia cum entitas illa sit creata, & à Deo participata, atque ab illo ut primâ causa efficiente ac generali motore procedat, non potest non referri in ipsum tanquam in ultimum finem; ratio enim primi principij & ultimi finis in Deo convertuntur, juxta illud Apocalypsis 1. *Ego sum Alpha & Omega: principium & finis.*

173. Unde ad objectionem respondeo, negando sequelam Majoris. Ad cuius probationem dicendum est, quòd licet peccator peccando appetat aliquod bonum creatum, idque ad Deum ex natura sua sit ordinatum, utpote cum sit quaedam participatio bonitatis divinæ: quia tamen non vult illud, nisi ut subest malitiæ morali, sub qua ratio non est referibile in Deum, imò potius illi adversatur, & ab eo avertit, non appetit Deum, etiam interpretativè, nec propter illum ut ultimum finem operatur: tendit tamen ad ultimum finem formalem, saltem interpretativè; quia bona illa particularia vult, ut sunt participationes ultimi finis formaliter, & prout ordinantur & conducunt ad beatitudinem in communi.

174. Ad testimonia verò D. Augustini & S. Thomæ dicendum est, illos solum velle peccatorem, dum peccat, imitari aliquantulum Deum, appetendo similitudinem aliquam divini boni & ideo non penitus recedere à Deo, quia adheret alicui bono, quod est imitatio & participatio boni divini: nam, ut ibidem ait Augustinus, *Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia excelsus: & ambitio quid nisi honores querit & gloriam; cum tu sis præ cunctis honorandus unus & gloriosus in eternum? & severitas potestatem timere vult: quis autem timendus nisi unus Deus? Luxuria satietatem atque abundantiam se cupit vocari; tu autem es plenitudo & inefficiens copia incorruptibilis suavitatis.* Quia tamen in hoc peccator perversè imitatur Deum, bona illa creata inordinate appetit, detorquendo illa ab ordine quem habent ad Deum, & illa ad seipsum tanquam in ultimum finem referendo, peccando non appetit Deum ut authorem naturæ, nec propter illum ut finem ultimum interpretativè operatur, sed potius ab illo ut ab ultimo fine avertitur: sicut licet lapis ex natura sua tendat in centrum, ut interminum & finem sui motus; si quis tamen violenter eum sursum projiciat, desinit tendere in proprium finem, & projiciens non censetur velle, etiam interpretativè, quòd descendat in centrum, imò potius censetur velle oppositum.

175. Objicies secundo contra secundam conclusionem: si quidquid homo liberè & humano modo operatur, virtualiter velit propter ultimum finem formalem, sequitur nullum dari

A actum otiosum in illo: Sed hoc est falsum; sicut enim dantur verba otiosa in homine, ita & actus otiosi: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Actus otiosus ille dicitur qui caret fine, seu qui ad nullum finem ordinatur: At si omnis actio humana respiciat beatitudinem in communi, nulla erit que careat fine, seu que ad aliquem finem non ordinetur: Ergo nullus dabitur actus otiosus in homine.

Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cuius probationem dicendum est, actum humanum non dici otiosum; ex eo quòd non ordinatur ad ultimum finem formaliter, sed ex eo quòd careat fine aliquo particulari & intermedio, ab operante præstituto.

Objicies tertio: Voluntas est libera circa ultimum finem in communi, & circa bona particularia: Ergo sibi propositò objecto & bono particulari, cum ordine ad bonum in communi, potest velle illud objectum, cum tali ordine, vel sine illo.

Respondeo voluntatem circa ultimum finem in communi non esse liberam, quantum ad specificationem, sed solum quantum ad exercitium: quare licet possit suspendere omnem actum circa beatitudinem in communi, suspendit tamen quòd velit aliquod bonum in particulari, necessarium est quòd illud velit in ordine ad illam. Unde Boetius: *Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labore exercat, diverso calle procedit, sed ad unum beatitudinis finem nititur pervenire.*

Objicies ultimò contra ultimam conclusionem. Potest voluntati proponi ratio beatitudinis in communi, absque aliquo ordine ad subiectum. Ergo potest homo ferri in ultimum finem in abstracto, non applicando eum alicui rei in particulari.

Respondeo concessio Antecedente, distinguendo Consequens: potest ferri in ultimum finem in abstracto, actu inefficaci & simplicis contentiæ, concedo: appetitu efficaci, & ad intentionem, qui inferat electionem mediatorum, & illum ut futurum seu obtinendum respiciat, nego. Solutio patet ex supra dictis.

Quærit D. Thomas art. 7. utrum sit unus ultimus finis omnium hominum? Et respondeo omnes homines convenire in ultimo fine formaliter sumpto, quia omnes appetunt beate vivere: secus verò in fine ultimo materialiter considerato, seu in re illa in qua consistit felicitas: nam quidam appetunt divitias, tanquam summum bonum, alij honores, alij voluptates, &c. sicut & omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maxime delectabilis est dulce deo vini, quibusdam dulcedo mellis, aliis dulcedo lactis. De quo videri possunt Cicero in Tusculanis quaestionibus, & in libro de finibus bonorum & malorum: Seneca in libro de beata vita; D. Ambrosius lib. de officiis cap. 2. D. Augustinus lib. 13. de Trinit. cap. 4. & Lactantius lib. 3. de divin. instit. cap. 7.

Addit S. Doctor, quòd sicut illud dulce simpliciter melius est, & magis delectabile, quòd appetunt, & in quo delectantur illi qui habent gustum melius dispositum: ita etiam ille revera est finis ultimus verus in particulari, quem appetunt habentes affectum rectè dispositum, scilicet Deus, quem omnes iusti & Sancti appetunt, & de quo ait Propheta: *Gustate & videte quoniam suavis est Dominus.*



In Articulo 8. inquit, an in illo ultimo fine (scilicet Deo, quem Iulii & Sancti sibi constitunt) alix creaturæ conveniant? Et responder, quod si loquamur de re ipsa quæ est finis ultimus, idem est finis ultimus hominis, & omnium aliarum rerum: cum enim omnia quæ sunt in mundo, sint producta à Deo, & omnia quæ Deus produxit, in seipsum sicut in finem ordinaverit, juxta illud Proverb. 16. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus; omnes res mundi respiciunt Deum ut finem ultimum, & in ejus gloriam ordinantur.* Si verò finis ultimus sumatur pro actione quâ possidetur (quæ finis formalis appellari solet) in illo non communicant creaturæ irracionales: quia Deus non possidetur nisi per actus cognitionis & amoris, quorum creaturæ irracionales incapaces sunt. Pro cuius explanatione

Advertendum est, consecutionem ultimi finis veri, qui est Deus, tripliciter posse contingere, seu triplicem gradum habere. In primo gradu est consecutio per claram Dei visionem, & consecutionem ejus, quam habent Beati in patria. In secundo gradu est consecutio per cognitionem & amorem Dei, sive naturalem, sive supernaturalem extra ejus visionem, in qua consistit beatitudo naturalis vel supernaturalis, quam creatura intellectualis potest habere in via. In tertio gradu est consecutio alicujus boni, quod est participatio quædam perfectionis divinæ, juxta quam creatura aliquo modo assimilatur Deo; & hoc tertio modo omnes creaturæ, etiam sensu & cognitione carentes, Deum quodammodo consequuntur, in quantum attingendo suam perfectionem, illum modo sibi possibili participant. Cum ergo D. Thomas asserit, quod si loquamur de ultimo fine, quantum ad assecutionem ejus, sic creaturæ irracionales non conveniunt in ultimo fine hominis, hoc debet intelligi de assecutione perfecta, quæ fit per cognitionem & amorem, non autem de imperfecta, quæ fit per imitationem quandam & participationem perfectionis divinæ: in ea enim, ut diximus, omnes creaturæ, etiam irracionales & insensibiles, conveniunt. Unde Boëtius egregio & elegantissimi discursu probat, Deum omnia quæ extra se profert, ad se ut finem ultimum reducere, tanta necessitate, ut nisi id faceret, omnia illico in nihilum relaberentur. Ecce ejus verba:

*Sedet interea conditor altus,  
Rerumque regens flectit habenas,  
Rex & Dominus, fons & origo,  
Lex & sapiens arbiter aequi.  
Et que motu concitat ire,  
Sistit retrahens, ac vaga firmat.  
Nam nisi rectos revocans itus,  
Flexos iterum cogat in orbes,  
Quæ nunc stabilis continet ordo,  
Dissepta suo fonte sarscant.  
Hic est cunctis communis amor,  
Repetuntque boni sine veneri:  
Quia non aliter durare queant,  
Nisi converso rursus amore,  
Resuam causam qua dedit esse.*

### DISPUTATIO II.

#### De beatitudine objectiva hominis.

Ad questionem 2. D. Thomæ.

**P**OST absolutam disputationem de ultimo fine, restat agendum de beatitudine hominis in particulari, quæ definitur à Boëtio: *Status omnium honorum aggregatione perfectus.* Similem definitionem tradit Augustinus 7. de civit. cap. 1. asserens beatitudinem esse *rerum operandarum cumulatam plenitudinem.* Quæ definitiones videntur desumptæ ex Cicerone 3. Tuscul. quæst. ubi dicit beatitudinem esse *bonorum omnium, secretis omnibus malis, cumulatam completionem*: & ex Platone, asserente beatitudinem esse *bonum ex omnibus bonis aggregatum.*

Porro hæc omnes definitiones solum materiam beatitudinis tradunt, non autem formalem ejus rationem assignant: sed restat inquirendum, cur illa bonorum plenitudo, beatitudinis nomen sortiatur. Quare optima beatitudinis definitio est quam tradit D. Thomas hic artic. 1. dicens illam esse *bonum totaliter quietans & satians appetitum*: quod de appetitu rationali, seu per rectam rationem regulato intelligendum est: non verò de appetitu irrationali & inordinato; quia in satietate talis appetitus non veram beatitudinem, de qua hic loquimur, sed summa peccati miseria consistit.

Dividitur autem beatitudo sic descripta, in naturalem, & supernaturalem: naturalis est illa quæ naturæ humanæ proportionatur, seu ad quam homo per principia suæ naturæ pervenire potest: supernaturalis verò est quæ naturam hominis excedit, & quam homo solâ virtute divinâ, & auxilio supernaturali consequi valet. Utraque deinde subdividitur in beatitudinem hujus vitæ, quæ est imperfecta, & solum inchoata, & beatitudinem patriæ, quæ est perfecta & consummata: item in essentialem, quæ versatur circa objectum beatificum, scilicet Essentialiam Divinam, & accidentalem, quæ circa alia objecta inferiora se extendit, ut intuitio corporis Christi in celo, cognitio creaturarum extra verbum, gloria corporis beati, & similia. Denique in objectivam, quæ est illa res, in cuius adceptione appetitus hominis perfecte satiatur & quiescit, ac formalem, quæ est operatio illa quâ apprehenditur & possidetur summum bonum, seu res illa quæ beatitudo objectiva appellatur. In hac ergo disputatione agemus solum de beatitudine objectiva, in sequenti verò de formali.

### ARTICULUS PRIMUS.

#### In quo consistat beatitudo objectiva hominis?

**V**ARIA fuerunt in hac controversia Philosophorum placita: Augustinus enim 19. de civit. cap. 1. refert ex Marco Varrone ducentas





tas octoginta de summo bono sententias: veteramen omnes possunt ad tres classes reduci, juxta distinctionem illam bonorum, quam primò tradiderunt Academici, teste Cicerone 1. Academ. quæstionum, deinde Aristoteles 1. libro magnorum moralium cap. 3. Bona enim hominis sunt triplicis generis, scilicet bona animæ, bona corporis, & bona exteriora, sive fortunæ. Bona fortunæ sunt divitiæ, honores, gloria, potestas, & quæ sub his continentur. Bona corporis, sunt valetudo, robur, pulchritudo, voluptas, & quæ ad hæc reduci possunt. Bona verò animæ sunt virtutes & scientiæ, & quæ ad eas conducunt. Ut ergo omnes antiquorum Philosophorum errores penitus excludantur, per hæc tria bonorum genera breviter discurrendum est, ac demonstrandum in nullo eorum veram hominis felicitatem posse consistere.

## §. I.

*Beatitudo non consistit in bonis fortune.*

**D**ico primò, beatitudinem objectivam hominis non posse consistere in bonis fortunæ. Ita D. Thomas hic art. 1. & tribus sequentibus.

2. Probatum breviter: Beatitudo, cum sit maxima hominis perfectio, debet esse bonum homini intrinsicum, ipso homine superius & excellentius, firmum ac stabile, & ejus appetitum perfectè satiare: bona autem fortunæ sunt purè externa, homine inferiora, & ei deservientia tanquam media ad vitam sustentandam, insuper cito transeunt ac dilabuntur, ejusque appetitum non satiant; *Avarus enim non impletur pecuniâ, ut dicitur Eccles. 5. & ut ait Bernardus, Non plus satiatur cor hominis aurò, quam corpus aurâ:* Ergo in illis objectiva hominis beatitudo non potest consistere.

3. Deinde beatitudo non est communis bonis & malis, sed determinatè bonum reddit habentem: At bona fortunæ, ut divitiæ, honores, potentia, &c. bonis & malis, justis & peccatoribus, regibus & tyrannis communia sunt, illisque potest homo bene vel male uti, ut experientia constat: Ergo in bonis illis objectiva hominis beatitudo consistere nequit.

4. Item beatitudo possessa affert omnia bona, & excludit omnia mala, ut constat ex ejus definitionibus supra adductis: Ar vero bona fortunæ, nec omnia bona afferunt, v. g. valetudinem, aut sapientiam, juxta illud Proverbiorum 17. *Quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam emere non possit.* Nec omnia mala excludunt, quin potius multas pariunt curas & afflictiones; nam ut ait Bernardus Epist. 105. *Possessa onerant, amata inquinant, amissa cruciant:* & propterea Christus Lucæ 8. divitias spinas appellat, quia (inquit Gregorius homil. 15. in Evangel.) *cogitationum suarum punctionibus mentem lacerant.* Unde egregie Cyprianus ad Donatum: *Quos felices opinaris, insinua ac sine terminis rura latius porrigentes, quibus argenti & auri maximum pondus &c. hos inter divitias suas trepidos, cogitationis incerta sollicitudo disceruat, ne prado rasser, ne percussor infestet, ne inimica cuiusque locupletioris invidia, calumniosis litibus inquietet. Non cibus securè somnusque contingit. Suspirat ille in convivio, bibit licet in gemma; & cum epulis marcidum corpus, thoris mollior alto sinu condiderit, vigilat in*

*A pluma; nec intelligit miser speciosa sibi esse supplicia, aurò se alligatum teneri, & possideri magis quam possidere divitias.* Belle quoque Regius Palæstræ divitias avaros, viros divitiarum appellavit, non divites avaros, ut ostenderet eos non esse possessores divitiarum, sed à divitiis suis possideri, ut rectè annotavit D. Ambrosius libro de Naboth, cap. 15.

Denique ut discurret D. Thomas hic art. 1. 5. in argumento *sed contra*, Bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit, quam in emitendo ipsam: divitiæ autem, ut ait Boëtius, *effundendo magis quam conservando melius nitentur:* unde Apostolus ad Philipp. 3. de bonis temporalibus loquens, ait: *ea arbitror ut stercorea:* mirum quia hæc congregata ferent, effusa verò ac super terram dispersa eam germinare, ac fructum copiosum afferre faciunt: Ergo beatitudo hominis in divitiis & bonis fortunæ non potest consistere.

Idem dicendum de honoribus, dignitatibus, ac seculari potentia: nam hæc etiam bona sunt purè externa, & humani cordis famem non satiant, sed acunt, & ut ait Seneca ad Polibium: *Cum labore possidentur, cum invidia consistunt, eosque ipsos quos exornant, onerant & premunt.* Illa etiam lubrica sunt, fluxa, caduca, & transitoria. Unde mundi gloria ac potestas Jacobi 4. vocatur, *Vapor ad modicum parens:* & Sap. 5. dicitur, *Quali umbra transiens.* Item Daniel 7. terrena regna marinis fluctibus comparantur, *V. di. & ecce quatuor venti pugnant in mari magno:* quia (inquit Theodoretus) sicut marini fluctus, pro vario ventorum flatu, hic illicque fluunt & resuunt, sic regna a gente ad gentem transeunt; Assyriorum regnum ad Perlas, Persarum ad Medos, Medorum ad Græcos, Græcorum ad Romanos, Romanorum ad Germanos & ad Turcas. Hinc etiam tot subita mortis Regum, Imperatorum, Dynastarum, quæ præter omnem expectationem levissimâ occasione contigerunt. Unde Propheta Psal. 36. *Vidi impium super exaltatum, & elevatum sicut cedros Libani, & transivi, & ecce non erat; quasi eum, & non est inventus locus ejus.* Et Sapiens Eccles. 10. *Rex hodie est, & cras morietur.*

Nec in prophana tantum, sed in sacra etiam potestate tales mutationes videre est, sive tales eorum inopinatas mortes, qui post illam adeptam brevissimè vixerunt, & vix illius administrationem attigerunt. Exemplo mentem supremi Pontifices, qui nec integrum mensens, imò nec hebdomadam integram sui Pontificatus numerare poterunt. Sic Stephanus II. dies 4. Urbanus VII. dies 7. Bonifacius VI. dies 15. Cælestinus IV. dies 17. Silivius dies 20. Marcellus II. dies 21. Damasus II. dies 23. Pius III. dies 26. Leo XI. dies 27. Pontificatum tenuisse, tamque brevi spatio absolvere dicuntur. Hinc Bernardus ad Eugenium scribens, & hanc Pontificatus breviter inculcans, Ep. 237. *In omnibus operibus memento te esse hominem, inquit, & timor ejus, qui auserit spiritum Principum, semper stet ante oculos tuos. Quatorum in brevi Romanorum Pontificum mortis tuis oculis aspexisti? Ipsi te prædecessor tui certissima & citissima decessione admonerunt; & modicum tempus dominationis eorum, paucitatem dierum tuorum nuntiet tibi. Augi proinde meditatione, inter huius præsentis gloriæ blandimenta, memorare novissima tua: quia quibus successivissimè dem, ipsos sine dubio sequeris ad mortem, &c.*



Et propter hoc refert Bellarminus libro 3. de summo Pontifice capite 24. ubi & citat librum primam sacramentorum, quod in promotione summi Pontificis incenditur stupa coram eo, & dicitur ei: *Sic transi gloria mundi: scilicet ut hoc symbolo moneatur, quam brevi sit fructus illa gloria, in quam eum Pontificia dignitas evehit, memineritque vicinæ mortis, quæ totam illam pompam brevi dissipatura est. Ad quod idem pertinet, quod mox accipias claves, velut symbolum Pontificiæ potestatis, alteri tradit, ut nimirum significet se potestatem, cuius indicia sunt, non diu servaturum. Omnia sunt hominum tenui pendencia filo, Et subito casu, qua valuerit, ruunt.*

## §. II.

*Beatitudo in bonis corporis consistere nequit.*

Secundo, Beatitudinem in aliquo corporis bono, præsertim in voluptate, non posse consistere. Ita S. Thomas art. 5. & 6.

Probatur prima pars: Beatitudo cum sit ultimus finis, non debet ad aliquid aliud ordinari: Sed omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ, licet ad finem, quia ut ait S. Doctor hic art. 5. *Ipsam corpus est propter animam, sicut materia propter formam, & instrumenta propter motum, ut per ea suas actiones exercat: Ergo beatitudo in bonis corporis nequit consistere.*

Confirmatur: quia hæc bona communia sunt hominibus & brutis; imò in brutis sæpe reperiuntur perfectiori modo, quam in hominibus, ut vita longior, valetudo firmior, vires majores, sensus acutiores. Unde Seneca: *Ratio perfecta proprium hominis bonum est; cætera illi cum animalibus communia sunt: est fortis, & leones formosus est, & pavones: velox est, & equus: habet vocem, sed quanto clarior canes, acutior aquila, graviorem tauri, dulciorem & suaviorem lusciniæ? Ad hoc etiam, quod bona corporalia cito transeunt; beatitudo autem incorruptibilis est.*

Secunda pars, quod scilicet beatitudo in voluptatibus carnis non possit consistere, ostenditur contra Epicureos, felicitatem hominis in prædictis voluptatibus collocantes; & contra Saracenos, & Mahometanos, qui beatitudinem in vitam hujus, sed etiam vitam futuram, constitunt in commestrationibus, fornicationibus, & alijs carnalibus oblectamentis; & denique contra Cerinthum, & eius discipulos, qui (teste D. Thoma 3. contra Gent. cap. 27.) se in ultima felicitate post resurrectionem mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulabantur futuros, unde & Christiani, quod idem est latine ac millenarij, sunt appellati. Probat, inquam hæc pars: Felicitas, cum sit maxima hominis perfectio, debet illi convenire secundum id, quod est nobilissimum in ipso: Atqui voluptates carnis conveniunt homini non secundum intellectum, qui est nobilissima ipsius potentia, sed solum secundum sensum: Ergo in illis ejus beatitudo non consistit.

Confirmatur: nam (ut dicitur D. Thomas loco citato) *Summa perfectio hominis esse non potest in hoc, quod conjungitur rebus inferioribus, sed per hoc, quod conjungitur alicui rei altiori; finis enim est melior eo, quod est ad finem: delectationes carnis præmissæ consistunt in hoc, quod homo secun-*

Adm sensum conjungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam: non est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda. Unde belle Seneca epistola 74. *Quid mihi voluptatem nominas? hominis bonum quero, non pecudis, aut bellæ, quibus ventis laxior est, & ad percipiendas corporis voluptates aptior. Illa cibo avidius utuntur, Venere non equè satigantur.* Addit Simplicius, sapientissime hoc à natura constitutum esse, nempe carnales delicias cito transire, usque suo perire, ne diu insanabilem: voluptas enim brevis infania est.

Secundo probatur eadem pars: Finis ultimus ad ulteriorem finem non est ordinabilis: delectationes autem tactus, & gustus ordinantur ad aliquem finem, scilicet ad conservationem corporis, & ad prolis generationem, suntque veluti condimenta, seu accessoria boni honesti; & ideo provida & sapiens natura illas tanquam lenocinium & incitamentum apposuit in actibus necessarijs ad conservationem individui, & speciei, ut bruta, quæ non possunt apprehendere bonum honestum, illo delectabili traherentur. Ex quo inferes, quod non ideo res est honesta, quia delectabilis, ut volebant Epicurei, qui bonum honestum ad voluptatem ordinabant; sed potius è contrà res est delectabilis, quia honesta & conveniens naturæ rationali: unde deordinatio & peccatum est creaturæ rationali aliquod opus propter delectationem, tanquam propter finem facere: tunc enim agit more brutorum, & quod in bruto est natura, in ipsa est vitium.

Tertiò suadet eadem pars ex eo, quod beatitudo, ut supra dicebamus, debet omnia mala excludere: voluptates autem corporeæ omnia mala non expellunt, sed potius multis amaritudinibus resperfa sunt. Unde belle Hugo à S. Victore: *Voluptas mel habet in ore, fel in corde, aculeum in dorso.* Et Boëtius libro 3. de Consolat.

*Habet hoc voluptas omnis,  
Stimulus agit fruenter;  
Apumque par volantum,  
Vbi grata mella sudat,  
Fugit, & nimis tenaci  
Ferit ita corda morfu.*

Denique, ut dicitur Divus Thomas hic articulo 6. Delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem; ex hoc enim aliquis delectatur, quod habet bonum sibi conveniens: Ergo delectatio non est ipsa beatitudo hominis, sed solum aliqua ejus prosperitas. Quæ ratio convincit non solum de delectatione corporea, sed etiam de spirituali.

Dices: Dolor est summum malum: Atqui summo malo opponi debet summum bonum, Ergo delectatio, quæ dolori opponitur, debet esse summum bonum.

Item delectatio appetitur propter seipsam, & omnia alia gratiâ ipsius: Ergo est ultimus finis, ac proinde summum bonum. Utraque Consequentia patet, Antecedens probatur. Ideo appetitur bonum, ut ejus præsentia & possessione quietetur appetitus: Sed hujusmodi quies est idem quod, delectatio: Ergo omnia, propter delectationem appetuntur, ipsa verò gratiâ sui appetitur.

Ad primum argumentum respondeo, negando Antecedens: mors enim & peccatum sunt

majora



majora mala, quàm dolor, cum privent majori bono, nempe vitâ, & rectitudine rationis, atque amicitia Dei. Item error & ignorantia, quæ sunt mala nobilissima potentia, scilicet intellectus, ejusque perfectissimo actui opponuntur, sunt peiora, quàm dolor & tristitia, quæ sunt mala partis sensitivæ.

16. Ad secundum, nego etiam Antecedens: delectatio enim ideo appetitur, quia consequitur possessionem boni, quod desideratur, vel quia, ut supra dicebamus, est veluti condimentum boni honesti. Ad probationem in contrarium distinguenda est Major de duplici quiete appetitûs: prima, est ipsa boni possessio; quæ quies dicitur, quia adeptò terminò cessat motus, & mobile quiescit: Secunda verò, est illa delectatio, quæ consequitur possessionem boni desiderati, illamque supponit, & quæ etiam à Theologis quies, seu fructio appellatur. Si ergo sermo sit de quiete primò modò sumptâ, verum est quòd illa quaritur propter se: secus autem, si loquamur de quiete in secunda acceptione, illa enim non habet ex se appetibilitatem, sed ex possessione boni, quod supponit: est autem contra rationem summi boni, quòd habeat appetibilitatem ab alio; unde talis quies, seu delectatio non potest esse summum bonum, nec subinde hominis felicitas.

## §. III.

*Beatitudo in bonis anima sita non est.*

17. **D**ico tertio: Beatitudo objectiva hominis in bonis animæ non potest consistere: Ita S. Thomas art. 7. ubi sic discurret. *Bonum quod est ultimus finis, est bonum perfectum, complens boni appetitum: appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis; quòdlibet autem bonum inherens ipsi animæ, est bonum participatum... unde impossibile est, quòd aliquod eorum sit ultimus finis hominis.*

18. Probatur secundò: Bona animæ, intellectu, & voluntate possidenda, sunt scientiæ & virtutes: Sed hæc non possunt reddere hominem totaliter perfectum, ejusque appetitum omnino satiare: Ergo in bonis animæ beatitudo objectiva hominis nequit consistere. Unde idem S. Doctor opusc. 61. ad sextum gradum charitatis egregie observat, plures esse fontes, ex quibus homines hauriunt, ut sciam animæ, seu naturale sciendi desiderium extinguant, nempe cælum, elementa, plantas, animalia, & alia corpora mixta; è quibus aquas sapientiæ hausere Plato, Aristoteles, Democritus, alijque antiqui Philosophi, quos Apostolus mundi sapientes appellat. Verùm in illis fontibus animæ sitim, ac sciendi desiderium cuilibet homini naturaliter insitam extinguere non potuerunt: quia objecta illa creata summum bonum non sunt, nec primam veritatem continent.

19. Confirmatur: Ultima hominis felicitas omnem excludit laborem & tristitiam: in ascendendis autem scientijs maximus contingit labor & afflictio spiritus, juxta illud Ecclesiastici 1. *In multa sapientia, multa est indignatio, & qui addit scientiam, addit laborem:* Ergo in scientijs ultima hominis felicitas consistere nequit.

20. Idem dicendum est de virtutibus, Nam ut rectè discurret S. Thomas 3. contra Gentes cap. 34. *Felicitas humana non est ad ulteriorem finem*

*ordinabilis, si sit ultima: omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud. Quòd patet ex his, quæ inter eas sunt precipue: operationes enim fortitudinis, quæ sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam, & ad pacem, sicut enim esset, propter se tantum bellare. Similiter operationes justitiæ ad servandam pacem inter homines ordinantur, per hoc quòd unusquisque quieret quòd suum est possidet: & similiter patet in omnibus alijs. Non est igitur in operationibus moralibus ultima hominis felicitas. Unde Augustinus lib. 22. de civit. cap. 3. *Premium virtutis erit ipse, qui virtutem dedit.* Et tract. de Epicureis & Stoicis cap. 8. *Est virtus animi res laudabilis, prudentia mala & bona discernens, justitia sua cuique distribuens, temperantia libidines, fortitudo molestias æquanimiter sustinens. Magna res, laudabilis res: lauda Stoice quantum potes, sed dic me de habes? Non virtus animi tui te facit beatum; sed qui tibi virtutem dedit, qui tibi velle inspiravit, & posse donavit. Et capite præcedenti: *Constituta (inquit) ante oculos nostros tribus, Epicureus, Stoicus, Christiano, interrogemus singulos: Dic Epicuree, quæ res facit beatum? Respondet: Voluptas corporis, Dic Stoice? Virtus animi. Dic Christiane? Donum Dei. Demùm serm. 13. de verbis Apostoli, iustus inter se comparans Epicureorum, Stoicorum, & Christianorum sectam, hæc scribit: *Dicebat Epicureus, mihi frui meâ carne bonum est. Dicebat Stoicus, mihi frui meâ mente bonum est. Dicebat Apostolus, mihi autem adhaerere Deo bonum est.****

## §. IV.

*In nullo bono creato vera hominis beatitudo consistere potest.*

**D**ico ultimò: In nullo bono creato, sed in solo increato vera hominis beatitudo consistit. Ita omnes Catholici speculative saltem definiunt, etsi multi eorum in praxi Epicureis, & Mahometanis adherere videantur; ita nihil voluptatis corporis additi, ac si de futuro sæculo nihil cogitantes, in illis solis suam beatitudinem collocarent.

Probatur primò conclusio ex Scriptura, dicit enim Propheta Psal. 15. *Dominus pars hereditatis meæ. Et Psal. 72. *Quid mihi est in cælo, & tibi quid volui super terram; Et iterum: *Pars mea Deus in æternum. Quibus locis nomine partis significatur pars hereditaria, & tota hereditas; ut patet ex filio prodigo, qui patri dixit: *Da mihi portionem substantiæ, quæ me contingit: quibus verbis integram illam hereditatem postulabat. Appellat ergo Regius Propheta Deum partem suam hereditatis: quia cum ex æervo bonorum omnium, aliqui voluptates, alij divitias, alij honores pro sua parte assumpserint, ille pro se Deum solum, tanquam meliorem partem illius æervi pro sua tota hereditate elegit.****

Potest etiam secundò probari conclusio ex illo Isaie 55. ubi Spiritus sanctus à rebus creatis & temporalibus avertit hominem, & ad Deum vocat sub metaphora aquæ & cibi, quæ à sitim vocat sub metaphora aquæ & cibi, quæ à sitientibus & esurientibus experuntur: *Omnis sitientibus (inquit) venite ad aquas, &c. Quare appetentes argentum non in panibus, & laborem vestrum non in satietate? Quasi dicat, omnem laborem acquirere beatitudinis gratiâ assumptum, fructaneum esse, si beatitudo extra Deum quaeratur, in his rebus terrenis & caducis, quæ appetuntur.*



ritum satiare non possunt. Unde egregie Augustinus: *Cur ergo per multa vagaris homuncio, quando bona animæ tuæ & corporis tui? ama unum bonum, in quo sunt omnia bona, & sufficit: desideria simplex bonum, quod est omne bonum, & satiat.*

Ad majorem ejusdem veritatis confirmationem & intelligentiam, legendus est Liber Ecclesiasticus: nam ut sapienter observavit Canus lib. 9. de locis Theologicis cap. 9. præcipuus hujus libri scopus est ostendere, hominis beatitudinem non consistere in aliquo bono creato, sed in solo Deo; ad quod statim capite 1. hoc proponit fundamentum: *Vanitas vanitatum & nihil aliud, sed etiam vanissima sunt, ut hominem faciant beatum; nam geminatio illa, in eo vanitatum, hebraïsmus est, superlativum denotans.* Et S. Thomas in hac quæstione percurrit omnia bonorum genera, ostendens in nullo esse beatitudinem: sic Salomon in toto decursu illius libri, seipsum in exemplum assumens, discurret per omnia genera bonorum creatorum, quæ ipse studiosissime expertus est, & ostendit omnia vana esse ad beatitudinem conciliandam; ac tandem concludit in fine libri, dicens: *Finem loquendi pariter omnes audivimus, Deum time, & mandata eius observa: hoc est enim omnis homo: id est (inquit Hieronymus) ad beatitudinem est omnis homo: Ex quo infert Bernardus: Ergo si hoc est omnis homo, absque hoc nihil omnis homo.*

Possit tertio probari conclusio multis Sanctorum Patrum testimoniis, quæ breviter cauti prætermittito. Unus sufficit Augustinus, qui lib. de moribus Ecclesiæ c. 8. sic ait: *Bonorum summa Deus nobis est; Deus est nobis summum bonum, nec in se remanendum nobis est, nec ultra querendum alterum: alterum enim periculosum, alterum nullum est.* Et lib. 4. Confess. cap. 5. *In seipso homo qui scit illa (scilicet bona creata) te autem nescit: beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat: qui verò te & illa novit, non propter illa beator, sed propter te solum beatus.*

Denique eandem conclusionem triplici ratione demonstro. Prima sic breviter potest proponi: Ratio ultimi finis, & primi principij, sibi vicem correspondent, & mutuo adæquantur; juxta illud commune Philosophorum axioma: *Ordo finium respondet ordini agentium:* At esse primum principium soli Deo potest competere: Ergo & ratio ultimi finis & objectivæ beatitudinis illi soli convenit; juxta illud Apocal. 1. & 22. *Ego sum Alpha & Omega: principium & finis.*

Secunda ratio sumitur ex Divo Thoma art. 2. Beatitudo objectivæ perfecte debet nostrum quietare appetitum: At solum bonum increatum perfecte illum quietare potest: Ergo in solo bono increato consistit beatitudo. Major patet: nam beatitudo objectivæ est ultimus finis, qui talis dicitur, ex eo quod ultimo finit & terminet creaturæ rationalis appetitum. Minor vero sic ostenditur: Objectum voluntatis, quæ est humana appetitus, est bonum universale: Ergo solum bonum universale illam potest quietare: At bonum universale in solo Deo reperitur, unde Deus loquens Moyfi Exodi 3. dixit: *Ego ostendam omne bonum tibi* (quæ verba de visione divinæ essentia communiter intelliguntur)

A Ergo solum bonum increatum potest hominis appetitum satiare.

Confirmatur exemplo materiæ primæ horum corruptibilium, quæ quia omnem formam sublunarem appetit, per nullam illarum potest perfecte satiari; sed tunc solum perfecte satiaretur, si vel omnes reciperet, vel aliquam eminenter alias continentem: Atqui similiter voluntas hominis appetit bonum in universali, sive ad omne bonum in appetendo extenditur: Ergo per nullum illorum quietari potest perfecte, sed solum perfecte satiabitur, si omnia bona possideat, vel aliquid in quo omne bonum eminenter contineatur; cumque ista continentia soli bono increato possit competere, consequens fit, quod solum bonum increatum possit perfecte hominis appetitum satiare.

Confirmatur amplius: Totus mundus per globum, seu circulum in figuram repræsentatur; cor autem hominis est figuræ pyramidalis, seu triangularis, cujus basis est supra, & cuspis infra, teste experientiâ anatomicâ: Sed datò & positò circulo supra triangulum, semper aliquis angulus trianguli manet inexpleratus, & per alium duntaxat triangulum repleri potest, ut demonstrant Mathematici: Ergo cor hominis per nullas creaturas in mundi globo contentas, sed solum per alium triangulum, nempe Sanctissimam Trinitatem, repleri potest.

Tertia ratio, quæ est desumpta ex parte intellectus, & quam proponit D. Thomas quæ sequenti art. 2. potest sic formari. Non minus est de ratione beatitudinis quietare perfecte intellectum, quam satiare voluntatem: At omnibus creaturis divisivè aut collectivè cognitis, intellectus non quietaretur, donec ad quidditativam Dei cognitionem perveniret: Ergo in nullo creato beatitudo objectivæ hominis potest consistere. Major patet: beatitudo enim est bonum perfecte satiativum hominis; subindeque utriusque potentia in anima ejus existentis, intellectus scilicet & voluntatis. Minor verò probatur:

D Naturale est homini, cognitis effectibus desiderare cognoscere causam, non solum quantum ad an est, sed etiam quantum ad quid est, seu habere cognitionem quidditativam illius; objectum enim intellectus est quod quid est, id est, essentia & quidditas rei, ut dicitur in 3. de anima: Ergo omnibus creaturis, quantumcumque perfecte cognitis, non quietaretur intellectus, donec ad quidditativam Dei cognitionem perveniret.

## S. V.

## Solvuntur objectiones.

31. Gentilium & Hæreticorum argumenta nullius ponderis sunt, & idcirco omittenda. Sed potest contra primam rationem D. Thomæ objici primò: Objectum nostræ voluntatis est bonum universale in prædicando, hoc est bonum abstractum ut sic, sicut etiam verum in communi est objectum nostri intellectus: Atqui Deus non est bonum universale in prædicando, vel in causando, id est, omnis boni perfectionem formaliter vel eminenter in se continens: Ergo ex eo quod objectum nostræ voluntatis est bonum universale, non rectè infert D. Thomas, solum Deum posse ejus appetitum perfecte satiare; sed committit æquiva-



vocationem, argumentando à bono universali in prædicando ad bonum universale in essendo, vel in causando.

32. Secundò, contra eandem rationem arguitur: Appetitus humanus est aliquid finitum: Ergo per objectum finitum satiari potest. Consequentia probatur: tum quia finitum ad sui quietem, seu satietatem nequit aliquid infinitum exposcere: tum etiam, quia appetitus humanus, ex eo quòd infinitus est, satiatur formaliter, seu tanquam per formam per aliquid finitum, nempe per visionem beatificam, vel beatificum amorem: Ergo eadem de causa poterit objective per aliquod bonum finitum satiari.

33. Hæc tamen parùm urgent, & facile dilui possunt. Unde ad primam respondetur, concessò Antecedente, negando Consequentiam; possumus enim rectè, & absque æquivocatione argumentari ab uno ad aliud, quando unum in alio continetur: quare cum tota perfectio boni universalis in prædicando contineatur eminentissimò modò in bono universali in essendo, & in causando, rectè infert D. Thomas, ex eo quòd appetitus humanus extendatur ad omne bonum, posse solum quietari possessione boni increati, quòd est universale in causando, continens in se omnis boni perfectionem, ab imperfectionibus depuratum.

34. Dices: Quietatio appetitùs fieri debet per illius objectum: Ergo si objectum appetitùs nostri non est bonum universale per causalitatem, sed per prædicationem, hoc & non illud perfecte ipsum quietare potest.

Respondeo, quòd quietatio nostri appetitùs debet fieri per illius objectum, vel per aliquid, in quo tota perfectio ejus objecti contineatur; cuiusmodi est Deus; qui universalis boni continet perfectionem.

35. Ad secundum dicendum: quòd etsi appetitus noster sit in se finitus & limitatus, est tamen in appetendo syncategorematicè infinitus, quia non tot appetit, quin plura in infinitum appetere possit; & ideo solum per infinitum bonum potest quietari. Unde concessò Antecedenti absolute, nego Consequentiam. Ad primam probationem distinguo Antecedens: id quòd est omni modo finitum, concedo Antecedens; quòd aliquà ratione est infinitum, nego Antecedens, & Consequentiam: quia humanus appetitus est infinitus modò explicatò.

Ad secundam probationem, concessò Antecedenti, nego Consequentiam: appetitui namque finito repugnat per formam infinitam à se essentiam actuari; & ideo non potest ad sui satietatem formam infinitam: non autem repugnat ei ad aliquid infinitum objective terminari, sed potius id perit, etsi finitus sit: & ideo in solo bono infinito tanquam in objecto potest quietare.

36. Dices, si appetitus esset infinitus entitativè, ad sui satietatem non amplius exposceret, quàm infinitum objectum: Ergo cum sit entitativè finitus, id non potest petere. Pater Consequentia: nam id, quòd est finitum in genere entis, nequit ad sui satietatem id ipsum exigere, quòd postulat infinitum entitativè.

37. Respondeo concessò Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cuius probationem, distinguo Antecedens: Non potest idem petere, & eodem modo, concedo Antecedens: idem diversò modò, nego Antecedens. Modi autem

diversitas consistit in hoc, quòd si appetitus esset infinitus entitativè, attingeret modò infinitò objectum infinitum, & sic satiaretur: sed quia est finitus in genere entis, etsi petat objectum infinitum, illud tamen non petit attingere modò infinitò, sed finitò.

Instabis: Ratio D. Thomæ, vel probat debere attingi objectum infinitum modò infinitò, ut appetitus noster quietetur, vel non convincit petere objectum infinitum: At primum non convincit, ut modò asseimus: Ergo nec secundum. Major probatur: ex eo enim probavimus nostrum appetitum non satiari per bona creata, quia quo vis illorum, vel omnibus illis per intellectum cognitis, restat cognoscendum bonum increatum, ad cuius cognoscendum appetitus noster inclinatur: similiter, cum bono increatò, finitò modò cognitò, adhuc restet idemmet objectum ut perfectiori modò cognoscibile; & ad istam majorem, seu perfectiorem cognitionem detur inclinatio in nobis, non quietabitur hominis appetitus, nisi ad infinitum modum cognitionis, quò perfectior non sit, perveniat.

Respondeo negando Majorem, ad cuius probationem, concessò Antecedente, nego Consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis in eo consistit, quòd inclinatio ad cognoscendum Deum, qui est creaturarum causa, est substantialis nostro appetitui; inclinatio autem ad majorem perfectionem cognitionis habita de Deo, est veluti modalis ejusdem appetitùs perfectior: unde quia beatitudo objectiva non debet nostrum appetitum satiare quoad omnem modum, seu perfectionem intentionis illius (est enim impossibile quoad istam rationem inquam plene satiari) sed solum debet illum quietare quoad substantiam suam inclinationis; & tamen cognitis omnibus creaturis, & ignoratò, seu non cognitò Deo quidditative, non ita satiatur appetitus humanus, id est quoad substantiam suam inclinationis, ideo bene intulimus cum D. Thoma, non posse in aliquo, præterquam in Deo quidditative cognito, objectivam hominis felicitatem consistere.

## ARTICULUS II.

*An Deus ut unus sit sufficiens ad nos beatificandum, ita quòd si per impossibile lateret ut Trinus, perfectè à bonum beatitudo subsisteret?*

CERTUM est, visà divinà essentia de facto videri omnes personas Divinas; imò celeberrimos Theologi docent, non posse essentiam divinam videri sine Personis, etiam de potentia Dei absoluta, ut in tractatu de visione beata huius ostendimus. Veruntamen, quia licet interdum uti suppositione impossibili ad investigandam rationem formalem & essentialem alicujus rei, ut patet, quando queritur, an si Spiritus sanctus non procederet à Filio, distingueretur ab illo? ideo ad explorandam essentiam & rationem formalem objectivam beatitudinis, quæ Sancti perficiuntur in caelo, inquirunt hic Theologi, an Deus ut unus sit objectum sufficiens ad nos beatificandum, ita quòd si per impossibile lateret ut Trinus, essentia beatitudinis adhuc subsisteret.

Partem



Partem affirmativam tenent Scotus, & ejus A  
discipuli in 1. dist. 1. quæst. 2. quibus adherent  
Molina, Suarez, & alij ex modernis: negativa  
verò communis est in schola D. Thomæ, eam-  
que docent Lorca, Vazquez, Salas, Montefino,  
& alij.

## §. I.

## Conclusio negativa statuitur.

¶ Dico igitur, essentiam divinam sine Personis  
non esse sufficiens objectum ad beatifican-  
dum hominem: undè si per impossibile Sancti  
in celo Deum ut Trinum non cognoscerent,  
non essent verè beati, & periret essentia beati-  
tudinis.

Colligitur ex D. Thoma 2. 2. qu. 2. art. 8. ad  
3. ubi ex duplici capite probat videri non pos-  
se à Beatis essentiam divinam sine Personis: Pri-  
mò, quia videtur prout est in se: Trinitas autem  
Personarum est illi prout sic essentialis. Secun-  
dò idem probat ex eo, quòd ipsa Personarum  
visio perducit nos in beatitudinem: id est (in-  
quit ibidem Cajetanus) quia Personarum visio  
pertinet ad substantiam objecti beatifici.

Varijs etiam rationibus Theologicis solet  
hæc conclusio suaderi. Montefino, & quidam  
alij illam probant in hunc modum. Implicat  
Deum videri, & non videri ut Trinum: Ergo  
Personarum Trinitas pertinet ad essentiam ob-  
jecti beatifici, & consequenter divina essentia  
non est sola ad beatificandum sufficiens.

Verùm hic discursus non placet: Tum quia  
non admittit suppositionem factam, gratiâ di-  
stinctionis, ad investigandum objectum beati-  
ficum quoad essentialia: Tum etiam, quia ut  
communiter docent nostri Thomistæ 1. p. qu.  
12. art. 2. divina essentia videri non potest, et-  
iam de potentia Dei absoluta, non cognitâ cre-  
aturis, saltem sub communi ratione crea-  
turæ, & tamen illæ non pertinent essentialiter  
ad objectum visionis beatificæ, prout est beati-  
tudinis, quare ab omnibus debet concedi hæc con-  
ditionalis, si divina essentia videretur nullò mo-  
dò cognitâ creaturis, esset ad beatificandum  
sufficiens: Ergo ex hoc quòd essentia divina ne-  
queat videri non visis Personis, non rectè infer-  
tur relationes pertinere ad essentiam objecti  
beatifici, & visionem divinæ essentia ad beati-  
ficandum non sufficere.

¶ Alij cum Lorca hic disp. 13. membro 1. existi-  
mant resolutionem hujus quæstionis pendere  
ab alia, quæ in materia de Trinitate agitari so-  
let, an scilicet relationes divinæ addant perfe-  
ctionem & bonitatem ad essentiam. Unde sic ar-  
gunt. Relationes divinæ, cum sint entitates re-  
ales, sunt perfectiones infinitæ: Ergo cum beati-  
tudine ad omne bonum se extendat, illis non vi-  
sio non potest subsistere essentia beatitudinis.

Sed hoc etiam fundamentum firmum non est:  
Tum quia probabilius est, relationes divinas  
non addere bonitatem & perfectionem relati-  
vam ad essentiam, sed solum gaudere bonitate  
& perfectione infinitâ essentia in illis intimè  
inmixta; aliâs darentur plures ultimi fines rela-  
tiva principia, ut in tract. de Trinit. fusè  
expendimus: Tum etiam quia etsi relationes  
divinæ propriam perfectionem non habeant, il-  
lis tamen non visis visio divinæ essentia non  
querat perfectè intellectum, nec erit visio Dei  
Tom. III.

ut est in se, nec per consequens beatifica, ut co-  
stabit ex infra dicendis.

Alij denique nostram conclusionem aliter 44.  
probant, discurrentes in hunc modum. Relatio-  
nes divinæ (esto non addant perfectionem & bo-  
nitatem supra divinam essentiam) addunt ta-  
men distinctam veritatem: Ergo illis non visis  
stare nequit essentia beatitudinis non minùs, ac  
si adderent bonitatem & perfectionem. Antece-  
dens (inquiunt) manifestum videtur, quia veritas  
sequitur entitatem consideratam absolute:  
Sed relationes divinæ addunt essentia distinctâ  
entitatem: Ergo & distinctam veritatem. Conse-  
quentiam verò sic probant. Non minùs est de  
ratione beatitudinis quietare perfectè intelle-  
ctum, quàm satiare voluntatem: At si relationes  
divinæ superadderent bonitatem, illis latentibus  
non staret beatitudo, eò quòd non perfectè  
quietaretur voluntas: Ergo si addunt novam  
veritatem, & non videantur, non stabit beati-  
tudo; quia non quietabitur perfectè intellectus.

Sed hic etiam discursus displicet: Tum quia  
falso nititur principio, ostendunt enim in tra-  
ctatu de Trinit. relationes divinas non addere  
distinctam veritatem ad essentiam (esto addant  
distinctam entitatem, fumendo entitatem ut  
præcisè oppositam nihilo) quia non addunt illi  
diversam immaterialitatem, & intelligibilita-  
tem, sed gaudem solum immaterialitate, & in-  
telligibilitate essentia, quæ gerit vices speciei  
intelligibilis, & objecti motivi respectu sui, at-  
tributorum, & relationum. Tum etiam, quia  
licet non superaddant veritatem ad essentiam,  
visio tamen essentia sine illis non erit visio Dei  
ut est in se, nec subinde perfectè quietativa & sa-  
tisfactiva appetitûs innati gratia, ut statim dice-  
mus. Undè his rationibus prætermisissis,

Probatur primò conclusio ratione fundamen-  
tali. Ut essentia divina sit sufficiens objectum  
ad nos beatificandum, debet videri ut est in se:  
At illâ visâ sine Personis non videretur ut est in  
se: Ergo ut sic non esset ad beatificandum suffi-  
ciens. Minor est certa: Deus enim prout est in  
se, non solum est unus, sed etiam Trinus absque  
ulla distinctione reali inter essentiam, & rela-  
tiones: Ergo visâ per impossibile essentia divi-  
nâ sine Personis, Deus non videretur ut est in se.  
Major autem probatur primò ex illo 1. Joan.  
3. Cum apparuerit, similes ei erimus (scilicet in  
beatitudine) quoniam videbimus eum sicuti est: ubi  
ponderanda est illa causalitas quoniam: signi-  
ficat enim causam, seu rationem à priori, cur vi-  
sio Dei sit beatifica, esse, quia terminatur ad il-  
lum ut est in se.

Secundò probatur eadem Major: Ut cogni-  
tio Dei sit perfectè beatifica, debet esse intuiti-  
va, & non purè abstractiva: Sed cognitio Dei  
intuitiva debet ad illum, ut in se est, terminari;  
quia per hoc distinguitur cognitio intuitiva ab  
abstractiva, quòd hæc apprehendit objectum  
proportionaliter ad captum intellectûs, & di-  
stinguit illud, non ut est in se, sed tantum in ha-  
bitudine ad ipsum intellectum; illa verò videt  
& intuetur objectum ut est in se à parte rei, ut  
ostendimus in tractatu de scientia Dei: Ergo  
cognitio Dei, ut sit beatifica, debet ad illum, ut  
in se est, terminari.

Tertiò eadem Major suadetur: Illa solum  
cognitio Dei est beatificativa, quæ quietat ap-  
petitum innatum gratia: Sed appetitus inna-  
tus gratia est ad Deum videndum prout est in  
seipso,

E

seipso,



seipso; nam gratia, utpote semen gloriae, inclinatur ad Deum videndum eo modo, quo de facto à Beatis videtur: Ergo cognitio Dei sufficiens ad beatificandum debet terminari ad illum ut in se est.

46. Secundo probatur conclusio: Non minus est de ratione beatitudinis quietare perfecte intellectum, quam satiari perfecte voluntatem: At si visio terminaretur ad essentiam divinam, & non ad modum, quo subsistit in tribus Personis, non quietaret intellectum: Ergo non esset beatifica. Major patet ex supra dictis, Minor probatur. Videns aliquam formam desiderat videre modum quo subsistit, & non quietatur donec videat illum: sicut ergo si essentia divina subsisteret in unico tantum supposito, non quietaretur intellectus qui eam videret, & non videret illam ut subsistentem in uno illo supposito; ita si visio terminaretur ad essentiam divinam, & non ad modum quo de facto subsistit in tribus Personis, non quietaretur intellectus.

47. Tertiò suadetur conclusio: Deus præcisè ut unus non est sufficiens objectum suæ beatitudinis: Ergo nec nostræ. Consequentia patet: quia cum nostræ beatitudo sit participatio divinæ felicitatis, idem debet esse objectum utriusque; sicut quia charitas est participatio amoris, quo Deus seipsum diligit, idem habet objectum quod divina dilectio. Antecedens autem sic ostenditur. Dei beatitudo est formaliter Dei comprehensio: Sed Deus ut unus non est sufficiens objectum comprehensionis sui: Ergo neque suæ beatitudinis. Major est certa: beatifica enim cognitio, quæ Deus beatus est, debet esse perfectissima & infinita, subindeque comprehensiva. Minor probatur: Objectum comprehensionis debet esse cognitum, quantum cognoscibile est: Sed Deus cognitus præcisè ut unus non cognoscitur quantum cognoscibilis est; cum etiam sit cognoscibilis ut Trinus: Ergo Deus cognitus præcisè ut unus, non est sufficiens objectum comprehensionis sui.

48. Confirmatur & magis explicatur hæc ratio: Si per impossibile Deus se cognosceret solum ut Unum, & non ut Trinum, talis cognitio non esset ejus beatitudo: Ergo si a nobis prout sic cognosceretur, talis cognitio non esset nostræ beatitudo. Consequentia est nota ex dictis, Antecedens probatur. Illa cognitio non esset comprehensio Dei: Ergo nec ejus beatitudo.

Dices, ex hac ratione sequi, creaturas esse de essentia objecti beatifici Dei, subindeque illas ingredi essentialiter objectum formale nostræ beatitudinis: Sed hoc dici nequit: Ergo hæc ratio non est valida. Sequela probatur: Creatura pertinet ad objectum comprehensionis Dei, cum Deus seipsum comprehendere nequeat, nisi in sua essentia & omnipotentia cognoscat creaturas possibiles: Sed beatitudo Dei est cognitio comprehensiva sui: Ergo creatura essentialiter pertinet ad objectum beatitudinis Dei.

49. Respondetur tamen negando sequelam. Ad cujus probationem dicendum, quod creatura pertinet ad objectum comprehensionis Dei, non primario, sed tantum secundario, ut termini connexi cum divina omnipotentia: at verò relationes divinæ pertinent ad objectum primum ejusdem comprehensionis & beatitudinis Dei: Primum, quia sunt modi intrinseci & essentialiter naturæ divinæ, ut in tractatu de Tri-

nitare ostendimus. Secundò, quia eadem cum illa gaudent immaterialitate, ratione cujus aliquid constituitur intra objectum primum divinæ cognitionis. Tertiò, quia sunt termini intrinseci & essentialiter naturæ divinæ fecunditatis. Unde licet prædictæ relationes sint de essentia objecti beatifici Dei, subindeque ad objectum nostræ beatitudinis essentialiter pertineant: non tamen creatura, sed ista ad ejus objectum duntaxat materiale & secundarium spectant.

Ex quo sic potest confirmari & magis suaderi conclusio: Relationes divinæ pertinent essentialiter ad objectum primum beatificum, utpote modi essentialiter naturæ divinæ, & termini intrinseci divinæ fecunditatis: Ergo implicat illis non visis subsistere beatitudinem. Consequentia patet: nam destructio, seu negatio, est rectè colligitur ex defectu cujuslibet essentialiter pertinentis ad illius objectum, etiam ut modus tantum ipsum ingrediatur.

## §. II.

## Solvuntur objectiones.

Obijcies primò: Essentia beatitudinis consistit in hoc, quod sit visio, seu ostensio omnis boni, juxta illud Exodi 19. *Ego ostendam omne bonum tibi*: Sed visio divinæ essentiae, etiam si non videretur Persona, ostenderetur & videretur omne bonum; cum relationes, ut supponimus, nullam addant bonitatem & perfectionem ad essentiam: Ergo visio divinæ essentiae sine Personis, beatitudo subsisteret.

Confirmatur: affectus bono infinito quietatur voluntas: Sed visio essentiae divinæ sine Personis esset affectus boni infiniti: Ergo per illam perfecte quietaretur voluntas, subindeque talis visio esset perfecte beatifica; cum beatitudo, ut supra dicebamus, nihil aliud sit, quam perfecta quies, seu satietas appetitus rationalis.

Ad hoc argumentum patet solutio ex supra dictis. Major enim distinguenda est: beatitudo est visio seu ostensio omnis boni, prout est in se, concedo Majorem: aliter ac est in se nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Itaque visio Dei non habet, quod sit beatifica ex præcisè conceptu visionis summi boni, sed ex conceptu visionis Dei, prout est in seipso: quia sub hoc tantum conceptu est cognitio intuitiva & quietativa appetitus innati gratia, ut in primo fundamento nostræ conclusionis expendimus. Unde sicut in sententia Adversariorum notitia abstractiva quidditatis Dei non foret beatifica, quia ethi esset cognitio omnis boni, non tamen esset cognitio illius ut est in se, ita in nostra, visio divinæ essentiae absque Personis non foret beatifica: quia licet terminaretur ad omne bonum, non tamen prout est in se; cum de facto divina natura in tribus Personis subsistat, & existat. Quare ad confirmationem distinguo Majorem: affectus bono infinito, eo modo quo est in se, quietatur voluntas, concedo Majorem: sine tali modo nego Majorem; & distinguo Minorem eodem modo, ac nego Consequentiam.

Obijcies secundò: Sola essentia divina est objectum formale visionis beatificæ: Ergo ea visio, licet non videretur Persona, essentia beatitudinis subsisteret. Consequentia videtur bona: cum enim specificatio actus sumatur ab objecto formali, isto remanente, ille subsistit.

Ante-



Antecedens verò docetur à nostris Thomistis in tractatu de visione beata, & probatur: quia visio beatifica est participatio divina intellectio- nis subindeque habet idem objectum formale ac illa: Sed objectum formale, tam motivum, quam terminativum divina intellectio- nis, est divina essentia, ut virtualiter ab attributis & relationibus distincta, sicut ostendimus in tractatu de attributis: Ergo sola essentia divina est objectum formale visionis beatificæ.

Respondeo primò, retorquendo hoc argu- mentum in Adversarios: nam essentia divina est objectum formale divinæ cognitionis qua- rentis est comprehensio, & tamen implicat quòd Deus seipsum comprehendat, nisi se ut Trinum in Personis cognoscat: Ergo licet es- sentia divina sit objectum formale nostræ bea- titudinis, non rectè colligitur illam sine cog- nitione Personarum posse subsistere. Unde

Respondeo secundò, concessò Antecedenti, negando Consequentiam: licet enim relationes divinæ non sint objectum formale & primari- um beatitudinis, pertinent tamen ad ipsum ut modi essentiales illius; & eoque proportionali modo se habent ad essentiam, quò sensibile commune ad sensibile proprium v. g. quantitas & figura ad colorem: unde sicut impossibile est oculum corporeum videre aliquod corpus co- loratum, nisi sit extensum & figuratum (ideo- que corpus Christi non potest naturaliter oculo corporeo videri in Eucharistia defectu figuræ & extensionis localis) ita repugnat videri es- sentiam divinam sine Personis, & illis non visis essentiam beatitudinis subsistere.

Tertio dici potest, quòd licet sola essentia di- vina sit objectum formale quò visionis beatifi- cæ & intellectio- nis divinæ; objectum tamen formale quòd, & purè terminativum, sunt ipsæ tres Personæ divinæ: sicut objectum formale quòd cognitionis Angelicæ non est sola Angeli essentia, sed ipsæmet Angelus; & sicut si Deus esset unis supposita- liter, objectum formale quòd visionis beate non esset sola Deitas, sed etiam illud suppositum, in quo subsisteret.

Objicies tertio: Si per impossibile Deus non esset Trinus in Personis, ejus tamen visione ho- mo beatificaretur: Ergo beatitudo hominis non petit essentialiter, & ex natura rei visionem divinarum Personarum. Antecedens videtur certum: tunc enim maneret summum bonum, & summum verum; & consequenter, possessum prout est in se, possidentem beatificaret. Con- sequentia verò probatur: Ideo colligimus rela- tiones non esse de essentia Dei ut est primum principium creaturarum, quia si per impossibi- le perirent relationes Deo remanente ut uno, salvaretur in eo ratio primi principij: Ergo si casu dato essentia beatitudinis subsisteret, rectè colligitur illam non petere essentialiter visio- nem divinarum Personarum, & Deum ut tu- num esse objectum sufficiens ad nos beatifican- dum.

Confirmatur: Visio Dei in illa suppositione es- set ejusdem rationis cum illa, quia Deus (si non repugnaret) videretur solum ut unus, quam- vis in se sit Trinus: At in dicta suppositione visio illa foret beatitudo, ut ostensum est: Ergo eti- am visio terminata ad Deum, præcisè ut unum, quamvis in se sit Trinus, beatitudo esset; & per consequens ad beatitudinem cognitio Perso- narum essentialiter non requiritur.

Ad objectionem responderetur distinguendo 59.  
A Antecedens: homo beatificaretur beatitudine ejusdem rationis ac illa, quæ de facto est, nego Antecedens: diversæ rationis, transeat Antece- dens, & nego Consequentiam. Et quidem rec- tè: nam beatitudo, quæ de facto est, petit termi- nari ad Deum prout est in seipso de facto: unde si aliquid quod de facto essentialiter ei com- petit, suppositione impossibili ei non compete- re supponatur, tollitur consequenter beatitudo, quæ de facto est; & ponitur alia diversæ ratio- nis specificanda à Deo prout esset in seipso, in illa hypoth. impossibili: ex quo non licet in- ferre, Deum præcisè ut unum, esse nunc de facto objectum ad beatificandum sufficiens.

B Ad confirmationem, distinguo Majorem: ef- fet ejusdem rationis, in ratione visionis, transeat Major: in ratione beatificantis, nego Maio- rem: & concessò Minori nego Consequentiam. Ratio autem distinctionis est, quia (ut supra di- cebamus) visio Dei non habet quòd sit beatifica ex præcisò conceptu visionis summi boni, sed ex conceptu visionis Dei prout est in seipso: in casu autem, quem fingimus, cum Deus suppo- natur non Trinus, visio illius, prout est unus præcisè, esset visio Dei prout in seipso, & con- sequenter foret beatitudo: in casu verò nostræ disputationis, cum Deus supponatur in re Tri- nus & Unus, & visio supponatur terminata ad il- lum prout unum præcisè talis visio non termi- naretur ad summum bonum prout in seipso est; & consequenter, etsi cum visione in altero casu admilla conveniat in ratione visionis, non ta- men conveniet cum illa in ratione beatitudinis.

Objicies quartò: Cum Deus sit objectum nos- træ beatitudinis, eodem modo aliquid pertinet ad objectum nostræ beatitudinis, quò pertinet ad constitutionem ipsius Dei: Atqui relationes ut sic non sunt de conceptu essentiali Dei, sed solum Divinitas, nec divinæ naturæ constitutio- nem ingrediuntur, sed solum Personas divinas constituunt: Ergo relationes non pertinent es- sentialiter ad objectum nostræ beatitudinis.

Confirmatur: Sub ea ratione Deus est nostra beatitudo, sub qua est ultimus finis: Sed rela- tiones non sunt de quidditate Dei prout est ulti- mus finis: Ergo nec quatenus est nostra beatitu- do. Major patet, Minor probatur, Sub ea rati- one Deus est ultimus finis, sub qua est primum principium creaturarum; cum ratio ultimi fi- nis, & ratio primi principij sibi invicem corre- spondeant: Sed relationes non sunt de quiddi- tate Dei, ut est primum principium; alias ex creaturis cognitis cognoscei posset naturaliter Trinitas Personarum: Ergo non sunt de essen- tia illius ut est ultimus finis.

Ad objectionem respondeo distinguendo 61.  
E Majorem: eodem modo quo pertinet ad con- stitutionem ipsius Dei, phylicam, concedo: me- taphylicam, nego. Similiter distinguo Mino- rem: relationes non pertinent ad Dei constitu- tionem, metaphylicam, concedo: phylicam, nego.

Explicatur: Dupliciter potest constitutio divinæ naturæ considerari, scilicet ut phylica, & ut metaphylica: phylica Dei constitutio coale- scit ex omnibus prædicatis divinis, tam absol- utis, quam relativis; quippe cum omnia Dei præ- dicata sint realiter cum Deo identificata: meta- phylica verò illius constitutio, fit per illam per- fectionem, quæ primo objicitur intellectu



cum fundamento in re, & se habet veluti radix & origo aliarum; & hoc genere constitutionis Deus in nostra sententia per ipsum intelligere purissimum, & actualissimum constituitur, ut docuimus in tractatu de attributis: Dicimus ergo, quod licet relationes non sint de metaphysica constitutione Divinitatis, pertinent tamen ad illam essentialiter secundum physicam constitutionem: unde cum visio beatifica essentialiter petat terminari ad Deum prout est in se physice, non vero prout obicitur inad- quatis conceptibus nostri intellectus, essentialiter petat terminari non solum ad naturam divi- nam & attributa, sed etiam ad relationes, & personas. Quare ad confirmationem, concessa Majori, distinguo Minorem: relationes non sunt de quidditate Dei prout est ultimus finis, secundum metaphysicam ipsius constitutionem in ratione ultimi finis, transeat Minor: secundum physicam ejus constitutionem, negatur Minor, & Consequentiam.

64. Dices: Ergo licet relationes sint de essentia objecti beatifici secundum physicam ejus constitutionem, non tamen erunt de essentia ejus secundum metaphysicam constitutionem illius; & consequenter illis per impossibile visionem non terminantibus, objectum beatificum subsisteret, & appetitum quietaret; sicut quia illa non sunt de metaphysica constitutione rationis ultimi finis, licet per impossibile perirent, subsisteret tamen ratio ultimi finis.

Respondeo negando Consequentiam: nam cum visio beata petat pro objecto Deum prout est in se, & finem ultimum prout est in seipso; quod est de essentia finis ultimi, prout est in seipso, est de primaria constitutione objecti beatifici, in quantum beatificum est.

65. Objicies ultimum: Pater aternus est beatus ex vi visionis solius essentia, precise a personis: Ergo essentia precise supra, & ut praevenit relationes, est ad beatificandam sufficiens. Consequentiam pater, Antecedens probatur primo: quia Pater aternus pro illo priori originis, quod producit Filium, intelligitur, & est perfecte beatus: Sed pro illo priori non intelligitur visio illius terminata ad Filium; cum pro illo priori nondum intelligatur Filius productus, nec proinde existens: Ergo Pater aternus intelligitur perfecte beatus visione terminata ad essentiam, ut praevenientem relationem Filij.

Secundo probatur idem Antecedens: Pater aternus est seipso beatus, & non a Filio, aut Spiritu sancto; alias acciperet ab illis maximam perfectionem, quod est inconveniens, cum a se sit infinite perfectus: Ergo est beatus ex visione essentia, prout praevenit relationes.

Probatur tertio: Essentialia in divinis sunt priora notionalibus, ut saepe docet Divus Thomas: At beatitudo est predicatum essentialia in Deo: Ergo est prior relationibus, & consequenter Pater aternus ex vi visionis solius essentia precise a personis intelligitur beatus.

66. Respondeo negando Antecedens: ad cujus primam probationem, concessa Majori, nego Minorem: prioritas enim originis solum est prioritas a quo, non in quo, etiam secundum rationem: unde licet Pater sit prior origine Filio, non tamen potest esse, nec intelligi beatus sine illo. Sicut in creatis, etsi prius sit in genere causa efficientis, quod ventus aperiat fenestram,

quam quod ingrediatur; non licet tamen inferre, quod in illo priori ingrediatur ventus fenestra clausa: & similiter licet in genere causa materialis praesupponatur materia forma; ut pote subiectum ejus, tamen non prius materia existit, quam forma. Quam doctrinam, quia non attendit Vazquez hic disp. 13. cap. 2. in fine, insufficienter argumento responderet.

Ad secundam probationem, distinguo Antecedens: Pater aternus est seipso beatus, objective adaequate, nego Antecedens: principative, id est per exclusionem principii communicativi suae beatitudinis, concedo Antecedens, & nego Consequentiam: quia ut beatitudo ejus non salvetur in visione solius essentia, sufficit quod ex parte objecti ingrediatur relationes, etsi non intrent ex parte principij.

Instant Scotista, & dicunt non minus ad cognitionem requiri objectum, quam potentiam. Atqui si beatitudo Patris aterni esset ab intellectu, non prout in Patre solum, sed etiam prout in Filio, non esset ex seipso beatus, sed beatitudinem haberet a Filio: Ergo si est beatus ab essentia ut ab objecto, non solum prout illa est in ipso, sed etiam prout in Filio, beatitudinem suam habebit a Filio.

Respondet Cajetanus, & bene, quod licet utrumque necessarium sit ad intellectionem, non tamen eodem modo; potentia enim exigitur ut intellectionis principium, objectum vero ut intellectionis terminus: unde si visio Patris esset ab intellectu ut in Filio, Filius esset principium a quo Pater visionem acciperet, & consequenter ab alio procederet: ex eo autem quod essentia, prout in Filio, objective beatificet Patrem, non inferitur illam, prout in Filio, esse principium beatitudinis Patris, neque quod Pater seipso non sit beatus, per exclusionem principij originis.

Sed urgent adhuc Discipuli Scoti: Cognito non solum ab intellectu, sed etiam ab objecto ut principio, effective procedit, juxta illud commune axioma ex Augustino desumptum: *Ab objecto & potentia paritur notitia*: Ergo si essentia ut in Filio objective beatificat Patrem, erit in Filio principium beatitudinis Patris.

Facile tamen respondetur, distinguendo Antecedens: cognitio procedit ab objecto formali quo & motivo, concedo Antecedens: ab objecto formali quod & pure terminativo, nego Antecedens & Consequentiam: nam Filio, etsi objective beatificet Patrem, non tamen habet rationem objecti motivi; cum non gerat vices speciei intelligibilis, sed pure terminativi, & ideo non concurret ex parte principij.

Ad tertiam probationem Antecedens principalis, distinguo Majorem: essentialia in divinis sunt priora notionalibus, prioritate in quo reali, vel rationis, nego Majorem: prioritate a quo virtuali, concedo Majorem & Minorem, & distinguo Consequens distinctione Majoris.

Vel etiam dici potest cum Marco a Serra quaequanti art. 3. dubio unico, doctrinam illam D. Thomae intelligendam esse de essentialibus, quae non intelliguntur cum ordine ad notionalia, secus vero de illis, quae intelligi nequeunt, nisi cum ordine ad notionalia, & scientia qua Deus vult Filij generationem, & scientia qua Deus cognoscit Personas, licet sint absoluta & ad essentialia pertineant, non tamen praesentantur generationi, aut Personis, quae ad notio-

Disp. 2.  
art. 1.



*Rejicitur prima sententia.*

notionalia spectant. Unde cum beatitudo intel-  
ligatur non solum cum ordine ad essentialia, sed  
etiam ad notionalia quæ Deus per illam videt,  
non præintelligitur illis; vel si præintelligitur,  
non concipitur adæquate, sed inadæquate nempe  
ut terminata ad objectum veluti partiale &  
inadæquatum.

DISPUTATIO III.

*De essentia beatitudinis formalis.*

*Ad questionem 3. D. Thoma.*

Remissis his quæ ad beatitudinem obje-  
ctivam pertinent, accedimus ad examina-  
nda illa quæ spectant ab beatitudinem  
formalem. Sed quia plura ad illam spectantia in  
tractatu de visione beatifica declarata sunt, in  
præsentem solum adducemus quæ ibi desideran-  
tur, ad materiam beatitudinis pertinentia.

ARTICULUS PRIMUS.

*Verum beatitudo formalis sit aliqua operatio  
creata, & à Beato elicta.*

Præter negativam tenere olim plures anti-  
qui Theologi, qui circa essentiam beatitu-  
dinis formalis variè opinati sunt. In primis enim  
quidam asseruere hominem beatificari per in-  
creatam visionem Dei sibi unitam. Quam opi-  
nionem quibusdam suo tempore placuisse, ait  
D. Bonaventura in 3. dist. 14. art. 1. fuisseque pu-  
blice defensam Parisiis, refert Gregorius in 3.  
dist. 7. q. 2. Eam expressè tenet Hugo de S. Vi-  
ctore tomo 3. tract. de sapientia animæ Christi,  
ubi ait non aliter animas sapientes constitui, De-  
umque cognoscere, nisi Dei cognitione & sa-  
pientia; & de Deo loquens, ita concludit: *ipse  
est sapientia quæ cognoscimus; ipse amor quò diligimus;  
ipse gaudium quò exultamus.*

Secunda sententia docet quòd beatitudo for-  
malis consistit in illapsu quodam speciali Dei in  
essentiam animæ, ex quo manet substantialiter  
sanctificata & deificata, & quodammodo trans-  
formatur in ipsum Deum: sicut ferrum candens  
in ignem, & diaphanum in lucem. Hæc commu-  
niter tribui solet Henrico Gandavensi quod-  
lib. 13. qu. 12.

Tertia, quæ est D. Bonaventuræ in 4. dist. 49.  
qu. 1. ad ultimum, asserit quòd beatitudo for-  
malis consistit simul in habitu & operatione, &  
principaliter in habitu, quàm in operatione.

Ultima, quæ tribuitur Nominalibus, docet  
quòd beatitudinem formalem in sola opera-  
tione consistere, sed vult intellectum beati ad  
illam merè passivè se habere, illam recipiendo  
à Deo, qui sit illius unica & adæquata causa. Cui  
sententia favent quidam Recentiores, qui etiam  
negunt beatum de facto ad propriam beatitudi-  
nem comparari merè passivè, affirmant tamen  
non repugnare, quòd per operationem à se non  
elictam constituitur beatus. Ita Valentia in præ-  
sent. disp. 1. qu. 3. puncto 2. Vega lib. 6. in Tri-  
dent. cap. 3. &gidius lib. 10. de beatitudine qu.  
1. art. 4.

**D**ico primò, homines increatâ Dei visione  
non beatificari.

Hanc conclusionem probat Vazquez ex Con-  
cilio Viennensi in Clementina ad nostram, de hæ-  
reticis, ubi definitur lumen gloriæ creatum ne-  
cessarium esse ad videndum Deum: si autem, in-  
quit, visione increatâ videretur, non esset neces-  
sarium lumen creatum. Valentia verò eam pro-  
bat: quia ex opposita sententia sequeretur Bea-  
tos comprehendere Deum: haberent enim in se  
increatam Dei visionem, quæ est comprehen-  
siva illius.

Verum hæ rationes non sunt efficaces: ad  
primam enim facilè responderi potest, Beatos  
lumine gloriæ indigere non ad eliciendam vi-  
sionem, sed ad disponendum intellectum ut eam  
recipiat. Ad secundam verò, negari potest se-  
quela: quia increata Dei visio posset uniri intel-  
lectui creato, non adæquate, sed inadæquate: si-  
cut de facto essentia divina, ut gerens vices spe-  
ciei intelligibilis, inadæquate unitur intellectui  
Beatorum; quia non unitur ut representans om-  
nia quæ ab intellectu divino cognoscuntur,  
sed tantùm aliqua. His ergo rationibus præter-  
missis,

Probatur conclusio ratione fundamentali.  
Beatitudo formalis est operatio vitalis quâ Bea-  
tus in actu secundo vivit, ut patet ex illo Ioan.  
17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum:*  
Sed implicat Beatum vivere in actu secundo per  
visionem increatam Dei: Ergo implicat per il-  
lam constitui formaliter Beatum. Major patet,  
Minor probatur primò. Implicat naturam divi-  
nam, sub conceptu vitæ radicalis, naturam crea-  
tam radicaliter viventem constituere; aliàs pos-  
set lapidi uniri, illumque reddere viventem ra-  
dicaliter: Ergo implicat etiam quòd sub conce-  
ptu vitæ actualis constituat intellectum creatum  
viventem in actu secundo. Consequentia patet,  
tum à paritate, tum etiam quia actus proprius  
vitalis alicujus naturæ communicari nequit,  
non communicata naturâ.

Secundò probatur eadem minor ratione à  
priori: Vita actualis debet convenire viventi  
ab intrinseco; vel per identitatem, qualiter con-  
tingit in Deo, qui vivit in actu secundo per actum  
sibi omnino identificatum; vel per egressio-  
nem effectivam ab illo, qualiter contingit in vi-  
ta actuali creata: At divina intellectio nequit  
intellectui creato convenire ab intrinseco, ullo  
ex his modis; cum in utroque maxima imperfe-  
ctio importeretur: Ergo omnino repugnat intel-  
lectum creatum per illam constitui viventem.

Addo quòd intellectio est actio non solum  
vitalis, sed etiam immanens: unde licet esse in-  
trinsecam altero ex istis modis non peteret ex  
præciso conceptu vitalis, id tamen ex conceptu  
immanentis exposceret; ut magis constabit ex  
infra dicendis, cum sententiam Nominalium  
refellemus.

Dices, increatam Dei intellectionem, neque  
per identitatem, neque per informationem uni-  
ri intellectui creato, sed aliò modo, ab utroque  
distinctò, scilicet in esse intelligibili, absque eo  
quòd illi per identitatem, aut per informatio-  
nem unatur.

Sed contra primò: Idem non est necessaria  
in se



in specie unio secundum esse physicum & naturale, quia se tenet ex parte objecti, & vices eius supplet: Atqui intellectio non se tenet ex parte objecti, sed ex parte potentia intellectiva, ut ultima eius actualitas in linea intelligibili activa: Ergo requirit maiorem unionem quam in esse intelligibili, nempe per informationem, aut per identitatem.

Contra secundò: Quia essentia divina, ut gerens vices speciei intelligibilis, non unitur, nec uniri potest intellectui creato, per informationem, aut per identitatem, non potest illum viventem in actu primo constituere: Ergo si divina intellectio nequeat per identitatem, aut per informationem, intellectui creato uniri, non poterit illum viventem in actu secundo constituere, nec per consequens beatum, cum beatitudo formalis, ut supra dicebamus, sit operatio vitalis, quâ Beatus in actu secundo vivit.

Tertiò: Ideò natura divina non potest uniri cum creaturis, illas constituendo in esse intellectuali radicaliter, quia non potest eis physicè uniri per informationem, aut per identitatem: Ergo pariter, si repugnet divinam intellectio- nem utroque hoc modo intellectui creato uniri, repugnabit etiam, quòd illum viventem in actu secundo constituat, quamvis daretur quòd ei posset in esse intelligibili uniri.

## §. II.

*Solvuntur objectiones.*

5. **O**bjicies primò: Augustinus 4. de Trinit. cap. ultimo, duo dicit de visione, quâ Sancti beatificantur in celo, nempe quòd illâ Deus est bonus & beatus, & quòd ipsa sola est summum bonum: Sed hæc duo de visione creata verificari nequeunt: Ergo nostra beatitudo formalis est aliquid increatum.

6. Ad primum respondeo ex Cajetano 3. p. qu. 9. art. 1. §. ad auctoritatem Augustini, quòd non intendit Augustinus, eandem numero visionem esse beatam Deum & nos, sed eandem objective & modaliter, quatenus idem objectum, & idem modus est utriusque: utraque enim terminatur ad Deum, prout est in seipso: ipsa quoque clarè & intuitive cognoscitur.

Ad secundum respondeo cum eodem Cajetano, beatitudinem ab Augustino vocari summum bonum, non simpliciter, sed inter bona creata: hoc autem modo non repugnat enti creato rationem summi boni obtinere. Vel etiam dici potest cum D. Thoma hic art. 1. ad 2. beatitudinem esse summum bonum, non formaliter, sed affectivè: quia est adeptio, vel fructio summi boni.

7. **O**bjicies secundo: Essentia divina unitur mentibus Beatorum per modum speciei intelligibilis, ut docuimus in tractatu de visione beata: Ergo etiam illis unitur, vel saltem uniri potest per modum intellectio- nis. Consequentia probatur primò, quia si essentia divina absque informatione, vel dependentia ab intellectu creato, exhibet munus speciei, cur etiam absque informatione & dependentia suppleri non poterit rationem formalem intellectio- nis?

Secundò probatur: Non minus est de ratione actus primi vitalis esse intrinsicam viventem in actu primo, quam de ratione actionis vitalis esse intrinsicam viventem actualiter: Sed divina

essentia, ut gerens vices speciei, constituit intellectum beati in actu primo proxime viventem vitalitate supernaturali: Ergo etiam poterit illum viventem in actu secundo constituere, licet non sit ei intrinseca per informationem, vel per identitatem.

Probatur tertiò: Ratio speciei, & ratio intellectio- nis actualis, non distinguuntur in Deo virtualiter, cum ad eandem lineam pertineant, ut in tractatu de attributis ostensum est: Ergo repugnat essentiam divinam uniri mentibus Beatorum, sub conceptu & formalitate speciei, nisi etiam illis uniatur per modum intellectio- nis actualis.

**R**espondeo concessio Antecedente, negando Consequentiam: Ad cuius primam probationem dico, hoc esse discrimen inter speciem & intellectio- nem, quòd species ex propria ratione formali non petit inhærere vel informare, sed hoc ei convenit materialiter & per accidens in rebus creatis, quia accidens est: intellectio vero, cum sit actio vitalis, ex conceptu formali intellectio- nis habet quòd sit intrinseca natura quam reddit intelligentem, subindeque quòd illam informet, vel eidentificet.

Ad secundam probationem, concessa Majori nego Minorem: nam divina essentia, est effectivè ad intellectio- nem concurrat, non tamen concurrat ut virtus intellectus creati, illum elevans, aut dans illi vires (hoc enim totum provenit a lumine gloria) sed solum præstat concursum objectivum, ut virtus objecti, à quo & à potentia simul pariter intellectualis notitia: unde intellectus creatus Beati, non redditur per illam vivens in actu primo.

Ad tertiam, concessio Antecedenti, negando Consequentiam: ut enim aliqua Dei perfectio, duplici gaudens formalitate, sub una uniatur creatura, & non sub alia, non requiritur quòd illa formalitates virtualiter distinguantur, sed satis est quòd distinguantur eminentialiter æquivalenter, id est quòd ratione sua eminentia æquivalent pluribus perfectionibus in rebus creatis realiter distinctis: nam ratio substantia & relationis in personis divinis non distinguuntur virtualiter, & tamen personalitas Verbi Divini unitur naturæ humanæ in ratione substantia, absque eo quòd illi uniatur in ratione relationis. Licet ergo ratio intellectio- nis, & ratio speciei, non distinguantur inter se virtualiter in natura divina, quia tamen distinguuntur eminentialiter, & æquivalenter, utpote æquivalentes speciei, & intellectio- ni et eam, quæ realiter distinguuntur, uniri potest essentia divina cum intellectu Beati, prout exercet munus speciei, absque eo quòd ei uniatur prout gerit munus intellectio- nis.

**O**bjicies tertiò: De facto essentia divina unitur mentibus Beatorum in ratione verbi, & speciei expressæ: Ergo etiam unitur, vel eis uniri potest per modum intellectio- nis. Antecedens supponitur ex tractatu de visione Beata: Consequentia verò probatur. De ratione verbi est quòd sit vitale, ut colligitur ex D. Thoma qu. 4. de verit. art. 2. ubi asserit esse de conceptu verbi, quòd sit expressum & productum ab intelligente: Ergo si non obstante hac verbi vitalitate, uniri potest essentia divina per modum verbi intellectui Beatorum, poterit etiam uniri per modum intellectio- nis, non obstante quòd illa factio vitalis.



Respondeo concessio Antecedente, negando Consequentiam. Ad cuius probationem, distinguo Antecedens: de ratione verbi propriè & adæquate accepti, concedo Antecedens: accepti communiter & inadæquate, nego Antecedens & Consequentiam.

Explicatur: Verbum, ut ibidem asserit D. Thomas, potest dupliciter accipi, vel propriè, vel communiter: priori modo acceptum, est vitaliter terminativè, & ideo in divinis solum notionaliter dicitur: acceptum verò secundo modo, solum expositivè, quod sit representatio actualissima objecti; & hoc modo in divinis etiam dicitur essentialiter, nam divina essentia respectu cognitionis sui est actualissima representatio sui; & in hac acceptione habet rationem verbi respectu intellectus Beati; non verò in prima: intellectio verò, quomodocumque accepta, dicitur vitalitatem, & ideo non potest suppleri ab essentia divina.

Dices: Ideò verbum utramque istam acceptionem admittit; quia dicitur habitudinem representationis ad objectum, & habitudinem expressi ad principium: Ergo cum etiam intellectio dicat habitudinem tendentiæ intelligibilis, comparatione facta ad objectum, & habitudinem vitalis respectu principij; poterit utramque similem acceptionem admittere; & sic divina essentia uniti poterit cum intellectu creatura, sub priori conceptu, absque eo quod ei uniat sub secunda consideratione, sub qua obtinetur rationem vitalis.

Respondeo concessio Antecedente negando Consequentiam & paritatem. Ratio autem diminutiva est, quia verbum est ultima actualitas ex parte objecti; unde per hoc quod aliquid exerceat motum ultimæ actualitatis in linea intelligibili passiva, per modum representationis in actu secundo (est non procedat ab intelligente) salvatur in illo ratio verbi in communi acceptione: ac verò tendentia actus ad objectum, se nec ex parte potentia, & per illam vivit potentia in actu secundo; & si ita non sit, non salvatur intellectio ratio in illa acceptione: impletur autem potentiam videre in actu secundo, per tendentiam à se non elicitam, vel sibi non inventam, ut constat ex supra dictis.

## §. III.

Secundus dicendi modus refellitur.

Deo secundo, formalem beatitudinem non esse illapsum Dei specialem in essentiam anime, vel in potentias eius.

Probatur prima pars: Primo, quia Deo non convenit beatitudo secundum rationem essentie; sed magis secundum rationem intellectus, ut ait D. Thomas 1. p. qu. 26. art. 2. ad 1. subindeque nec anime nostræ: At si beatitudo esset illapsus Dei in essentiam anime, conveniret illi secundum rationem essentie: Ergo in tali illapsu beatitudo formalis non consistit.

Probatur secundo: Deus non illabatur specialiter in essentiam anime, nisi producendo & conservando in ea gratiam sanctificantem: Sed hic illapsus non est beatitudo formalis; alias omnes anime, etiam dum sunt in statu viæ, essent beati, & anime in purgatorio existentes: Ergo beatitudo non consistit in illapsu Dei in essentiam anime. Minor patet, Major autem pro-

A batur. Cum enim Deus non sit præsens rebus, nisi per operationem, ut in tractatu de attributis ostendimus, non habet specialem præsentiam aut illapsus in essentiam anime, nisi producendo & conservando in ea formam aliquam aut qualitatem supernaturalem; quæ non potest esse alia quàm gratia sanctificans, quæ sola residet in essentia anime, alia verò in eius potentiis subjacentur: Ergo nullus alius datur specialis Dei illapsus intra essentiam anime, nisi ille qui fit per infusionem, conservationem, vel augmentum gratiæ sanctificantis.

Tertiò: Si formalis beatitudo consistat in illapsu Dei in essentiam anime, anima separata à suis potentiis posset esse beata; sicut posset salvari essentia gratiæ sanctificantis in anima; etiamsi Deus destrueret omnes ejus potentias: Sed hoc est falsum, quia impossibile est quod sit beatus qui non cognoscit suam felicitatem; ideo enim in rebus cognitione carentibus beatitudinem non ponimus, quia suum bonum non cognoscunt: & eadem ratione Aristoteles 1. 2. metaph. cap. 9. textu. 51. dixit: *Si Deus est dormiens, non erit beatus*: Ergo idem quod prius.

Quartò, in illo consistit beatitudo, ad quod sequitur summa delectatio: At summa delectatio non sequitur ad esse, sed ad operari, ut patet in omni delectatione tam sensitiva, quàm intellectiva: Ergo beatitudo non consistit in illapsu, vel in aliquo esse ab illo causato in essentia anime, sed in operatione.

Denique probatur eadem prima pars: Per beatitudinem formalem consequimur & tenemus Deum, unde Beati dicuntur *comprehenses*: Sed per operationem & illapsus Dei in animam, non tenemus & possidemus Deum, sed potius ille nos tenet & possidet; ut patet in illapsu immenitatis quod Deus singulis rebus est præsens; per illum enim Deus nos continet & portat, juxta illud Apostoli ad Hebræos 1. *Portans omnia verbo virtutis sue*: unde Dionysius cap. 10. de Divin. nomin. *Ipse est sedes, quæ omnia continet, & complectitur, & firmat, & fundat, & contingit*: Ergo beatitudo nostra non consistit in illapsu Dei in animam.

Quod verò non consistat in illapsu Dei in potentias ejus, breviter suadet. Deus non illabatur specialiter in potentias anime, nisi per infusionem habituum supernaturalium, qui in illis recipiuntur; sicut specialiter illabatur in ejus essentiam, per infusionem gratiæ sanctificantis, quæ in ea subjacet: Sed beatitudo non consistit in habitu vel actu primo, sed in operatione & actu secundo, ut ostendimus §. sequenti: Ergo nec in speciali Dei illapsu in potentias anime.

Deinde, Si beatitudo formalis consisteret in aliquo speciali Dei illapsu in potentias anime, maxime in eo quod Deus in priori naturæ ad visionem beatam, infundit lumen gloriæ intellectui Beatorum, eique per modum speciei intelligibilis unitur: Atqui in hoc illapsu non potest consistere formaliter ipsa beatitudo, sed ad summum radicaliter & casualiter, quatenus ab intellectu lumine gloriæ illustrato, & ab essentia divina gerente vices speciei intelligibilis, causatur clara Dei visio, in qua, ut infra ostendimus, formaliter & essentialiter consistit ipsa beatitudo: Ergo beatitudo non consistit in illapsu Dei in potentias anime.



*Solvuntur argumenta in contrarium.*

22. **O**bjicies primò: Beatitudo formalis est perfectissima unio animæ cum Deo: Sed unio per illapsum Dei in essentiam animæ, est omnium perfectissima, vel saltem perfectior illâ quæ fit per operationem; cum per istam Deus non uniatur immediatè ipsi essentiæ animæ, sed solum ejus potentiis: Ergo in unione per illapsum consistit formalis beatitudo.

23. **R**espondeo beatitudinem formalem non esse unionem perfectissimam simpliciter, & in ratione entis (aliàs beatitudo Christi consisteret in unione hypostatica, quæ est maxima unionum, ut docet D. Thomas 3. p. qu. 2. art. 9.) sed in unione perfectissima in ratione affectionis objecti beatifici: perfectissima autem unio, quæ summum bonum allequimur, est per modum operationis & actus, & non per modum illapsus immediati in essentiam animæ.

24. **O**bjicies secundò: Beatitudo formalis debet esse subjectivè in essentia animæ: Sed ibi non potest esse operatio, bene tamen illapsus: Ergo beatitudo potius in illapsu quam in operatione poni debet. Major probatur: Perfectissima forma, qualis est beatitudo, debet subjectum perfectissimum: Sed essentia animæ est perfectior ejus potentiis: Ergo beatitudo formalis debet esse subjectivè in essentia animæ.

25. **R**espondeo negando Majorem, ad cuius probationem, distinguo Majorem. Perfectissima forma debet perfectissimum subjectum, absolute, nego (aliàs gratia & gloria non deberent esse in homine, sed in Angelo, neque in omnibus Angelis, sed in supremis) proportionaliter & in suo genere, concedo. Cum ergo gratia pertineat ad genus essendi, non debet poni in potentia aliqua, sed in essentia animæ: contra verò, cum beatitudo formalis ad genus operationis spectet, debet habere perfectissimum subjectum ex his quæ possunt esse subjecta operationis; subindeque residere in nobiliori potentia animæ, scilicet in intellectu, non verò immediatè subjectari in ejus essentia.

## §. V.

*Tertia sententia impugnatur.*

26. **D**ico tertio, beatitudinem formalem non esse habitum, aut actum primum, sed operationem, seu actum secundum.

Probatur primò ex Aristotele 1. Ethic. cap. 5. lect. 5. & lib. 10. cap. 6. lect. 9. apud D. Thomam, sic dicente: *Diximus itaque felicitatem habitum non esse: inesse enim dormienti plantarum vitæ viventi, & in calamitatibus maximis constituto.*

27. **P**robatur secundò: Beatitudo formalis est actualis adeptio summi boni: At per habitum, aut actum primum, homo non consequitur actum summum bonum, sed solum est in potentia ut consequatur ipsum: Ergo beatitudo formalis non est habitus aut actus primus, sed operatio seu actus secundus.

28. **D**ices, hanc rationem solum probare beatitudinem non consistere in solo habitu, non autem convincere quòd non consistat in habitu, prout habet adjunctum actum.

Sed contra: *Habitus, etiam ut habet adjun-*

*ctum actum, non est formaliter adeptio summi boni, sed tantum causaliter & efficienter: Ergo in habitu nequit formaliter consistere ipsa beatitudo, sed tantum causaliter & præsuppositivè.*

*Confirmatur: In tantum requiritur habitus ad beatitudinem, in quantum necessarius est ad producendum actum, in quo beatitudo consistit: Sed hoc non sufficit ad hoc ut sit de essentia beatitudinis; aliàs potentia esset etiam de illius essentia, quia necessariò præsupponitur ad actum: Ergo &c.*

*Tertio probari potest conclusio ratione D. Thomæ hic art. 2. Beatitudo est summa & ultima hominis perfectio: Sed summa & ultima hominis perfectio non potest consistere in habitu, sed tantum in operatione: Ergo in operatione, non verò in habitu, formalis hominis beatitudo consistit. Major patet, nam si beatitudo non esset ultima hominis perfectio, non perfecte satisfaceret ejus appetitum, adhuc enim appeteret ulteriores perfectionem. Minor verò suadetur: Primò, quia habitus ordinatur ad actum tanquam ad finem: Sed finis est simpliciter præstantior, his quæ sunt ad finem: Ergo actus est simpliciter perfectior habitu.*

*Secundò, Perfectior simpliciter est actus secundus, quam actus primus: Sed operatio est actus secundus, habitus verò est actus primus: Ergo operatio est simpliciter perfectior habitu.*

*Tertio, Illud est perfectius, quod magis Deo assimilatur: Sed operatio magis assimilatur Deo, quam habitus: Ergo est perfectior. Major constat: nam Deus est prima regula & mensura perfectionis: Minor verò probatur. Deus est actus purissimus, & omnis potentialitatis expertus: Ergo illud quod est tantum actus magis accedit ad similitudinem Dei, quam illud quod est mixtum ex actu & potentia: Atqui (sublimis) operationes sunt solum actus, habitus verò ex actu & potentia permixti sunt; licet enim comparatione ad subjectum quod informant sine actu, respectu tamen operationis ad quam ordinantur sunt potentia: Ergo operatio magis assimilatur Deo, quam habitus.*

## §. VI.

*Respondetur argumentis adverse sententia.*

**O**bjicies primò contra hanc rationem D. Thomæ. Ultima perfectio Christi, in quantum hominis, non est visio beatifica, sed Filiatio Dei naturalis: At Christus non beatificatur per naturalem Dei Filiationem: Ergo beatitudo formalis non petit in ultima hominis perfectione consistere. Minor patet, Major verò sic ostenditur. Ultima perfectio Christi, in quantum hominis, est ultimus suæ prædestinationis terminus: At terminus ultimus prædestinationis Christi, ut docent Theologi cum D. Thoma 3. p. qu. 24. art. 2. Ergo ultima perfectio Christi, in quantum hominis, non est visio beatifica, sed Filiatio Dei naturalis.

*Confirmatur: Gratia habitualis, & sum en gloria, excedunt in perfectione visionem beatam, ut plures Theologi docent in tractatu de gratia: Ergo beatitudo formalis non petit in majori hominis perfectione consistere.*

*Ad objectionem respondeo, distinguendo Majorem: visio beatifica non est ultima perfectio Christi, intra ordinem supernaturalem, nego*



Majorem : intra ordinem hypostaticum, concedo Majorem : & concessa Minori, distinguo Consequens : Non petit in ultima perfectione ordinis supernaturalis consistere, nego : in ultimo ordinis supernaturalis consistere, concedo. Habet itaque Christus omnis ordinis, concedo. Habet itaque Christus Dominus perfectiones duplicis ordinis, supernaturalis scilicet & hypostatici : verum quia ut spectat ad hypostaticum, non est beatificabilis aliqua beatitudine distincta ab illa qua ad ordinem supernaturalem pertinet, sed solum illam : quae atinet ad supernaturalem ordinem ; hinc fit quod illius beatitudo consistere debeat, non in ultima ejus perfectione comparata ad ordinem hypostaticum, sed in ultima ordinis supernaturalis, quae est ipsa visio beatifica.

Ad confirmationem distinguo Antecedens : Beparia habitualis & lumen gloriae sunt quid perfectius visione beatâ, in ordine entitativo, transeat in linea affectionis summi boni, nego Antecedens, & Consequens : nam quando D. Thomas asserit beatitudinem formalem in maiori hominis perfectione consistere, loquitur formalis de maiori perfectione in linea affectionis, non verò de maiori in genere entis. Unde hic art. 7. ad 2. ait : *Beatitudo dicitur esse summum bonum, quia est adeptio, vel fructus summi boni.*

Obijciens secundo : Habitus est perfectior sua operatione : Ergo formalis beatitudo in habitu non in operatione consistit. Consequentia patet ex supra dictis, beatitudo enim est maxima hominis perfectio. Antecedens probatur primo, quia habitus efficienter producit suam operationem : causa autem efficiens, maximè si sit æquivoca, præstantior est suo effectu, cum habeat in se formaliter vel eminenter omnem perfectionem illius.

Secundo, Quod ex natura sua est permanens præstantius est eo quod citò transit ; unde Aristoteles 3. Topicorum cap. 1. ait, quod bonorum diuturnius est melius : Sed actus ex natura sua citò transit, habitus verò permanet : Ergo habitus est præstantior.

Tertio, Bonum quanto magis se extendit ad plura, eò est perfectius : Sed habitus ad plura se extendit quam actus : ergo actum in perfectione superat.

Respondeo primo, distinguendo Antecedens : habitus est perfectior sua operatione, in genere entis, transeat Antecedens : in linea affectionis summi boni, nego Antecedens, & consequentiam. Solutio patet ex supra dictis.

Respondeo secundo, negando absolute Antecedens. Ad cuius primam probationem aliqui dicunt, habitum non esse causam principalem operationis, sed tantum instrumentalem, sicuti est semen respectu animalis geniti : ita videtur docere Cajetanus infra qu. 71. art. 3. Verum si hac solutio & doctrina intelligatur de operatione secundum rationem specificam considerata, falsâ est : nam habitus, cum sit causa univoca sui actus, & idem objectum formale respiciat, omnem ejus perfectionem specificam in se continet, subindeque secundum hanc rationem, non est causa instrumentalis, sed principalis illius : si vero sermo sit de operatione ut habet rationem actus secundi, & secundum omnem ejus actualitatem & perfectionem, vera est. Nam causa secunda, ut docent nostri Thomistae agentes de conceptu prævio, quamvis sint causae principales suarum operationum, quantum ad rationem specificam, sunt tamen instrumenta Dei ad at-

tingendam actualitatem quæ in illis includitur : quia licet ratione virtutis permanentis quæ polent sint sufficienter completæ in ordine ad suas operationes, secundum rationem specificam consideratas, non tamen in ordine ad actualitatem in illis imbitam, eò quod talis virtus sit potentialis, vel potentialitati immixta ; unde ut se reducat in actum, actualitate divinæ motionis indiget.

Si quis autem à quæstionibus illis abstrahere velit, respondere poterit, causam efficientem ut quod, esse quidem perfectiorem suo effectu, propter rationem assignatam, non tamen causam efficientem ut quo, qualis est habitus respectu actus : v. g. in generatione equi, causa efficiens ut quod, scilicet equus generans, æquè perfectus est ac equus genitus, imò & magis, in quantum iste ab illo dependet ; sed forma equi generantis non est æquè perfecta sicut equus genitus, quia totum est quid nobilius sua parte.

Ad secundam probationem Antecedentis dicendum est, illud quod ex natura sua permanens est, præstantius esse eò quod citò transit, si cætera sint paria ; non autem si diuturnius in multis superetur à minus diuturno : ut patet in materia prima, quæ est ingenerabilis & incorruptibilis, & tamen non est præstantior formæ qua generatur & corrumpitur. Unde cum actus in multis excedat habitum, præsertim in actualitate, & sit finis ad quem ordinatur habitus, ratio illa diuturnitatis non facit quod iste sit illo præstantior.

Ad tertiam probationem dicatur, quod licet bonum quod se extendit ad plura, extensivè perfectius sit, intensivè tamen potest esse minus perfectum aliò, quod non tam latè patet, nec ad tot objecta se extendit : v. g. qui uni pauperi dat centum nummos aureos, præstantiorem actum charitatis elicit, quam qui mille pauperibus mille denarios largitur. Unde ex eo quod habitus ad plura objecta se extendat, quam actus, solum inferri potest, quod extensivè & secundum quid sit perfectior actu.

S. VII.

Nominalium error proscribitur.

Dioultimò : formalis beatitudo efficienter producit ab intellectu beati : & implicat contradictionem, intellectum beati ad illam merè passivè se habere.

Probatum prima pars contra Nominales, ex Tridentino Sess. 6. Canone 4. ubi definitur hominem non se habere merè passivè ad actus fidei, spei, charitatis, & contritionis, quibus ad justificationem disponitur, sed activè ad illos concurrere : At eadem est ratio de visione beatifica, (in qua, ut ostendemus articulo sequenti, beatitudo formalis consistit) ac de actibus supernaturalibus, quibus homo ad justificationem disponitur : Ergo formalis beatitudo efficienter producit ab intellectu beati.

Confirmatur : Ibi Concilium pro eodem reputat, ut inanime quoddam se habere, & merè passivè ad actus supernaturales concurrere, ut patet ex verbis illius Canonis, ubi dicitur : *si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum & excitatum, nihil Deo cooperari &c. ac veluti inanime quoddam nihil omnino agere, merèque passivè se habere, anathema sit.* Sed beatus respectu beatitudinis

F for-

Tom. 111.



formalis se habet ut vivens, & non ut inanime quoddam, juxta illud Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum*: Ergo non se habet merè passivè. Ex quo patet Vazquem hic disp. 9. cap. 3. inconsiderate dixisse, frustra ad nostrum intentum Canonem illum Tridentini à nobis adduci: cum Concilium, inquit, non loquatur sibi de beatis, sed de viatoribus ad justificationem se disponentibus. Nam licet Concilium ibi non definat nostram sententiam, nec loquatur de beatis, sed de viatoribus: cum tamen eadem sit ratio de visione beatifica, ac de aliis actibus supernaturalibus, quibus homo ad justificationem disponitur, illaque non minus sit vitalis, ac actus fidei, spei, vel charitatis; ex illo Tridentini Canone efficax argumentum contra Nominales desumitur.

39. Probatur secundò eadem pars: Dato quòd de potentia absoluta posset à solo Deo produci operatio, in qua nostra beatitudo consistit (quod tamen esse impossibile ostendimus in probatione secunda partis) negari tamen non potest, suavius & connaturalius hominem beatificari per formam effectivè ab ipso causatam, quam per formam solum in ipso receptam: At Deo semper & maximè respectu beatorum, debemus adscribere id quod suavius est, & naturis rerum conformius, nisi oppositum sit revelatum, vel impossibile; quia ut dicitur Sapient. 8. *Attingit à fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*: Ergo cum non repugnet beatum effectivè causare formalem beatitudinem, neque revelatum sit quòd illam non causet, tenemur asserere ipsum effectivè ad illam concurrere, & non merè passivè se habere.

40. Secunda pars, in qua est major difficultas, contra Recentiores supra relatos ostenditur primò ex D. Thoma 2. 2. qu. 23. art. 2. hæc scribente: *Non enim motus charitatis procedit à spiritu sancto, movente humanam mentem, quod humana mens sit mota tantum, & nullò modo sit principium hujus motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente: hoc enim est contra rationem voluntarij, cuius oportet principium in ipso esse. Unde sequeretur quod diliger non esset voluntarium; quòd implicat contradiotionem, cum amor de sui ratione importet quòd sit actus voluntatis*. Ex quibus verbis sic arguo: Contradiotionem implicat quòd voluntas diligit supernaturaliter Deum, per actionem à se non elicitam: Ergo etiam implicat quòd intellectus videat supernaturaliter Deum, per actionem à se non elicitam. Consequentia patet: quia quantum ad hoc eadem est ratio de actibus intellectus ac de actibus voluntatis. Antecedens autem est D. Thomæ, & suadetur ratione illius loco jam citato.

41. Probatur secundò eadem pars ratione fundamentali. Si intellectus beati ad visionem beatificam merè passivè se haberet, beatus per illam simul videret & non videret Deum, & simul viveret & non viveret: Sed hæc sunt contradiotionia: Ergo implicat contradiotionem, intellectum beati ad visionem beatificam merè passivè se habere. Major quoad utramque partem ostenditur. In primis enim per illam Deum videret, cum videre, seu reddere intellectum videntem Deum, sit effectus formalis primarius beatificæ visionis: illum verò non videret, quia videre, agere est & non pati. Deinde quòd beatus simul viveret & non viveret, eadem facilitate suadetur: viveret enim, quia intellectio actio vitalis est, &

A beatifica visio vita æterna, ut dicitur Joan. 17. non viveret autem, quia de ratione actionis vitalis est quòd effectivè procedat à principio intrinseco & vitali; unde implicat quòd aliquis vitaliter se moveat per motum ab alio causatum, vel quòd vitaliter generet generatione præcisè recepta, & à se non elicita: Ergo etiam implicat quòd vita intellectuali vivat per intellectioem quam non elicit, & ad quam merè passivè se habet.

B Confirmatur: Vivens per hoc solum à non vivente differt, quòd non vivens habet perfectionem in se, non tamen à se; vivens autem non solum illam recipit in se, sed etiam illam habet à se, vel per identitatem, ut in Deo, vel per generationem, & elicitationem, ut in hominibus. Sed intellectus qui ad visionem beatificam merè passivè concurreret, illam quidem in se haberet; non tamen à se, nec per identitatem, nec per elicitationem, ut patet: Ergo vita intellectuali non viveret; sed veluti inanime quoddam ad illam se haberet.

C Confirmatur amplius: Visio beatifica, & quælibet alia intellectio, habet quòd sit actio immans, & quòd sit vitalis; unde sicut in ratione immans dependet ab intellectu eam actu eliciente: Sed ob primum, repugnat eam existere absq; actuali concursu passivo intellectus; unde Deus non potest intellectioem unius hominis vel Angeli ponere in alio subiecto, v. g. in lapide, ut communiter docent Theologi: Ergo ob secundum, repugnabit illam existere sine activo concursu intellectus.

Tertiò suaderi potest eadem secundò eadem pars conclusionis: Forma in exercitio consistens non potest existere, etiam de absoluta Dei potentia, sine tali exercitio; quapropter repugnat relationem existere, nisi exercitè referat; motum, nisi exercitè moveat; unionem, nisi exercitè uniat: Atqui visio beata, & quævis alia intellectio, consistunt essentialiter in tendentia actuali & exercitata ad objectum intelligibile: Ergo omnino repugnat visionem extra causas consultu, nisi exercitè tendat ad illud: cumque intellectus non possit exercitè intelligere, & tendere in objectum, nisi influat activè, consequens sit, visionem beatam non posse existere absque influxu activo intellectus.

## §. VIII.

## Nominalium argumenta solvuntur.

O B jectis primò contra primam partem conclusionis: Idem nequit esse movens & motum, agens & patiens, ut probat Aristoteles 8. Physicorum; ex hoc inferens, omne quòd movetur, ab alio & non à seipso moveri: Sed intellectus lumine gloria elevatus patitur, visionem beatificam recipiendo, & per illam mutationem supernaturali mutatur: Ergo nequit idem intellectus, ut lumine gloria elevatus, visionem elicere.

E Respondeo duplicem esse motum, unum intentionalem, & alium physicum: iste est actus imperfecti, ut communiter docent Philosophi; & ideo petit subiectum taliter in potentia, quòd illum non contineat actu, nec formaliter, nec eminenter; alias si illum eminenter contineret, actus imperfecti non esset: unde idem non potest esse movens & motum prædicto motu: quia ut posset esse movens, necessarium esset quòd motum & terminum ejus eminenter saltem in se haberet.



haberet. Aliter verò motus, cum actus imperfe-  
ctus non sit, et si exigat subiectum in potentia, per  
exclusionem em continentia formalis, non tamen  
excludit subiectum in potentia, per exclusio-  
nem continentia sui eminentialis: neque aded  
intellectus, qui, ut elevatus lumine gloriae præ-  
continet in se virtualiter visionem beatificam,  
prout eidem lumini subest, potest esse in poten-  
tia ad illam recipiendam formaliter.

Objicies secundò: Beatitudo formalis est  
premiun meritorum: Sed de ratione præmij est  
quòd procedat effectivè à solo præmiante: Ergo  
beatitudo formalis à solo Deo effectivè proce-  
dit.

Confirmatur: Si beatitudo formalis esset ope-  
ratio à beatis producta, homo seipsum beatifica-  
ret: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud.

Ad objectionem respondeo concessa Majori,  
distingueno Minorem: de ratione præmij est  
quòd procedat effectivè à solo præmiante, lo-  
quendo de præmio objectivo, verum est: lo-  
quendo de consecutione seu tenjone illius præ-  
mij: illud: nam cum hæc sit actio nostra, à no-  
bis debet effectivè procedere. Et hujus clarum  
est exemplum: conducit aliquis operarios in  
viam suam, & in mercedem laboris promittit  
ipsis prandium: peractoque labore, de facto  
prandium illis exhibet: tunc conducetis, live  
premiis, solum alimenta, & objectum seu ma-  
teriam prandij dat, non verò ipsam manducatio-  
nem præstat; quia cum hæc sit actio vitalis,  
non potest ab extrinseco agente procedere. Sic  
pariter iustus promittit Deus beatitudinem in  
premiun & mercedem laborum, dat lumen  
gloriae, & seipsum in ratione beatitudinis obje-  
ctum: sed quia debet obtineri per visionem, quæ  
est operatio vitalis, formalis beatitudo non à  
solo Deo, sed etiam ab homine debet effectivè  
procedere.

Ad confirmationem distinguo Majorem: ho-  
mo seipsum beatificaret, secundum quid, con-  
cedo: simpliciter, nego. Nam ut homo diceretur  
simpliciter beatificare seipsum, oporteret quòd  
esset causa eorum quæ requiruntur ad ipsam  
beatitudinem, nempe luminis gloriae, & unio-  
nis divine essentia in ratione speciei: ut autem  
secundum quid beatificare seipsum dicatur,  
sufficit quòd effectivè producat visionem, in qua  
formaliter ejus beatitudo consistit: sicut dici-  
tur quòd homo se justificat, vel sanctificat, juxta  
illud 1. Joan 3. *Qui habet hanc spem in eo, sanctifi-  
catus est*, quia ad actus disponentes ad justificatio-  
nem effectivè concurrunt.

Objicies tertio: Homo nec effectivè causat,  
nec potest causare, etiam de potentia Dei abso-  
luta, gratiam sanctificantem, ut docent nostri  
Theologi in tractatu de gratia: Ergo nec visio-  
nem beatam. Probatur Consequentià: Repu-  
gantia primò oritur ex eo quòd gratia sanctifi-  
cans est formalis participatio naturæ divinæ, &  
consequenter improducibilis, nisi ab habente  
naturam divinam per essentiam: Atqui etiam  
visio beatifica est formalis participatio intelle-  
ctionis divinæ, in qua Dei essentia consistit, ut  
in tractatu de Atributis docuimus: Ergo pari-  
ter visio beatifica nec causatur, nec causari po-  
test ab ullo intellectu creato.

Respondeo concessa Antecedente negando  
Consequentiã. Ad cujus probationem distin-  
guo Majorem: quia est participatio naturæ di-  
vinæ, sub conceptu primordialis radice ordinis

A supernaturalis, concedo Majorem: quia utcum-  
que participat illam, nego Majorem, & conce-  
ssa Minori, nego Consequentiã.

Explicatur solutio: Licet gratia sanctificans  
& visio beatifica participant divinum intelli-  
gere (quòd in nostra sententia est Dei essentia seu  
natura) diversimodè tamen, & secundum diver-  
sas perfectiones seu formalitates, in eo eminen-  
ter contentas, illud participant: nam gratia san-  
ctificans participat illud sub conceptu naturæ,  
& primæ radice divinorum attributorum; unde  
gerit vices naturæ in ordine supernaturali, nul-  
lamque aliam formam priorem in tali ordine,  
in qua virtualiter præcontineatur, supponit: vi-  
sio autem beatifica participat divinam intelli-  
ctionem, ut eminenti quodam modo habet ra-  
tionem operationis Deum beatificantis; & ided  
non est prima forma ordinis supernaturalis, sed  
aliam priorem, in qua virtualiter præcontine-  
tur, supponit, nempe lumen gloriae, elevans in-  
tellectum, & reddens illum proximè potentem  
ad videndum Deum. Quare licet homo non cau-  
set effectivè, nec causare possit gratiam sanctifi-  
cantem, potest tamen activè influere, & re ipsa  
effectivè concurrat ad visionem beatam.

Dices: Sicut ad visionem beatam supponitur  
lumen gloriae, ita ad gratiam sanctificantem sup-  
ponuntur auxilia, quibus homo effectivè causat  
in se dispositiones supernaturales ad illam: At  
non obstante quòd prædicta auxilia gratia præ-  
cedant, homo per illa elevatus non potest ha-  
bitualem gratiam efficere: Ergo pariter et si lu-  
men gloriae præsupponatur ad visionem beati-  
ficam, non rectè inferitur, quòd intellectus crea-  
tus effectivè influat in illam.

Sed negatur Consequentiã, & paritas: Ratio  
discriminis est, quia auxilia actualia, quæ grati-  
am præcedunt, non sunt permanentia, & ided  
nequeunt præstare præcontinentiam formæ  
permanentis, qualis est gratia habitualis: lumen  
autem præcedens visionem æquè permanens  
est, ac ipsa visio; subindeque potens subiecto  
cui inharet, illius præcontinentiam effectivam  
tribuere.

Instabis: Sicut auxilia præcedentia grati-  
am habitualem non adæquant illam in perman-  
entia; ita lumen gloriae non adæquat visionem  
beatificam in actualitate: Sed ob primum ex-  
cessum prædicta auxilia nequeunt effectivum  
concursum in habitualem gratiam præstare:  
Ergo ob secundum, lumen gloriae nequit acti-  
ve in visionem beatificam influere.

Respondeo negando Majorem. Nam licet  
lumen gloriae non sit actus secundus formaliter,  
benè tamen virtualiter; quia licet sit potens ad  
illum, non tamen est in potentia, sed præconti-  
net visionem beatificam per modum principij  
actualiter influentis, & necessariò connexi cum  
illa: licet autem principium dans posse non  
adæquet actualitatem actus, quando indifferen-  
ter respicit illum: secus tamen quando indif-  
ferens non est, sed semper & necessariò actuali-  
ter in actum influit, ut contingit in lumine glo-  
riae. Et ratio à priori esse potest, quia lumen  
gloriae est participatio intellectus divini ut præ-  
continentis actualem intellectionem: unde si-  
cut in divino intellectu tota perfectio actualis  
intellectionis eminenter præhabetur, ita & in  
lumine gloriae tota perfectio & actualitas beati-  
ficæ visionis.



*Solvuntur alie instantia contra secundam partem conclusionis.*

53. **C**ontra secundam partem nostre conclusionis, in qua diximus implicare contradiotionem, quod intellectus creatus videat Deum, per visionem à se non elicitam, & in eo solum passivè receptam, sic arguunt Adversarij. Potest Deus se solo de potentia absoluta producere visionem beatam, absque concursu & cooperatione intellectus creati: Ergo per illam sic productam, & in intellectu receptam, poterit homo vel Angelus videre Deum, & beatificari formaliter. Consequentia videtur legitima, Antecedens verò probatur multipliciter. Primò quia Deus potest producere se solo quicquid producit medià causà secundà, ut docet D. Thomas 1. p. q. 105. art. 2. his verbis: *Erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui sunt per quantum àque causam creatam*: At mediante intellectu, elevato per lumen gloriæ, potest producere visionem beatam: Ergo & sine illo.

54. **S**ecundò probatur idem Antecedens: Ideò Deus potest sine igne producere calorem quem medio igne producit, quia eminenter continet illum. At etiam eminenter continet virtutem intellectus creati, quò mediante producit intellectum creati intellectum producere.

55. **T**ertio non minus dependet intellectus ab anima, quam visio ab intellectu ut principio elicente: Sed Deus potest intellectum producere, absque concursu animæ; sicut & calorem ut octo, qui est passio ignis, absque ignis concursu: Ergo & visionem beatificam, sine concursu intellectus creati producere poterit.

56. **Q**uartò: Verbum utpote vitale, non minus pendet ab actione vitali intellectus, quam actio vitalis à principio vitali: At potest Deus se solo producere verbum, sine medià intellectu: Ergo & visionem, absque intermedio concursu intellectus creati.

57. **D**enique probatur: Deus nutritionem & augmentationem, quamvis sint actiones vitales, potest se solo supplere; potest enim puerum se solo constituere in statu perfectò, & quantitate ipsi debita: Ergo similiter poterit se solo producere visionem beatam, quamvis illa sit actio vitalis essentialiter.

58. **Q**uidam, ut ab his argumentis se expediant, duas formalitates distinguunt in beatitudine formali, nempe actionis vitalis, & qualitatis; & dicunt Deum non posse se solo producere beatitudinem formalem, ut actio immanens & vitalis est, bene tamen secundum rationem qualitatis.

Verum (præterquam quòd hæc solutio insufficientis est ad diluenda argumenta proposita, quæ probant visionem beatam non solum in ratione qualitatis, sed etiam in ratione intellectus & actionis vitalis, posse à solo Deo, sine concursu intellectus creati produci, ut consideranti patebit) ex supra dictis facile potest confutari. Licet enim visio beatifica sit qualitas, essentialiter tamen consistit in actuali exercitio intelligendi, seu tendentia actuali exercita ad objectum intelligibile: forma autem seu qualitas

**A** in exercitio actuali intelligendi consistens, non potest, etiam de absoluta Dei potentia, sine concursu intellectus produci, ut varis exemplis supra ostendimus: Ergo visio beata, etiam sub ratione qualitatis considerata, non potest à solo Deo sine concursu intellectus creati produci. Hac ergo solutione prætermittitur:

Ad argumentum respondeo negando Antecedens. Ad primam probationem, distinguo Majorem: Deus potest se solo producere quicquid producit medià causà secundà si sit purè efficiens, concedo Majorem: si simul sit formalis, nego Majorem: & concessà Minori, nego Consequentiam: quia intellectus non solum est causà efficiens, sed etiam formalis extrinseca respectu intellectus creati, quæ à principio vitali speciem desumit.

**B** Vel secundò, respondeo veram esse majorem de illis effectibus, qui non habent dependentiam essentialem ab aliqua causà, secus verò de illis qui essentialiter ab aliqua causà dependent, quia Deus non potest essentialiter rerum destruere: visio autem beatifica, cum sit actio vitalis, essentialiter dependet ab intellectu creato. Et potest fieri instantia de generatione, nutritione, augmentatione, & aliis actionibus de prædicamento actionis, quas Deum nequit se solo producere.

**C** Unde Ad secundam probationem dicendum est, Deum non idèò tantum posse sine igne producere calorem, quem unà cum illo producit, quia eminenter illum continet, sed etiam quia calor non dependet essentialiter ab igne.

Ad tertiam responderet Montelino, negando Minorem, quæ asserit Deum posse intellectum producere absque concursu animæ; & rationem assignat, quia implicat intellectum existere & non habere vitam; tota autem vita potentiam animæ consistit in actuali emanatione ab illa. Hæc solutio probabilitate non caret.

Melius tamen, & conformitè ad jam dicta responderetur, negando Majorem: intellectus enim, ut supra dicebamus, consistit essentialiter in actuali exercitio intelligendi, unde existere nequit absque intellectu intelligente exercitè: cumque intellectus nequeat intelligere, nihil fluat activè, consequens sit quòd intellectu existere non possit, absque activo influxu intellectus: At verò potentia intellectiva, cum non consistat in exercitio actuali, existere potest absque radicali principio actu influente; illinque vitalitas subsistit, per hoc quòd peccat naturaliter influxum animæ, est præternaturaliter absque illo existere valeat.

Ad quartam probationem respondeo ex dictis §. 1. in resp. ad 3. objectionem, verbum accipi posse dupliciter, propriè scilicet & adæquate, & communiter ac inadæquate: in prior

**E**ri acceptione non solum importat actualem representationem objecti, sed etiam essentialiter dicit expressionem à principio vitali actu intelligente, teste D. Thoma 1. p. quaest. 34. art. 1. ubi ait: *Conceptus cordis de ratione sua habet quòd ab alio procedat, scilicet à nostra conscientia, quare verbum, propriè & adæquate sumptum, sine actuali intellectu concursu produci nequit, quia licet non sit vitale, ut actio, est tamen vitale vitalitate essentiali, consistente in actuali terminatione actus intelligendi: in secunda verò acceptione solum dicit esse actualem representationem objecti. Quocirca, ut*



idem dixerunt, divina essentia, licet non sit ab intellectu Beatorum expressa, vel producta, fortiter rationem verbi in visione beata: quia actualissimè seipsam repræsentat intellectui Beatorum, & eorum intellectionem in actu secundo terminat. Quare si verbum hoc secundo modo accipitur, fateor quòd potest à solo Deo produci absque influxu & concursu intellectus creati; non quidem extra intellectum, cum de illius essentia sit intellectui vitaliter repræsentare objectum; nec in intellectu non intelligente ob eandem rationem; sed intra intellectum contemplantem objectum, etsi non producentem ipsum verbum: sed inde non sequitur visionem creatam posse pariter à solo Deo produci.

Dices: Qualitas illa producta à solo Deo non esset ejusdem rationis cum qualitate producta ab intellectu; cum ista sit vitalis essentialiter, facta autem illa: Ergo non obtineret rationem verbi.

Respondeo distinguendo Antecedens: non esse ejusdem rationis, comparatione facta ad objectum, nego Antecedens: comparatione facta ad principium, concedo Antecedens: ex quo nullam sequitur prædictam qualitatem non esse verbum in adæquata & propria verbi acceptione, non autem illam non habere rationem verbi improprie & inadæquate sumpti.

Initabis: De essentia verbi in quavis acceptione est, quòd intellectus per illud intelligat; neque intellectus per aliquid non vitale intelligere objectum: Ergo aliquid non vitale habere nequit rationem verbi, quomodo libet verbum accipiat.

Respondeo distinguendo Majorem: per illud intelligat tanquam per formam, nego Majorem; tanquam per medium in quo contemplatur objectum, concedo Majorem: juxta quam distinctionem, Minor argumenti negantia est simul cum Consequentia.

Ad ultimam probationem nego Antecedens: licet enim Deus terminum augmentationis & nutritionis possit se solo producere, non tamen ipsam augmentationem & nutritionem; quæ cum essentialiter sint actiones vitales, à potentia vitali augmentativa & nutritiva petunt procedere; sicut visio & intellectio à potentia visiva & intellectiva: unde si Deus augeret puerum sine actione virtutis augmentativæ & nutritivæ, non esset ibi augmentatio, neque nutritio, sed mutatio alterius rationis: quemadmodum si ex digito, vel costa mulieris formaret hominem (sicut in paradiso terrestri ex Adami costa Evam formavit) non esset vera generatio, sed alia mutatio diversæ rationis.

quia ut dicitur D. Thomas hic art. 7. Beatitudo formalis in allocatione beatitudinis objectiva consistit: Deus autem, qui est nostra beatitudo objectiva, cum sit bonum spirituale & universalissimum, à nulla potentia sensitiva, sive exteriori, sive interiori attingi potest: Ergo beatitudo nostra formalis in aliqua operatione vite intellectivæ debet consistere. Sed cujus potentia sit illa operatio, an intellectus, vel voluntatis, aut utriusque? gravis est difficultas, & celebris controversia præsertim inter Thomistas & Scotistas, quæ non modicum pulveris in utraque schola excitavit. Ceterum ut debita cum claritate procedamus, & viam præcludamus evasionibus quorundam Recentiorum, qui eludunt hujus disputationis intentum potius, quam elucident, afferentes quæstionem esse de solo nomine, & confundentes statum beatitudinis cum ejus essentia, seu ratione formali.

Diligenter observandum est, aliud esse loqui de beatitudine quoad statum, & aliud quoad essentiam, seu rationem formalem constitutivam illius: loquendo enim de statu, seu perfectione beatitudinis, certum est plures ad illam operationes pertinere, nec solam visionem, nec solum amorem, aut delectationem ad ipsam concurrere, sed omnia etiam, quæ ad reliquas potentias, & naturam subjecti perficiendam & beatificandam conducunt; quia constat in beatitudine potentias tam animæ, quam corporis repleti debere omnibus bonis sibi convenientibus & proportionatis, juxta illud Psal. 102. *Qui replet in bonis desiderium tuum*: sicut homo in statu perfecto non solum requirit unionem animæ & corporis, sed etiam debitam quantitatem pulchritudinem, sanitatem, & alia, quæ ad ipsum perficiendum concurrunt. Loquendo vero de essentia, & ratione formali constitutiva beatitudinis, quæstio est primò, an illa in unica tantum operatione, vel in pluribus ponenda sit? Secundo, supposito quòd in unica & simplici operatione consistat, quæritur ad quam potentiam illa pertineat, an ad intellectum, vel ad voluntatem?

Præterea advertendum est, quòd cum quæstio ista sit prorsus metaphysica, & Scripturæ, Concilia & SS. Patres non definiant, quid in operationibus à Beatis elicitis, & ad beatitudinem concurrentibus, se habeat per modum essentia, quidve per modum proprietatis, & perfectionis concomitantis, aut consequentis; vix aliquid certi haberi potest in hac parte ex Authoritatibus Scripturæ, Conciliorum, & SS. Patrum quæ à quibusdam adduci & accumulari solent. Nam Scripturæ loca, quibus beatitudo gaudium, delectatio, fructio, aliisque nominibus ad voluntatem spectantibus appellatur, possunt à nobis in sensu causali intelligi, & explicari: beatitudo enim est causa perfectissimi gaudij, & summæ delectationis. Vel etiam potest beatitudo dici gaudium, seu delectatio completivè: quia essentia beatitudinis per gaudium, ut per sui proprietatem, completur & perficitur, ut docet S. Thomas hic art. 4. ubi ait beatitudinem ab Augustino vocari *gaudium de veritate*, quia ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. Quando vero in Scriptura, vel SS. Patribus, nominibus ad intellectum pertinentibus declaratur, responderi potest à Scoti Discipulis, formalem beatitudinem vocari præ-

ARTICULUS II.

*Firma beatitudo essentialiter consistat in operatione intellectus, vel voluntatis, aut utriusque?*

§. I.

*Quibusdam præmissis referuntur sententia.*

¶ X dictis articulo præcedenti constat, beatitudinem formalem consistere in operatione aliqua ab ipso Beato elicita. Unde cum non possit consistere in operatione partis sensitivæ;



suppositivè visionem, aut cognitionem: quia licet in actu voluntatis consistat, supponit tamen cognitionem ex parte intellectus. In quo sensu explicari solent à nostris Thomistis testimonia Scripturæ, in quibus prædestinatio ( consistens in actu intellectus ) appellatur nominibus pertinentibus ad voluntatem; ut sunt dilectio, electio, & similia: quia scilicet actus imperij ( in quo prædestinationis essentia consistit ) electionem ex parte voluntatis supponit. Cum ergo ex autoritate Scripturæ, & SS. Patrum nihil firmum haberi possit in hac materia; & illorum testimonia facile possint eludi; ad rationes metaphysicas ex essentia beatitudinis formalis desumptas recurrendum est. Porro ut illarum vis melius percipiatur:

69. Notandum est tertio, ac præ oculis semper habendum, essentiam beatitudinis formalis esse affectionem finis ultimi, seu objecti beatifici: unde illa actio, vel illæ actiones censendæ sunt ad formalem beatitudinem pertinere, quæ essentialiter & formaliter sunt affectio finis ultimi: contra vero illæ, quæ ad rationem affectionis ultimi finis, & objectivæ beatitudinis materialiter, concomitanter, vel accidentaliter se habent, non spectant ad rationem formalem beatitudinis, sed ejus essentiam comitantur, vel subsequuntur. Hoc est unicum fundamentum, quo in hac parte utitur D. Thomas ad explorandam quidditatem & essentiam beatitudinis formalis, ut patet qu. 1. art. 8. & qu. 2. art. 7. & hic art. 1. 3. & 4. ubi ex hoc inferit essentiam beatitudinis in actu intellectus consistere: unde huic principio firmiter adherendum est, & ab illo nullatenus recedendum. His præmissis,

70. Circa resolutionem difficultatis propositæ plures reperio Authorum sententias, quæ tamen ad tres præcipuas reduci possunt. Prima docet beatitudinem formalem plures operationes essentialiter includere, sine quibus illa neque esse, neque concipi potest. Quæ autem sint illæ operationes, non eodem modo explicant Auctores ejusdem sententiæ. Holcot enim in 4. qu. 8. art. 2. asserit, beatitudinem formalem includere plures operationes non solum intellectus & voluntatis, sed etiam sensuum. Verum ille, ut existimo, loquitur de beatitudine quoad statum & perfectionem, non vero quoad ejus essentiam, seu rationem formalem: unde licet nihil dicat à veritate alienum, id tamen, de quo in præfenti est controversia, non attingit. D. autem Bonaventura in 4. dist. 49. art. 1. qu. 5. sumendo beatitudinem non pro statu, sed pro essentia, ait illam constare tribus actibus, scilicet visione, amore, & fruitione. Alij ex duplici tantum actu, nempe ex visione & amore illam coalescere ponunt. Ita ex antiquis Hugo Victorinus, Gregorius, & Richardus, & ex modernis Molina, Valentia, Suarez, & Salas. Alij denique illam ex visione & fruitione essentialiter constare existimant. Sic Marsilius in 4. quæst. ultima.

Secunda sententia docet, quod beatitudo essentialiter consistit in unica & simplici operatione, in actu scilicet amoris amicitia, quo diligitur Deus propter se, actu intellectus, nempe visione divinæ essentia præsuppositivè se habente. Hanc tenet Scotus in 4. dist. 49. qu. 4. quem sequuntur ejus Discipuli, & præter eos (inquit Vazquez) nulli ei assentiuntur.

Tertia, huic extreme opposita, in actu intel-

A lectus, visione scilicet divinæ essentia, formalis beatitudinis essentiam adæquatè constituit; & amorem, ac fruitionem, seu delectationem essentialiter illius proprietates ad illam consequentes, & ab ea inseparabiles, affirmat. Ita S. Thomas hic art. 4. & omnes ejus Discipuli, quibus adherent Toftatus, Curiel, Lorca, Vazquez, Granada, Beccanus, & Bellarminus libro 4. de æterna felicitate Sanctorum capite 2.

Eandem sententiam tenet Carthusianus in 4. dist. 49. quæst. 1. illamque tribuit Augustino, Hilario, Bernardo, & alijs Patribus, & refert D. Hieronymum jam beatitudine coronatum apparuisse Augustino, & ei dixisse: *Tota beatitudo nostra est videre, nec est unum nostrum beatorum alio, nisi in quantum faciem Dei tuis claris videt.* Unde et ipse Augustinus in soliloquijs cap. 16. *Hoc est inquit, plena beatitudo; & tota gloriatio hominis, videre faciem Dei sui.* Et 10. de civit. cap. 16. *Ille visio tanta pulchritudinis visio est, & tanto amore dignissima, ut sine hac, quibuslibet alijs bonis præteritum, atque abundantem, non dubitet Plurimum infelicissimum dicere.*

s. II.

Primus dicendi modus refellitur.

C Dico primò: Formalis beatitudo non in pluribus, sed in uno actu consistit.

Hanc conclusionem sic probat Scotus, ubi supra qu. 3. §. ad quæstionem: Beatitudo objectiva est omnino simplex: Ergo beatitudo formalis, quæ illam attingit, & illi debet proportionari, debet etiam eadem simplicitate gaudere, & in unico actu consistere.

Verum hæc ratio nullius est ponderis: nam vel in Antecedenti loquitur de simplicitate objecti beatifici in esse entis, vel de simplicitate illius in esse objecti, per exclusionem multiplicis rationis objectivæ: Si primum, Consequentia est nulla: quia circa objectum entitativè eadem veritari possunt plures actus specie distincti. Si secundum, petit principium, vel ad minus non probat id, quod probandum est: nam illi qui formalem beatitudinem in actu utriusque potentia constituit, duplicem rationem objectivam distinguunt in objecto beatifico, nempe rationem veri respectu intellectus, & rationem boni in ordine ad voluntatem: Ergo ratio illa nullius est roboris.

Secundò alij sic eam probant: Formalis beatitudo debet consistere in perfectissima operatione: At operatio perfectissima solum est una; eo enim ipso quod duæ operationes specie inter se differunt, necessariò una debet esse perfectior altera, cum species se habeant sicut in mensuris, qui in indivisibili consistunt: Ergo nequit formalis beatitudo consistere, nisi in una tantum operatione.

Sed nec ista ratio aperte convincit, nisi aliunde roboretur: si enim per impossibile perfectissima operatio non esset affectio ultimi finis, in illa formalis beatitudo non constitueret: Ergo quod aliqua operatio beatitudo sit, vel non sit, non ex solo perfectionis excessu, sed præcipue ex eo, quod sit, vel non sit affectio ultimi finis, colligi debet. Unde

Probat primò conclusio ratione fundamentali. Illa operatio constituit essentialiter

formalis  
beatitudinis  
essentiam  
adæquatè  
constituit  
& amorem  
ac fruitionem  
seu delectationem  
essentialiter  
illius  
proprietates  
ad illam  
consequentes  
& ab ea  
inseparabiles  
affirmat  
Ita S. Thomas  
hic art. 4.  
& omnes  
ejus Discipuli  
quibus  
adherent  
Toftatus  
Curiel  
Lorca  
Vazquez  
Granada  
Beccanus  
& Bellarminus  
libro 4.  
de æterna  
felicitate  
Sanctorum  
capite 2.  
Eandem  
sententiam  
tenet  
Carthusianus  
in 4. dist.  
49. quæst.  
1. illamque  
tribuit  
Augustino  
Hilario  
Bernardo  
& alijs  
Patribus  
& refert  
D. Hieronymum  
jam  
beatitudine  
coronatum  
apparuisse  
Augustino  
& ei dixisse  
Tota  
beatitudo  
nostra  
est  
videre  
nec  
est  
unum  
nostrum  
beatorum  
alio  
nisi  
in  
quantum  
faciem  
Dei  
tuis  
claris  
videt  
Unde  
et  
ipse  
Augustinus  
in  
soliloquijs  
cap. 16.  
Hoc  
est  
inquit  
plena  
beatitudo  
&  
tota  
gloriatio  
hominis  
videre  
faciem  
Dei  
sui  
Et  
10.  
de  
civit.  
cap. 16.  
Ille  
visio  
tanta  
pulchritudinis  
visio  
est  
&  
tanto  
amore  
dignissima  
ut  
sine  
hac  
quibuslibet  
alijs  
bonis  
præteritum  
atque  
abundantem  
non  
dubitet  
Plurimum  
infelicissimum  
dicere  
s. II.  
Primus  
dicendi  
modus  
refellitur  
C Dico  
primò  
Formalis  
beatitudo  
non  
in  
pluribus  
sed  
in  
uno  
actu  
consistit  
Hanc  
conclusionem  
sic  
probat  
Scotus  
ubi  
supra  
qu. 3.  
§. ad  
quæstionem  
Beatitudo  
objectiva  
est  
omnino  
simplex  
Ergo  
beatitudo  
formalis  
quæ  
illam  
attingit  
&  
illi  
debet  
proportionari  
debet  
etiam  
eadem  
simplicitate  
gaudere  
&  
in  
unico  
actu  
consistere  
Verum  
hæc  
ratio  
nullius  
est  
ponderis  
nam  
vel  
in  
Antecedenti  
loquitur  
de  
simplicitate  
objecti  
beatifici  
in  
esse  
entis  
vel  
de  
simplicitate  
illius  
in  
esse  
objecti  
per  
exclusionem  
multiplicis  
rationis  
objectivæ  
Si  
primum  
Consequentia  
est  
nulla  
quia  
circa  
objectum  
entitativè  
eadem  
veritari  
possunt  
plures  
actus  
specie  
distincti  
Si  
secundum  
petit  
principium  
vel  
ad  
minus  
non  
probat  
id  
quod  
probandum  
est  
nam  
illi  
qui  
formalem  
beatitudinem  
in  
actu  
utriusque  
potentia  
constituit  
duplicem  
rationem  
objectivam  
distinguunt  
in  
objecto  
beatifico  
nempe  
rationem  
veri  
respectu  
intellectus  
&  
rationem  
boni  
in  
ordine  
ad  
voluntatem  
Ergo  
ratio  
illa  
nullius  
est  
roboris  
Secundò  
alij  
sic  
eam  
probant  
Formalis  
beatitudo  
debet  
consistere  
in  
perfectissima  
operatione  
At  
operatio  
perfectissima  
solum  
est  
una  
eo  
enim  
ipso  
quod  
duæ  
operationes  
specie  
inter  
se  
differunt  
necessariò  
una  
debet  
esse  
perfectior  
altera  
cum  
species  
se  
habeant  
sicut  
in  
mensuris  
qui  
in  
indivisibili  
consistunt  
Ergo  
nequit  
formalis  
beatitudo  
consistere  
nisi  
in  
una  
tantum  
operatione  
Sed  
nec  
ista  
ratio  
aperte  
convincit  
nisi  
aliunde  
roboretur  
si  
enim  
per  
impossibile  
perfectissima  
operatio  
non  
esset  
affectio  
ultimi  
finis  
in  
illa  
formalis  
beatitudo  
non  
constitueret  
Ergo  
quod  
aliqua  
operatio  
beatitudo  
sit  
vel  
non  
sit  
non  
ex  
solo  
perfectionis  
excessu  
sed  
præcipue  
ex  
eo  
quod  
sit  
vel  
non  
sit  
affectio  
ultimi  
finis  
colligi  
debet  
Unde  
Probat  
primò  
conclusio  
ratione  
fundamentali  
Illa  
operatio  
constituit  
essentialiter  
formalis



formalem beatitudinem, quæ primò Deum assequitur, & radicaliter, seu causaliter continet aliarum potenciarum perfectiones: Sed hoc unum tantum operationi convenit: Ergo in unica, & non in multis operationibus consistit essentialiter formalis beatitudo. Major est certa: nam in alijs essentis id intelligimus esse constitutum formale, quod primò illis competit, & in quo radicaliter ceteræ perfectiones continentur: sicut patet in homine, cujus constitutum est rationalitas, quia primò ei competit, & est radix risibilitatis, & aliarum proprietatum, quæ conveniunt naturæ humanæ: Ergo cum beatitudo formaliter in Dei affectione sit posita, in illa operatione debet constitui, cui primò convenit ratio affectionis continentis causaliter reliquas perfectiones, quæ beatitudinem continentur. Minor autem, in qua est difficultas, probatur: quia inter duas operationes naturæ rationalis pertinentes ad diversas potentias, intellectum scilicet & voluntatem, necessariò intervenit ordo; cum enim nihil sit volitum, quin præcognitum, actus voluntatis supponunt actus intellectus, eisque subordinantur: Ergo utraque operatio nequit esse prima affectio ultimi finis aliarum potenciarum perfectiones & operationes radicaliter continens: sicut quia inter rationalitatem & risibilitatem reperitur ordo ac subordinatio, & risibilitas supponit rationalitatem, impossibile est, quòd utraque essentiam hominis primò constituat, & radicaliter contineat omnes alias perfectiones, quæ competunt naturæ humanæ.

Ex quo præcluditur via solæ evasionis Advergariorum, qui vim hujus evasionis infringere conantur, asserendo plures operationes ad diversas potentias pertinentes, non posse quidem adæquatè & totaliter concurrere per se primò ad consecutionem ultimi finis, bene tamen in adæquatè & partialiter, attingendo illam diversò modò, & sub diversâ ratione sub qua, sicuti attingunt intellectus & volitio; nam intellectus illum assequitur sub ratione veri, volitio autem sub ratione boni. Præcluditur, inquam, via huic evasioni: quæro enim, an per intellectum, quæ est prævia ad actum voluntatis, homo verè assequatur ultimum finem, vel solum per illam præparetur, ac disponatur ad eius affectionem? Si primum dicatur, talis operatio erit prima consecutio ultimi finis, & prima radix causaliter continens aliarum potenciarum perfectiones, subindeque ipsa beatitudo formalis. Si verò secundum asseratur, intellectus operatio erit tantum præparatio, & dispositio ad affectionem finis; & prima finis affectio fiet per actum voluntatis, ac in illa essentialiter consistet formalis beatitudo; in actu vero intellectus solum præsuppositivè, ac dispositivè: & ita quicquid dicatur, beatitudo formalis essentialiter in unica operatione consistet, quamvis plures includat præsuppositivè, concomitanter, vel consecutivè.

Neque obstat quòd illi dicunt, nempe diversas illas operationes partialiter se habere ad consecutionem ultimi finis, & diversò modò, sicut sub diversâ ratione sub qua, nempe sub ratione veri & boni, illum attingere. Cum enim Deus sit simplicissimus & indivisibilis, unicâ ratione totus teneri & possideri potest; & tenetio, seu possessio rei non regulatur penes modum tenendi diversum, sed penes rationem

rei in sua substantia; sic enim simpliciter possideretur, & nostra redditur: ut patet cum quis unâ tantum manu apprehendit, & tenet bursam plenam pecunijs; quis enim propterea neget eam perfectè & simpliciter ab eo possideri, eo quòd utraq; manu, vel ore ac dentibus, & omnibus alijs modis, quibus apprehendi potest, illam non teneat? Addo, quòd licet Deus dici possit assequibilis non solum sub ratione veri, sed etiam sub ratione boni, si ly subdicat rationem quæ assequibilem, non tamen si dicat rationem sub qua assequibilitatis: ut ex solutione argumentorum patebit.

Probatum secundò conclusio aliâ ratione. Beatitudo formalis, cum sit perfectior & superior omnibus formis, quæ possunt advenire creaturæ, debet esse illis simplicior; sicut Angelus, quòd superior & perfectior existit, eò simplicior est, & eò paucioribus, & universalioribus utitur speciebus, ut in tractatu de Angelis ostensum est: si autem beatitudo ex multis operationibus coalesceret, non esset simplicior alijs rebus creatis, imò potius esset veluti unum per accidens, & per aggregationem plurium; nam plures operationes sunt plura entia, & ex pluribus entibus in actu non fit unum per se, sed per accidentia: Ergo formalis beatitudo non in pluribus, sed in uno tantum actu consistit.

Neque valet quòd ait Curiel, cui hæc ratio displicet, non esse inconveniens dicere, quòd beatitudo formalis non sit unum per se, quia consistit in quadam perfecta dispositione animæ, quæ confurgit ex proportionem diversarum operationum; sicut sanitas ex proportionem humorum, & pulchritudo ex proportionem partium. Non valet, inquam, quia licet loquendo de beatitudine completivè (seu quoad statum) hoc verum sit, ut antea declaravimus; non tamen si loquamur de beatitudine quoad essentiam & rationem formalem: illa enim debet esse una & simplex, & quantum possibile fuerit, beatitudini objectivè proportionari. Unde D.

Thomas hic art. 2. ad 4. ait beatitudinem esse unam, continuam, & sempiternam operationem, & mox subdit: In presenti vita, quantum desicimus ab unitate & continuitate equalis operationis, tantum desicimus à beatitudinis perfectione. .... & idè in activa vita, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplativa, quæ versatur circa unum, id est circa veritatis contemplationem. Efficaciores pro hac conclusione rationes adducemus §. 4. ubi cum D. Thoma ostendemus, essentiam beatitudinis soli operationi intellectus, quæ est visio Dei, posse competere: nunc aliqua objectiones, quæ à Recentioribus fieri solent, §. sequenti diluendæ sunt.

## §. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

Obijciunt in primis Recentiores varia Scripturæ testimonia, in quibus beatitudo significatur nominibus pertinentibus modò ad operationem intellectus, ut cum appellatur visio, contemplatio, cognitio; modò ad operationem voluntatis, ut cum dicitur gaudium, delectatio, fructio: ut enim cuncta hæc testimonia verificentur, dicendum videtur, beatitudinem formalem non esse unicam simplicem operationem, sed plures actus essentialiter includere.

Addunt



Addunt Benedictum XII. in quadam extravagan-  
ganti, quam refert Alphonsus à Castro, verbo  
*Beatitudo*, hæc h. 74 definire, animas iustorum,  
qui jam decellerunt, ante generale iudicium ef-  
se verè beatas, *Divina essentia visione & fruitione*.  
Item addunt, quòd Catechismus Romanus  
iussu Pij V. editus, parte 1. ad illa verba sym-  
boli, *vitam æternam, ac essentialem beatitudinem in*  
*eo sitam esse, ut Deum videamus, eusque pulchritudi-*  
*ne fruamur*

79. Respondeo primò, hæc & similia testimonia  
non favere illis Authoribus, sed ab ipsis esse  
solvenda; cum illi essentiam beatitudinis in vi-  
sione & fruitione, seu gaudio beatifico non con-  
stituant, sed in visione & amore; & fateantur  
fruitionem & delectationem esse quid conco-  
mitans, aut subsequens formalem beatitudi-  
nem, non vero illam constituens; quia cum gau-  
dium sit de ipso bono jam præsentis & possessio,  
affectationem illius supponit, non vero consti-  
tuit, ut infra dicemus. Undè

80. Respondeo secundo, Scripturam in illis te-  
stimonijs solum assignare operationes, quæ re-  
ipsa in beatitudine inveniuntur, non autem  
explicare, quænam ex illis ejus essentiam me-  
taphysicè constituat, seu quid in ipsa beatitu-  
dine se habeat per modum essentia, quid per  
modum proprietatis & perfectionis eam con-  
comitans, aut subsequens, ut supra annota-  
vimus: unde beatitudo nunc visio, nunc gau-  
dium, aut delectatio in Scriptura appellatur,  
non quia ex utroque actu essentialiter constet,  
sed quia utrumque includit, visionem scilicet  
ut suam essentiam, & delectationem veluti pro-  
prietatem, perfectionem, & consummationem  
suam.

81. Ad extravagantem Benedicti dicendum est  
Pontificem ibi solum voluisse definire, animas  
iustorum decedentium, & hac vita expectare  
diem generalis iudicij, ut beatitudinem recipi-  
ant, sed ante illum diem verè esse beatas, viden-  
do Deum, & ejus præsentia fruendo: quòd  
vero utraque hæc operatio, vel una duntaxat  
ad essentiam beatitudinis pertineat, nullatenus  
definit, sed Theologorum disputationi relin-  
quit. Idem dicendum est de Catechismo Ro-  
mano. Nec obitat quòd ibi loquatur de es-  
sentiali beatitudine: hoc enim nomine non  
significat ipsam essentiam, & quidditatem bea-  
titudinis metaphysicè sumptam, de qua in præ-  
senti agimus, sed integram ejus substantiam, ut  
ab accidentibus communibus divisam; illa si-  
quidem non solum visionem, sed etiam amorem  
& fruitionem complectitur: sicut ad substans-  
tiam hominis pertinet quòd sit admirativus &  
risibilis, licet hoc non pertineat ad ejus essentiam  
metaphysicè consideratam. Addo fruitionem  
interdum à SS. Patribus sumi non pro gaudio  
& delectatione, quæ ad consecutionem rei desi-  
deratæ consequitur, sed pro ipsa possessione rei  
amata; ut patet ex illo Augustini lib. de mori-  
bus Ecclesie cap. 3. *Quid est aliud frui, quam præ-*  
*sto habere quod diligis?* hoc autem modo visio-  
nem Dei fruitionem esse constat.

82. Secundo arguit Valentia: Formalis bea-  
tutudo consistit in perfectissima conjunctione  
cum Deo: Sed perfectior est illa, quæ fit medijs  
actibus intellectus & voluntatis, visione scilicet  
& amore, quam illa, quæ fit per solam visio-  
nem: Ergo beatitudo formalis non consistit in  
unico actu, sed in pluribus,

Respondeo, formalem beatitudinem non  
consistere in perfectissima conjunctione abso-  
lute & simpliciter, aliàs deberet consistere in  
unionem hypostaticam, quæ est summa & perfectissi-  
ma omnium unionum; sed in perfectissima con-  
junctione in genere affectationis: licet autem  
actus voluntatis addat rationem conjunctionis  
supra actum intellectus, non tamen addit ratio-  
nem affectationis; quia ut ostendimus §. se-  
quenti, actus voluntatis affectivus non est: a-  
deoque tamen ex utroque actu, visionis scilicet,  
& amoris, resultat perfectior cum Deo con-  
junctio, non tamen perfectior ejus affectio, seu  
possessio.

Dices: Facta affectatione per actum intelle-  
ctus adhuc Deus est ulterius allequibilis: Sed  
non restat acquibilibis nisi per actum voluntatis:  
Ergo iste non solum addit rationem conjunctio-  
nis, sed etiam rationem affectationis. Minor est  
certa, Major autem probatur. Per actum intel-  
lectus solum possidetur Deus sub ratione veri:  
Sed Deus non solum est allequibilis sub ratione  
veri, sed etiam sub ratione boni; cum ut sic  
habeat rationem ultimi finis, de cuius conce-  
ptu est, quòd sit consequibilis à creatura ratio-  
nali: Ergo affectio Deo per visionem beatam,  
adhuc est ulterius allequibilis.

Respondeo negando Majorem, ad cuius pro-  
bationem, distinguo Majorem: per actum intel-  
lectus solum possidetur Deus sub ratione veri:  
Ily sub dicente rationem sub qua allequibilitatis,  
concedo Majorem: dicente rationem qua alle-  
cutam, seu allequibilem, nego Majorem. Si-  
militer distinguo Minorem: Deus est allequi-  
bilis sub ratione boni, tanquam ratione sub qua,  
nego Minorem: tanquam ratione qua, conce-  
do Minorem, & nego Consequentiam. Ita-  
que sicut intellectus non solum intelligit ratio-  
nem veri, sed etiam rationem entis, & boni,  
& omnes formalitates, quæ cuius entis compe-  
tere possunt; licet omnes illas sub ratione veri,  
ut ratione sub qua intelligat: ita non solum  
allequitur veritatem Dei, sed etiam ejus boni-  
tatem, pulchritudinem, suavitatem, omnes-  
que alias formalitates, & perfectiones divi-  
nas; omnes tamen sub ratione veri, ut ratione  
sub qua, attingit & consequitur; & quia Deus  
solum est allequibilis sub ista ratione, tanquam  
ratione sub qua, quamvis ut ratio que sit allequi-  
bilis sub omnia, idè ad æquare renetur ad  
intellectu; & ultra visionem beatam non re-  
stat affectio ulterior, licet resisteret ulterio-  
conjunctionio.

Instabis: Deus est allequibilis sub ratione ul-  
timi finis: At ratio sub qua illius, ut est ultimus  
finis, est ratio bonitatis: Ergo est allequibilis  
sub ratione boni, ut ratione sub qua.

Respondeo stando semper in eadem distin-  
ctione: Deus est allequibilis sub ratione ultimi  
finis, Ily sub dicente rationem que allequibilem,  
concedo Majorem; dicente rationem sub qua af-  
fectationis, nego Majorem; & concessa Ma-  
jori, nego Consequentiam. Vel concessa Ma-  
jori, distinguo Minorem. Bonitas est ratio sub  
qua illius ut est ultimus finis, si consideretur ut  
appetibilis, concedo Minorem: si spectetur so-  
lum ut allequibilis, nego Minorem: licet enim  
in ultimo fine ratio sub qua appetibilitatis sit  
bonitas, sola tamen veritas est ratio sub qua af-  
fectationis illius.

Objicies tertio: Beatitudo formalis debet



seipsa hominis appetitum ad aequatè satiari : At sola visio illum ad aequatè non faciat, bene tamen visio & amor beatificus ; cum non solum homo inclinatur ad videndum Deum, sed etiam ad ipsum amandum : Ergo beatitudo formalis in uno simplici actu non consistit, sed simul visionem & amorem includit.

Confirmatur : Ex eo probavimus supra, in visione essentia divina sine personis non salvari formalem beatitudinem, quia appetitus hominis per talem visionem non esset perfecte satisfactus, sed adhuc maneret inquietus, & pendulus : At etiam visio Deo, & non amato ab homine, illius appetitus suspensus, & inquietus existeret : Ergo visio sine amoris consortio beatitudo non est ; & consequenter amor ad beatitudinem essentialiter exigitur.

Respondeo primo, hæc argumenta non solum probare, ad beatitudinem essentialiter requiri visionem & amorem, sed etiam gaudium & fruitionem : quia scilicet homo non solum appetit videre & amare Deum, sed etiam ipsos frui, & de ejus possessione gaudere ; ita ut si per impossibile illum videret, & amaret, & de ejus fruitione & possessione non gauderet, per talem visionem & amorem ejus appetitus non esset perfecte satisfactus : sed adhuc maneret inquietus, & suspensus : Ergo vel ad beatitudinem formalem non requiruntur essentialiter duo actus, vel requiruntur tres, nempe visio, amor, & fructio ; quod tamen Valentia, Suarez, & alij Recentiores, contra quos in præfenti disputamus, firmiter negant, & beatitudinem in sola visione & amore conlirunt.

Respondeo secundò beatitudinem seipsa formaliter satiari debere primariam inclinationem hominis, secundarias autem non per seipsam formaliter, sed causaliter tantum causando scilicet actus per quos illa satiantur formaliter : hoc autem solum competit visioni beatæ ; illa enim seipsa formaliter satiatur inclinationem naturalem quam homo habet ad veri cognitionem, & quæ primario ei convenit (cum primum prædicatum essentialiale hominis sit esse intellectivum) inclinationem verò quam habet ad amorem bonitatis, ejusque fruitionem, causaliter facit, inquantum causat amorem beatificum, & summum gaudium delectationis de possessione Dei. Cæterum amor beatificus, cum radicaliter non contineat visionem beatam, nec formaliter nec causaliter satiari potest inclinationem quam homo habet ad cognoscendum verum ; nec proinde esse beatitudo formalis, ut §. sequenti contra Scorum ostendemus.

Unde patet responsio ad confirmationem, & disparitas ad exemplum quod ibidem adducitur : quidem inclinatio ad videndas divinas personas est primaria, & ideo visio illam non facit, beatitudo non foret ; inclinatio verò ad amandum Deum, secundario tantum homini convenit (cum volitio sit inclinatio consequens ad intellectum) & ita sufficit quod visio causaliter satiari faciat.

Obijcies ultimo : Dotes quæ consequuntur ad conjunctionem animæ, & matrimonium spirituale illius cum Deo non solum sunt in intellectu, sed etiam voluntate, ut infra ostendemus : Ergo matrimonium seu conjunctio, in qua beatitudo essentialiter consistit, non solum pertinet ad intellectum, sed etiam ad voluntatem.

Respondeo, dorem non solum dari ad initium

matrimonii, seu ad desponsationem, sed etiam ad consummationem & usum ejus : & ideo licet matrimonium Dei in patria realiter & essentialiter salvetur in actu intellectus, nihilominus tamen dantur dotes in voluntate, in qua matrimonium perficitur, & consummatur ; licet omnes dotes originaliter & radicaliter contineantur in visione. Aliquid simile contingit in via : desponsatur enim anima Deo per fidem, juxta illud Osæ 2. *Sponsabo te mihi in fide* : ad quam desponsationem sequuntur virtutes infusæ, quasi dotes, quarum aliqua sunt in intellectu, & alia in voluntate. Unde dicebat B. Agnes : *Anulo suo subarravit me Dominus: dexteram meam & collum meum cinxit lapidibus pretiosis: tradidit auribus meis inestimabiles margaritas, & circumdedit me vernantibus atque coruscantibus gemmis.*

§. IV.  
Opinio Scoti rejicitur.

Dico secundò : Beatitudo formalis non consistit in actu voluntatis.

Probatur ratione D. Thomæ hic art. 4. & 3. contra gent. cap. 26. Beatitudo formalis consistit essentialiter in afectione ultimi finis, seu beatitudinis objectivæ : Sed nullus actus voluntatis potest esse afectio ultimi finis : Ergo beatitudo formalis in nullo actu voluntatis essentialiter potest consistere. In Majori omnes conveniunt : Minor autem probatur per rationem generali. Velle est quoddam appetere : Atqui appetere non est consequi rem appetitam, sed inclinari & tendere in eam : unde videmus quod res cognitione carentes per appetitum innatum tendunt in bonum conveniens suæ naturæ ; animalia verò per appetitum elicatum excitantur ad illud querendum, & consequuntur illud per actum alterius potentia, v.g. lapis per gravitatem, quæ est inclinatio ipsius, tendit ad centrum, per quantitatem verò & per ubi ipsi unitur : item ovis per famem & appetitum incitatur ad querendum pabulum, & dentibus ac ore illud attingit & consequitur : similiter homo per voluntatem appetit divitias, cibos, flores, odores, voluptates, & similia, & per diversas potentias ac sensus illa consequitur : manu enim apprehendit pecunias, cibos verò, flores, odores, & voluptates, gustu, odoratu, & tactu : Ergo similiter actus voluntatis non est consecutio rei volitæ, sed inclinatio & tendentia voluntatis in eam.

Secundò probatur eadem Minor ratione D. Thomæ locis citatis. Actus voluntatis circumlatum finem, vel est desiderium, vel delectatio : Sed neuter horum actuum potest esse consecutio ultimi finis : Ergo nullus actus voluntatis rationem consecutionis ultimi finis habere potest. Minor quantum ad primam partem evidens est : desiderium enim, cum sit de re absente, non potest esse ejus possessio & consecutio : & sanè si per desiderium homo consequeretur bonum quod appetit, omnes avari starent divites essent, omnes agrarii sani & omnes miseri felices, quod absurdum est. Probatur verò quoad secundam, quam Aureolus & quidam alii negant, in delectatione seu gaudio beatifico formalem beatitudinem constituentes. Nam sicut desiderium est de bono absente & nondum habito, ita delectatio est de bono jam habito & possesso ; unde non facit, sed supponit finis consecutionem, & ut ait D. Thomas hic art. 4. *Delectatio advenit voluntati, ex hoc quod finis est præfens, non autem*





tem è converso ex hoc aliquid sit præsens, quia voluntas delectatur in ipso.

95 Adde quòd consecutio ultimi finis per se intenditur: delectatio autem, cum sit veluti quoddam operationis condimentum, non per se intenditur, sed propter operationem quam perficit. Unde Aristoteles 1. Ethic. cap. 4. dicit quòd delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem, qui quidem est propter eum cui inest juventus, & non è converso: Ergo delectatio non est consecutio ultimi finis, sed aliquid eam concomitans.

96 Huic rationi D. Thomæ, quæ præcipua & fundamentalis est, & quam Vazquez inexpugnabilem, seu insolubilem appellat, duobus modis occurrunt Adversarii. Aureolus enim, & illi qui delectationem ad beatitudinis essentialiam spectare existimant, respondent, quòd etli delectatio bonum possessum supponat, adeptio ne facta per visionem & amorem beatificum, acquiritur tamen idem objectum adeptioe ab aliis distincta, nec inconvenit objectum jam adeptum, iterum sub alia ratione per supervenientem actionem acquiri & teneri. Scotus verò & ejus Discipuli, qui non in delectatione, sed in amore amicitiae beatitudinem formalem constituunt, dicunt S. Thomam in prædicta ratione insufficienter enumerasse actus voluntatis, quia non fecit mentionem de amore specialiter sumpto, quæ de desiderio & delectatione distinguitur.

97 Sed hæc solutiones facile possunt confutari. Prima quidem: quia non alia de causa delectatio de prædio aut de pecunia possessa, non est ejus possessio & adeptio, nisi quia talia objecta ex conceptu delectationis supponuntur possessa. Ergo similiter delectatio de bono infinito, adeptio & possessio, non est illius adeptio, etiam sub diversa ratione.

Deinde, Ex hac solutione sequitur objectum beatificum, per visionem & amorem possessum, posse terminare actum desiderii: Consequens est falsum: Ergo, &c. Probatur sequela: nam per actus prædictos, juxta solutionem quam impugnamus, non possidetur adæquate objectum beatificum, sed ulterius possidendum restat per delectationem: Ergo ut sic terminare poterit desiderium.

98 Similiter solutio Scoti facile rejicitur: tum quia D. Thomas amorem non omisit, sed illius expressam fecit mentionem 3. contra gentes cap. 26. tum etiam quia amor amicitiae minus potest esse beatitudo formalis, quam delectatio: Ergo D. Thomas excludendo delectationem à ratione consecutionis ultimi finis, virtualiter & implicitè amorem excludit. Consequentia patet, Antecedens probatur primò: quia beatitudo formalis, cum habeat rationem præmii & coronæ, respicit Deum ut est bonum nostrum, amor autem amicitiae respicit Deum ut bonum in se, in quo distinguitur a delectatione & amore concupiscentiæ, qui cum sit veluti recurvus, reflectit autantem in seipsum, & respicit bonum amati, non ut est in se, sed ut est amati & concupiscentiæ utile: Ergo si beatitudo formalis ad voluntatem spectaret, magis pertineret ad fruitionem & amorem concupiscentiæ, quam ad charitatem & amorem amicitiae.

99 Secundò probatur idem Antecedens ratione D. Thomæ locò citatò. Amor specialiter dictus,

A prout à desiderio & delectatione distinguitur, abstrahit à præsentia vel absentia objecti, & æquè in illud tendit, sive præsens sit, & delectatio verò respicit objectum, ut præsens & possessum: Ergo amor specialiter dictus minus potest esse consecutio ultimi finis, subindeque beatitudo formalis, quam fruitio aut delectatio. Unde Scriptura loquens de beatitudine formalis, sæpè mentionem facit visionis & fruitionis. Item Benedictus XII. & Catechismus Romanus, dicunt eam sitam esse in visione & fruitione (in sensu supra explicato) nihil tamen dicunt de amore amicitiae: Ergo in illo non consistit essentialiter beatitudo formalis.

B Respondent Scoti, quòd sicut licet cognitio ut sic abstrahat à præsentia objecti (tunc per fidem Deus cognoscitur in via notitià abstractivà, quæ cognitio non est ipsius affectio) intuitivà tamen notitià, qualis est patriæ, per objecti beatifici præsentiam, & est affectio illius; ita licet amor secundum se abstrahat à possessione vel non possessione objecti amati, amor tamen patriæ determinate attingit bonum ut possessum.

Sed contra primò: Amor specialiter dictus per hoc differt à desiderio, & à gaudio, quòd desiderium est de bono non habito, gaudium de bono habito & possesso; amor autem specialiter dictus est de bono prout sic, abstrahendo præcisivè ab absentia & præsentia, ut ostendimus in tractatu de voluntate Del: Ergo vel amor patriæ est delectatio, & non amor specialiter dictus (& sic non magis potest esse beatitudo formalis, quam delectatio, quæ in sententia Scoti essentialiam beatitudinis constituit) vel sub nulla ratione est de bono ut habito, & consequenter non est consecutio ultimi finis.

Contra secundò: Amor viæ est ejusdem speciei cum amore patriæ: Sed amor viæ non est adeptio & possessio ultimi finis, alioquin viatores essent comprehensores: Ergo nec amor patriæ.

D Mirum est quantum hoc ultimum argumentum Adversarios torqueat, & in quam rarios dicendi modos eos dividat. In primis Scotus responderet (& hanc solutionem maxime probat, quæ tamen aliis minimè probatur) amorem viæ & patriæ specie distingui, cum regulentur cognitionibus specie diversis; neque fide obscurà, & clarà visione. Alii dicunt amorem patriæ, licet ejusdem speciei cum amore viæ, ratione tamen majoris intentionis posse obtinere rationem affectionis, quæ amor viæ non comparat. Alii confugiunt ad modum quandam consummationis, in quo amor patriæ ita excedit amorem viæ, ut nunquam ab isto in tali perfectione adæquari possit. Denique Valentia hæc disp. 1. quaest. 4. ad individuationem diversam recurrit, & asserit quòd licet amor patriæ ex specie sua affectio non sit, ex individuali tamen conceptu obtinet rationem affectionis.

E Verùm omnes ista solutiones frivola sunt, & difficultatem argumenti propositi non minuant, sed confirmant. Prima solutio à Theologis communiter rejicitur: tum quia cognitio non spectat actus voluntatis, neque ut quod, neque ut quo, sed ipsa bonitas apprehensa, apprehensione ingredientem solum ut conditione applicantes, unde cum bonum amatum idem sit in viæ & in patriæ, non obstante diversà apprehensione,



hione, amor viæ & amor patriæ sunt ejusdem speciei: tum etiam, quia si prædicti amores differrent specie, sequeretur habitum charitatis viatoris specie distinguui ab habitu charitatis remanente in patria: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor hæc videtur certa: aliàs ita esset verum evacuari charitatem viæ in patria, si tunc est verum evacuari fidem; uterque enim habitus periret in se, & solum maneret in alio diversæ speciei; quod est contra Apostolum 1. ad Corin. 13. afferentem, charitatem nunquam excedere, licet fides & prophetia in patria evacuentur & destruantur. Sequela verò Majoris probatur: idè in viâ & in patria ponimus diversos habitus in intellectu, nempe fidei & luminis gloriæ, quia cognitio patriæ specie distinguitur a cognitione viæ: Ergo si amor patriæ differat specie ab amore viæ, debebunt consequenter diversi speciei habitus charitatis in viatore & in comprehensore admitti.

Secunda solutio adeò est insufficientis, ut ipsimet se tandem displicuerit, & merito: Primò quia non est dabilis amor ita intensus in patria, ut intensior in viâ dari non possit; imò de facto amor Beatissimæ Virginis in intensione omnes amores omnium Beatorum superavit: Ergo amor patriæ ratione graduum intensioris, obtinere non potest rationem affectu ignis ultimi finis, quæ amori viatoris non competit.

Secundò, quia quòd aliqua actio sit consecutio, & quasi apprehensio seu tentio sui objecti, pertinet ad ejus rationem formalem, & non consistit in hoc, quòd fiat intensiori aut perfectiori modo: Ergo si amor patriæ ex sua specie & ratione formali non habet quòd sit consecutio ultimi finis, id non habebit ex eo quòd fiat modo perfectiori, putà cum majori intensione, suavitare, aut permanentia.

Ex quo impugnata manet tertia solutio, quæ asserit amorem patriæ obtinere rationem affectu, ex eo quòd sit consummatus, seu ratione cujusdam modi, qui consummatio amoris dicitur. Manet, inquam, impugnata hæc solutio: quia modus sapit naturam rei cujus est modus: unde sicut modus intensioris in amore patriæ, nequit esse affectu, quia entitas amoris, quam modificat, affectu non est; ita & eadem ratione modus ille consummatus amoris patriæ, affectu non erit.

Denique solutio Valentis rejicitur: quia si amor beatificus esset consecutio, distingueretur specificè ab amore viæ: Ergo ex ratione individuali obtinere nequit rationem consecutionis, quam non sortitur ex ratione specifica. Consequentia patet, probatur Antecedens, Primò, quia in intellectu actus qui est consecutio, specie distinguitur ab actu non consecutivo: Ergo si voluntas per aliquem actum affectiva esset, talis actus specie differret ab alio non affectivo. Secundò, quia desiderium in hoc specie differret à gaudio, quòd desiderium est de bono non habito, gaudium verò de bono possessio: Atqui similiter actus qui esset affectu, objecti præsentiam exposceret, non secus ac gaudium, à quarum præsentia abstrahit actus amoris non consecutivus: Ergo isti actus differrent etiam specie inter se.

Dices, actum illum consecutivum non distinguere specie ab amore non consecutivo, idque quia non petit præsentiam objecti ex conceptu specifico, sed solum ex conceptu individuali

A Sed facile confutatur hæc responsio: nam idcirco in intellectu est dabilis actus petens objecti præsentiam ex conceptu specifico, quia intellectus affectivus est: Ergo si voluntas sit affectiva, etiam dabilis erit in illa actus petens præsentiam objecti ex conceptu specifico. Item idè in voluntate datur actus petens objectum non possessum ex conceptu specifico, nempe desiderium, & similiter actus petens ex conceptu specifico objecti possessionem, videlicet gaudium; quia voluntas ex propria ratione potest objectum suum attingere, sub illis diversis conceptibus: Ergo si voluntas potest tendere in suum objectum, sub ratione ælequibilibus, ipsum

B per proprium actum assequendo, dabilis erit actus in illa, qui ex conceptu specifico sit consecutio ultimi finis, & consequenter specie distinctus ab actu ejusdem voluntatis, qui affectu non sit.

§. V.

Sententia D. Thomæ stabilitur.

Dico tertio: Beatitudo formalis essentialiter 107 in Dei visione consistit.

Hæc conclusio evidenter sequitur ex principiis jam statutis: cum enim ostenderimus in prima conclusione, beatitudinem formalem non posse consistere in duplici operatione; & ex conclusione præcedenti constet, illam in amore aut alio actu voluntatis non esse positam: manifestum relinquatur, eam in Dei visione adæquatè consistere.

Illam probant plures ex nostris Thomistis, 108 ex eo quod visio Dei sit perfectissima operatio creaturæ intellectualis, utpote à nobiliori potentia procedens, nempe ab intellectu qui (ut demonstrant Philosophi in libris de anima) perfectior est voluntate, & nobilissimum objectum attingit, nimirum essentiam Dei clare cognitam, & ipsi perfectissimò modo, per modum scilicet speciei & formæ intelligibilis, unitam.

D Verum, ut supra annotavimus, hæc ratio non convincit, nisi aliunde juvetur, & addatur visionem esse operationem perfectissimam intra lineam affectu. Si enim per impossibile, perfectissima operatio non esset affectu ultimi finis, in illa formalis beatitudo non consisteret: Ergo quod aliqua operatio sit beatitudo, ex solo perfectionis excelsu demonstrari nequit; sed magis debet ostendi ex eo quod talis actio sit ultimi finis affectu. Unde D. Thomas hic art. 4. in corp. hoc solum principio utitur ad demonstrandum beatitudinem formalem non esse operationem voluntatis, sed intellectus.

E Manifestum est (inquit) quòd beatitudo est consecutio finis ultimi. . . . Consequitur autem ipsum per hoc, quòd sit præsens nobis per actum intellectus, &c. Et 3. contra Gent. cap. 26. num. 9. sic discurre: Si alicuius rei sit aliqua res exterior finis, illa ejus operatio dicitur esse finis ultimus, per quam primò consequitur rem illam: sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare, neque concupiscere. Finis autem ultimus substantie intellectualis est Deus; illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo vel felicitas, per quam primò attingit ad Deum: hoc autem est intelligere; nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, & non in actu voluntatis.

G 2

Ex



Ex hoc ergo principio fumitur ratio funda-  
 mentalis nostræ conclusionis, quæ potest sic  
 proponi. Beatitudo formalis essentialiter con-  
 sistit in consecutione objecti beatifici: Sed actus  
 intellectus videntis clarè divinam essentiam, est  
 consecutio ejus: Ergo in clara Dei visione bea-  
 titudo formalis consistit essentialiter. Major  
 patet, Minor probatur primò ex Scriptura, in  
 qua divina essentia lux appellatur, ut Psal. 35.  
*In lumine tuo videbimus lumen*: nam sicut lumen  
 per visum possidetur, ita & divina essentia per  
 claram sui cognitionem, seu beatificam visio-  
 nem.

Secundò probatur ex Augustino lib. 83. quæ-  
 stionum qu. 35. ubi ait: *Quid aliud est beatè vivere,  
 nisi æternum aliquid cognoscendo habere? æternum  
 est enim de quo solo rectè ficitur; quod amanti auferri  
 non potest; idque ipsum est quod nihil sit aliud habere,  
 quam nosse. Et infra: Omnium enim rerum pre-  
 stantissimum est quod æternum est, & propterea id ha-  
 bere non possumus, nisi eâ re quâ prestantiores sumus,  
 id est mente.*

Neque valet si dicas, Augustinum lib. 1. re-  
 tract. cap. 26. hoc retractasse, his verbis: *Illud  
 quod dixi id esse amandum, quod nihil est aliud habe-  
 re quam nosse, non satis approbo. Neque enim Deum  
 non habebant, quibus dictum est: nescitis quia templum  
 Dei estis vos, & Spiritus Dei habitat in vobis: nec tamen  
 eum noverant, vel sicut noscendus est non noverant.*

Non valet, inquam, hæc responsio: quia Au-  
 gustinus ibi absolute non retractat illam propo-  
 sitionem, Deum non nisi cognoscendo habetur, sed  
 solum illam explicat & modificat; ne videlicet  
 intelligeretur quod habere Deum, sit sem-  
 per nosse ipsum in se, sive quod Deus non aliter  
 possit haberi quam per claram sui notitiam: à  
 fidelibus enim habetur in hac vita per gratiam  
 & charitatem, licet ab illis non cognoscatur ut  
 est in se. Non negat ergo quod nosse Deum ut  
 est in se, clarè scilicet visione, sit illum per-  
 fectè habere, & possidere. Et verò duo ibi  
 dixerat Augustinus, scilicet quod nihil aliud  
 est habere Deum, quam nosse: & quod beatè  
 vivere nihil aliud sit, quam Deum cognoscendo ha-  
 bere: porro primum retractavit, seu potius ex-  
 plicavit ac limitavit, non autem secundum. Un-  
 de ex hoc testimonio rectè probatur, claram  
 Dei visionem esse ejus consecutionem & pos-  
 sessionem.

Tertio probatur eadem Minor principalis  
 ex discrimine, quod communiter constituitur  
 inter intellectum & volitionem, quatenus  
 scilicet intellectus fitrahendo objectum cogni-  
 tum ad intellectum, volitio vero tendendo in  
 objectum. Ex hoc, inquam, discrimine pro-  
 batur eadem Minor. Per intellectum obje-  
 ctum fit præsens intellectu; intentionaliter  
 quidem & objective, si utitur potentia solum  
 mediante specie representativa illius; realiter  
 vero & entitative, si per seipsum immediate il-  
 li conjungatur: ut contingit in visione beatifica,  
 in qua essentia divina per modum speciei &  
 formæ intelligibilis mentibus Beatorum uni-  
 tur: at vero voluntas nunquam facit objectum  
 præsens; sed vel querit per desiderium, ut fiat  
 præsens; vel supponit aliunde præsens, & quie-  
 scit ac delectatur in illo per fruitionem, ut antea  
 declaravimus. Ergo solum actus intellectus non  
 vero voluntatis, est consecutio sui objecti: atque  
 adeo sola visio divinæ essentia est ejus consecutio.

Ex hoc intelliges rationem supra allatam  
 quorundam Thomistarum, de sumptam ab ex-  
 cellentia & præstantia visionis supra amorem,  
 & intellectum supra volitionem, non esse à  
 priori, nec demonstrativam, sed à posteriori,  
 & solum probabilem. Sic autem deduci potest:  
 Cum gratia, quæ naturam imitatur, sit ordi-  
 natissima, non debuit elevare ad maximum  
 & præstantissimum munus, quale est consecutio  
 ultimi finis, nisi præstantissimam & perfectissi-  
 mam creaturæ rationalis operationem: Ergo ex  
 eo quod aliqua operatio sit perfectissima, rectè  
 colligitur (scilicet à posteriori) illam esse ulti-  
 mi finis affectualem, subindeque formalem  
 beatitudinem.

Probatur secundò conclusio: Beatitudo for-  
 malis est illa operatio, quæ est radix proprie-  
 tatum quæ ab beatitudinem requiruntur: Sed  
 visio beatifica est radix amoris necessarii, sum-  
 mæ delectationis, omnimodæ impeccabilitatis,  
 aliarumque perfectionum & proprietatum,  
 quæ beatitudinis connaturaliter conveniunt, ut  
 patebit ex dicendis disputatione sequenti: Ergo  
 illa est beatitudo formalis.

Tertio probatur: Beatitudo formalis es-  
 sentialiter constituitur per id, per quod primo  
 & essentialiter distinguitur status termini  
 à statu viæ: Sed status termini à statu viæ per  
 ipsum actum visionis primo & essentialiter di-  
 stinguitur, non vero per actus amoris: Ergo  
 beatitudo per actum visionis, non vero  
 per actum amoris essentialiter constituitur.  
 Major patet, nam constitutum & distincti-  
 vum omnino coincidunt. Minor autem ha-  
 detur. Si videns Deum per impossibile ipsum  
 non diligeret, maneret extra statum viatoris;  
 si tamen e contra Deum diligeret, nec simul  
 eum videret, extra statum viatoris non con-  
 stitueretur: Ergo quod primo distinguit statum  
 viæ à statu termini, est visio beatifica, non vero  
 actus amoris.

Probatur quarto: Pœna essentialis damnato-  
 rum, quæ dicitur pœna damni, consistit in ca-  
 rentia divinæ visionis: Ergo gloria essentialis  
 Beatorum consistit in visione Dei. Consequen-  
 tia patet: nam pœna damni est privatio bea-  
 titudinis essentialis: Ergo si est privatio visio-  
 nis, visio est gloria essentialis. Antecedens ve-  
 ro probatur: Pueri qui sunt in limbo, habent  
 pœnam damni præcisè ex eo quod privati sunt  
 visione Dei, non vero quia privati sunt quo-  
 cumque actu voluntatis; quocumque enim  
 actus voluntatis in ipsis ponamus, si non ponatur  
 visio, pœnam damni semper habebunt: Ergo  
 pœna damni essentialiter in carencia divinæ  
 visionis consistit.

Quinto probatur: Beatitudo Dei consistit  
 essentialiter in actu intellectus, ut præintellectus  
 omni astui voluntatis: Ergo & beatitudo  
 nostra, quæ est similitudo & participatio divi-  
 næ beatitudinis. Consequencia patet, Antecedens  
 probatur ex D. Thoma 1. p. qu. 26. art. 2.  
 ubi id docet, & præcipue in resp. ad 2. ait enim:  
*Secundum modum intelligenti prius est beatitudo  
 divina, quam actus voluntatis in ea re-  
 quiescentis; & hoc non potest esse nisi actus in-  
 tellectus. Unde in actu intellectus non attenditur bea-  
 titudo.*

Nec obstat quod docet idem S. Doctor in  
 eadem questione art. 4. scilicet beatitudinem  
 Dei esse quandam perfectionem, quæ omnino  
 omnino



omnino perfectionem complectitur : De contem-  
 plativa, inquit, felicitate habes continuam & cer-  
 tissimam contemplationem sui, & omnium aliorum :  
 de activa vero gubernationem totius universi. . . ha-  
 bet gaudium de se, & de omnibus aliis pro delectatio-  
 ne; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam quam  
 divitiis promittunt; pro potestate, omnipotentiam;  
 pro dignitate, omnium regimen; pro fama vero, ad-  
 mirationem totius creaturae. Non obstat, inquam,  
 quia ibi non loquitur de beatitudine Dei quan-  
 tum ad ejus essentiam & rationem formalem,  
 sed quoad statum, & perfectionem seu comple-  
 mentum, sub qua ratione omnium perfectio-  
 num & bonorum genera complectitur, & ideo  
 definitur à Boëtio: *Status omnium bonorum aggre-  
 gatione perfectus.* Unde etiam beatitudo nostra,  
 quoad statum & perfectionem sibi debitam con-  
 siderata, non solum includit visionem beatifi-  
 cam, sed etiam amorem firmum, fruitionem ju-  
 vandam, delectationem plenam pluresque alias  
 artes & perfectiones, de quibus infra agemus,  
 quae fluunt à visione beatifica, ut rivuli à fonte,  
 radii à sole, effectus à causa, & proprietates ab  
 essentia.

Probatur ultimo conclusio: Beatitudo con-  
 sistit essentialiter in illa operatione, quae for-  
 maliter vel causaliter satiat omnem appetitum  
 creaturae rationalis: Sed visio beatifica hoc praes-  
 tat: Ergo in illa essentialiter consistit forma-  
 lis beatitudo. Major patet ex supra dictis. Mi-  
 nor autem constabit ex dicendis digressionem se-  
 quenti.

DIGRESSIO BREVIS.

*Non ostenditur omnia hominum desideria per Dei visio-  
 nem perfecte satiari.*

Tam multis & tam variis cor humanum  
 alicui desiderii, ut merito dixerit Poeta:

*Quae frutes sylvae, quot flavae Tiberis arenas,*

*Mollia quot Martis gramina campus habet:*

*Tot diversa hominum studia.*

Omnia tamen ad quatuor praecipua quibus,  
 veluti quatuor ventis, omnes vitae humanae tur-  
 bines excitantur, posse reduci existimo. Pri-  
 mum est desiderium scientiae, quod, ut docet A-  
 ristoteles initio Metaphysicae, nobis à natura in-  
 fuscum est. Secundum, desiderium magnitudinis,  
 quod etiam omnibus hominibus naturaliter in-  
 est. Tertium, desiderium voluptatis, quod homi-  
 nibus & brutis commune est. Ultimum denique  
 est desiderium aeternitatis, seu immortalitatis,  
 quod homini peculiare est, & certissimum immor-  
 talitatis animae nostrae argumentum. Ut ergo  
 evincamus, visionem beatificam esse plenam &  
 perfectam omnium desideriorum satietatem,  
 respondeat quae formalem beatitudinem, breviter  
 demonstrandum est, haec quatuor desideriorum  
 genera, per illam perfecte compleri ac satiari.

Primo quantum ad desiderium scientiae,  
 res adeo clara & perspecta est, ut vix probatio-  
 ne indigeat. Cum enim Beatus quilibet in cae-  
 lo videat Dei essentiam, quae est prima rerum  
 omnium causa, & ipsa veritas per essentiam, in  
 qua omnes veritates creatae eminentissimum mo-  
 do continentur, hinc tantum repletur scientia, ac  
 sapientia, ut omnis sciendi appetitus perfecte  
 satiatur & extinguitur, juxta illud Philippici ad  
 Christum: *Domine ostende nobis Patrem, & sufficit*  
*nobis.*

Tom. III.

A In Ecclesia peregrinante adipe quidem fru-  
 menti paschimur, sed non sine variis integumen-  
 tis: Verbum Dei habemus, sed in carne; & ipsam  
 carnem Verbi verè manducamus, sed sub cortice  
 Sacramenti: denique aquas sapientiae bibimus,  
 sed ex stillicidio Scripturarum: adeo quo non sa-  
 riamur his bonis, sed interdum eturimus &  
 sitimus. At in caelesti gloria Beati habent veri-  
 ratem in seipsa, non in figuris & aenigmatibus,  
 gustant dulcedinem aeterni Verbi, sine cortice  
 Sacramenti, vel Scripturarum; apponunt os ad  
 fontem sapientiae, non ad rivulos aut stil-  
 licidia stillantia super terram: unde sci-  
 endi desiderium omnino in eis extingui-  
 tur.

B Plures ( inquit S. Thomas ) sunt fon-  
 tes à quibus homines aquas sapientiae hauriunt,  
 ut sciam animae, & sciendi desiderium, quod à  
 natura nobis insitum est, extinguere pos-  
 sunt: nempe caelum, elementa, plantae, animalia,  
 & alia corpora mixta, ut supra retuli-  
 mus. Verum quia haec objecta summum bonum,  
 & primam veritatem non continent, in illis sci-  
 endi desiderium non extinguitur, sed magis  
 accenditur & inflammatur: unde pulchrè  
 Evangelista Christi Joannes, omne quod est in  
 mundo concupiscentiam vocat. Quid enim  
 est concupiscentia, nisi rabida sitis? si ergo  
 omnia quae sunt in mundo, si omnes ejus aquae  
 sunt sitis, ac etiam omnis earum iterum cog-  
 natio: illas aquas pectori humanae mentis in-  
 jicere, nihil aliud erit, quam priori siti alias  
 addere graviores, quae ipsam vehementius ac-  
 cendant. Non potest ergo sitis animae, & natu-  
 rale sciendi desiderium extingui, nisi in ipso  
 fonte sapientiae & scientiae, ipsa nimirum Dei  
 essentia clarè visà, & gerente vices verbi &  
 speciei expressae in visione beatifica: unde  
 Eccles. 1. dicitur: *Fons sapientiae verbum Dei in*  
*excelsis.* Ex illo fonte Beati continuo in caelo  
 bibunt, & qui in hac vita magno labore &  
 multo tempore, quasi guttatum sapientiam  
 hauriebant, ibi in momento, Deo clarè viso,  
 affluunt omni scientia, non solum rerum crea-  
 tarum, sed etiam attributorum ipsius Creatoris:  
 vident enim in Verbo attributa, relatio-  
 nes, & personas divinas; omnia nostrae fidei  
 mysteria: totum hoc universum: plures creatu-  
 ras possibiles, & futuras: & denique omnia  
 quae ad illorum statum pertinent, ut in Tra-  
 ctatu de visione beata fuscè ostendimus. Unde  
 praeclare Gregorius Magnus 4. dialog. cap.  
 33. *Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia*  
*sciunt? Tunc igitur mens humana quiescet, ne-*  
*que intelligentiam desiderabit ulteriorem, cum*  
*ante oculos id totum quod intelligere deside-*  
*rat, habebit.*

C Verum non solum appetitus scientiae, sed  
 etiam magnitudinis desiderium, per claram  
 Dei visionem satiatur: nam sicut hedera, quae  
 planta humilis est & infirma, adherendo pa-  
 rieti ascendit & elevatur: ita homo, licet ex se  
 imperfecta & vilis creatura, & adherendo ta-  
 men Deo per cognitionem & amorem, extra  
 se unione perficitur & consummatur, juxta  
 illud Prophetae: *Mihi autem adherere Deo bo-*  
*num est.* Unde egregie Marcellius Ficinus: *Qui*  
*Deum vero amore persecutus fuerit, Deum inveniet,*  
*& se in Deo recuperabit: quia ad suam per quam crea-*  
*tus est, redibit ideam; ubi rursus reformabitur, quia*  
*idea sua perpetuo coherebit. Ideo quisquis no-*  
*strum*

D  
 E

119

120  
opus 6a

Disput.  
art. 5.

121

In con-  
vrosium  
Plato-  
nis cap.  
21.





*strum in terris à Deo separatus est, non verus est homo, sed semihomo; cum à sui idea sit formaeque distinctus.*

Cum ergo in visione beata perfectissima fiat conjunctio Dei cum homine; & divina essentia per modum formae intelligibilis & intellectae, seu speciei impressae & expressae, mirabili prorsus modo, & seclusis imperfectionibus inhaerentiae & informationis, mentibus Beatorum uniat, ut in Tractatu de visione beata fuse declaratum est; per illam Beatus ad supremum magnitudinis fastigium evehitur, & non solum deiformis, sed etiam quodammodo Deus efficitur, juxta illud Prophetae: *Ego dixi Dij estis, & filij excessus omnes.*

122 Nec mirum: si enim albedo unita homini illum facit album, calor calidum, pulchritudo pulchrum, sapientia sapientem: cur divina essentia, per modum formae intelligibilis illi intime conjuncta, non reddet illum quodammodo Deum? si non in esse entitativo, saltem in esse intentionali & intelligibili; maxime cum intellectus transeat quodammodo in rem intellectam, & ex intellectu & intelligibili fiat magis unum, quam ex materia & forma, ut ex Aristotele, & ejus Commentatore ibidem ostendimus. Unde 1. Joan. 3. dicitur: *Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Et D. Thomas 3. con. gent. cap. 31. sub fine ait, quod secundum hanc visionem, maxime Deo assimilatur. Sed cur; qui enim videt Regem v. g. non propterea Rex efficitur; qui pulchrum aspicit, pulcher non fit; qui sapientem contemplatur, non acquirit sapientiam: ut quid ergo qui videt Deum, illi assimilatur, & quodammodo Deus efficitur.

123 Hujus discriminis duplex potest assignari ratio, & utraque egregia. Prima est, quia visio rei creatae non est ejus consecutio seu possessio, sed alia potentia eam cognoscimus, alia eam possidemus: avarus enim v. g. oculis videt pecuniam, & manu illam apprehendit; gulosus visu intuetur cibos, & palato ac gustu illos percipit. Contra vero Dei visio est ejus consecutio & possessio, juxta illud Augustini lib. 83. questionum qu. 35. *Quid aliud est beate vivere, nisi aeternum bonum cognoscendo habere?* Sicut ergo divitiarum possessio divitem facit; regni consecutio regem; & sapientiae acquisitio sapientem: ita Dei visio hominem quodammodo Deum efficit, & in ejus similitudinem transformat. Unde D. Thomas 1. p. q. 25. art. 6. ad 4. ait quod humanitas Christi, ex hoc quod est unita Deo; & beatitudo creata, ex hoc quod est fructio Dei; & beata Virgo, ex hoc quod est Mater Dei, habent quandam dignitatem insitam ex bono infinito quod est Deus.

125 Secunda ratio discriminis est, quia dum res creatas videmus, illa immediate per suam essentiam non uniantur potentiae cognoscitivae, sed tantum mediante aliqua specie & similitudine ab illis diffusa, quae aliquod accidens est, subindeque diverti generis ab objecto quod representat: dum autem Beati Deum per visionem beatificam contemplantur, ipsa divina essentia immediate per seipsam, & sine ullo medio creato, eorum mentibus in ratione speciei conjungitur, subindeque ex hac ineffabili unionem Beati Deo assimilantur, imò, & quodammodo dij efficiuntur. Et hanc existimat D. Thomas 3. contra gentes cap. 51. fuisse mentem Apostoli, dum dixit: *Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Secundum hanc visionem

(inquit) Deo assimilatur, & ejus beatitudinem participes sumus; nam ipse Deus per suam essentiam, suam substantiam intelligit, & haec est ejus felicitas.

Circa tertium desiderium, quod est voluptatis seu delectationis, multa Scripturae & SS. Patrum testimonia hic adduci possent, ad probandum illud per visionem beatificam omnino satiari; quae brevitas causa praefermittitur, ut evidenti ratione id ipsum demonstraretur.

Sciendum est igitur ex S. Thoma 1. 2. quae 31. art. 5. delectationem quae percipitur ex cognitione, tria requirere, potentiam intelligentem sive sentientem objectum convenienti illi potentiae, & unionem objecti cum potentia: unde quantum potentia est aptior ad cognoscendum, & objectum nobilium, ac unio magis intima, tanto major ex ejus actu percipitur delectatio. Porro in visione beatifica haec tria perfectissimo modo concurrunt: nam intellectus, à quo elicitur, inter potentias cognoscitivas purior, altior, nobilior, & ut sic loquar, vivacior est, ac per hoc multo aptior ad cognoscendum: Deus, cum sit primum verum, & primum intelligibile, est altissimum & nobilissimum objectum; & unio ipsius cum intellectu ita intima, ut excepta hypostatica, major & intimior dari non possit.

Quis igitur capere vel suspicari poterit, quale & quantum gaudium illud sit, quod ex beatifica visione percipitur? quale illud osculum summi boni? qualis ille complexus celestis Sponsi? Certè si sensus nostri, quamvis sint potentiae corporales, & cum bestis nobis communes, habeantque objecta materialia & valde imperfecta, quae non minus saepe laedunt sensum, quam illum oblectent; eorumque unio cum potentia superficialis sit & externa, & in pluribus sensibus non fiat unio ipsius objecti, sed tantum imaginis cum potentia; tantum nihilominus delectationem experientur, objecta sibi convenientia percipiendo, ut non pauci propter illam ferè insaniant; quantum, quales, voluptatem capiet beata mens ex visione essentiae divinae, quae est bonum infinitum, ex quo omne bonum, in quo omne bonum, & super omne bonum, ut loquitur Augustinus? Adimplebis me latitiam cum vultu tuo (inquit Propheta) vel ut habet versio hebraica: *Sattietate latitiarum cum faciebus tuis.* Quod Genebrardus ita exponit: *Cum aspectu faciei tuae est facta perfecta, & plena jucunditas.* Et Varadius: *Camularissima abundantia omnium quae animam latitiam perfundere solent, & omne jus unditatu generant.* Unde idem Propheta, ut abundantiam hujusmodi latitiae & delectationis declaret, comparat illam torrenti: *De torrente, inquit, voluptatis tuae potabis eos.*

In torrente tria sunt: multitudo maxima aquarum ex montibus descendunt; repentina inundatio, ubi enim paulò ante nihil erat aquae, conspicitur flumen ingens; denique impetus aquarum decurrentium, & secum omnia obvia rapiendum. Sic erit in beatitudine celesti: nam in momento, Deò clarè visò, omni bonorum genere affluemus; omnesque animae potentiae, & corporis sensus, mira voluptate & delectatione perfundentur, quae ad instar torrentis magno impetu animum rapit in Dei admirationem & amorem. Si autem queras, ex quo fonte repentina illa inundatio oriatur in beatis? Respondet idem Propheta, subdens: *Quantum*



quod te est fons vitæ, & in lumine tuo videbimus lumen per hoc aperte declarans, clarum Dei visionem esse veluti fontem, a quo omnia Beatorum gaudia promanant, & a quo oritur torrens ille voluptatis, ac fluminis impetus, qui latificat civitatem Dei.

Eandem veritatem luculenter expressit Evangelista Christi Joannes Apocal. 22. ubi etiam sub simbolo & figura amenissimi fluvij, Sancto- rum felicitatem describit his verbis: *Et ostendit mihi fluvium aquæ vitæ, splendens tanquam crystallum, procedentem de sede Dei & Agni. In medio plateæ eius, & ex utraque parte fluminis lignum vite afferens fructum duodecim, per menses singulos rediens fructum suum, & folia ligni ad sanitatem Gentium.* Certè non poterat sub aptiori simbolo celestis beatitudo describi: etenim fluvius ille aquæ vitæ, splendens tanquam crystallus, nihil aliud est, quam clara Dei visio, quæ ad instar limpidi- simi & purissimi fluminis, totam Dei civitatem latificat. Fluvius ille a sede Dei & Agni proce- dere dicitur: quia visio beatifica ex Dei poten- tia, & Christi meritis originem ducit: vel quia gaudia æternæ beatitudinis præcipue ex fruitio- ne duorum procedunt, scilicet Dei in sua essen- tia & substantia, & Christi agni, in quantum ho- mo est. Unde D. Thomas 2. 2. qu. 2. art. 6. & 7. docet objectum principale beatitudinis esse at- tributa Dei, & myseria Christi: & ipsemet Christus dicebat Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Ie- sum Christum.* Præterea celestis ille fluvius ex utraque parte amenissimi arboribus, quæ per singulos menses reddunt fructus suos, circunda- tus merito dici potest: quia Dei visio plura ha- bet adjuncta sibi gaudia, quæ nunquam vetera- scunt, sed nova semper apparent, ut postea de- clarabimus. Denique non solum fructus, sed ip- sæ etiam folia ligni sunt ad sanitatem Gentium: quia in celesti illa beatitudine nihil reperire est inutile, nihil parvum; omnia quæ ad illam spe- ctant, præciosa sunt, omnia utilia, ac delectabilia; ipsa quoque folia ligni vitæ, id est dotes corpo- ris gloriosi, ex animæ dotibus profuentes, omne languorem & infirmitatem depellunt, ac perpe- tuam incorruptionem & incolumitatem præ- stant.

Quam magna ergo multitudo dulcedinis hæc Domine, quam abscondisti timentibus te, & de- cisti videntibus te! Certè tam ingens & im- mensa est, ut in cor hominis intrare non possit; & potius homo dicatur in gaudium illud intrare, quam illud in hominem, juxta illud Christi Mat. 23. *Intra in gaudium Domini tui.*

Hæc est differentia (inquit Lanuza) inter gaudium hujus mundi & paradisi, quod primum, pro parte parvum & modicum, dicitur intrare in cor, potestque capi re tam exigua, quale est cor humanum: aliud vero, quia immensum & infi- nitum, concludi corde nequit humano: adeo- que melius dicitur homo, in illud intrare gau- dium, quam illud gaudium in cor hominis. Quod videm hoc exemplo declarari: si sumas poculum aquæ, & de facili illud in corpore tuo comprehendes: è contra verò si demergaris in flumen, vel in mare, capere id non poteris, sed potius illud te capiet. Mundi hujus voluptates exigue sunt & modice, ac veluti leves haustus quos bibimus, & subito evanescent: è contra verò gaudium cæleste ad instar est fluminis aut

maris immensi, juxta illud Eccl. 39. *Benedictio illius quasi fluvius inundavit: Quare melius homo in illud, quam illud in hominem, intrare dicitur.*

Aliud etiam reperitur discrimen egregium inter voluptates terrenas & cælestes, quod ele- ganter exponit D. Gregorius homil. 36. in E- vang. his verbis: *Hoc deflare fratres charissimi inter delicias corporis & cordis solet, quoddam corporales delicia cum non habentur, grave in se desiderium accendunt; cum verò habita eduntur, com- edentem proinus in fastidium per satietatem ver- tunt. At contra spirituales delicia, cum non ha- bentur, in fastidio sunt: cum verò habentur, in desiderio: tantoque à comedente amplius esu- runtur, quanto & ab esuriente amplius com- eduntur &c.* Bona ergo creata, quia finita & limitata sunt, per sui fruitionem excludunt desiderium, & dum satiant, pariunt fastidium. Econtra verò bonum increatum, cum infi- nita sit dignitatis & dulcedinis, tam sua- viter implet, tam delectabiliter satiat, ut in ejus fruitione regnet desiderium, & in sa- tietate vigeat illius appetitus. Unde D. Petrus loquens de Spiritu Sancto ait: *In quem desiderant Angeli proficere.* Et Petrus Damianus in hym- nino cælorum paradisi, ex dictis D. Augustini collecto, felicitatem Sanctorum describens, habet hos versus:

*Vno pane vivunt cives utriusque patriæ,  
Avidi & semper pleni, quod habent desiderant,  
Non satietas fastidit, neque fames cruciat,  
Inbiantes semper edunt, & edentes inbiant.  
Cum ergo (inquit Gregorius in Moralibus)  
ad ipsum fontem vitæ devenerimus, erit nobis delecta-  
biliter impressa, sitis simul & satietas: sed longe aberit  
à siti necessitas, longè à satietate fastidium,  
quia sitientes saturabimur, & saturati sitio-  
mus.*

Si quis autem a me quærat, quæ sint præcipuæ gaudij beatifici causæ? Brevisiter respondeo triplicem gaudij Beatorum ma- teriam nobis insinuari Numer. 13. per fructus illos, quos attulerunt exploratores de terra promissionis, ficus scilicet, uvæ, & malo- granata: Nam per ficum intelligenda est dul- cedo quæ percipitur ex contemplatione Dei- tatis: per uvam, dulcedo quæ percipitur ex aspectu Christi humanitatis, in torculari crucis expressa: & per malogranata, in quibus gra- na ordinatè se habent, & miro ordine distin- guuntur, gaudium quod percipitur videndo ordinatam Sanctorum societatem, & penè innu- merabilem Angelorum exercitum (quorum nullus cum alio in specie convenit) eorumque omnium ac singulorum differentias. Item Apo- cal. 12. per coronam duodecim stellarum, quæ erant in capite mulieris, insinuatur nobis gau- dia duodecim Beatorum, puta duodecim co- gnitiones, quæ electos in æternum latificabunt; quarum tres attingunt tres personas Sanctissimæ Trinitatis, novem vero reliquæ novem or- dines Angelorum. Vel etiam sub simbolo duo- decim stellarum dici potest, significari in pri- mis tres animæ dotes, scilicet Dei visionem, comprehensionem, & fruitionem: deinde qua- tuor dotes corporis, nimirum claritatem, subtilitatem, agilitatem, & impassibilitatem: denique satietatem quinque sensuum. De qui- bus omnibus fuit disputatio sequenti disse- remus.



32 Superest desiderium æternitatis seu immor-

Serm.  
30. in  
Cantic.

Diff. 5.  
art. 1.

talitatis, quod etiam in beatifica visione exple-  
tur. Cum enim illa sit immutabilis & tota simul,  
& nullam (ut ait Bernardus) capiat ex eo quodd est,  
sunt, vel erit, mutationem (quia principia ad illam  
concurrentia, scilicet lumen gloriæ, & essentia  
divina per modum speciei unita, manent omni-  
no invariata) non mensuratur tempore, aut  
ævo; sed æternitate participata, ut in tractatu  
de visione beata ostendimus. Unde Augustinus  
13. confess. cap. 15. loquens de beatis, Vident  
(inquit) faciem tuam semper, & ibi agunt sine syl-  
labis temporum; semper loquunt, & nunquam præterit  
quod legunt; non clauditur codex eorum, nec plica-  
bitur liber eorum, quia tu ipse illis hoc es, & eris in  
æternum. Deinde, cum intelligere sit gradus per-  
fectissimus vitæ, & intellectio operatio perfecte  
vitalis; Beatus videndo Deum, & ipsam per to-  
tam æternitatem contemplando, vivet vitæ æ-  
ternæ & interminabili, juxta illud Christi Joan.  
17. Hac est vita æterna, ut cognoscant te Deum &c.  
Unde Isaias 25. dicitur: Faciet Dominus exerci-  
tuum omnibus populus in monte hoc convivium vindi-  
cæ, pinguium medullarum, vindicæ defecatae:  
quia in monte gloriæ æternum faciet Deus ele-  
ctis suis convivium, in quo omnium deliciarum  
florem, & omnium bonorum medullam illis mi-  
nistret, juxta illud Tertulliani lib. 1. adversus  
Marcionem cap. 3. In unum necesse est summitas  
magnitudinis eliquetur. Postea addit Isaias, quodd  
Deus præcipitabit mortem in sempiternum. Ubi ad  
illam videtur alludere consuetudinem, quâ  
olim facinorosi de monte præcipitari solebant;  
per hoc nimirum significans, quodd Deus post  
diem judicii mortem de excelsis monte gloriæ  
præcipitabit ad imum inferni, ubi sedes ejus in  
æternum manebit. Cum enim mors à peccato  
dimanet, sitque veluti ejus filia, debet cum pec-  
cato in eodem simul habitare loco, nimirum in  
inferno, qui idcirco vocatur puteus interitus: ubi  
ipsis damnatis tanquam proprio pabulo in æter-  
num se nutriet, juxta illud Prophetæ: Sicut oves  
in inferno positi sunt, mors depascet eos: nec eos ta-  
men unquam consumet: nam, ut ait Bernardus,  
si morientur ut semper vivant, sic vivent ut semper  
morianantur.

133 Concludamus ergo hanc digressionem cum  
De spi-  
ritu &  
littera  
cap. 33.

Augustino. Illa cogitatione, illa visione, illa contem-  
platione satiabitur in bonis anima desiderium. Hoc  
enim ei solum sat est, ultra non habet quod appetat,  
quod inhiat, quod requirat: Nam desiderio hujus satie-  
tatis ardebat, qui Domino Christo dicebat: ostende no-  
bis Patrem, & sufficit nobis.

Huc ergo contendite, mortales, ad fontem  
vitæ currite, & festinate ingredi in illam re-  
quiem.

Boetius  
lib. 3. de  
consol.  
1170,  
11.

Huc omnes pariter venite capri,  
Quos fallax ligat improbis catenis,  
Terrenas habitans libido mentes.  
Hic erit vobis requies laborum:  
Hic portus placida manens quiete.  
Hoc unum miseris patens ædificium.



## ARTICULUS III.

Convelluntur fundamenta æverse  
sententiæ.

§. I.

Præcipuum Scoti argumentum diluitur.

Præcipuum Scoti fundamentum sumitur ex  
perfectioe amoris beatifici, & potest  
breviter proponi. Formalis beatitudo in perfe-  
ctissima operatioe intellectualis nature debet  
consistere: Sed amor beatificus perfectior est vi-  
sione: Ergo in illo consistit formalis beatitudo.  
Major videtur certa, Minor autem, in qua vide-  
tur esse posita difficultas, probatur multiplici-  
ter. Primum ex Platone, qui præfert amorem  
cognitioni, & ait: Nihil habeo majus in me, quam  
quod amo; nihil melius, quam quod amo. Et potest  
confirmari ex D. Thoma 1. part. quæst. 82. art. 1.  
ubi docet amorem rerum quæ sunt supranos,  
excedere in perfectione cognitionem illarum;  
& contra cognitionem rerum quæ sunt infra  
nos, superare illarum dilectionem; quia restipe-  
riores nobilior esse habent in se, quam in intel-  
lectu; unde quando intellectus eas intelligit, il-  
la quodammodo descendunt, & vilescunt; res  
verò inferiores nobilior esse habent in intel-  
lectu, quam in seipsis; unde per cognitionem in-  
tellectus nobilitantur. Ex quo ibidem inferunt,  
quodd melior est amor Dei, quam cognitio; con-  
tra verò melior est cognitio rerum corpora-  
lium, quam amor: Ergo amor beatificus perfe-  
ctior est visione.

Secundò probatur eadem minor: Ordo Scitæ  
phinorum est superior ordini Cherubimorum, ut  
docet Dionysius cap. 7. de cælesti Hierarchia:  
Sed nomen Seraphim sumitur ab ardore chari-  
tatis; Seraph enim Hebraicè, Latine accendere  
dicitur: nomen autem Cherubim à plenitudine  
scientiæ derivatur; Cherub enim scientiæ multi-  
plicata, sive plenitudo scientiæ interpretatur, ut  
stat scientiæ, & ardore luci. Unde Bernardus  
serm. 3. de verbis Isaiæ, alloquens Luciferum,  
bellissime ait: Bonum erat tibi, si gnifer magis es,  
quam Lucifer.

Addit Ficinus, perfectissima omnia in rebus  
creatis esse amoris symbola: nam inter plane-  
tas Sol suo calore amoris symbolum est; inter  
elementa ignis; inter meta ha aurum; & inter  
gemmas carbunculus, qui est veluti carboac-  
ensus.

Tertiò, Finis præstantior est his quæ sunt ad  
finem: Sed visio Dei ordinatur ad amorem bea-  
tificum, & non est converso; nam ut ait Ansel-  
mus lib. 2. cur Deus homo, cap. 1. Rectius verba  
est, cognoscere ut diligamus; perversus autem, di-  
gere ut cognoscamus: Ergo amor beatificus per-  
fectior est visione.

Quartò, Actus charitatis est perfectior fide:  
Ergo etiam est perfectior beatifica visione. An-  
tecedens est certum, & patet ex verbis Apostoli  
1. ad Corinth. 13. Nunc autem manent fides, spes,  
charitas, tria hæc: major autem horum est charitas.  
Consequentia verò probatur: Nam species ge-  
neris perfectioris, nequit in perfectione excedit  
à specie generis ignobilioris: Ergo si actus chari-  
tatis



tatis excedit actum fidei, qui est actus intellectus, genus actus charitatis perfectius est ratione generica actus intellectus, & consequenter ex eodem principio omnis actus charitatis (& a fortiori supremus actus ejus, qualis est amor beatificus) debet esse perfectior omni actu intellectus, etiam supremo, qualis est visio beatifica.

Quinto, Illud est perfectius, cujus oppositum est peius: nam ut ait Aristoteles 8. Ethic. cap. 10. *Optimum opponitur optimo?* Sed odium Dei, quod opponitur charitati, est multo majus malum, quam carentia visionis; unde si daretur optio Beato, magis eligeret carere visione quam charitate: Ergo idem quod prius.

Sexto, Quod est posteriori generatione, est perfectius; cum natura in generatione semper incipiat ab imperfectioribus: Sed amor, sive in via, sive in patria, est posteriori generatione notitia intellectus; nam semper amor supponit notitiam, & actus voluntatis actum intellectus, circa idem objectum: Ergo amor est perfectior.

Denique probatur eadem Minor. Voluntas est perfectior intellectu: Ergo perfectissimus actus voluntatis (qualis est amor Dei in patria) perfectior est perfectissimo actu intellectus, qualis est visio Dei. Consequentia videtur legitima. Antecedens verò probatur: tum quia voluntas movet intellectum quoad exercitium in genere causa efficientis: tum etiam quia agit liberè, ratione sui intellectus autem expers est libertatis, nisi ex subordinatione ad voluntatem, & ratione sui agit per modum naturæ; agere autem liberè est modus perfectior agendi, quam agere per modum naturæ. Addo quòd, bonum quod est objectum voluntatis, cum includat vel dicat ordinem, ad existentiam, quæ est ultima rei actualitas & perfectio, est nobilior vero, quod est objectum intellectus; cum verum abstrahat ab existentia, ita ut de rosa in hieme tempore vera cognitio & vera scientia, licet eo tempore rosa non exsistat.

Huius argumento, quod apud Scotistas palmarium est, dupliciter responderi potest. Primò distinguendo Majorem: Formalis beatitudo debet consistere in operatione perfectissima, entitativa, nego majorem: perfectissima in linea affectionis, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: amor beatificus perfectior est visione, in ratione entis, transeat in ratione consecutionis, nego Minorem & Consequentiam. Solutio patet ex supra dictis: cum enim beatitudo formalis sit consecutio objecti beatifici, præcisè et excessu entitativo unius operationis aut formæ supra aliam, non potest colligi, quòd illa sit beatitudo formalis, nisi etiam huic præstet in linea affectionis: unde supra dicebamus, quòd etiam si lumen gloriæ entitativè excederet visionem beatificam, non propterea in illo, sed in visione nostra beatitudo consisteret: quia scilicet visio est affectio Dei, non verò lumen gloriæ. Cum ergo amor (ut supra ostendimus) non sit consecutio ultimi finis, sed illum supponat jam obiectum & possessum, per clarum Dei vitronem, quamvis daretur quòd amor ipsam in perfectione entitativa excederet, non ideo tamen in illo consisteret formalis beatitudo.

Respondeo secundo, data Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem, ex autoritate Platonis & D. Thomæ desumptam, in primis dico, Aristotelem, qui Platoni præferendus est, expressè docere oppositum, & præ-

Tom. III.

A ferre cognitionem amoris: ait enim 10. Ethic. cap. 7. *Mens est eorum omnium quæ vobis insunt præstantissima.* Secundo dico, essatum illud Platonis explicari posse de amore via, qui melior est & præstantior scientiæ & cognitione. Eodem modo intelligenda & interpretanda est doctrina à D. Thoma loco citato tradita: nam ibi loquitur de amore & cognitione viatorum, qui res superiores intelligunt per species quidditatum & rerum materialium, quæ superiores essentias non representant prout sunt in seipsis, sed per analogiam & similitudinem ad res illas materiales & corporeas, a quibus desumuntur: & de cognitione ut sic terminata ad res superiores, verum est in perfectione excedi ab illarum amore, qui in illas fertur, prout sunt in seipsis: non autem de cognitione patriæ, maxime de beatifica visione: cum illa non fiat per speciem & similitudinem creaturarum, sed ipsa divinâ essentiâ immediate per seipsam gerente vices speciei & formæ intelligibilis.

Ex hoc patet responsio ad secundam probationem ejusdem Minoris: nomina enim *Seraphim* & *Cherubim* non fuerunt imposita ex amore & cognitione patriæ, sed via: unde Ezechielis 28. *Lucifer Cherubim appellatur: Tu Cherub extensus & protegens.* Et D. Thomas 1. p. qu. 109. art. 1. ait: *Dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, sed ab eis ceciderunt.*

C Ad tertiam probationem nego Minorem: nam cum visio sit essentia beatitudinis, & amor ejus proprietas: proprietates autem sunt propter naturam ejus cujus sunt proprietates: consequens fit quòd amor beatificus ex natura rei visionem tanquam finem respiciat, & non è contra visio amorem. Nec adveñatur Anselmus, cujus comparatio non est inter amorem & cognitionem patriæ, sed via, de qua verum est ordinari ad amorem, non ut ad finem ultimum, sed ut ad finem quo proximam: quia per amorem ad ultimum finem passibus meritoris accedimus.

D Dices: Amor est posterior visioni: Ergo visio non est finis amoris. Consequentia probatur: nam finis est posterior illis quæ ordinantur ad ipsum, utpote effectus illorum in executione: Ergo si visio non est posterior amore, sed illum præcedens, nequit esse illius finis.

Respondeo concessio Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem dicatur duplicem esse finem, unum obtinendum, alterum perficiendum: primus est posterior in executione illis quæ ordinantur ad ipsum, et in intentione præcedat; secundus verò præcedit in utroque ordine: sic essentia, quæ finis est propriatum, non obtinendus, sed perficiendus, est prior illis: visio autem non est finis amoris patriæ, obtinendus per ipsum, sed solum perficiendus.

E Ad quartam probationem Vazquez negat Antecedens, loquendo de excessu in genere physico: existimat enim ea quæ continentur sub perfectiori genere, non posse esse minus perfecta aliis contentis sub genere imperfectiori: nam hoc ipso (inquit) quòd aliquod genus perfectius est, tota latitudo illius, & consequenter omnis illius species, debet esse perfectior.

Sed hæc doctrina & Solutio displicet nostris Thomistis, & merito: ex illa enim sequitur, non solum actum fidei, sed quemlibet actum intellectus, etiam naturalem, imò & erroneum, actum perfectissimum charitatis, qualis est amor beatificus, in perfectione excedere; quod est absurdum.

H



absurdum. Sequela patet: nam ratio generica A actus erronei, scilicet intellectio, excedit volitionem, quæ est ratio generica actus charitatis: Ergo si verum est principium quod Vazquez assumit, nimirum ea quæ continentur sub perfectiori genere, semper debere in perfectione excedere omnia alia quæ sub genere imperfectiori continentur, manifestè sequitur, quemlibet actum intellectus, etiam erroneum, aut hæreticum perfectiorem esse perfectissimo actu charitatis.

148 Unde hac solutione prætermisâ, aliter ad quartam probationem respondeo: nempe concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad cuius probationem nego Antecedens: nam licet species perfectissima generis perfectioris, B debeat esse perfectior specie perfectissima generis inferioris, non tamen necessarium est, quòd species non perfectissima generis perfectioris, excedat perfectissimam generis inferioris.

Nec quicquam obest quod opponit Vazquez, nempe eo ipso quòd genus sit perfectius, totam illius extensionem debere esse perfectiorem, & consequenter omnes illius species excedere debere in perfectione species contentas sub genere imperfectiori: hoc, inquam, non obest, tum quia eadem facilitate quâ ab ipso sine probatione dicitur, à nobis negatur: tum etiam, quia ad summum id est verum, si sermo fiat de speciebus generis perfectioris, reduplicatâ ratione generica (semper enim excessum supra alias retinent, sub reduplicatione rationis generice illarum) non tamen si comparatio fiat absolutè; quia ratione differentie contrahentis genus imperfectius, potest excessus ille genericus taliter refarciri, quòd in absoluta comparatione perfectior sit species illius specie generis perfectioris: sic autem in charitate cum fide comparata contingit, ut docent nostri Thomistæ in Tractatu de charitate.

149 Dices tamen: Quodlibet individuum perfectioris speciei, perfectius est, perfectione essentiali quolibet individuo speciei inferioris: Ergo similiter species qualibet perfectioris generis, debet in perfectione excedere quamlibet speciem generis imperfectioris.

Sed contra: dato Antecedenti, nego Consequentiam. Et ratio discriminis est manifesta: individuatio enim non addit ad speciem perfectiorem formalem, sed materialem tantum, species autem generi superaddit perfectionem formalem & essentialem: quare licet excessus specificus non possit refarciri, ratione differentie individualis contrahentis speciem, bene tamen excessus genericus, ratione differentie specificæ contrahentis genus.

150 Ad quintam probationem respondetur, eodem argumento probari posse, actum cuiuscunque virtutis perfectiorem esse visione Dei: nam peccatum oppositum cuiuslibet virtuti peius est, quam privatio divinæ visionis: cum hanc potius quam illud quilibet Beatus eligeret, si ei daretur optio. Asserendum est ergo cum Cajetano infra qu. 7. ar. 4. circa solutionem tertij, propositionem illam Aristotelis *Pessimum opponitur optimo*, intelligendam esse in rebus habentibus contrarium: lumen autem gloriæ, & visionem beatificam, propter suam excellentiam & propinquitatem ad Deum, contrariò carere. Vel cum Ferrariensi 3. con. gent. cap. 26. dicendum, regulam illam sic esse intelligendam: illud est

melius, cuius oppositum est peius quam oppositum alterius, secundum eandem rationem oppositionis acceptum: at non accipitur in argumento oppositum visionis secundum eandem rationem oppositionis: quia odium opponitur amori contrariè, visioni verò privatio eius opponitur privativè. Si autem comparatio fiat inter opposita eodem modo, magis malum est privatio visionis Dei, quam privatio amoris Dei: quia illa est privatio majoris perfectionis. Unde physicè loquendo magis detestanda est cæcitas visionis, quam amoris carentia: licet amoris carentia in ordine morali considerata, & ut causata per actum peccaminosum & moraliter malum, peior sit ac detestabilior carentia visionis Dei. Quare si Beato daretur optio, magis eligeret carere visione, quam ob culpam à se commissam privari charitate.

Ad sextam probationem dicendum est, quòd licet in antecedentibus essentiam & constitutionem rei, priora generatione sint imperfectiora ut patet in dispositionibus, quæ quanto priora sunt, & magis remotæ à forma, tantò minus sunt perfectæ: tamen essentia semel consecrata, seu formâ introductâ, priora generatione sunt perfectiora, quia proximius accedunt ad essentiam; unde prima passio perfectior est secunda, & secunda, quam tertia. Cum ergo intellectus essentiam hominis immediate consequatur, & voluntas dimanet ab anima, mediante intellectu, intellectus perfectior est voluntate, & intellectio volitione; licet volitio notitiam intellectus necessariò præsupponat. Unde

Ad ultimam instantiam, nego Antecedens. Ad cuius primam probationem dico, quòd licet voluntas moveat intellectum quoad exercitium in genere causæ efficientis, movetur tamen ab illo quoad specificationem ex parte objecti, & in genere causæ finalis, qui modus agendi & movendi perfectior est, ut infra patebit.

151 Ad secundam probationem similiter dico, quòd licet libertas formalis solum sit in voluntate, radicalis tamen est in intellectu: unde licet intellectus dependat à voluntate, & illi subordinatur in libertate formali, ita & voluntas intellectui subordinatur, & ab ipso ut à primotius libertatis radice dependet.

Addo quòd, modus agendi liberè non est perfectior simpliciter modo agendi naturali, licet sit perfectior in genere moris: nam perfectior est modus agendi, quòd Deus agit ad intra, producendo personam Filij & Spiritus Sancti, modò agendi, quòd agit ad extra, producendo creaturas; & tamen iste est liber, ille verò naturalis.

152 Ad tertiam probationem ejusdem Antecedentis respondeo, quòd licet daretur bonum physicè & in esse entis esse perfectius verò, metaphysicè tamen & in ratione objecti, verum præstantius & nobilius est, utpote abstractius abstractione formali, ut docetur in Metaphysicâ: unde cum nobilitas potentia vel scientia ex perfectione & nobilitate objecti formaliter sumpti petatur, sequitur quòd intellectus præstet voluntati, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 3.

Addo quòd, licet verum non includat existentiam ut exercitam, sed ab illa abstractam, & ideo sit magis abstractum abstractione formali, quam bonum, quod essentialiter illam continet, vel, saltem respicit & connotat; illam tamen includit



Includit ut est quaedam essentia seu quidditas, & sub hac ratione existens attingitur ab intellectu.

s. II.

Alia argumenta solvuntur.

**O**bjiciunt insuper Adversarii: Amori beatifico convenit ratio affectionis ultimi finis: Ergo in eo, & non in visione beatifica, consistit beatitudo formalis. Consequentia patet ex supra dictis. Antecedens vero probatur primo ex D. Thoma qu. sequenti art. 3. ad 2. ubi ait: *Deus ad voluntatem pertinent spes & amor ... ita & comprehendit & delectatio.* Et infra qu. 1. art. 3. ad 2. ubi ait: *quod est actus voluntatis, est ultimum finem, non ut rem quae ultimum quaeritur, sed sicut ad operationem ultimi finis; quod etiam reperit qu. 3. art. 4. in fine corporis: Ergo licet amor sit actus voluntatis, poterit tamen ei competere ratio affectionis.*

Secundo probatur Antecedens: Quod amor supponat praesentiam objecti, non tollit quod sit affectio: Ergo cum hac sola ratione a nobis excludatur a conceptu affectionis, fateri tenemur quod sit affectio. Probatur Antecedens: nam visio beatifica supponit Deum intellectui beati praesentem per speciem impressam, seu per essentiam divinam gerentem vicem speciei, & tamen est affectio illius: Ergo quod amor supponat praesentiam objecti beatifici, factam per Dei visionem, non tollit ab eo rationem affectionis.

Tercio probatur principale Antecedens: Visio beatificans est similitudo objecti, nec producit similitudinem illius, ut in tractatu de visione beata fuse ostendimus; & consequenter Deum non praesentat intellectui beati, nec illum ad intellectum trahit, & tamen est vere affectio: Ergo quamvis Deum amor non praesentet, nec ad se trahat, sed ad ipsum feratur, eile tamen potest illius affectio.

Quarto, Ideo intellectus assequitur objectum, quia intelligens sit unum cum objecto intellecto: At etiam amans sit unum per amorem cum objecto dilecto: Ergo etiam voluntas suum objectum assequitur.

Quinto, Eiusdem mobilis est consequi finem vel centrum, cuius est tendere in illum: Sed homo per charitatem tendit in Deum, & meretur beatitudinem: Ergo etiam per actum amoris illam consequitur.

Denique probatur idem Antecedens: Beatitudo formalis est consecutio Dei, ut formaliter est summum bonum, & finis ultimus creature rationalis: Sed intellectus non potest consequi Deum sub ratione summi boni & ultimi finis: Ergo in actu intellectus formalis beatitudo nequit consistere. Major patet, Minor probatur: quia intellectus non tendit in objectum sub ratione boni, sed tantum sub ratione veri.

Hic argumento responderi poterit distinguendo Antecedens: Amori beatifico convenit ratio affectionis, primariae, nego Antecedens: Consequentia, transcat antecedens, & negatur Consequentia. Eilo enim admitteremus in actu voluntatis salvari rationem affectionis, posset nihilominus defungi in solo actu intellectus consistere adaequate essentiam beatitudinis: quia ille solus est prima affectio ultimi finis, omnes beati perfectiones radicaliter continens;

Tom. III.

**A** illa autem operatio constituit essentialiter beatitudinem, quae primo Deum assequitur, & radicaliter seu causaliter continet aliarum potentialium perfectiones: Cum ergo actus voluntatis (silo admittamus eum posse sortiri rationem affectionis, saltem secundariae) actum intellectus radicaliter non contineat, nec obtinere possit rationem primariae affectionis ultimi finis; non potest etiam constituit essentialiter formalem beatitudinem. Caeterum cum verè ita sit, quod ratio affectionis actui voluntatis nullatenus competat.

Respondeo secundo, negando Antecedens. Ad cuius primam probationem, ex autoritate D. Thomae desumptam, dicatur comprehensio nem pertinere ad voluntatem, non elicitive, sed objective, in quantum summum bonum, comprehensum per intellectum, est objectum voluntatis, & ultimus finis, in quo voluntas quiescit. Unde ibidem in responsione ad 3. ait S. Doctor: *Comprehensio non est aliqua operatio praeter visionem, sed quaedam habitudo ad finem iam habitum.* De quo nos infra, cum agemus de moribus animae beatae.

Ad illud testimonium dicendum est, fruitionem esse ademptionem ultimi finis, non formaliter, sed consecutive, & objective: quia consequitur ad beatificam visionem, quae adeptio est, illamque habet pro objecto. Vel secundo dicatur esse ademptionem, non formaliter, sed complete: quia complet & perficit visionem beatificam, ad quam consequitur ut illius proprietatis; & in iisdem sensibus eadem fruitio est ultimus finis ut quo.

Ad secundam probationem, nego Antecedens. Et ad huius probationem distinguo Majorem: supponit Deum praesentem in actu primo, concedo Majorem: in actu secundo, nego Majorem; & concessa Minori, nego Consequentiam: nam actus amoris supponit objectum praesens non solum in actu primo, sed etiam in actu secundo, & ideo affectio non est.

Ad tertiam probationem dicatur, quod licet visio beatifica nec sit similitudo Dei, nec similitudinem producat, praesentat tamen Deum intellectui beati, non ut medium in quo, nec per quod, sed ut medium quo; quatenus ante illam objectum beatificum non erat praesens intellectui beati in ratione repraesentati in actu secundo, & actu terminantis sui contemplationem, posita tamen intellectu, actu ab intellectu percipitur, & actu se illi repraesentat.

Ad quartam distinguo Majorem: quia sit unum cum objecto intellectu, per assimilationem, concedo Majorem: quia utcumque sit unum, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: amans sit unum cum objecto dilecto, ratione ponderis & inclinationis in illum, concedo Minorem: ratione similitudinis & identitatis cum illo, nego Minorem, & Consequentiam.

Ad quintam responderetur, quod licet eisdem sit mobilis consequi centrum vel finem, cuius est tendere in illum, non tamen illum debet consequi & possidere per eandem potentiam aut virtutem, per quam in illum tendit: nam, ut supra dicebamus, lapis per gravitatem, quae est inclinatio ipsius, tendit ad centrum, per quantitatem vero & per ubi ipsi unitur: avarus per appetitum movetur ad quarrendas pecunias, & manu percipit & arripit illas: miles etiam pugnat manu, & recipit coronam in capite. Licet ergo meritum, & tendentia in ultimum finem,



nem, ad voluntatem pertineant : ejus tamen consecutio ad intellectum spectat, & fit, ut ita loquar, manu intellectuali.

Ad ultimam probationem distinguo Majorem : ut formaliter est summum bonum, si particula ut reduplicet rationem qua attingitur per consecutionem, concedo Majorem: si reduplicet rationem sub qua attingitur, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Solutio patet ex dictis supra art. 2. §. 2. in solutione secundæ objectionis: ibi enim ostendimus, quod licet beatus per beatitudinem formalem assequatur Deum ut summum bonum & ultimum finem, ratio tamen sub qua illum consequitur, non est ratio boni, sed ratio veri: unde D. Thomas infra qu. 19. art. 3. ad 1. ait quod bonum prius pertinet ad intellectum sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione boni & appetibilis.

DISPUTATIO IV.

De proprietatibus formalis beatitudinis.

Ad questionem 4. D. Thomæ.

Explicata essentia beatitudinis formalis, consequens est ut ejus proprietates declaremus: illa autem precipue sunt tres: scilicet amor, delectatio, & impeccabilitas: de quibus in hac disputatione differemus.

ARTICULUS PRIMUS.

An beati necessario diligant Deum quantum ad exercitium.

§. I.

Quibusdam premisis, conclusio affirmativa statuitur.

Certum est quod beati perpetuo & non interrupto amore charitatis diligant Deum per totam æternitatem. Ita enim ex pluribus Scripturæ locis colligitur, præsertim ex illo 1. ad Corinth. 13. Charitas nunquam excidit, sive prophetia evanescunt, sive lingue cessabunt, sive scientia destruetur: id est exercitium gratiarum & miraculorum, prophetia, usus linguarum &c. imò etiam exercitium virtutum fidei & spei cessabit in celo: at nunquam ibi cessabit exercitium actuale charitatis. Deus enim (inquit Augustinus) sine sine videbitur, sine fastidio amabitur.

De civitate lib. ultimo cap. ultimo.

Adde quod Scripturæ passim asserunt beatos æterna, & nunquam interrupta jubilatione laudare Deum, eique benedicere: Apocal. 4. Nocte & die non habent requiem, dicendo, sanctus &c. Et Psal. 83. Beati qui habitant in domo tua Domine, in secula seculorum laudabunt te: At hæc jubiliatio continet excellentissimum exercitium actuale charitatis in Deum; nam illa est congratulatio Deo de infinitis ipsius perfectionibus, & quasi votum & deprecatio ut hæc in æternum illi conveniant, & revera conveniant; unde Apo-

cal. 7. Sancti dicunt: Benedictio & Sipientia, honor, virtus, & fortitudo Deo nostro in secula seculorum. Ergo beati perpetuo & non interrupto amore diligant Deum per totam æternitatem.

Solum ergo difficultas est, an talis amor, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium sit necessarius, ita ut beati non possint à tali dilectione cessare, vel actum illum interrompere? Scotus enim in 1. dist. 1. qu. 4. asserit illum esse ex sua natura liberum & contingentem; etiam in intrinseca Dei providentia, tolente omnia quæ possent à charitate divertere, habeat quod in æternum sit duraturus. Thomista verò cum S. Doctore 1. p. quest. 82. art. 2. contendunt illum esse ex sua natura necessarium quoad exercitium, quamvis ab extrinseco & de absoluta potentia cessare possit.

Dico igitur: Beatus necessario diligit Deum quoad exercitium, ita ut non sit in ejus libertate vel potestate à tali actu cessare.

Probatur conclusio ratione fundamentalis: Voluntas, cum sit appetitus rationalis, & sequatur ductum ac dictamen rationis, non potest cessare ab aliquo actu, nisi in eo intellectus concipiat aliquam rationem mali, vel in ejus cessatione aliquam rationem majoris boni: Sed nullum horum potest judicare beatus de amore Dei: Ergo non potest ab actu amoris cessare. Major pater, Minor probatur. In patria actus amoris est jucundus & facilis; cum charitas in patria sit veluti in suo centro, utpote conjuncta cum clara Dei visione, & regulata per lumen gloriæ; neque esse potest lassitudo aut defatigatio in ejus exercitio, cum non dependeat ab aliquo organo corporeo; visio enim, ad quam sequitur, non est per conversionem ad phantasmata: denique clara Dei visio non comparatur judicium erroneum, quod beatus judicet esse illi bonum, cessare ab amore Dei; sed beatus semper habet actum contrarium, quo judicat illi esse bonum, continuo adherere Deo per amorem, & ab illo nunquam divelli, ita ut non possit voluntas intellectum ab eo judicio, vel per unum instans divertere: Ergo &c.

Confirmatur: Homo in via necessatur quantum ad specificationem ad volendum bonum ut sic, ab actu vero & apparenti: non verò quantum ad exercitium; quia fragilitas hominis pro hoc statu non patitur illum operari sine intermissione, nec esse in continua consideratione boni: in patria verò per claram Dei visionem continuo representatur infinita bonitas summe diligibilis, & continens omnem rationem boni satisfactivam appetitus, juxta illud Exodi: Ego ostendam tibi omne bonum: Ergo beatus in patria necessario diligit Deum, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, nec potest à tali dilectione cessare.

Confirmatur amplius: Divina voluntas, ex eo quod intellectus divinus videt essentiam suam, determinatur ad amorem sui naturalis & necessarium quoad exercitium: Ergo idem dicendum est de voluntate creata, si clare videt divinam essentiam. Probatur consequentia: quia voluntas divina perfectior est, & liberior omni voluntate creata: Ergo si non obstante hac perfectione & libertate, ab objecto infinito determinatur & necessatur quoad exercitium; idem à fortiori dicendum est de voluntate creata videns essentiam divinam, cum



dem enim illa sit imperfectior, multò magis infinitas objecti vili vincet ejus libertatem, & necessitatio traher illam post se.

Dices primò: Ideò voluntatem divinam necessitatio quoad exercitium Dei bonitatem diligere, quia cum sit infinita & actus purus, necessitatio debet esse in actu; voluntas verò creata cum sit finita, & potentialis, non exigit esse semper in actu.

Sed contra: Ex hoc quòd divina voluntas semper debeat esse in actu, solum sequitur esse necessitatem vagè ad amorem alicujus objecti, non autem colligitur illam ex natura sua esse determinatam & necessitatem ad amorem bonitatis divinae: Ergo talis determinatio & necessitatis ex infinitate bonitatis divinae clarè cognoscitur, & non aliunde

Dices secundò, voluntatem divinam infinitè diligere propriam bonitatem, & ideò necessitatio illam diligere: quod in voluntate nostra non contingit.

Sed contra primò: Non obstante quòd divinus intellectus seipsum intelligat modò infinito, intellectus verò creatus Deum intelligat finitò modò: uterq; tamen necessitatur ab infinito objecto, si debet applicetur, & ex parte nostra ad hunc vires. Ergo pariter, non obstante discrimine assignato, voluntas creata necessitatio inclinatur in infinitum objectum, si supponantur vires in ipsa, & alias debet per claram visionem objecti illi applicetur. Deinde in hoc quòd est ab objecto infinito clarè cognitò necessitari, nulla relucet infinitas: Ergo etiam voluntas nostra modò finitò divinam bonitatem attingat, poterit necessitari ab illa, si clarè & evidenter cognoscatur.

Respondebis tertio, bonitatem divinam esse objectum primarium, & connaturale, & proprium voluntatis divinae, non verò creatae; & ideò illam necessitare, non verò istam.

Sed contra: Licet bonitas infinita Dei non sit objectum primarium & connaturale voluntatis nostrae absolute, est tamen objectum primarium & connaturale illius, ut charitate informata; & alias non minus, imò magis propendet in bonitatem divinam, quam in propriam bonitatem; sicut partes inclinant magis in conservationem capitis & totius, quam in propriam conservationem: Ergo hæc ratio discriminis non valet.

Probatur secundò conclusio: Sicut in nostro intellectu invenitur ratio discursivi, respectu conclusionum, & ratio intellectivi sine discursu, respectu principiorum; ita in voluntate nostra reperitur modus agendi naturaliter, & modus agendi liberè: Sed ratio naturæ respectu nullius objecti potest melius exerceri, quam respectu objecti infiniti clarè & evidenter cognoscitur enim infinitam bonitatem continere, est motivum ad aequatum illius, & omnem ejus vincit indifferentiam, & implet capacitatem: Ergo sic cognitum diligitur necessario.

Dices, illud diligi necessario quoad specificationem, non verò quantum ad exercitium.

Sed contra primò: Sicut in voluntate reperitur modus agendi liberè quoad specificationem, & modus agendi necessario, etiam quoad specificationem: ita etiam possunt illi convenire libertas exercitii; & necessitas quoad exercitium: Sed hæc respectu nullius objecti potest melius exerceri, quam respectu boni infiniti, per visionem claram propositi: Ergo illud clarè

visum diligitur necessario, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium.

Secundo, In appetitu brutorum, & in motibus subitis & primò primis, potentia non potest suspendere suum actum, eò quòd operetur naturaliter, & sine indifferentia judicij ad agendum vel non agendum: Sed amor beatificus procedit à voluntate ut operante per modum naturæ, & absque indifferentia judicij ad agendum vel non agendum, ut patet ex supra dictis: Ergo non potest illum actum suspendere, seu ab illo amore cellare.

## S. II.

## Solvuntur objectiones.

Objicies primò: D. Thomas qu. 22. de verit. art. 6. sic ait: *inest libertas voluntati in quolibet statu naturæ, respectu cujuslibet objecti*: Ergo in statu beatitudinis, & respectu objecti beatifici, voluntas est libera, saltem quantum ad exercitium actus. Unde idem S. Doctor infra qu. 10. art. 2. agens de modo quo voluntas movetur à suo objecto, dicit quòd *Voluntas movetur dupliciter, uno modo quantum ad exercitium actus, alio modo quantum ad specificationem actus, quæ est ex objecto*. Et subdit: *Primo modo voluntas à nullo objecto ex necessitate movetur.*

Respondeo primò, D. Thomam in his locis solum loqui de quolibet statu hominis intra viam, & de objectis à quibus voluntas hominis viatoris movetur, non autem de statu beatitudinis, & de Deo clarè visò: ut patet ex ratione quam adjungit ultimo loco: *Potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare. Quæ ratio solum verificari potest pro hac vita, & de objectis à quibus voluntas hominis viatoris movetur, non verò de Deo clarè visò, à quo beatus non potest cogitationem suam avertere; cum visio beatificata sit invariabilis, & careat omni alternatione & mutatione.*

Respondeo secundò: dato quòd D. Thomas loquatur de omni objecto universaliter, etiam de Deo clarè visò solum intendit quòd voluntas à nullo objecto, sub formalitate objecti seu quantum est ex vi objecti, movetur necessario quoad exercitium. Nam ut rectè ibidem observat Cajetanus, hoc interest discrimen inter necessitatem quoad specificationem, & necessitatem quoad exercitium, quòd prima est circa objectum, & ex objecto provenit; secunda vero, est voluntati circa objectum conveniat, non tamen provenit ex illo, sed ex propria voluntatis naturæ; quæ quia libera & naturalis est, aliquando ut libera, aliquando ut naturalis operatur: primum ei convenit circa objectum cum indifferentia propositum; secundum vero circa objectum propositum sine indifferentia judicij. Hujus autem ratio est: quia objectum non movet voluntatem quoad exercitium, sed solum quoad specificationem; & ideò necessitas quoad specificationem provenit ab objecto, necessitas vero quoad exercitium, à principio effectivo, scilicet à voluntate ut per modum naturæ operante.

Objicies secundo: Charitas viæ, & charitas patriæ sunt ejusdem speciei & intensiois, imò interdum charitas viæ intensior est amore patriæ; nam amor Beatissimæ Virginis, dum adhuc erat in viæ, amorem omnium Beatorum superavit: Sed amor viæ non est necessarius, quantum



quantum ad exercitium: Ergo nec amor patriæ.

15 Respondeo primò, hoc argumentum nimis probare: probat enim amorem patriæ non esse necessarium, etiam quoad specificationem: cum charitas via, quæ est ejusdem speciei, non determinet aut necessitet voluntatem, quoad specificationem actûs, alioquin redderet illam impeccabilem.

16 Respondeo secundò, concessâ Majori & Minori, negando Consequentiam: necessitas enim charitatis in patria non oritur ex ejus specie, neque ex ipsius intensione, sed ex eo quod regulatur per lumen gloriæ, & visionem beatam, quæ Deum ut summum bonum necessariò diligendum proponunt.

17 Dices: Per fidem Deus proponitur voluntati viatoris, ut summum & infinitum bonum, & tamen amor per illam regulatus est liber: Ergo quamvis in patria per lumen gloriæ, & claram visionem proponatur ut summum & infinitum bonum, amor tamen per illam regulatus erit liber.

18 Confirmatur: Diversitas approximationis & applicationis passî ad agens, non inducit necessitatem, sed solum intensiorem actionis, ut patet in diversa approximatione calefactibilis ad calefactivum: Sed clara Dei visio non representat diversam bonitatem, sed solum eandem melius applicat, & magis conjungit voluntati, quam fides & cognitio obscura: Ergo non inducit necessitatem amoris, sed solum majorem intensiorem illius.

19 Ad objectionem respondeo primò, concessâ Antecedente, negando Consequentiam: nam etsi utrumque lumen Deum ut summum bonum representet, unum tamen illum representat clarè, & ut est in se; alterum verò obscurè, & per alienas species tale bonum proponit: unde sicut intellectus à vero, primo non autem secundo modo proposito, convincitur, ita & voluntas solum à summo bono clarè cognito necessitatur.

20 Respondeo secundò, quòd perseverante judicio, quò in via judicamus Deum esse summè diligendum, & non stante aliò contrariò, voluntas necessariò diligit: talis tamen dilectio est absolutè libera, quia tale judicium subjacet potestati nostræ, tum ratione obscuritatis fidei, quæ non plenè convincit & captivat intellectum; tum ratione fatigationis, quæ interdum fastidium causat in nobis; tum etiam ratione impedimenti quod præstat prædictus amor; impedit enim ne homo ad alia objecta, vel ad alios actus se applicet, in quibus potest majorem rationem boni apprehendere: nihil autem horum in clara Dei visione potest contingere; & ideo amor per illam regulatus omnino necessarius est.

21 Ad confirmationem respondeo primò, veram esse Majorem, quando in agente solum invenitur unus modus operandi, secus verò quando multiplex reperitur; tunc enim ex diversa approximatione & applicatione objecti potest nasci necessitas: in voluntate autem duplex modus agendi invenitur, naturæ scilicet & libertatis, ut supra vidimus.

22 Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem: nam visio clara non solum approximat idem objectum, sed ob sui claritatem & evidentiam adeò intellectum convincit, ut nec in illo aliquam rationem mali, nec in ejus amore aliquam rationem fastidii invenire possit: per

A fidem autem non ita convincitur; & ideo eisdem objectum ab utroque lumine proponitur, tamen veluti sub diversa ratione.

Objicies tertio: Habitibus utimur cum volumus: Ergo etiam Beati utuntur habitu charitatis, & ejus actum exercent, quando volunt, & per consequens non diligunt necessariò Deum quoad exercitium.

Respondeo concessò Antecedente, negando Consequentiam: licet enim voluntas affecta & elevata habitu charitatis, utatur habitu illo cum vult, quando regulatur judicio indifferenti, quod est principium & origo libertatis: non tamen utitur illo cum vult, sed necessariò rapitur in actum ejus, quando habitus ipse & voluntas subjiciuntur dictamini necessario, & judicio non indifferenti, ut contingit in patria.

Dices: Beati possunt in carentia seu cessatione amoris beatifici aliquam rationem boni apprehendere, nempe exercitium libertatis: Ergo talis amor non regulatur dictamine necessario.

Respondeo negando Antecedens: libertas enim exerceri non potest circa bonum universale & infinitum clarè cognitum, ut à beatis cognoscitur, sed solum circa creaturas & bona particularia & limitata, quæ cum illo necessariam connexionem non habent: Sicut intellectus facultatem discurrendi & ratio cinandi circa prima principia exercere non potest, sed solum circa conclusiones quæ in illis virtualiter continentur.

## ARTICULUS II.

*Aqua virtute procedat gaudium seu delectatio, quæ Beati de Deo clarè viso, ut bono sibi proprio delectantur?*

Duplex in Beatis reperitur delectatio: supernaturalis: una quæ provenit ab amore amicitie, quæ gaudet de bono divino in se considerato; de quo gaudio intelligitur illud Apocal. 19. *Quoniam regnavit Dominus Deus noster omnipotens, gaudeamus, & exultemus, & demus gloriam ei*: alia quæ oritur ex amore concupiscentie, & quæ gaudet de Deo, & bonis ipsius ut participatis, & ad ipsorum felicitatem condicentibus: de quo gaudio loquitur Propheta Psal. 55. *cum ait: Adimplebis me letitia cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem*. Prima elicitor à charitate, tanquam actus secundarius ejus: quia ut docet D. Thomas 2.2. quæst. 28. per totam, gaudere de bono amici, est actus & fructus amicitie & charitatis. Unde solum difficultas est de secunda, quæ cum ad amorem concupiscentie pertineat, non videtur posse à charitate, quæ est amor amicitie, procedere. Quare Suarez hic disp. 9. sectione 3. num. 12. & 3. p. quæst. 7. art. 4. docet eam elici ab habitu spei, quem dicit remanere in patria, & fuisse in Christo; quamvis ab instanti conceptionis fuerit beatus & comprehensor, viderique divinam essentiam.

§. II.

*Vera sententia statuitur.*

Dico tamen: Delectatio quæ Beati de Deo, ut bono sibi proprio eos beatificante, delectantur, quæ ad amorem concupiscentie pertinet.



nat, non à virtute spei, sed ab habitu charitatis A elicitur.

Probatur prima pars, destruendo fundamen-  
tum Suaris: Spes non remanet in patria: Ergo  
realis delectatio in Beatis non elicitur à virtute  
spei. Consequencia patet, Antecedens probatur  
primò authoritate & ratione D. Thomæ infra  
quæst. 67. art. 4. ubi inquit, *Vtrum spes maneat  
post mortem in statu gloria?* Et respondet non ma-  
nere, idque probat in hunc modum. Motus ces-  
sat obento termino: Sed spes se habet per mo-  
dum motus tendentis ad beatitudinem & cla-  
ram Dei visionem: Ergo illà obtentà perit.  
Quam rationem etiam influat Apostolus ad  
Romanos 8. dum ait: *spes que videtur non est spes:  
nam quod videt quis quid sperat?*

Secundò probatur idem Antecedens alià ra-  
tione, quam adducit idem S. Doctor 2. 2. quæst.  
1. art. 2. Subtractò eò quod dat speciem, solvi-  
tur species: Sed in patria non subsistit id quod  
dat speciem virtuti spei, actus scilicet sperandi  
æternam beatitudinem, ut divinò auxiliò ob-  
tinendam; cum in patria habeatur ipsa beatitu-  
do. Ergo in patria non remanet spes. Eadem ra-  
tione probat 3. p. quæst. 7. art. 4. spem non fuisse  
in Christo, qui fuit ab instanti conceptionis  
beatus.

Respondet Suarez, virtutem spei in via qua-  
tuor actus habere, scilicet amorem concupi-  
scentiæ, quò Deum ut bonum sibi proprium di-  
ligit, desiderium quò eòdem modò Deum sibi  
exoptat, expectationem æternæ beatitudinis ut  
divinò auxiliò obtinenda, & denique delecta-  
tionem de tali bono: ex quibus actibus, inquit,  
secundus & tertius, scilicet desiderium & ex-  
pectatio, cum sint de bono non habito, re-  
pugnant statui beatitudinis, & non manent in  
patria, bonò jam obtentò; bene tamen ali duo,  
nempe amor concupiscentiæ, & delectatio, cum  
illi non repugnent statui beatitudinis: unde ad  
illos eliciendos debet habitus spei remanere in  
patria.

Sed contra: Licet habitus spei illos actus or-  
dine quodam eliciat, non tamen specificatur ab  
omnibus; sed tantum ab uno primario & prin-  
cipaliori, scilicet ab actu sperandi; sicut genera-  
tio, licet producat essentiam & passiones, tamen  
solum specificatur ab essentia, secundariò verò  
respicit passiones medià essentià: Sed actus spe-  
randi destruitur obtentà beatitudine, ut fate-  
tur Suarez: Ergo illà obtentà tollitur speci-  
ficativum habitus spei, & consequenter ipse ha-  
bitus.

Respondet Suarez, habitum spei non respi-  
cere primariò & essentialiter actum sperandi,  
sed actum amoris concupiscentiæ, quò quis  
Deum ut bonum sibi proprium diligit.

Sed hæc solutio apertè continet doctrinam  
falsam, & à communi Theologorum sensu pec-  
catis alienam; Virtus enim denominatur à prin-  
cipaliori actu quem elicit: Atqui secunda virtus  
Theologica, ab omnibus spes appellatur: Ergo  
principalis ejus actus est actus sperandi, non ve-  
rò amor concupiscentiæ, quò quis Deum ut bo-  
num sibi proprium diligit.

Addo quòd spes, qua est virtus, respondet  
spei, qua est passio: Sed actus principalis spei,  
qua est passio, non est, bonum sibi proprium &  
conveniens concupiscere, sed bonum arduum  
possibile sperare: unde non est in appetitu con-  
cupiscibili, sed in irascibili. Ergo pariter præ-

cipuus actus virtutis spei non est amor concu-  
piscentiæ, quò quis Deum ut bonum sibi pro-  
prium diligit, sed actus sperandi, quò expecta-  
tur futura beatitudo.

Secunda pars conclusionis sequitur ex præ-  
cedenti: Cum enim delectatio de Deo viso in  
patria sit supernaturalis, utpote respiciens obje-  
ctum supernaturale, non potest procedere à  
sola voluntate, sine concursu alicujus habitus  
supernaturalis, & alicujus virtutis Theologi-  
cæ; unde cum non possit elici à fide, vel à spe,  
quæ non remanent in patria, consequens est ut  
eliciatur à charitate.

Neque valet si dicas, illam posse procedere  
à voluntate, solò Dei auxiliò mota & elevata,  
absque ullo habitu supernaturali. Nam licet in  
aliquo casu id contingat, regulariter tamen, &  
juxta suam Dei dispositionem, per habitum,  
& non solum per auxilia elevantur potentia ad  
actus supernaturales; & sic debet assignari ali-  
quis habitus concurrens ad delectationem,  
quam Beati de Deo clarè viso percipiunt.

Deinde eadem pars hæc ratione suaderi po-  
test. Ab eodem habitu elicitur delectatio, à quo  
oritur amor, qui est causa illius: Sed amor con-  
cupiscentiæ, quò Beati Deum ut bonum sibi  
proprium diligunt, procedit à virtute charita-  
tis: Ergo & delectatio quæ ad illum consequi-  
tur. Major est certa: tum quia, ut ait D. Tho-  
mas 2. 2. quæst. 28. art. 4. idem est habitus qui incli-  
nat ad diligendum, & ad desiderandum bonum  
dilectum, & ad gaudendum de eo: tum etiam  
quia, ut docet idem S. Doctor in hac part. quæst.  
60. art. 4. actus qui non habent specialem diffi-  
cultatem, non exigunt specialem habitum, sed  
procedunt ab eodem habitu à quo oritur actus  
ille cum quo habent majorem connexionem:  
Atqui delectatio non habet specialem difficul-  
tatem, & habet maximam connexionem cum  
amore ad quem sequitur: Ergo ab eodem habitu  
elicitur, à quo oritur amor. Minor verò suade-  
tur ex eodem D. Thoma 2. 2. quæst. 25. art. 4. ubi  
docet quòd per charitatem non solum Deum &  
proximum, sed etiam nosmetipsos diligimus:  
Ergo amor concupiscentiæ, quò Beati Deum ut  
bonum sibi proprium diligunt, est à virtute  
charitatis. Addo quòd, si aliquis Beatus nollet  
sibi beatitudinem, peccaret peccatò odii erga  
seipsum: Ergo ex opposito vult sibi beatitudi-  
nem ex charitate.

## §. II.

## Solvuntur objectiones.

Obicies primò: Amor concupiscentiæ bea-  
titudinis futuræ, & gaudium subsècutum  
ad illum, non pertinent ad charitatem, sed ad  
spem, juxta illud Apostoli ad Roman. 12. *Spe  
gaudentes*: Ergo etiam in patria amor concupi-  
scentiæ, quò Beati Deum ut bonum sibi pro-  
prium diligunt, & delectatio quæ ad illum se-  
quitur, à virtute spei, non verò ab habitu chari-  
tatis eliciuntur.

Respondeo concessò Antecedente, negando  
Consequentiam: quia amor concupiscentiæ,  
quò in via appetimus beatitudinem, & de ea  
delectamur, illam respicit sub ratione boni  
ardui futuri, quod est objectum formale spei; in  
patria verò amor quò Beati diligunt beatitudi-  
nem, & delectantur de ea, respicit illam ut bo-  
nam præsens & jam obtentum; unde non po-  
test



test eliciã spe, quæ est de bono arduo & futuro, & quæ proinde in Beatis non manet, sed solum à charitate, ad quam tanquam ad proximiorum virtutem reducitur, & quæ sola ex virtutibus Theologicis remanet in patria.

35 Dices: Actus oppositi non possunt procedere ab eodem habitu: Sed amor amicitia & concupiscentia (idem dicendum de delectatione ad utrumque amorem consequente) inter se opponuntur; nam amor amicitia respicit bonum amici, amor verò concupiscentia respicit bonum proprium: Ergo in Beatis non possunt procedere à virtute charitatis.

36 Respondeo concessã Majori, negando Minoram: Amor enim concupiscentia non semper opponitur charitati, sed interdum illi subordinatur, & se habet ut actus ejus secundarius: nam ut supra ex D. Thoma vidimus, per charitatem non solum Deum & proximum, sed etiam nosmetipsos diligimus. Neque obstat, quòd amor concupiscentia bonum proprium: quia bonum proprium non semper opponitur bono amici, sed interdum illi subordinatur, & cum eo connectitur, ut contingit in Beatis; illorum enim beatitudo, & delectatio quam ex ea percipiunt, non opponuntur Deo & bono ipsius, sed illi subordinantur, & ab eo procedunt, cum sint ipsius participatio: unde amor concupiscentia, quòd Beati propriam beatitudinem diligunt; subindeque gaudium quod ex tali amore sequitur, à virtute charitatis, ut ejus actus secundarii procedunt.

37 Objicies secundò: Si actus delectationis in patria non eliciatur à virtute spei, maxime quia talis virtus non manet in patria: Sed falsum est quòd spes non remaneat in patria: Ergo actus delectationis in patria, à virtute spei eliciuntur. Major patet, Minor probatur. In Beatis remanet donum timoris, juxta illud Job. 26. *Columna celi contremiscant, & pavent ad nutum ejus: quod de Beatis Angelis explicat D. Gregorius: unde etiam D. Thomas 3. p. qu. 7. art. 6. ponit tale donum in Christo, quamvis ab instanti conceptione beatus fuerit, juxta illud Isaiæ 11. Replebit eum spiritus timoris Domini: Ergo etiam spes fuit in Christo, & remanet in Beatis. Probatur Consequentia: nam sicut bonum arduum possibile obtineri, est objectum formale spei, ita malum arduum possibile evitari, est objectum formale timoris: Ergo si hoc non obstat in Christo & in Beatis reperitur donum timoris, etiam virtus spei poterit remanere in patria.*

38 Respondeo concessã Majori, negando Minorem. Ad ejus probationem, concessã Antecedente, nego Consequentiam. Ad probationem illius, distinguo Antecedens, Malum arduum possibile evitari est objectum formale timoris, ut est passio; concedo Antecedens, ut est donum Spiritus sancti, nego Antecedens: objectum enim timoris, ut est donum, est divina majestas, & excellentia, ut potens infligere aliquod malum, vel privare aliquò bonò; unde quamvis in Beatis non sit timor qui est passio, bene tamen timor qui est donum Spiritus sancti. Verum in illis non propterea remanet spes, prout est virtus Theologica: quia in patria, obtentã beatitudine, perit objectum formale illius, ut supra ostendimus. Solutio est D. Thomæ 3. p. qu. 7. art. 1. ubi docet in Christo fuisse donum timoris, & sibi primò obijci: *Resur*

quòd in Christo non fuerit donum timoris: spes enim videtur, potior quam timor; nam spei objectum est bonum, timoris vero malum: Sed in Christo non fuit virtus spei, ut supra dictum est; Ergo etiam non fuit in eo donum timoris. Cui argumento sic respondet: Ad primum dicendum quòd habitus virtutum & donorum proprie & per se respiciunt bonum, malum autem ex consequenti.... & idè de ratione dicitur timoris non est illud malum quod respicit timor, sed eminentia illius boni, scilicet divini, cuius potestate aliquod malum infligi potest. Sed spes secundum quod virtus est, respicit non solum auctorem boni, sed etiam ipsum bonum, in quantum est non habitus; & idè in Christo, qui jam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris. Idem cum proportione dicendum est de Beatis.

## ARTICULUS III.

Quodnam sit objectum proximum & immediatum delectationis seu fruitionis beatificæ?

## §. I.

Quibusdam premisis status difficultatis proponitur.

Notandum primò, quòd omnis inclinatio, quæ bonum aliquod insequitur, possessione illius quietatur; & quòd ex illa possessione resultat terminus quidam, qui in omnibus dicit cessationem motus, in singulis verò ex diversitate inclinationis diversam addit perfectionem, & diversum fortitur nomen. Quando lapis possidet centrum, resultat terminus, quies scilicet, quæ præcisè dicit cessationem motus: quando bruta possident bonum apprehensum, resultat delectatio: quando creatura intellectualis possidet suum bonum intellectualem, resultat terminus, qui dicitur gaudium; & hoc quidem perfectius quiete & delectatione, sicut ipsa inclinatio rationalis perfectior est intensiva; si verò sit possessio ultimi finis, dicitur fructio. Queritur ergo quodnam sit objectum proximum & immediatum illius delectationis, quæ ex visione beatificæ & consecutione ultimi finis oritur, & quæ à Theologis fructio beatificæ appellatur: Pro resolutione

Notandum secundò, triplicem posse distinguì in Beatis fruitionem & delectationem: primam quæ delectatur de bono divino, quatenus bonum Dei est: secundam, quæ delectatur de Deo, ut præsentem & habito per visionem: tertiam, quæ delectatur de actu visionis beatificæ quam eliciunt. Prima ad amorem amicitia spectat, dux verò posteriores ad amorem concupiscentia. Si ergo loquamur de prima, certum est illam habere pro objecto proximo & immediato ipsum Deum, & visionem solum esse conditionem necessariò requiritam, ut de Deo & bono divino Beati delectentur: habet enim solum rationem cognitionis, cognitio autem solum est conditio objecti voluntatis, ut docetur in Philosophia. Solum ergo difficultas procedit de secunda & tertia delectatione, quæ ad amorem concupiscentia pertinent.



## §. II.

*Duplici conclusione difficultas resolvitur.*

**D**ico primò, objectum proximum & immediatum illius delectationis, quâ Beati delectantur de Deo ut præfente, & habito per visionem, esse ipsum Deum; visionem verò esse objectum secundarium, & non solum conditionem illius. Est contra Durandum, asserentem talem delectationem non habere pro objecto proximo & immediato Deum, sed ejus visionem; & contra plures ex Modernis, qui docent ex Deo & visione componi unum objectum totale & immediatum hujusmodi delectationis, quod est Deus visus.

Probatur prima pars ratione fundamentali. Idem est objectum fruitionis & delectationis patriæ, & spei quam habemus in via, licet differens; id enim quod in via futurum speratur, delectat in patria ut præfens: Sed objectum primum & immediatum spei, est Deus ut bonum nostrum, non autem visio beatifica: Ergo delectationis vel fruitionis patriæ. Major patet. Minor probatur primò ex D. Thoma 2. 2. qu. 17. art. 5. ubi ait: *Spei, inquantum est virtus, principale objectum est Deus.* Secundo probatur ratione: Virtus Theologica debet habere Deum pro objecto immediato; aliâ religio & timor Dei essent virtutes Theologicae, si sufficeret respicere Deum mediâ: Sed spes est virtus Theologica: Ergo habet Deum pro objecto immediato, non autem visionem beatificam. Quod verò utrumque immediatè non respiciat, eadem ratione convincitur, contra Authores secundæ sententiæ. Virtus enim Theologica habet pro objecto proximo & immediato aliquid purè increatum, non verò aliquid mixtum ex creato & increato: Sed visio beatifica est aliquid creatum: Ergo spes (subindeque fruitio & delectatio illi correspondens in patria) utrumque, Deum scilicet & visionem, pro objecto primario & immediato habere nequit, sed solum Deum, ut habet rationem primi veri & summi boni, quò Beatus fruitur per visionem beatam. Unde Augustinus 10. confess. cap. 23. dicit: *Beata quippe vita est gaudium de veritate, hoc est enim gaudium de te qui veritas es.*

Probatur secundo eadem pars: Illud est objectum immediatum delectationis patriæ, quod est objectum primum & immediatum visionis beatificæ: Sed solus Deus, & non visio, est objectum primum & immediatum visionis beatificæ: Ergo solus Deus, & non visio est objectum immediatum delectationis patriæ. Major patet: objectum enim actûs voluntatis est illud bonum, quod proponitur per illam cognitionem, ad quam sequitur talis actûs voluntatis: Sed nulla est alia cognitio intellectûs, ad quam sequitur delectatio beatifica, quam visio: Ergo illud est objectum immediatum delectationis patriæ, quod est objectum primum & immediatum visionis beatificæ. Minor etiam est evidens: quia visio directè proponit tantum Deum ut summum bonum, & summè delectabilem, non verò seipsam, nisi indirectè, secundariò, & per reflexionem, quatenus est eminenti quodam modo cognitio simul directâ & reflexa: unde licet ipsa visio sit objectum veluti secundarium & mediatum illius delectationis, quâ Beati delectantur de Deo ut præfente & habito per vi-

Tom. III.

**A** sionem, non tamen objectum proximum & immediatum.

Ex hoc probata manet secunda pars conclusionis, quæ asserit visionem non esse puram conditionem, sed etiam objectum secundarium talis delectationis & fruitionis, ut expresse docet Capreolus in 1. dist. 1. qu. 1. art. 1. conclus. 5. ubi ait: *Fruitio beatifica non solum transit objectivè super Deum, imò super visionem quâ videtur Deus, & eadem fruitione fruimur utroque.* Et ad 1. contra 3. dicit, quòd *super utrumque cadit fruitio, sed principalitè & primariò supra Deum, consequenter supra visionem beatificam.*

**B** Confirmatur: Idem est objectum spei & fruitionis, ut supra dicebamus: Sed spes est de utroque, de Deo quidem, seu de beatitudine objectiva, primò & principalitè; de visione autem & beatitudine formali, minùs principalitè & secundariò: Ergo & fruitio. Unde inter fruitionem & delectationem, quâ Beati delectantur de bono divino, quatenus bonum Dei est, & quæ pertinet ad amorem amicitie, & illam quâ delectantur de Deo ut præfente & habito per visionem, quæ ad amorem concupiscentie spectat, hoc reperitur discrimen, quòd in prima visio est solum conditio necessariò requisita, in altera vero non habet solum rationem conditionis, sed etiam objecti secundarii: quia in prima delectatione visio habet solum rationem cognitionis; cognitio autem solum est conditio objecti voluntatis: respectu vero secundæ non solum habet rationem cognitionis, sed etiam adaptionis; adeptio autem ultimi finis, est objectum secundarium spei in via, & delectationis beatificæ in patria.

**D**ico secundo: Delectatio quâ Beati delectantur de actu visionis beatificæ quam eliciunt, quæ etiam ad amorem concupiscentie pertinet, pro objecto immediato habet ipsam visionem, Deum vero pro objecto mediato & quasi connotato per immediatum.

Hæc conclusio est omnino evidens: Sicut enim qui delectatur de actu scientie quem elicit, talem actum pro objecto immediato suæ delectationis habet, & id circa quod talis actus versatur, pro objecto mediato: ita similiter, cum Beati de actu visionis beatificæ, quam eliciunt, delectantur, ipsa visio est objectum immediatum talis delectationis; Deus autem qui per visionem attingitur, objectum mediatum & quasi connotatum per illam: & contra vero quando delectantur de Deo ut præfente & habito per visionem, objectum immediatum talis delectationis est Deus, & visio objectum tantum secundarium & mediatum, ut diximus in præcedenti conclusione. Unde D. Thomas in 4. dist. 49. qu. 3. art. 1. quæstionum, sic habet: *visio est delectabilis dupliciter, uno modo ex parte objecti visionis, inquantum id quod videtur delectabile est: alio modo ex parte visionis, inquantum ipsum videre delectabile est; delectamur enim cognoscendo mala, quævis ipsa mala non delectent: quia ergo visio beatifica est perfectissima, utroque modo delectabilis est.* Ergo non solum Deus, sed etiam ipsa visio, potest esse immediatum objectum delectationis Beatorum, illius saltem quâ gaudent de actu visionis beatificæ quem eliciunt.

I

§. III.



47 **C**ontra primam partem primæ conclusionis objicit primo Durandus : Illud solum est proximum & immediatum objectum delectationis pertinentis ad amorem concupiscentiæ, quod est bonum proprium illius qui delectatur : At Deus secundum se non est bonum proprium Beati, sed solum ratione visionis beatificæ, per quam ab illo possidetur : Ergo secundum se & per se primo non est objectum talis delectationis, sed tantum secundario, & ratione visionis. Major est evidens : delectationes enim sequuntur naturam amoris ad quem pertinent : Sed amor concupiscentiæ solum circa bonum proprium concupiscentis versatur : Ergo & delectatio quæ ad illum pertinet. Minor enim videtur certa : quia bonum extrinsecum non potest esse proprium, nisi mediante aliquâ operatione quâ conjungitur : Sed Deus est bonum extrinsecum Beatis, & illis conjungitur mediante visione : Ergo non est bonum proprium Beati, nisi ratione visionis.

48 **C**onfirmatur : In delectationibus corporeis & sensibilibus, objectum immediatum non est res ipsa quâ fruitor appetitus, sed ejus possessio & alicutio ; appetitus enim non delectatur de cibo & potum se, sed de eo ut actu manducatur & bibitur ; & avarus non de ipso auro, sed de possessione ejus gaudet : Ergo similiter objectum immediatum delectationis beatificæ, ad amorem concupiscentiæ pertinentis, non est Deus ipse, sed ejus possessio & consecutio, quæ est ipsa visio beatificæ.

49 **A**d objectionem, concessâ Majori, distinguo Minorem : Deus non est bonum proprium Beati, nisi ratione visionis beatificæ, tanquam conditionis illum applicantis intellectui Beati, concedo Minorem : tanquam rationis formalis, nego Minorem. Ad cujus probationem similiter distinguo Majorem : bonum extrinsecum non potest esse proprium nisi mediante aliquâ operatione quâ conjungatur, tanquam conditione applicante, concedo Majorem : tanquam ratione formali, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

Explicatur : Quando dicitur quod ignis non calefacit, nisi ut approximatus ligno ; & finis non movet voluntatem, nisi ut apprehensus, hoc verum est, si particula, *ut*, denotet conditionem necessario requisitam in igne ad comburendum, & in fine ad finalizandum ; secus vero si exprimat rationem formalem : quia ratio formalis calefaciendi, & finalizandi, non est approximatio, aut apprehensio, sed calor, & bonitas, quæ per approximationem & apprehensionem applicantur & conjunguntur passo & appetitui. Ita similiter, cum dicitur quod Deus non est bonum Beati, nisi ratione visionis beatificæ, hoc verum est, si *ratione* denotet conditionem seu causam applicantem, non tamen si declaret rationem & causam formalem : nam Deus est bonum Beati ratione suæ infinitæ bonitatis & perfectionis, per quam est summè conveniens creaturæ rationali ; licet debeat illi applicari & conjungi per visionem beatam, quæ est ejus adeptio & consecutio. Unde ad confirmationem, verum est Antecedens : cum enim quis bibit vinum ad ejus suavitatem degustandam,

**A** objectum immediatum hujusmodi delectationis est vinum secundum suam bonitatem & suavitatem intrinsecam, ratione cujus est conveniens appetitui, licet degustatio seu potatio requiratur tanquam medium, & tanquam actio quâ conjunctio fiat cum objecto. Avarus etiam non delectatur immediatè de possessione auri, sed de auro possessio ; ita ut avarum sit objectum quod & immediatum suæ delectationis, possessio verò solum conditio, per quam ei univocè applicatur, vel objectum tantum secundarium talis delectationis.

**B** Objicies secundò : Idem est objectum desiderii, seu spei in via, & delectationis in patria. Atqui desiderium, seu spes in via, non habet pro objecto immediato Deum, sed visionem Dei. Ergo nec delectatio. Major patet ex supradictis. Minor verò probatur. Desiderium & spes formaliter respiciunt bonum futurum acquirendum : Atqui Deus secundum se non est futurus, sed solum Dei visio : Ergo Deus non est objectum immediatum desiderii & spei in via, sed solum visio Dei.

**C** Respondeo concessâ Majori, negando Minorem : si enim spes habet pro objecto immediato & primario Dei visionem, non verò ipsum Deum, non esset virtus Theologica ; cum de ratione virtutis Theologicæ sit immediatè respicere aliquid increatum, & ab illo specificari ; ut patet in fide & charitate, quæ immediatè Deum sub ratione primi veri & summi boni respiciunt. Unde ad probationem Minoris, distinguo Majorem : objectum spei est bonum futurum, ita ut futuritio sit ratio formalis objecti, aut ad illam pertineat, nego Majorem : ita ut sit conditio, concedo Majorem, & Minorem, & nego Consequentiam. Sicut enim esse non visum non attingitur à fide primò & per se ; quia non est ratio formalis, sed tantum conditio vel modus intrinsecus in objecto fidei, quod est veritas prima revelans : ita etiam ratio futuritio, vel non habiti, non attingitur à spe per se primò, sed tantum secundario ; quia non est ratio formalis specificativa illius, sed tantum conditio ad illam necessariò requisita, aut modus intrinsecus objecti illius. Idem cum proportionè, de delectatione beatifica dicendum est : illa enim est primò & immediatè de Deo, & infinità ejus bonitate & suavitate, secundariò verò & mediatè de ejus præsentia & visione, quæ est tantum conditio ad illam requisita, vel ad summum objectum illius secundarium, ut in secunda parte conclusionis dictum est.

**D** Dices : Id per quod spes differt à gaudio & fruitione, est objectum ipsius, & non solum conditio : Sed spes per hoc solum differt à gaudio, quòd gaudium seu fruitio est de bono præsentii & possessio, spes verò de bono futuro & nondum obtento : Ergo futuritio pertinet ad objectum spei, non solum ut conditio, sed etiam ut ratio formalis illius.

**E** Respondeo distinguendo Majorem : per quod differt formaliter, concedo Majorem : solum applicativè, nego Majorem : futuritio autem & præsentia non sunt diversæ rationes formales in actibus voluntatis, sed diversæ conditiones applicantes diversimodum appetibilitatis & bonitatis ; nam futuritio applicat bonum nondum habitum & possessum ; præsentia verò bonum habitum & possessum.

Objicies tertio : Idem est objectum delectationis



*Conclusio affirmativa statuitur.*

**D**ico breviter, Beatos esse impeccabiles ab intrinseco.

Probatur conclusio multipliciter: Primo, 38  
quia Beatitudo petit ab intrinseco omne bonum afferre, & omne malum auferre: Sed impeccabilitas est maximum bonum, peccatum vero summum malum: Ergo beatitudo postulat ab intrinseco excludere omne peccatum, & reddere beatum impeccabilem.

Secundo probatur: Beatitudo est inamissibilis ab intrinseco, ut ostendemus in ultima disputatione: Ergo petit ab intrinseco excludere, seu impedire omne id ratione cuius possit amitti: sicut cœlum, quia ab intrinseco est incorruptibile, ab intrinseco petit excludere omne quod ad illius corruptionem disponeret: At peccatum, si de facto daretur, beatitudinem destrueret; cum beatitudo sit summa felicitas, peccatum vero summa miseria: Ergo beatitudo ab intrinseco petit peccatum excludere, si commissum inueniat, & committendum impedire.

Tertio probatur: Licet repugnet creatura esse impeccabilem per naturam, et tamen conuenire potest impeccabilitas per gratiam: At nulla gratia ad hunc effectum præstandum aptior est, quam gratia consummata patriæ, cum illa sit perfectissima, & veluti in suo centro & statu connaturali: Ergo illa reddit Beatos ab intrinseco impeccabiles: unde 1. Petri i. vocatur *incorruptibilis & incontaminata hereditas.* 60

Confirmatur: Gratia patriæ est multo perfectior, saltem quantum ad modum operandi, quam quælibet gratia viæ; cum illa reguletur per lumen gloriæ, & claram Dei visionem, ista vero per fidem & cognitionem obscuram: Sed gratia viæ interdum confirmat & immobilizat hominem in bono, illumque reddit impeccabilem, etiam venialiter, ut patet in Beata Virgine: Ergo a fortiori gratia patriæ id præstat in Beatis & comprehensioribus. 61

Neque valet, si dicas donum confirmationis & impeccabilitatis in Beata Virgine, & in aliis Sanctis confirmatis in gratia, non provenire ab aliqua perfectione intrinseca gratiæ, sed ab extrinseco favore & manutentione Dei; quæ etiam ratione omnes Beati sunt impeccabiles, iuxta sententiam Scoti. Non valet, inquam, nam (præterquam quod hoc falsum est, ut demonstrant nostri Thomistæ in tractatu de gratia; ubi docent in viatoribus donum confirmationis in gratia non solum consistere in providentia Dei extrinseca, occasiones peccandi tollente, sed etiam in aliqua perfectione intrinseca gratiæ, quæ attenditur secundum quandam participationem gratiæ & charitatis patriæ; de quo videtur potest Alvarez disp. 104. de auxiliis) hoc datò, non infringitur vis argumenti propositi: Gratia enim patriæ, cum sit perfectior, & in suo statu connaturali, aliquid amplius exposcit quam gratia viæ: Ergo si gratia viæ extrinseco favore & manutentione Dei interdum reddat hominem impeccabilem, gratia consummata patriæ id ex natura sua, & ex perfectione sibi intrinseca præstare petit.

Quarto probatur conclusio: Sicut se habet voluntas damnatorum ad malum, ita ad minus se habet voluntas Beatorum ad bonum: Sed 62

tionis in Beatis, & tristitiæ in damnatis: Atqui A  
objectum immediatum tristitiæ, quam habent damnati, non est Deus secundum se, sed carentia diuinæ visionis: Ergo objectum immediatum delectationis Beatorum non est Deus, sed visio beatifica.

Huic argumento respondet Cajetanus 2. 2. qu. 17. art. 5. negando paritatem: duplicem autem assignat rationem discriminis. Prima est, quia Beati habent appetitum rectè dispositum; & ideo primò & principaliter gaudent de eo de quo magis est gaudendum: primò enim gaudent de bono diuino in se, secundò de bono diuino, quatenus est ipsorum bonum, & tertio de ipsa visione: At verò damnati, qui habent voluntatem deordinatam, nõ tristantur de eo quod opponitur bono diuino in se, cuiusmodi est malum culpæ, neque similiter de Deo non viso, sed tantum de carentia visionis. Secunda disparitas est, quia Deus secundum se est objectum maxime conueniens creaturæ rationali; unde secundum se habet quòd possit esse objectum delectationis Beatorum: At non habet secundum se aliquid disconueniens, sed tantum quatenus infert aliquod malum penæ; & ideo sub hac tantum ratione est objectum tristitiæ in damnatis.

Obijciens quartò: D. Thomas infra quæst. 11. art. 3. ad 3. dicit quòd finis sumptus pro te quæ est finis, & pro adeptio rei, non sunt duo fines, sed unus finis; ex quo refert eadem fruitione nos frui Deo, & visione illius: Ergo delectatio seu fruitio beatifica est de utraque immediatè.

Respondeo concessò Antecedente, negando Consequentiam: licet enim verum sit eadem fruitione nos frui Deo, & beatitudine formali, quæ est adeptio Dei, non tamen eodem modò; sed Deo fruimur primò & principaliter visione verò, quæ est adeptio ejus, secundario & per reflexionem, ut in secunda parte conclusionis declarauimus. Neque hinc sequitur esse duos fines, Deum & ejus adeptionem: nam ut est duo fines ultimi, opus esset ut tam Deus, quam ejus adeptio, haberent dignitatem ultimæ dignitabilem propter se; hoc enim est de ratione ultimi finis: quod hic non contingit, cum solus Deus talem bonitatem habeat; adeptio verò ejus solum sit id quò Deus talem bonitatem habens nobis conjungitur.

## ARTICULUS IV.

*Utrum Beati sint impeccabiles ab intrinseco?*

Negant Scotus & Nominales in 1. dist. 1. qu. 4. asserentes Beatos esse impeccabiles solum ab extrinseco, & ex diuina providentia, impediendo ne in peccatum labantur, eosque ad Dei amorem continuo determinante & applicante. Quam sententiam probabilem reputat Salas hic tract. 2. disp. 7. sect. 8. licet oppositum iudicet probabilius, loquendo de vitio quæ beatificamur de facto, secus de alia possibili, quæ tam tenuis, inquit, esse potest, ut non confirmet ab intrinseco in bona voluntate. Oppositum docent alii Theologi, maxime Thomæ: unde fit



damnati, ex eo quod sunt in termino, ita habent voluntatem obfirmatam & obfirmatam in malo, ut nullum possint bonum opus elicere, ut in tractatu de Angelis ostensum est: Ergo etiam animæ Beatorum ex ipsa conditione & natura statibus beatifici, quia nimirum sunt in termino, habent voluntatem ita confirmatam in bono, ut nullum peccatum mortale aut veniale possint committere. Unde Augustinus lib. 3. contra duas Epist. Pelagian. cap. 7. *hic præceptum est, ut non peccemus: ibi præmiū, non posse peccare.*

64 Quinto: Ex D. Thoma 1. 2. quæst. 63. art. 1. illa creatura est impeccabilis ab intrinseco, quæ immobiliter conjungitur regulæ suæ operationis: Sed Beatus regulæ suæ operationis, nempe ultimo fini, per visionem & amorem beatificum immobiliter conjungitur: Ergo est ab intrinseco impeccabilis. Minor patet, Major probatur: tum quia peccare nihil aliud est quam deflectere & declinare à rectitudine suæ regulæ: tum etiam quia, ut ibidem ait, S. Doctor, si manus artificis esset ipsa regula incisionis, vel talem regulam inseparabiliter haberet sibi conjunctam, non posset nisi rectè scindere: Ergo similiter voluntas, quæ immobiliter conjungitur regulæ suæ operationis, non potest nisi rectè operari, subindeque est ab intrinseco impeccabilis.

65 Denique suadet conclusio, declarando in particulari duplicem radicem seu causam, unde oritur impeccabilitas in Beatis, prima est ipsa visio beatifica, quæ triplici ratione potentiam peccandi à Beatis excludit. Primo, quia totam creaturæ rationalis capacitatem implet: nam ut discurrit S. Doctor 4. cont. gent. cap. 70. ratione 2. ex eo voluntas immutabilis redditur, quod totaliter ejus capacitas impletur; sicut cælum est immutabile substantialiter & incorruptibile, quia tota capacitas materiæ ejus expletur per ipsius formam: Sed tota capacitas voluntatis creaturæ rationalis expletur per visionem beatificam, per quam omnia ejus desideria perfectè implentur, ut disputatione præcedenti in digressionem de visione beata ostensum est: Ergo per visionem beatam voluntas creaturæ rationalis redditur immutabilis à bono in malum, subindeque omnino impeccabilis.

66 Secundò, ut ibidem Præceptor Angelicus eodem libro cap. 92. ratiocinatur, peccatum in voluntate non accidit, sine aliqua ignorantia intellectus, propter quod dicitur Proverb. 14. *Errant qui operantur malum;* & Philosophus 3. Ethic. ait quod *Omnis peccans est ignorans:* Sed visio beata excludit ab intellectu Beatorum omnem defectum erroris, ignorantie, & inconsiderationis, præsertim circa agibilia in particulari; cum juxta communem Theologorum sententiam, cui libet Beato ex vi visionis debeatur cognitio omnium pertinentium ad proprium statum: Ergo visio beatifica ex vi sua omne peccatum à voluntate Beatorum excludit. Unde Nazianzenus oratione 44. splendori seu visioni quam à Spiritu sancto habent Angeli, tribuit quod peccare non possunt. Et Isidorus lib. de summo bono cap. 12. *Angeli (inquit) licet sint naturæ suæ mutabiles, non sinit ta men eos contemplatio mutare divina.*

67 Tertio: Videns Deum nihil potest appetere nisi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illam: Ergo ex vi beatificæ visionis redditur impeccabilis. Consequencia est bona: nam peccans appetit objectum absque ordine ad bonum divinum. Antecedens probatur: Nam ut ait S. Tho-

mas hic art. 4. & 1. p. qu. 62. artic. 8. & qu. 24. de verit. art. 8. sic se habet respectu videntis Deum bonitas visæ, sicut respectu viatoris bonitas in communi: Ac viator nihil potest appetere nisi ratione boni in communi: Ergo nec videns Deum potest aliquid velle, nisi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illam.

Hanc rationem D. Thoma improbat Vazquez hic disp. 18. cap. 2. num. 9. & ait illam non videri admodum efficacem: nempe quia alio modo comparatur bonum incommuni cum singulis objectis voluntatis, quam Deus cum eisdem; bonum enim in communi includitur essentialiter in singulis objectis, circa quæ voluntas versatur actu prosecutionis; & hæc ratio non potest aliquid velle voluntas, quod non sit bonum, neque ab aliquo averti, quod bonum sit: At verò Deus non ita includitur singulis objectis voluntatis; & idè dispar est inter utrumque ratio.

Verum hæc instantia & ratiocinatio frivola est: erit enim bonum divinum non claudatur essentialiter in bonis appetibilibus, non minus tamen efficaciter movet voluntatem Beati, quam bonum in communi voluntatem viatoris; imò efficacius movet, cum necessiter voluntatem Beati non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, ut art. 1. ostendimus. Atqui (subsumo) propter efficaciam quæ gaudet bonum ut sic respectu voluntatis viatoris, nihil potest illi ut bonum proponi, nisi prout stat sub bono in communi: Ergo ob majorem efficaciam bonitatis divinæ respectu voluntatis Beati, nihil poterit illi ut bonum proponi, nisi ut stat sub ordine ad bonitatem Dei.

Confirmatur. Ideo viatori, nihil potest præsentari ut bonum, nisi sub ratione boni in communi, quia evidenter judicat nihil esse bonum, nisi ut clausum sub illa: At videns Deum etiam evidenter judicat nihil esse bonum, nec diligibile, nisi ut stat sub ordine ad bonitatem Dei; Ergo sicut nihil potest viatori proponi ut appetibile, nisi ut stat sub bono in communi; ita nequit Beato aliquid ut appetendum proponi, nisi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illam.

Hæ duæ rationes probant visionem Dei excludere non solum peccata commissionis, sed etiam omissionis: nam etiam hæc requirunt aliquem defectum in intellectu, & sunt voluta saltem indirectè & interpretative contra legem Dei.

Secunda radix unde oritur impeccabilitas Beatorum, est amor beatificus, qui ex visione sequitur, veluti prima ejus proprietas. Unde sic arguo: Beatitudo includit amorem beatificum, si non tanquam propriam essentiam & rationem formalem; saltem ut primam ac præcipuam ipsius proprietatem: Sed cum tali amore impossibile est actuale peccatum: Ergo beatitudo ab intrinseco competit impeccabilitas. Major patet, Minor probatur. Per peccatum homo avertitur à Deo ut ultimo fine, & per charitatem in Deum ut ultimum finem convertitur: At aversio à Deo, & conversio actualis in ipsum, simul esse nequeunt: Ergo cum amore beatifico impossibile est actuale peccatum.

Dices, hoc argumentò convinci Beatos non posse peccare mortaliter, quia peccatum mortale est aversio à Deo ut ultimo fine: non probatur.

Disp. 1.  
art. 1.  
S. 3.  
col.



bari tamen beatitudinem esse impossibilem cum peccato veniali, quod non avertit à Deo.

Sed contra: Licet peccatum veniale non avertat à Deo, divertit tamen ab ipso: At cum amore beatifico impossibile est nedum aversio à Deo, sed etiam divertio: Ergo amor beatificus non solum excludit peccatum mortale, sed etiam veniale, & cum neutro compossibilis est. Major est certa: per hoc enim differunt actus charitatis, peccatum mortale, & peccatum veniale, quod charitas convertit hominem in Deum tanquam in ultimum finem; peccatum mortale illum à Deo ut ultimo fine avertit; veniale autem neque convertit, neque avertit, sed solum divertit ab ultimo fine. Minor verò probatur: Amor necessarius nedum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, non solum cum aversione à Deo, sed etiam cum diversione ab illo est impossibile; cum enim sit continuus & nunquam interruptus, omnia quæ beatus diligit, actu refert & ordinat in divinam bonitatem tanquam in ultimum finem: Atqui amor beatificus, nedum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, necessarius est, ut art. 1. ostendimus: Ergo cum illo nedum aversio, sed etiam divertio à Deo est impossibile.

Confirmatur: Actus charitatis, quò taliter homo ierit in Deum, ut si memoria occurreret veniale peccatum, ipsum detestaretur, cum eo peccato incompatibilis est: Sed amor patriæ istius est conditionis: Ergo cum veniale peccato est incompatibilis. Major patet, Minor probatur. Amor patriæ debet esse conformis cognitioni per quam regulatur: Sed visio beatifica, quæ regulat amorem patriæ, proponit Deum ut super omnia diligendum, & ad minus virtualiter iudicat nihil esse appetibile quod ad Deum ordinabile non sit: Ergo amor beatificus non solum est dilectio Dei super omnia, sed etiam excludit quemvis affectum objecti ad Deum ut ad finem ultimum non ordinabile, & virtualiter detestatur omne peccatum veniale.

Ratione ista ex amore beatifico desumpta saepe utantur SS. Patres, præsertim Gregorius lib. 7. moral. cap. 27. alias 28. ubi ait: *Natura Angelica est in semetipsa mutabilis, quam mutabilitatem vincit per hoc, quòd ei qui semper idem est, vinculis amoris colligatur.* Et D. Augustinus 14. de civi. cap. 9. *Vbi (inquit) boni adepti amor immutabilis est profectus, si dici potest, mali cavendi timor securus est.* Illius etiam meminit Anselmus lib. de casu Diaboli cap. 6. & D. Thomas qu. 24. de verit. art. 2. & lib. 4. contra gentes cap. 92. ratione 7.

Dices: Charitas patriæ, & charitas viæ sunt eisdem speciei; & charitas viæ interdum est major, & perfectior intensivè charitate patriæ: Sed charitas viæ non excludit potentiam ad peccandum, imò nec actuale peccatum, saltem veniale: Ergo nec charitas patriæ.

Respondeo concessa Majori, & Minori, negando Consequentiam: nam charitas patriæ non habet ex sua ratione specifica, nec ratione perfectionis intensivæ quâ gaudet, quòd tollat potentiam ad peccandum, sed solum ratione perfectionis individualis, seu modi operandi quem habet in patria: cum enim ibi regulatur per lumen gloriæ, & claram visionem, quæ Deum ut habentem omnem rationem boni clare representat, & iudicat nihil esse appetibile

A quod ad Deum ordinabile non sit; hinc habet quòd non liberè, sed necessarò operetur, & tollat potentiam ad peccandum etiam venialiter ut antea exposuimus.

## §. II.

Corollarium notatu dignum.

EX dictis inferes contra Victoriam relatum à Medina hic art. 4. & contra Egidium a Præsentatione lib. 11. qu. 16. art. 3. §. 3. causam sufficientem impeccabilitatis beatorum esse visionem beatificam: unde etiam de facto visione & amore impeccabiles reddantur, si tamen de potentia Dei absoluta amor ex visione non sequeretur, ratione solius visionis impeccabiles remanerent.

Patet hoc corollarium ex supra dictis. Tum quia voluntas videntis Deum ita se habet respectu boni divini, sicut voluntas viatoris in ordine ad bonum in communi: unde sicut impossibile est aliquem in via operari, nisi respiciendo rationem boni in communi; ita qui videt Deum non potest velle quicquam quod non ordinetur ad ipsum. Tum etiam quia, ut supra arguebamus, non potest esse in voluntate peccatum, nisi in intellectu error, ignorantia, aut inconsideratio præcedat: Sed visio beata ratione sui omnes illos defectus ab intellectu beatorum excludit: Ergo ratione sui, amore non subsecuto, est incompatibilis cum actuali peccato.

Dices: Visio beata non habet immediatam oppositionem cum peccato: Ergo non habet ex natura sua excludere illud. Consequentia videtur legitima. Antecedens probatur: quia visio est in intellectu, peccatum in voluntate: quæ autem sunt in diversis subjectis non habent immediatam oppositionem, neque sese invicem excludunt, ut summa frigiditas in manu, & luminus calor in pede: Ergo &c.

Respondeo concessa Antecedente, negando consequentiam. Licet enim visio Dei non habeat immediatam oppositionem cum peccato, habet tamen oppositionem immediatam cum aliquo requisito de necessitate ad peccatum, scilicet cum iudicio pratico, quo intellectus hic & nunc iudicat aliquod bonum appetens esse eligendum & amandum, quamvis legi divinæ contrarietur, & non sit ordinabile in divinam bonitatem: hoc autem sufficit ut visio beatifica ex se, & independenter ab amore quem causat, peccatum tam mortale quàm veniale excludat, & cum utroque sit impossibile, ut patet ex supra dictis.

## ARTICULUS V.

*Utrum de potentia Dei absoluta possit cum visione, aut amore beatifico, peccatum actuale, vel saltem habituale componi?*

IN huius difficultatis resolutione tres reperio Theologorum sententias. Prima asserit peccatum, tam actuale, quàm habituale, posse de absoluta Dei potentia cum visione & amore beatifico conjungi. Sententiam hanc defendunt omnes qui censent, beatitudinem non reddere hominè impeccabilem ex propria & intrinseca ra-



ca ratione, sed extrinseca providentia & man-  
tenentia Dei, quos articulo precedenti impu-  
gnavimus. Secunda id contendit de peccato habi-  
tuali, & negat de actuali. Ita Durandus, Victo-  
ria, Medina, Suarez, Satas & alij. Tertia negat  
peccatum tam actuale quam habituale posse  
cum visione & amore beatifico simul existere.  
Hanc ut probabiliorem sustinent Martinez, Il-  
dephonsus, Joannes à S. Thoma, Marcus à Serra,  
& alij ex nostris Thomisti.

## §. I.

*Prima difficultas resolvitur*

**D**ico primò, non posse, etiam de absoluta Dei  
potentia, cum visione aut amore beatifico  
peccatum actuale componi.

80 Hæc conclusio sequitur ex fundamentis arti-  
culo precedenti statutis: Nam juxta. D. Tho-  
mam sic se habet respectu videntis Deum boni-  
tas divina, sicut respectu non videntis Deum  
ratio boni in communi: At impossibile est per  
quamcumque potentiam quòd homo in via ali-  
quid velit, nisi sub ratione boni in communi;  
cum malum ut tale non possit apperi, ut infra  
patebit: Ergo repugnat quòd in patria videns  
Deum velit aliquid, nisi in ordine ad bonum di-  
vinum; atque adeò quòd velit peccatum. Item  
impossibile est quòd aliquis peccet sine judicio  
practico, quòd judicetur hic & nunc esse appeten-  
dum aliquid, quòd ad Deum non sit ordinabile:  
Sed implicat tale judicium cum beatifica visio-  
ne conjungi: nam illa est perfectum judicium,  
quo beatus speculativè & practicè judicat Deum  
esse super omnia amandum, & omnia ad ipsum  
esse ordinanda: Ergo peccatum actuale non pos-  
test, etiam de absoluta potentia, cum beatifi-  
ca visione componi.

81 Confirmatur: Ideò odium Dei cum beatifica  
visione conjungi nequit, quia stante visione non  
potest voluntati proponi. Deus sub ratione ma-  
li; cum per illam proponatur & representetur  
ut summum bonum: At etiam repugnat quòd  
stante visione voluntati ut bonum proponatur  
aliquid objectum, avertens aut divertens à Deo,  
cum beatus evidenter judicet per illam nihil esse  
bonum nisi in ordine ad Deum: Ergo repugnat  
cum visione beatifica quòd vis peccatum actua-  
le, non minus quam odium Dei conjungi.

82 Confirmatur amplius: Prudentia infusa non  
potest simul esse cum peccato, ut docet S. Tho-  
mas 2. 2. qu. 47. art. 13. Ergo nec visio clara Dei;  
quæ speculativè & practicè perfectior est pru-  
dentia infusa, imò eminenter continent omne id  
quod habet actus prudentia:

Deinde suaderetur conclusio specialiter de a-  
more beatifico: iste enim est formalis conversio  
actualis ad Deum, cum virtuali ad minus displic-  
entia omnis divertentis ab ipso: Atqui cum  
conversione actuali stare non potest de potentia  
etiam absoluta aversio actualis à Deo, quæ in  
peccato mortali invenitur; nec etiam cum vir-  
tuali displicentia cujuscumque objecti diverten-  
tis à Deo, actualis diversio competens veniali  
peccato: Ergo nec peccatum mortale, nec veni-  
ale est compatibile cum amore beatifico, et-  
iam de potentia Dei absoluta.

83 Denique probari potest conclusio ratione ge-  
nerali. Non potest Deus de potentia ordinaria  
actuale peccatum cum visione & amore beatifi-  
co conjungere; Ergo neque de extraordinaria

& absoluta. Antecedens conceditur ab Adven-  
tariis & pater ex dictis articulo precedenti.  
Consequentia sic probatur: Ea quæ Deus mira-  
culosè, ac de potentia extraordinaria & absolu-  
ta operatur, illi ut speciali auctori aut conser-  
vatori attribuantur: Sed repugnat conjunctio-  
nem actualis peccati cum visione & amore bea-  
tifico, Deò ut auctori aut conservatori speciali  
attribui: Ergo & illa de absoluta potentia simul  
conjungi. Major patet, Minor probatur. Produ-  
cens aut conservans speciali concursu unionem  
ac similitatem duorum extremorum, attingit  
utriusque existentiam: Sed repugnat Deum, ut  
auctorem aut conservatorem specialem, atting-  
ere existentiam peccati, tam in fieri, quam in  
conservari; alias illi, vel ut producenti, vel ut  
conservanti attribueretur peccatù: Ergo repu-  
gnat conjunctionem actualis peccati cum visione  
& amore beatifico, Deo ut auctori aut conser-  
vatori speciali adscribi.

## §. II.

*Alia difficultas expeditur.*

**D**ico secundò: Peccatum etiam habituale de  
absoluta potentia non posse cum beatifica  
visione componi.

Probatum primò: Impossibile est per quam-  
cumque potentiam, quòd homo simul habeat  
duos ultimos fines simpliciter, etiam unum ha-  
beat actualiter, & alium solum habitualiter, ut  
supra ostensum est: Sed videns Deum, habet il-  
lum actualiter pro ultimo fine simpliciter; cum  
visio beatifica sit Dei ut ultimi finis adeptio:  
qui vero est in statu peccati, in creaturam ut ul-  
timum finem habitualiter conversus est: Ergo  
repugnat peccatum habituale cum beatifica vi-  
sione conjungi.

Probatum secundò: Quæ Deus miraculosè &  
de potentia extraordinaria & absoluta opera-  
tur, illi ut speciali auctori vel conservatori tri-  
buuntur; si enim de absoluta potentia impedi-  
ret v.g. ne calor ignis expelleret frigus ab aqua,  
conservatio frigoris illi ut speciali auctori tri-  
bueretur: Sed repugnat conjunctionem pecca-  
ti habituali cum beatifica visione attribui Deo  
ut speciali auctori; alioquin, ut supra argue-  
bamus; existentia aut conservatio peccati illi  
ut auctori speciali tribueretur; quòd infinite  
ejus sanctitati repugnat: Ergo implicat pecca-  
tum habituale, de potentia Dei extraordinaria  
& absoluta, cum beatifica visione componi.

Probatum tertio, ratione fundamentali; quæ  
virtualiter est triplex: Peccatum enim habitua-  
le, seu macula peccati, tria importat, scilicet  
privationem gratia, aversionem à Deo ut  
ultimo fine, & quòd talis privatio & aver-  
sio sit voluntaria, seu ex precedenti actu vo-  
luntatis causata: Sed visio beatifica hæc tria  
virtualiter saltem excludit: Ergo cum peccato  
habituali impossibile est. Major supponit-  
ur ex tractatu de peccatis; Minor verò  
quantum ad singulas partes breviter suaderi  
potest. Et primò, quòd visio privationem  
gratia virtualiter excludat, sic ostenditur.  
Actus necessariò supponens in subiecto à quo  
elicitur, gratiam sanctificantem, ejus privatio-  
nem implicare saltem & virtualiter excludit.  
Sed visio beatifica gratiam sanctificantem in  
subiecto à quo elicitur, necessariò, & indispon-  
sabiliter supponit: Ergo ejus privationem vir-  
tualiter saltem excludit. Major patet: gratia  
enim



enim sanctificans sui privationem formaliter A involuntate existens.

expellit sicut lux formaliter expellit tenebras, & quilibet forma sui privationem: Ergo actus necessarius & indispensabiliter supponens in sub-  
jecto à quo elicitur gratiam habitualement, virtua-  
liter saltem, ejus privationem excludit, & cum  
ea impossibile est. Minor verò, in qua est  
difficultas, sic probatur. Actus perfectè vitalis  
vitalitate supernaturali, necessariò supponit in  
subiecto à quo elicitur, principium radicale vitæ  
supernaturalis: Sed visio beatifica est actus  
perfectè vitalis vitalitate supernaturali; unde in  
Scriptura *vita aeterna* sapè appellatur; & gratia  
sanctificans est principium radicale vitæ super-  
naturalis, cum illa teneat locum substantiæ su-  
pernaturalis, & sit prima radix virtutum & do-  
norum supernaturalium, quæ sunt principia

B proxima actuum supernaturalium, quibus homo  
in actu secundo vivit vitæ supernaturali: Ergo vi-  
sio beatifica necessariò & indispensabiliter sup-  
ponit in subiecto à quo elicitur, gratiam sanctifi-  
cantem. Minor est certa, quoad utramque par-  
tem; Major verò declaratur & probatur exem-  
plo actuum vitalium ordinis naturalis: Intelle-  
ctio enim v. g. necessariò & indispensabiliter  
supponit in subiecto à quo elicitur, principium  
radicale vitæ naturalis, scilicet animam ratio-  
nalem; & idem dic de volitione, visione, comen-  
satione, & aliis operationibus vitalibus ordinis  
naturalis: unde cum de vitæ supernaturali eod-  
dem modo, proportionem servata, philosophan-  
dum sit, ac de vitæ naturali (gratia enim non de-  
struit naturam, sed perficit) dicendum est, actus  
perfectè vitales vitalitate supernaturali, neces-  
sariò & indispensabiliter supponere in subiecto  
à quo eliciuntur principium radicale vitæ su-  
pernaturalis, quod aliud esse non potest quam  
ipsa gratia sanctificans. Ex quo inferes Deum  
non posse, etiam de absoluta potentia, elevare  
hominem existentem in peccato mortali ad vi-  
sionem beatificam, nisi prius, saltem naturam gra-  
tiam sanctificantem illi infundat; alioquin simul  
D vivere & non vivere vitæ perfectè supernatu-  
rali: sicut non potest facere quòd corpus mor-  
tuum operationes vitæ naturalis exercent, nisi  
prius naturam animam illi infundat.

Secunda pars Minoris principalis, quæ asserit  
visionem beatificam, aversionem à Deo ut ulti-  
mo fine virtualiter saltem excludere, & cum ea  
non posse componi facile suadet. Visio enim  
beatifica est adeptio ultimi finis, seu perfectissi-  
ma cum Deo ut ultimo fine conjunctio, ut patet  
ex dictis disputatione præcedenti: Sed con-  
junctio ultimi finis, seu perfectæ cum Deo ut ul-  
timo fine conjunctio, separationem & aversionem  
à Deo ut ultimo fine excludit, & cum ea  
E non componi potest, etiam de absoluta Dei po-  
tentia: Ergo & visio beatifica.

Neque dici potest, solum intellectum beati-  
tatis Deo tanquam ultimo fini per visionem  
beatificam, non autem voluntatem; atque ita vo-  
luntatem posse ab illo manere habitualiter a-  
versam. Nam contra est, quòd intellectus non  
solum facit finem præsentem sibi, sed etiam toti  
supposito, & consequenter voluntati, saltem  
mediate: unde sicut repugnat lapidem immobi-  
liter conjungi centro, & simul ab eo recedere  
& elongari; ita implicat beatum immobiliter  
conjungi Deo ut ultimo fini per visionem bea-  
tificam, & simul ab eo manere habitualiter a-  
versum & separatam per peccatum habituale

99 Tertia pars Minoris principalis, quæ dicit  
visionem beatificam, rationem voluntarii, in  
peccato habituali inclusam, virtualiter saltem  
destruere, sic ostenditur. Non potest visio clara  
Dei non destruere virtualiter illud quod amor  
beatificus destruit formaliter: Sed amor beati-  
ficus destruit formaliter rationem voluntarii  
ad peccatum habituale pertinentem: Ergo vi-  
sio Dei eandem destruet virtualiter. Minor est  
certa: quia voluntaria profectio summi boni,  
destruit necessariò voluntariam profectio-  
nem cujuscumque objecti peccaminosi, sibi di-  
rectè oppositam. Major verò probatur: Forma  
virtualiter continens aliam, virtualiter præstat  
effectum ejus formalem: Sed visio clara Dei est  
forma virtualiter continens amorem beati-  
ficum, cuius est radix, & unus ex effectibus for-  
malibus amoris beatifici est detinere rationem  
voluntarii, ad peccatum habituale pertinen-  
tem: Ergo visio beatifica hoc ipsum virtualiter  
præstabit.

## §. III.

*Solvuntur objectiones.*

90 Objicies primò contra primam conclusio-  
nem: Non minus repugnat beatitudini  
tristitia seu dolor actualis, quam actuale pecca-  
tum, sicut enim beatitudo excludit malum culpa-  
ritate & malum penæ: Sed de potentia absolu-  
ta, tristitia seu dolor actualis cum beatitudine  
essentialem, seu visione beatifica, compossibilis  
est, ut patet in Christo, in quo fuit summa tri-  
stitia, & dolor, licet ab instanti suæ conceptionis  
esset beatus & comprehensor: Ergo etiam  
actuale peccatum, cum beatitudine seu clara  
Dei visione potest subsistere.

91 Respondeo negando Majorem: tum quia  
peccatum repugnat beatitudini, ratione visio-  
nis beatificæ, quæ cum sit ejus essentia, seu ratio  
formalis constitutiva, ab ea inseparabilis est:  
dolor verò seu tristitia illi repugnat ratione  
gaudii, seu delectationis beatificæ, quæ cum  
non sit essentia beatitudinis, sed tantum ejus  
proprietas, de potentia absoluta ab ea separari  
potest. Tum etiam, quia tristitia seu dolor non  
importat aversionem ab ultimo fine, nec procedit  
ex judicio & dictamine erroneo, sicut pec-  
catum, sed tantum importat defectum aliquem  
naturæ, sive innatum, sive illatum, & aliquid  
ipsi disconveniens; non est autem implicancia  
seu repugnantia, quòd visio beata sit simul cum  
aliquo defectu aut re aliqua disconveniensi ipsi  
naturæ; quia naturam in omnibus esse repara-  
tam & perfectam, non est ipsa essentia beati-  
tudinis, sed effectus ejus, pertinetque ad statum  
ejus accidentalem, non verò ad substantiam:  
bene tamen implicat aversionem ab ultimo fine,  
E & judicium seu dictamen erroneum, cum  
beatifica visione subsistere, ut satis supra ponde-  
ratum est.

92 Objicies secundò: Potentia ad peccandum  
est de essentia libertatis creatæ, vel saltem ejus  
pars aut complementum: Sed in beatis remanet  
perfecta libertas: Ergo & potentia ad pec-  
candum.

Respondeo negando Majorem: potentia  
enim ad peccandum, neque est de essentia li-  
bertatis creatæ, neque ejus perfectio, aut com-  
plementum; sed potius aliquis defectus illi  
conveniens per accidens, & prout est in subje-  
cto



cto nondum confirmato in gratia, vel nondum  
 p[er] se vidente divinam essentiam. Nam ut per-  
 bellè dicitur S. Thomas 1. p. quest. 62, art. 8.  
 ad 3. *Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea  
 que sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclu-  
 siones: Manifestum est autem quod ad virtutem intel-  
 lectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere  
 possit secundum principia data: sed quod in aliquam  
 conclusionem procedat, prætermittendo ordinem prin-  
 cipiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum  
 arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis,  
 hoc pertinet ad perfectionem libertatis: sed quod  
 eligat aliquid diverendo ab ordine finis (quod est pec-  
 care) hoc pertinet ad factum libertatis. Unde major li-  
 bertas arbitrii est in Angelis qui peccare non possunt  
 (idem dicendum de aliis beatis) quam in nobis  
 qui peccare possumus. De quo uberius Tractatu se-  
 quenti.*

Disput. 2.  
 art. 3.  
 §. 2.

Objicies tertio: Potest Deus præceptum im-  
 93 ponere beato de aliquo actu libero, v. g. de cu-  
 stodia hominum: At supposito illo præcepto, po-  
 test beatus peccare: Ergo actuale peccatum,  
 cum visione beatifica potest componi. Major  
 patet, Minor probatur. Supposito illo præcep-  
 to, potest beatus omittre talem actum; cum  
 adhuc supposito illo præcepto, liberè illum ex-  
 erceat: Ergo potest peccare peccato omissionis.

Respondeo concessa Majori, negando Mino-  
 rem. Ad cuius probationem, distinguo Antecedens:  
 stante naturali præcepto potest omittre talem  
 actum, omissione physica & naturali, concedo  
 Antecedens: omissione morali & culpabili, nego  
 Antecedens. Vel potest omittre, potentia  
 antecedenti, & in sensu diviso, concedo Antecedens:  
 potentia consequenti, & in sensu composito, nego  
 Antecedens, & Consequentiam.

Possunt hæc explicari exemplo Christi, qui  
 respectu actus cadentis sub præcepto, fuit liber  
 quoad exercitium, & tamen non potuit peccare:  
 quia licet potuerit omittre talem actum,  
 prout omisio est pura negatio actus oppositi,  
 non tamen quatenus est privatio prædicti actus  
 ut debiti: vel quia licet illum potuerit omittre  
 potentia antecedenti, & in sensu diviso, non ta-  
 men potentia consequenti, & in sensu composito.  
 De quo in Tractatu de Incarnatione, dum a-  
 gemus de concordia libertatis Christi cum ejus  
 impeccabilitate.

Disput. 21.  
 art. 1.  
 §. 2.

Dices: Actu omittre actum præceptum, est  
 94 actu peccare: Ergo posse illum omittre, est posse  
 peccare: sicut quia actu esse hominem, est actu  
 esse animal rationale, posse esse hominem, est  
 posse esse animal rationale.

Respondeo concessa Antecedenti, negando  
 Consequentiam: quia arguitur à sensu composito  
 ad divinum: sicut in ista: Actu non ponere a-  
 ctum præceptum à Deo, est actu falsificare scientiam  
 Dei: Ergo posse illum non ponere, est posse  
 illam falsificare. Vel claritatis gratia, distin-  
 guo Consequens: posse omittre actum præcep-  
 tum, potentia consequenti, & omissione priva-  
 tivè accepta, est posse peccare, concedo. Posse  
 omittre, potentia solum antecedenti, & omis-  
 sione pure negativa, nego.

Ratio distinctionis est, quia potentia conse-  
 quens dicitur, quæ aliquando est ad actum re-  
 ducenda, & cui ex nullo capite repugnat cum  
 actu conjungi; unde cum perfecte & complete  
 practica sit, à nullo predicato, etiam accidentali,  
 in suis extremis præscindit: potentia autem  
 antecedens est, quæ ad actum reducenda non est,

A & cui ex aliqua suppositione repugnat cum a-  
 ctu conjungi, tenditque in actum vel negatio-  
 nem actus, secundum se, præscindendo ab his  
 quæ accidentaliter illis conveniunt, eo quod  
 non sit practica complete. Cum ergo supposito  
 præcepto de aliquo actu, omissioni illius conne-  
 xa sit ex accidenti ratio privationis morali,  
 hinc fit quod potentia consequens ad illum om-  
 mittendum, sit potentia ad omissionem morali-  
 ter & privativè sumptam, subindeque potentia  
 ad peccandum; non verò potentia antecedens,  
 quæ tendit ad negationem actus secundum se, &  
 cum præcisione eorum quæ ex accidenti illi  
 conjuncta inveniuntur. Unde non valet ista con-  
 sequentia: Beatus potentia antecedenti potest  
 omittre actum præceptum: Ergo potest pecca-  
 re: sicut nec ista: Christus, supposito præcepto  
 Paris de subeunda morte, potuit non mori  
 potentia antecedenti: Ergo potuit peccare, & præ-  
 ceptum Paris non implere.

Nec obstat exemplum quod in argumento  
 adducitur: nam homo est essentialiter animal  
 rationale; omisso verò seu negatio mortis in  
 Christo (idem dicendum de omissione actuali  
 custodiæ in Angelo aut beato) non est essentialiter  
 privatio & transgressio, sed accidentaliter,  
 & ratione præcepti per accidens suppositi; po-  
 tentia autem non potest ab actu dividere que  
 sunt illi essentialia, & sic non stat potentia ad  
 esse hominem, divisivè ab hoc quod est esse animal  
 rationale; potest tamen præscindere ab il-  
 lis quæ accidentaliter conjunguntur cum actu  
 vel negatione ejus, per tendentiam ad illa secun-  
 dum se accepta; & quia negatio mortis, vel cu-  
 stodiæ, cadentis sub præcepto, solum est priva-  
 tio per accidens, & ratione præcepti, quod illi  
 essentialiter non est; consequens fit, quod adhuc in  
 instanti præcepti, possit potentia tendere ad il-  
 lam secundum se inspectam, quoad sibi essentialia,  
 quæ ratione solum est negatio, præscindendo  
 ab illa, quatenus privatio est; & consequenter  
 tendere ad illam in sensu diviso, non autem in  
 sensu composito. Quod mille exemplis in om-  
 nium sententia admittendis posset manifestari  
 sed de hoc fusè loco citato dicemus.

Instabis: Stante præcepto de aliquo actu su-  
 pernaturali, potest Deus negare beato auxilium  
 efficax ad illum eliciendum: Ergo beatus potest  
 omittre actum præceptum, non solum potentia  
 antecedenti, & in sensu diviso, sed etiam poten-  
 tia consequenti, & in sensu composito, subinde-  
 que peccare. Antecedens videtur certum: cum  
 enim auxilium efficax sit pure gratuitum, &  
 non requiratur ad posse sed ad agere, Deus ne-  
 mini tenetur illud concedere. Consequentia ve-  
 rò est manifesta: nam cum auxilium efficax ap-  
 plicet potentiam ad operandum, ad ejus de-  
 negationem non solum sequitur potentia conse-  
 quens & expedita ad omittendum actum præ-  
 ceptum, sed etiam actualis illius omisio.

Respondeo primò, negando Antecedens: si-  
 cut enim ex suppositione quod Deus Christo  
 Domino imponat præceptum supernaturale, co-  
 netur illi dare auxilium efficax supernaturale,  
 quia persona impeccabilis est; ita ex hypothese  
 quod aliquem eleverit ad clarum sui visionem, &  
 illi actum aliquem supernaturalem præcipiat,  
 tenetur auxilium efficax ad illum eliciendum  
 tribuere; quia (ut supra ostendimus) ex vi status  
 beatifici, & claræ Dei visionis, redditur omnino  
 impeccabilis.

Respon.



Respondeo secundò, quòd si instante aliquo praecepto supernaturali, Deus omne auxilium efficitur, omnemque ad agendum concursum denegaret, omnino talis praecepti non esset privativa & culpabilis, sed purè negativa & inculpabilis: nam, ut in tractatu de peccatis ostendimus, ut omnino sit voluntaria & culpabilis, debet necessariò habere annexum aliquem actum, qui sit causa vel occasio omittendi, quique per ordinem ad omissionem sit intrinsecè & positivè malus: Si autem Deus omnem concursum ad agendum beato denegaret, eo ipso desisset illi omne exercitium liberum, nullumque posset elicere actum, qui esset causa omittendi praeceptum.

Objicies quartò contra secundam conclusionem: Potest Deus hominem in peccato mortali existentem, ad visionem beatificam elevare, non infundendo illi gratiam sanctificantem: Sed in tali casu visio beatifica & peccatum habituale simul existerent: Ergo illa possunt per absolutam Dei potentiam simul existere. Major videtur certatim ad visionem enim beatificam solum requiritur lumen gloriae, quod tribui potest sine infusione gratiae. Minor etiam videtur aperta: cum enim peccatum habituale essentialiter consistat in privatione gratiae, non potest expellere infusione illius: Sed in tali casu non infunderetur gratia, ut supponimus: Ergo peccatum habituale non tolleretur, sed remaneret & simul existeret cum visione beata.

Respondeo primò, negando Majorem: nam licet non potest per absolutam Dei potentiam elicere actus vitalis, absque principio radicali vitæ: ita nec visio beata, sine gratia: cum visio sit actus perfectè vitalis vitalitate supernaturali; gratia verò principium radicale vitæ supernaturalis, ut in tertia ratione secundæ conclusionis fuisse expendimus.

Respondeo secundò, data & non concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum est, peccatum habituale non consistere essentialiter in privatione gratiae præcisè & absolutè sumpta, sed in privatione gratiae, ut voluntaria, cum ad peccatum ratio voluntarii necessariò requiratur: unde si Deus à subito dormiente auferret gratiam, per suspensionem concursus conservativi illius, licet ille careret gratia, non tamen haberet maculam peccati, quia illa carentia non esset illi voluntaria. Idem cum proportione dicendum est in proposito: licet enim homo ille ad visionem beatificam elevatus, gratia sanctificante careat, non tamen propterea maculam peccati, seu peccatum habituale haberet: quia cum visio beatifica sit ex se & ex sua natura virtualis & implicita peccati retractatio, ut supra ostendimus, talis carentia non remaneret amplius voluntaria. Unde quando dicitur, quòd carentia gratiae non potest tolli, nisi per ejus infusionem, distinguendum est: non potest tolli physice, & in ratione purè negationis, concedendum est: non potest tolli moraliter, & in ratione privationis, seu carentiae voluntariae, negandum: ut enim hoc secundo modo tollatur, sufficit quòd ponatur actus formaliter aut virtualiter retractans, & destruens rationem voluntarii, quæ in ea includitur.

Objicies ultimo: Visio beatifica & peccatum habituale non opponuntur: Ergo possunt

A esse simul, saltem per absolutam Dei potentiam. Consequentia parer, Antecedens probatur. Opposita debent esse in eodem subjecto: Sed visio beatifica & peccatum habituale sunt in diversis subjectis; nam visio est in intellectu, peccatum verò habituale, ut dicit privationem gratiae sanctificantis, est in essentia animæ, in qua immediatè recipitur ipsa gratia; ut verò importat averfionem à Deo ut ultimo fine, est in voluntate, in qua est ipse amor; seu conversio in Deum ut ultimum finem: Ergo Visio beatifica & peccatum habituale non opponuntur.

Respondeo primo, quòd licet visio beatifica & peccatum habituale non opponantur formaliter & immediatè, opponuntur tamen radicaliter & mediatè: quia visio beatifica est radix amoris, qui formaliter & immediatè opponitur peccato habituali, & dicit averfionem à Deo ut ultimo fine & rationem voluntarii in eo inclusam formaliter destruit; sicut rationalitas virtualiter seu radicaliter hincibilitati opponitur, quia est radix insipientiae, quæ formaliter opponitur hincibilitati. Unde quemadmodum si Deus de potentia absoluta insipientiam à rationalitate sejungeret, rationalitas tamen cum hincibilitate stare non posset: ita pariter si à visione beatifica amorem separaret, ejusque impediret resultantiam, nihilominus illa peccatum habituale à se excluderet, & cum eo esset impossibile.

Respondeo secundo: quòd licet visio beatifica, formaliter sub ratione visionis non opponatur immediatè peccato habituali, ut importat averfionem à Deo ut ultimo fine, bene tamen sub ratione retentionis seu comprehensionis: quia sub hac ratione præsentat voluntati summum bonum, in quo tanquam in termino ipsa quiescit; ut infra patebit, cum agemus de dotibus animæ beatae.

Addo quòd, quamvis visio beatifica & averfio à Deo sint in diverso subjecto quo, sunt tamen in eodem subjecto quod, scilicet in anima: sicut autem operari est proprium subsistentium, ita & consequi finem, & ab illo averfio: unde non potest eadem anima per visionem beatificam consequi ultimum finem, & simul esse ab illo averfio per peccatum habituale.

## DISPUTATIO V.

### De dotibus & aureolis beatorum.

Quamvis Angelicus Doctor hic de dotibus & aureolis beatorum non disputet, sed reserret ad finem tertiæ partis: quia tamen morte præventus illum tractatum non edidit, & supplementum ad tertiam partem communiter in scholis non exponitur, visum est disputationi de proprietatibus beatitudinis istam annectere, & breviter de dotibus & aureolis beatorum hic differere. Pauca etiam de fructibus Evangelicis hic subnectemus, quia de his hic differunt plures Theologi.



## ARTICULUS PRIMUS.

*Quot, & qua ponenda sint dotes in anima beata: & an illae sint habitus vel operationes?*

## §. I.

*Pramittitur quod apud omnes est certum.*

- 1 **S**upponimus tanquam certum & indubitatum apud Theologos, in beatis dotes debere admitti. Dos enim a Jurisperitis accipitur pro dono quod sponsa datur, quando in domum sponsi solemniter traducitur, tum in solatium matrimonii, ejusque sustentationem, tum in ornatum ipsius sponsae, ut dicitur lege *dotis ff. de jure dotium*: unde cum in beatitudine sit conjunctio perpetua inter animam & Deum, & veluti spirituale quoddam connubium, recte à Theologis assignantur dotes, quasi ornamenta quaedam sponsae, alia quidem ex parte animae, de quibus in praesenti agimus; & alia ex parte corporis, de quibus articulo sequenti.
- 2 Dices primò: Dos secundum jura non consistit dari à parte sponsi, vel ab ipso sponso, sed à parte sponsae: Atqui omnia dona beatitudinis dantur beatis à parte sponsi, scilicet Christi, secundum illud Jacobi 1. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum, de sursum est descendens à Patre luminum*: Ergo dona beatitudinis non possunt appellari dotes, per similitudinem ad matrimonium carnale.
- 3 Respondeo primò, quod licet regulariter sponsa doretur à parte suo; tamen aliquando datur à parte sponsi, aut ab ipso sponso, vel in poenam, ut si ipse seduxit virginem & corrumpit, ut dicitur Exod. 22. vel propter inaequalitatem conditionis, ut si puella sit longè nobilior, aut junior; vel denique ex nimio affectu & amore ad sponsam, cujus paupertatem aut desolationem vult dote recreare: unde Genes. 34. Sicheus ob ardentem amorem erga Dinam dixit Jacob & filiis ejus: *Augete dorem, & postulate munera*. Et propter hanc ultimam rationem, in beatitudine dos tribuitur animae beatae ab ipso sponso, sive à Christo, ob nimiam scilicet charitatem quae eam diligit.
- 4 Secundò responderi potest cum D. Thoma in supplemento quest. 95. art. 1. ad 2. concessa Majori negando Minorem: nam *Pater sponsi, scilicet Christi, est Persona sola Patris; Pater autem sponsae est tota Trinitas: effectus autem in creaturis ad totam pertinent Trinitatem*. Unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur à patre sponsae, quam à patre sponsi.
- 5 Dices secundò: Dos assignatur sponsae & traditur sponso, ad sustinenda onera matrimonij: Atqui in matrimonio spirituali animae ad Deum, quod incipit in via per fidem & charitatem, & consummatur in patria per claram Dei visionem, nulla sunt onera, sed potius summa jucunditas & delectatio: Ergo in eo dos assignari non debet.
- 6 Respondet D. Thomas loco citato in solutione ad 3. quod *dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonij, sed per accidens, illud quod per eas remouetur, scilicet onus matrimonij quod per eas levatur; sicut gratia per se*

**A** competit facere justum, sed per accidens, quod à impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas; & ad hanc perficiendam dotes sponso conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eam sponso jungatur.

Adde quòd, dos non assignatur solum ad sustinenda onera matrimonij, sed etiam ad decentiam & ornatum sponsae, ut sic decentius jungatur sponso: unde alia dos naturalis, quae ipsis foeminis à natura tribuitur, scilicet virginitas & pudor; alia civilis, quae consistit in bonis fortunae & divitiis: ut ergo anima beata exornetur & decoretur, ac decentius caelesti Sponso jungatur, debent illi assignari & conferri dotes, quando in domum Sponsi solemniter traducitur, & in caelestem patriam introducit. Quærimus igitur, quot & quæ sint hujusmodi dotes, & an illae sint habitus vel operationes?

## §. II.

*Utraque difficultas, duplici conclusione resolvitur.*

**D**ico primò: Tres tantum sunt dotes animae beatae, scilicet visio, comprehensio, seu tentio, & delectatio. Ita D. Thomas 1. p. qu. 12. art. 7. ad 1. & in supplemento qu. 95. citata, art. 3. & alii Theologi communiter.

Probatum conclusio ratione fundamentali. De ratione dotis tria sunt: primum est, ut solum in patria conveniat: nam dos datur ratione matrimonij consummati & indissolubilis; matrimonium autem spirituale Dei cum anima, quod hic inchoatur per fidem & charitatem, solum consummatur & redditur indissolubile in patria; adeoque solum in patria dotes sunt admittendae. Secundum est, quòd ad solum Sponsum dos terminetur & referatur: matrimonium enim facit ut sponsa fiat unus spiritus cum Sponso caelesti; atque adeò sola illa perfectio quae cum Sponso conjungit, nomen dotis meretur. Tertium est, quòd eadem dos respondeat solis virtutibus Theologicis: quia enim per illas solum contrahuntur sponsalia in hac vita, juxta illud Osee 2. *Sponsabo te mihi in fide*, ideò dotes matrimonium ornantes illis solum debent correspondere. Atqui (subsumo) solum tribus praedictis, visioni scilicet, comprehensioni, & delectationi, tria enumerata conveniunt: Ergo tres tantum sunt dotes animae beatae &c. Minor subsumpta probatur: & in primis, quòd tres enumeratae conditiones, tribus praedictis conveniant, patet: nam illa tria conveniunt animae solum in patria; eam intemè cum caelesti Sponso conjungunt: & fidei, ratione claritatis correspondet visio, illiusque imperfectionem & obscuritatem excludit; comprehensionem autem correspondet spei, nam per illam tenemus Deum, ad quem currebamus per spem, unde illius imperfectionem tollit; denique delectatio charitati correspondet, illiusque imperfectionem remouet, quatenus objectum, quod absens per charitatem amabatur in via, sit praesens per gaudium & delectationem in patria: Ergo &c.

Quòd autem nulli alteri perfectioni haec tria competere possint, videtur etiam manifestum: nam gratia, charitas, virtutes morales, dona spiritus



spiritus Sancti, gratia gratis data, & similia A  
dona vel charismata, communia sunt via & pa-  
triae: peculiare autem revelationes quas beati  
habent extra verbum, aureola, & alia gaudia  
accidentalia, versantur circa aliquid creatum,  
non circa ipsum Deum immediate; neque cor-  
respondent virtutibus Theologicis, quibus  
contrahuntur sponsalia in hac vita.

Adde quod dos (ut docet D. Thomas loco  
citato) disponit & habilitat sponfam ad ipsam  
beatitudinem, quasi ad conjunctionem cum  
Deo, non autem illam comitatur aut consequi-  
tur; unde etiam in civilibus dona quae sponsus  
post consummationem matrimonii largitur  
sponsae, non dicuntur proprie dos, sed sponsali-  
tia largitas, aut donatio inter conjuges: At pra-  
tice particulae revelationes, seu charismata,  
post beatitudinem consequuntur in anima, nec  
omnibus beatis sunt communia, sicut dotes, sed  
quibusdam tantum, ut aureola: Ergo nulli al-  
terri, praeterquam visioni, comprehensioni, &  
delectationi, conditiones ad rationem dotis re-  
quiruntur conveniunt. Ex quo voluntur omnia  
argumenta, quae contra hanc conclusionem fieri  
solent.

Dico secundò: Dotes consistunt in habitibus,  
connotando operationes, tanquam proprios  
actus.

Est contra plures ex Recentioribus, qui do-  
tes animae non esse habitus, sed actuales opera-  
tiones docent, vel supponunt. Est tamen D.  
Thomae loco supra citato ex supplemento art.  
2. in corp. ubi sic ait: *Dicendum quod beatitu-  
do & dos realiter differunt, ut beatitudo dicitur  
ipsa operatio perfecta, quae anima beata Deo con-  
jungitur; sed dotes dicuntur habitus, vel dispo-  
sitiones, vel quaecumque alia qualitates, quae or-  
dinantur ad huiusmodi perfectam operationem.*  
Et in solut. ad 3. *Visio (inquit) dupliciter potest  
accipi, uno modo actualiter, id est pro ipso actu vi-  
sionis; & sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo:  
alio modo potest accipi habitualiter, id est pro habitu  
a quo talis operatio elicitur, id est pro ipsa gloria  
claritate, quae anima divinitus illustratur ad Deum  
videndum; & sic est dos, & principium beatitu-  
dinis.... Et similiter dicendum ad quartum de frui-  
tione.*

Nec valet quod aliqui dicunt, D. Thomam  
retractasse illam sententiam hic qu. 4. art. 3. do-  
tes animae explicando nominibus importanti-  
bus operationem, dum ait: *Necesse est ad beatitu-  
dinem istam concurrere, scilicet visionem, quae est  
cognitio perfecta intelligibile finis; comprehensionem,  
quae importat praesentiam finis; delectationem vel  
fruitionem, quae importat quietationem rei aman-  
tam in amato.* Non valet (inquam) tum quia in  
illo articulo non loquitur de visione, compre-  
hensione, & fruitione, ut sunt dotes, sed ut sunt  
operationes quaedam beatitudinem constituen-  
tes, vel ad illam pertinentes, nec ullam planè  
dotis facit mentionem: tum etiam quia loco  
citato ex supplemento, eodem modo visionem  
& fruitionem appellat nominibus importantibus  
operationem; & tamen nulli dubium esse  
potest, ibi tenuisse nostram sententiam: Ergo  
quod iisdem nominibus hic utatur, non potest  
esse signum retractationis. Adde quod, ut pra-  
dictae dotes nominibus importantibus opera-  
tiones explicentur, sufficit quod illas in obli-  
quo & de connotato importent, ut asserit se-  
cunda pars conclusionis.

Tom. III.

Probatur insuper conclusio ratione funda-  
mentali, quam idem S. Doctor locis citatis in-  
finuat. Dotes disponunt & exornant animam ad  
intimam conjunctionem cum Deo, ut ex supra  
dictis patet: At visio, comprehensio, &  
delectatio, ut sunt operationes, non disponunt  
animam ad talem conjunctionem, sed vel sunt  
ipsa conjunctio, vel aliquid eam subsequens:  
Ergo ratio dotis non actibus, sed habitibus com-  
petit.

Confirmatur: Ratio dotis transfertur à Theo-  
logis ex propria significatione, quae importat  
munus datum sponsae in carnali matrimonio, ad  
significanda ornamenta, quae animam beatam  
perficiunt in supernaturali conjugio: At in pri-  
ma significatione, non actum, sed habitum im-  
portant: Ergo & in secunda habitum, & non  
actum, debent significare.

Confirmatur amplius: Sicut in matrimonio  
carnali nullus, nisi ridiculè, assignare potest pro  
dote ipsam consummationem matrimonij, aut  
aliquid consecutum ex consummatione, sed ne-  
cessario assignari debet aliquid antecedens, &  
quasi habilitans & ornans sponfam, ut con-  
junctur sponso, & traducatur in domum eius: ita  
pariter absurdum videtur, assignari pro dote  
animae beatae ipsam visionem, quae est ipsa con-  
summata affectio finis, & conjunctio ad Spon-  
sum, seu consummatio supernaturalis matrimo-  
nij, quod Deus contrahit cum anima beata, &  
delectationem seu fruitionem, quae sunt opera-  
tiones post consummationem secuta: Ergo do-  
tes animae beatae, non in huiusmodi operatio-  
nibus, sed in habitibus luminis gloriae & charita-  
tis, eas antecedentibus, debent formaliter con-  
sistere; & huiusmodi actus ad summum de con-  
notato & in obliquo importare, ut asserit se-  
cunda pars conclusionis. Quod ut magis decla-  
retur, & Adversariorum argumentis occurrat:

Advertendum est, duplicem rationem seu for-  
malitatem in his habitibus reperiri: nam primò  
habent quod sint principia elicendi operatio-  
nes, quae vel sunt consummatio beatitudinis,  
vel ad illam sequuntur; & sic non magis indu-  
unt rationem dotis, quam ipsa consummatio  
matrimonij; secundo, quod elevent animam ad  
quendam statum altiorem, & dissimilem à statu  
viae, ratione cuius non possunt amplius habere  
imperfectiones huius vitae; & sub hac ratione  
induunt rationem dotis; id est ornatus, dispo-  
sitionis, & habilitationis sponsae ad illas nuptias  
divinas. V. G. lumen gloriae non solum habet  
munus elicendi visionem Dei, sed etiam dispo-  
nendi intellectum ad recipiendam divinam ef-  
sentiam loco speciei, & ita clarificandum intel-  
lectum, quod non sit capax ullius obscuritatis &  
fidei, sed solum evidentiæ & claritatis; & sub  
hac ratione vocatur visio habitualiter & per  
modum dotis, quatenus ex vi illius luminis vi-  
detur summum visibile, & non remanet intelle-  
ctus in statu illius obscuritatis & imperfectio-  
nis. Similiter comprehensio quatenus est dos, di-  
cit eundem habitum luminis gloriae, non ut  
clarificantem intellectum, & disponentem  
ad recipiendam essentiam divinam ut spe-  
ciem intelligibilem (sub hac enim ratione &  
formalitate, ut diximus, constituit dotem vi-  
sionis) sed ut tenentem habitualiter ipsam vi-  
sionem, quae est ratio seu comprehensio actua-  
lis, ut magis constabit ex infra dicendis. Dos

denique  
K z



denique fruitionis seu delectationis, est ipse habitus charitatis, non ut est principium amoris (sub hac enim ratione reperitur etiam in via) sed ut causans delectationem beatificam, quæ specie ab amore differt, & ut sic solum reperitur in patria.

15 Dices: Essentialis beatitudo consistit in operatione: Ergo ornamenta illius, qualia sunt dotes, in operatione, & non in habitu debent consistere. Consequentia patet: operatio enim non dicitur cum proprietate ornari per habitus.

Confirmatur: Dotes matrimonium exornant, ut accidentia illius, & consequenter illud consummatum supponunt: At matrimonium consummatum essentialiter beatitudine consistente in actu: Ergo dotes non in habitibus, qui beatitudinem essentialem præcedunt, sed in actibus illam consequentibus sunt constituendæ.

16 Ad instantiam respondeo, dotes esse ornamenta beati in concreto, non autem beatitudinis in abstracto; nisi ea ratione quæ dispositio antecedens vel concomitans formam, potest dici ornamentum illius: Beatus autem habitibus & actibus exornatur, illis ut dotibus, istis ut complemento dotium. Ex quo patet solutio ad confirmationem: dotes enim non tam matrimonium quam contrahentes exornare dicuntur.

## §. III.

Corollarium notatu dignum.

17 EX dictis inferes contra aliquos ex nostris Thomistis, dotem comprehensionis, neque in relatione ad finem præsentem & habitum in voluntate existentem, neque in habitu charitatis consistere, sed in habitu luminis gloriæ, ut tenente habitualiter visionem, quæ est tentio & comprehensio actualis.

18 Prima pars patet ex dictis: Nam ex D. Thoma supra ostendimus dotes esse habitus, qualitates, aut dispositiones: Sed comprehensio veram habet rationem dotis: Ergo non in relatione, sed in habitu consistit.

Confirmatur: Comprehensio est terminus infecutionis spei, & illius imperfectionem excludens: At infecutio spei non est ad relationem, sed ad ejus fundamentum, per quod spei imperfectio excluditur: Ergo non in relatione, sed in aliquo relationem fundante debet consistere.

19 Secunda pars suadetur: Comprehensio idem est quod tentio & assecutio: Sed assequi & tenere objectum, non spectat ad voluntatem, quæ assecutiva non est, ut docuit D. Thomas supra qu. 3. art. 4. Ergo comprehensio est habitus luminis gloriæ existens in intellectu, qui assecutivus est, & veluti manus intellectualis animæ, quæ objecta tenet & apprehendit, ut disp. 3. art. 2. fusè expendimus.

## §. IV.

Solvuntur objectiones.

20 Objicies primò: D. Thomas hic quæst. 4. art. 3. ad 2. ait: Sicut ad voluntatem pertinet spes & amor... ita etiam comprehensio & delectatio. Et in resp. ad 3. Comprehensio, inquit, non est aliqua operatio, præter visionem, sed quadam habitu ad finem habitum: Ergo ex D. Thoma comprehensio spectat ad voluntatem, nec est operatio, vel habitus, sed

A habitudo voluntatis ad finem jam habitum. Respondeo, comprehensionem spectare ad voluntatem, non elicitive, sed objective & terminative, inquantum sumum bonum, comprehensum per intellectum, est objectum voluntatis, & finis seu terminus in quo voluntas quiescit.

Ad illud quod subditur, dicendum est comprehensionem importare prædictam relationem in voluntate, non ut constituentem dotem, sed ut quid consecutum ad illam: ex eo enim quòd intellectus per lumen gloriæ & beatificam visionem finem consequitur, resultat in voluntate relatio seu habitudo ad finem jam habitum, in quo tanquam in termino voluntas quiescit.

Objicies secundò: Visio & comprehensio sunt dotes distinctæ: At visionis dos consistit in lumine gloriæ, ut habitualiter Deum videntes. Ergo comprehensio non in lumine, nec in aliquo ad intellectum, sed ad voluntatem spectante, debet consistere.

Respondeo prædictas dotes solum ratione distingui; ad quod sufficit quòd lumen, ut est dos visionis, tendat ad Deum ut clare videndum, & correspondat fidei; ut verò comprehensio est, tendat ad Deum, ut voluntati tenendum & proponendum, & correspondat spei.

C Objicies tertio: Comprehensio est terminus infecutionis spei, ejus imperfectionem excludens: At lumen gloriæ non est terminus infecutionis spei, sed potius visio; cum per spem non tendamus ad tenendum per habitum, sed per actum perfectè & consummatè tenentem: Ergo dato quòd dos comprehensionis spectaret ad intellectum, non in habitu luminis, sed in actu visionis deberet consistit.

Respondeo distinguendo Majorem: Erit terminus infecutionis spei, exornans & disponens animam ad conjunctionem cum Deo, concedo Majorem: terminus conjungens cum Deo, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: lumen gloriæ non est terminus infecutionis spei, actu conjungens cum Deo, concedo Minorem: exornans & disponens ad conjunctionem cum Deo, nego Minorem, & consequentiam. Itaque per spem tendimus ad conjunctionem cum Deo, quæ fit per visionem, tendimus etiam ad ornatum animæ, illam ad prædictam conjunctionem disponentem; & hæc secunda tendentia tollitur per lumen gloriæ, animam exornans & disponens ad actualem cum Deo conjunctionem: dos autem comprehensionis, non in actuali conjunctione cum Deo, sed in ornameto animæ ad illam disponente, debet consistere, ut ex supra dictis patet.

## ARTICULUS II.

Quatuor dotes corporis gloriosi explicantur.

Quemadmodum in ingressu beatitudinis anima desponsata Christo, & ad matrimonium, domum, & gremium sponsi, indissolubili nexu ex tunc admittit, accipit tres dotes, scilicet visionem, comprehensionem, & fruitionem, ut articulo præcedenti ostensum est: ita corpus in resurrectione, quando animæ beatæ conjungitur,



getur, quatuor dotes seu ornamenta recipiet, nempe impassibilitatem, agilitatem, claritatem, & subtilitatem, ut fiat dignum habitaculum animæ gloriose, & Deo desponsatæ. Sicut enim (inquit S. Doctor 4. contra gentes cap. 86.) anima hominis eleuabitur ad gloriam spirituum celestium, ut Deum per essentiam videat.... ita ejus corpus sublimabitur ad proprietates celestium corporum, in quantum erit clarum, impassibile, absque difficultate & labore mobile, & perfectissimè suâ formâ perfectum. Unde Paulus 1. ad Corinth. 15. Seminatur corpus nostrum in corruptione, surget in incorruptione: seminatur in infirmitate, surget in virtute: seminatur corpus animale, surget corpus spirituale. Id est, corpus nostrum in hac vita est obnoxium corruptioni & mori, committiturque sepultura, ut semen committitur agro: sed resurget incorruptibile, impassibile, clarum, agile, & subtile, ac perfectè subiectum spiritui, & quasi ad conditionem spiritus eleuatum: tunc enim (inquit idem Apostolus ad Philip. 3.) Christus reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ: id est, efficiet corpora nostra similia corpori suo glorioso, & in eisdem dotibus & perfectionibus illa dotabit, quibus in resurrectione fuit ipse ornatus. Unde præclare Leo Papa homil. de Transiur, ait: In illo Christi mysterio spes Ecclesiæ fundabatur, ut totam agnosceret quæ esset commutatione donandum, & ejus honoris consortium sibi membra promitterent, qui in capite præiussisset.

## §. I.

## Prima dos corporis gloriofi.

PRIMA dos corporis gloriofi est *impassibilitas*, quæ non solum mortem & corruptionem, sed etiam omnem dolorem & passionem lætiuam seu corruptiuam excludit: unde corpora damnatorum, quamuis futura sint incorruptibilia & perpetua, non tamen impassibilia, quia non erunt expertia passionis nocivæ, sed acerbissimos secundum omnes sensus patientur dolores. Dixi autem passionis lætiuæ seu corruptiuæ: quia dos impassibilitatis non excludit passionem perfectiuam, qualis est receptio actionum immanentium, sensitiuarum & accidentium omnium perfectientium, sed solum passionem lætiuam & corruptiuam, secundum quam alteratur subiectum & male disponitur.

Si autem quæras unde dos illa in corporibus gloriofis proveniat? Respondeo cum D. Thoma in 4. dist. 44. qu. 2. art. 1. illam ex plena & perfectâ subiectione corporis ad animam, tanquam a prima rapice, orituram. Sicut enim corruptibilitas in corporibus sublunariis ortum habet ex imperfecto dominio formæ in materiam, ac non plena subiectione materiæ ad formam; quam obrem dicit Philosophus 1. Phisic. capit. 2. *Materiam non saturatam formâ machinare materialium*; quia nimirum dum forma eam complectitur, nec totum ejus appetitum explet, ipsa materia dat locum alterationibus & dispositionibus pro introductione formæ: contrariè: e converso autem corpora celestia ideo sunt incorruptibilia, quia forma totaliter dominatur materiæ, totaliterque illam ad suam esse trahit, ut expleat totum ejus appetitum, nec relinquat famelicum alterius formæ, sic

que materia non dat locum alterationi corruptivæ introducenti dispositiones ad talem formam: ita pariter, quod corpus nostrum naturâ suâ corruptibile, reddatur incorruptibile, provenire debet ex dominio animæ supra ipsum, seu ex plena subiectione ipsius ad animam, quæ fiet, ut materiæ potentialitas & appetitus ita maneant expiæta, aut saltem cohibita & ligata ad ipsam formam seu animam, ut nulli alterationi vel dispositioni ad aliam, locum aperiant, aut relinquunt.

## §. II.

## Secunda dos corporis gloriofi.

SECUNDA dos corporis gloriofi dicitur *subtilitas*: cujus præcipuus effectus erit, corpus gloriofum ab omni terrena labis concretionem & crassitie reddere liberum, ipsumque, alioquin animale & terrestre, efficere quasi celeste & spirituale, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 15. *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*. Non quidem quod post resurrectionem corpus mutandum sit in spiritum, ut quidam hæretici olim dicebant, quorum meminit Augustinus 13. de civit. cap. 20. vel quia aëri aut vento simile erit, ut somniabat olim Eutyrius Patriarcha Constantinopolitanus, sicut refert D. Gregorius 14. moral. cap. 29. & ultimo: sed quia erit spiritui perfectè subiectum, & quasi ad conditionem spiritus eleuatum, ut supra diximus.

Quod ut magis percipiatur, advertendum est quod anima rationalis & dicitur anima, & vocatur spiritus: primum convenit illi, in quantum informat corpus in ordine ad actiones vitales omnino materiæ, sicut sunt operationes partis vegetativæ, generatio, nutritio, augmentatio, &c. in quo convenit cum cæteris formis vitalibus materiæ immerfis: posterius verò convenit illi, in quantum habet affinitatem cum intelligentiæ & substantiæ separatis. Quia igitur in resurrectione anima non exercebit per corpus, nisi operationes aliquo modo spirituales, & valde eleuatas supra materiam, cessabitque ab operationibus partis vegetativæ, purè materialibus & animalibus; ut: illud Apostoli 1. ad Corinth. 6. *Esca ventris, & venter escæ: Deus autem & hunc & illud destruet*: id est, post resurrectionem nullus erit escarum & ciborum usus, nullum ventris in illis digerendis officium; ideo dicitur illud informare, non tam ut anima, id est, ut animalis forma, quam ut spiritus & intelligentiæ; & corpus sic informatum, tunc non dicitur animale & terrestre, sed subtile & spirituale.

In hoc conveniunt omnes Authores: sed difficultas & controversia est, an dos subtilitatis non solum hunc effectum tribuere debeat corpori gloriofo; sed etiam vim & facultatem penetrandi omnia alia corpora, seu esse penetrativæ in quolibet alio corpore quantumvis solido, illi communicare? Partem affirmativam tenent plures ex Recentioribus, qui pro hac sententia citant Scotum, D. Bonaventuram, & alios: eamque probant tum ex etymologia nominis; nam subtile significare videtur penetrabile, seu penetrativum, & ideo subtilem vocamus intellectum, vel visum, qui objectum usque ad intima penetrat: tum



etiam quia corpus Christi (cui per resurrectionem corpus nostrum conformabitur) per dotem subtilitatis habuit, quod post resurrectionem sepulchrum penetraret, & clausis januis ad discipulos intraret. Unde Ambrosius lib. 1. in Lucam cap. ultimò: *Christus fect in medio discipulorum januis clausis; non per incorpoream naturam, sed per resurrectionis corporea qualitatem, impervia usu claustra penetrans.* Nos autem in corpore simili corpori Christi resurgemus: seminatur enim corpus nostrum animale, resurget spiritale. Et Laurentius Justinianus lib. de discip. & perfect. Monachorum cap. 23. *Cero (inquit) cum in hac vita degit, & peregrinatur à Domino, animalis natura est; post verò resurrectionis gloriam, tota spiritualis efficietur, ita ut omne solidum ei sit pervium: non claustris teneri poterit inclusa, non vinculis religata, non restricta custodibus, sed liberam ingrediendi & egrediendi ubique recipiet facultatem.*

31 Nihilominus dicendum est, dotem subtilitatis physicè, seu efficienter & activè, hunc effectum non præstituram, sed moraliter tantum, quatenus ad ejus præsentiam, & in signum talis dotis præstabitur penetratio illa à Deo, ad voluntatem Beati. Ita S. Thomas in Supplemento quaest. 83. art. 2. ubi sic dicitur: *Restat ergo quod necessitas distinctionis duorum corporum in situ, causetur à natura quantitatis dimensionis, cui per se convenit situs.... Subtilitas autem à corpore glorioso dimensionem non aufert; unde nullò modo aufert illi prædictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore; & idèò corpus gloriosum non habebit ratione sua subtilitatis quod possit esse simul cum alio corpore, sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione divina virtutis. Sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indicat, quod ad umbram ejus sanarentur infirmi, sed hoc fiebat virtute divina ad adificationem fidei: ita faciet virtus divina ut corpus gloriosum possit simul cum alio corpore esse ad perfectionem gloriae.*

Notat tamen idem S. Doctor in 4. dist. 44. quaest. 2. art. 2. quaestione, 4. quod quamvis modò dictò corpus gloriosum possit penetrare non gloriosum, duo tamen corpora gloriosa nunquam se penetrabunt: quia licet hoc de potentia absoluta non repugnet, non est tamen conveniens (inquit) quod corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso: tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit: tum etiam quia unum corpus gloriosum non se opponit alteri; & sic nunquam duo corpora gloriosa erunt simul.

32 Ad fundamentum autem oppositæ sententiæ dicendum est, quod hoc nomen subtilitas non solum vim penetrandi designat, sed etiam immunitatem ab omni crassitie, & terrena labis concretionem, quæ ut ostendimus, est præcipuus hujus dotis effectus. Unde Albertus Magnus in 4. dist. 44. quaest. 5. *Corpora Sanctorum vocantur subtilia, quoniam sones, crassities, & alia ignobiles proprietates erunt eis ablatæ.*

Ad illud quod subditur, responderet D. Thomas locò primò laudatò in resp. ad 1. *Quod corpus Christi non habuit ex subtilitatis dote quod possit esse simul cum alio corpore in eodem loco, sed hoc factum est virtute Divinitatis post resurrectionem, sicut in natiuitate, quando, ut inquit D. Gregorius, ex clauso exiit utero Virginis. Et super capit. 15. epist. 1. ad Corinth. lect. 6. Non negandum est*

(inquit) *quod corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore in eodem loco: quia corpus Christi post resurrectionem intravit ad discipulos januis clausis, cui corpus nostrum in resurrectione conformandum fueramus. Sed sicut corpus Christi hoc habuit, non ex proprietate corporis, sed ex virtute Divinitatis unita: ita corpus cuiuslibet Sancti hoc habebit, non ex dote, sed ex virtute Divinitatis existentis in eo: per quem modum corpus Petri habuit quod ad umbram ejus sanarentur infirmi, non per aliquam proprietatem ipsius. Nec obstant verba Ambrosii supra adducta; his enim solum significare voluit, quod sicut corpus Christi, ratione dotis subtilitatis, jus aliquod morale habuit, ut per virtutem divinam, illi conaturaliter debitam, sepulchrum penetraret, & ad discipulos januis clausis intraret; ita & corpora gloriosa post resurrectionem, ratione dotis subtilitatis quæ erunt prædita, jus quoddam, & exigentiam moralem habebunt, ut Deus miraculosè cum illis concurrat ad penetrationem aliorum corporum quotiescumque voluerint. In eodem sensu intelligendum est Laurentius Justinianus, & alii SS. Patres, cum asserunt, quod corpora gloriosa Sanctorum, ratione dotis subtilitatis, omnia alia corpora penetrabunt.*

## §. III.

## Tertia dos corporis gloriosi.

Tertia dos est *agilitas*, id est vis celeritatis, se quocumque movendi, seu maxima facilitas, quæ corpus anima ad nutum obediens, maximè quantum ad motum localem, ut brevissimò spatio, ad instar avium, seu ventorum, de loco in locum se transferat. Unde Isaac dicitur de Sanctis: *Assument pennas ut aquilæ, current & non laborabunt, ambulabunt & non deficient.* Et Sapient. 3. *Fulgebunt iusti, & tanquam scintilla in arundinero discurrent; quæ utique magnâ velocitate & celeritate moventur.*

Circa hanc dotem primò notandum est cum S. Thoma in Supplemento. quaest. 45. art. 1. quod per dotes corpus gloriosum erit omnino subiectum anime glorificate.... anima autem conjugitur corpori non solum ut forma, sed etiam ut motor: & utroque modo oportet quod corpus gloriosum anima glorificata sit summè subiectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subiectur ei totaliter, inquantum est forma corporis dicitur esse specificum; ita per dotem agilitatis subiectur ei, inquantum est motor, ut scilicet sit expeditum & habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus & actionibus anime.

Advertendum est etiam, quod dos agilitatis non tollet gravitatem & pondus naturale corporis mixti & terreni: hæc enim est proprietas illius, quæ non carebit Beatus, sicut nec quantitate & lineamentis debitis, & mixtione; sed per agilitatem solum impeditur usus & actus illius, non quidem omnis, sed tantum qui onerosus sit Beato, & contra ejus voluntatem unde poterit Beatus, ratione hujus dotis, ut gravitate corporis cum voluerit descendere, temperando illam, aut etiam augendo, ut magis vel minus velociter descendat; vel totaliter impedire usum illius, si voluerit ascendere, sicut ascendit Christus.

Denique observandum est, quod licet per dotem agilitatis possit Beatus celeritè moveri, & de



& de uno loco in alium quantumcumque distantem, brevissimo tempore, & in mora quasi imperceptibili transire, non tamen in instanti, ut docet S. Thomas loco citato art. 3. quia huic obstat ipsa natura & quidditas motus localis, qui cum sit quid successivum, & constans partibus prioribus & posterioribus, non potest fieri in instanti; ut de motu angelico, tam continuo quam discreto in tractatu de Angelis ostensum est.

## §. IV.

## Quarta dos corporis gloriosi.

QUARTA dos corporis gloriosi est claritas, seu luciditas: circa quam dubitari potest primo, an illa insit corporibus beatis, non tantum secundum superficiem, sed etiam secundum profunditatem: sicut ut prædicta corpora non solum sine lucida sicut specula, sed etiam pervia & transparentia sicut crystallus, ita ut interior organizatio videri perfecte possit?

Partem negativam tenet Tannerus hinc dubio & secutus Scotum & Durandum; probat, quia (inquit) singulae partes corporis glorificati retinebunt suum colorem; ille enim requiritur ad pulchritudinem, cum pulchritudo (ut ait Augustinus 19. de civit. cap. 19.) sit partium convenientia cum quadam coloris suavitate. Sed omnis color causat opacitatem, & impedit transparentiam & diaphaneitatem: Ergo corpora glorificata non erunt transparentia, sed opaca. Adhuc, quod decentior & optabilior est aspectus corporis humani secundum externam tantum superficiem: quod varietas tot partium internarum & minutarum potius confusionem pariat in visu, quam delectationem: ex quo inferit, quod Beati externam tantum corporis glorificati superficiem videbunt, non verò partes ejus internas.

Opposita tamen, seu affirmativa sententia, communior est apud Theologos, eamque expressè docet S. Thomas in supplem. qu. 85. art. 1. ad 2. ex D. Gregorio 18. moral. cap. 3. ubi exponens illa verba Job. 28. Non adequabitur ei aurum vel vitrum, ait corpora Sanctorum comparari auro propter claritatem, & vitro propter transparentiam. Et cap. 36. asserit, quod post resurrectionem patebit corporalibus oculis ipsa etiam corporis humani harmonia. Verba ejus sunt: Auri metallum novimus potiori met alio omnibus claritate fulgere. Vitri quoque natura est, ut extrinsecus visus pura, intrinsecus perspicuitate perluceat. In alio metallo quiddam intrinsecus continetur, absconditur: in vitro verò quidlibet liquor, qualis continetur interior, talis exterius demonstratur; atque ut ita dixerim, omnis liquor in vitro vasculo clausus, patet. Quid ergo aliud in auro vel vitro accipimus, nisi illam supernam patriam, illam Beatorum civium societatem, quarum corda sibi invicem, & claritate fulgent, & puritate translucent: quam Joannes in Apocalypsi conspexerat, cum dicebat, Et erat structura muri ejus ex lapide saspide; ipsa verò civitas aurum mundum, similis vitro mundo. Quia enim sancti omnes, summi in ea beatitudinis gloria, claritate fulgebunt, extructa auro dicitur. Et quoniam ipsa eorum claritas, visibilis sibi in alterius cordibus patet, & cum unusquisque vultus attenditur, simul & conscientia penetratur; hoc ipsum aurum vitro mundo simile esse memoratur. Ibi quippe unusquisque mentem ab al-

terius oculis membrorum corpulentia non abscondet, sed patebit animus, patebit corporalibus oculis IPSA ETIAM CORPORIS HARMONIA, sicque unusquisque tam erit conspicibilis alteri, sicut nunc esse non potest conspicibilis sibi. Idem docent Augustinus 22. de civit. cap. ultimo; & Anselmus in elucidario.

Favet etiam Scriptura sacra: nam Matth. 13. dicitur: Fulgebunt iusti sicut sol. & Daniel 12. tanquam stella: At sol & stellæ firmamenti lucent ab intrinseco, & non solum quantum ad externam superficiem: Ergo etiam corpora Sanctorum post resurrectionem erunt lucida ab intrinseco, sicut crystallus, topazius, adamas, & alia corpora diaphana, & non solum quantum ad superficiem, sicut specula.

Unde ad fundamentum Tanneri responderi potest, concessâ Majori, negando Minorem: color enim corporis non impedit ejus transparentiam & diaphaneitatem, ut docet D. Thomas loco citato, & experientia constat: videmus enim topazium simul retinere colorem flavum, & diaphaneitatem sufficientem, ut in oppositam partem totus videatur: quod si in medio essent alii colores virides, cerulei, &c. cum eadem diaphaneitate haud dubiè videri possent. Falsum etiam est quod addit idem Author: quis enim confusionem timeat, & ingentem non speret potius voluptatem, si non solum externam corporis gloriosi superficiem videat, sed etiam interiorem ejus compositionem & structuram? cum in illa tot & tam stupenda appareant artis divinæ miracula, quæ non solum oculis delectare valent, sed etiam animum rapere in admirationem, & laudem divinæ sapientiæ & omnipotentia. Quis, inquam, mirâ delectatione non afficietur, cum tam mirabilem humani corporis fabricam unico veluti ictu oculi intuebitur? cum purpurantes venæ, veluti humanæ arboris ordinatissimi ac delicatissimi rami; cum ossa, veluti ejusdem ædificii solidiores bases; cum sensuum admirabiles officinae; & cor in medio positum, veluti generalis quædam scaturigo, unde sanguineus liquor, per totius corporis canales diffusus, continuo manat; cum articulorum compages, & nervorum tenacissimi nodi, quibus tot & tam variæ partes tam mirabiliter inter se connectuntur; cum denique tot alia stupenda & admiranda, in parvo corpore veluti totius orbis epilogo contenta, clarè & distinctè ab eo conspiciuntur.

Secundò queri potest, an luciditas seu lux corporis gloriosi, sit ejusdem speciei cum nostra luce?

Respondeo affirmativè cum S. Thoma loco supra citato art. 2. ad 1. quia utraque lux eodem modo habet immutare visum; licet illa sit excellentior nostrâ in intensione, suavitate, aliisque accidentibus: unde etiam oculi non glorificati lucem corporis gloriosi videre possunt, ut ibidem docet S. Thomas; & patet in Apostolis, qui viderunt lucem Christi in Transfiguratione, & in D. Paulo qui etiam lucem corporis Christi gloriosi vidit, dum proficisceretur Damascum, ut ipse testatur Actuum 26. Adde quod, si dicatur lucem corporis gloriosi esse diversæ speciei à nostra, idem asserendum erit de albedine, & aliis coloribus, qui erunt in corporibus Beatorum: quod tamen nullus dicere audeat; cum illi eodem modo immutent visum sicut nostri.

Dices:



41 Dices: Lux corporis gloriosi est supernaturalis, sicut alia dotes gloriosae: Ergo est diversae speciei à nostra, quae accidens quoddam naturale est.

Confirmatur: Species lucis quam videmus est cum summa sua perfectione in Sole: Ergo cum claritas & lux Beatorum sit supra splendorem Solis (ut Paulus dixit loco citato de splendore corporis Christi) erit etiam supra speciem lucis Solis.

42 Ad instantiam respondeo ex D. Thoma citato, claritatem Beatorum esse supernaturalem, quantum ad causam, seu modum quo produciuntur, non quantum ad substantiam, seu speciem; causatur enim à Deo modo supernaturali, licet in seipsa sit entitativè naturalis: sicut homo resuscitatus, & visus caeco restitutus, naturalem speciem habent, licet à Deo ut auctore supernaturali, fiat fuscitatio mortui, & illuminatio caeci. Unde etiam dotes corporis gloriosi non sunt supernaturales quoad substantiam, quia non sunt immediatae participationes Divinitatis, sicut gratia, & gloria, nec simpliciter & absolute, quia inveniuntur in aliis corporibus, ut velocitas seu agilitas in avibus, impassibilitas seu incorruptibilitas in caelis; sed tantum secundum quid, seu respectivè respectu scilicet corporis gravis & corruptibilis, quia in illo non inveniuntur.

43 Ad confirmationem dicendum est, lucem Solis esse in maxima perfectione & intentione quam naturaliter perit ejus species, non tamen in omni perfectione & intentione quam potest à Deo accipere; Deus enim potest producere lucem multo majorem & intensiorem illa quae reperitur in Sole.

44 Queres ultimò, an claritas illa corporis gloriosi immediatè causetur à Deo, vel solum mediatè, mediante scilicet gloria animae, ex qua redundet in corpus.

Respondeo ex D. Thoma 3. p. qu. 45. art. 2. & in Supplem. q. 85. art. 1. & pluribus aliis in locis; non solum claritatem, sed etiam alias dotes corporis gloriosi, ex gloria animae redundare in corpus.

Probatur primò: quia id expressè docet Augustinus Episc. ad Dioscorum, ubi ait: *Tam potenti naturà Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, & incorruptio nis vigor*: quia autem ratione dimanant ab anima in corpus incorruptio, etiam claritas dimanare potest; quia sicut connectitur cum beatitudine animae impassibilitas, ita & claritas.

45 Probatur secundò: Sicut ex gratia dimanant virtutes infusae morales, quae appetitum sensitivum perficiunt, ut temperantia, fortitudo, &c. & in statu innocentiae dimanabat ex gratia donum justitiae originalis, quò continebantur vires sensitivae, ne contra rationem rebellarent; ita ex gratia consummata patriae, quae anima beata summè unicitur Deo, poterunt resultare aliqua perfectiones seu qualitates in corpus gloriosum, ut operetur, & ornetur convenienter ad statum beatitudinis; subindeque ipsa claritas & lux, quae est praecipuum ornamentum illius. Unde D. Thomas 4. contra gent. cap. 8. *Sicut anima divina visione fruens, quaedam spiritali claritate replebitur; ita per quandam redundantiàm ex anima in corpus, ipsam corpus suo modo claritatis gloria induetur.*

Tertiò probatur: De claritate corporis glo-

riose post resurrectionem eodem proportionali modo philosophandum est, ac de claritate corporis Christi in Transfiguratione: Sed illa à Divinitate ipsius, & gloria animae ejus derivata est, ut ex Damasceno docet D. Thomas 3. p. qu. 45. art. 2. Ergo etiam illa ex gloria animae beatae redundabit in corpus.

Nec valet si dicas cum Suarez, Valentia, Agudio, & aliis Recentioribus oppositum sententibus, inter claritatem gloriae animae, & lucem corporis gloriosi, nullam esse per se connexionem, ut haec dicatur proprietas illius, ab eaque emanare; cum illa sit spiritalis, & illa corporea. Non valet, inquam, quia sicut est connectio inter potentias corporis quae dimanant ab anima, & ipsam animam, quamvis illa sit spiritalis, & illa corporea; & inter virtutes morales infusas, & gratiam sanctificantem, quamvis illa resideat in essentia animae, & illa in appetitu sensitivo subiectentur, ut temperantia & fortitudo: ita inter claritatem animae beatae & lucem corporis gloriosi, potest reperiri connectio & colligatio, & illa dimanare ab illa; quamvis una sit spiritalis, & alia corporea. Unde in Scriptura saepe legimus lucem corporalem ab Angelis, tam bonis quam malis, esse productam, ut patet ex illo A. 1. 2. *Angelus Domini affuit, & lumen resulsit in habitaculo carceris*: Et ex illo Apocal. 18. *Terra illuminata est à facie ejus*. Apollonius etiam asserit 2. ad Corinth. 14. quod Sathanas transfiguratur se aliquando in Angelum lucis; & in multis historiis legimus Demones aliquando cum luce apparere in corporibus assumptis. Denique Angelos beatos influere lucem in caelum empyreum, multorum sententia, est ut declaravimus in tractatu de Angelis.

## ARTICULUS III.

## De Aureolis Beatorum.

46 PRÆTER essentialiam beatitudinem, & dotes animae beatae & corporis gloriosi, omnibus Beatis convenientes, admittunt Theologi quasdam singulares prerogativas, aliquibus solum competentes, ob singularium virtutum egregios actus, quos aureolis vocant, sive *parvas coronas*, id est quasi diminutum praemium respectu praemij essentialis; quod aurea dicitur, sive *corona aurea*, tum quia cum pugna & certamine obtinetur; tum etiam quia Beati regnant in caelo, corona autem signum est dignitatis regiae.

Addo quod corona, ratione figurae circularis (quae omnium perfectissima est, & ex eo quod principium fini conjungat, caret ipsa principio & fine) perfectionem essentialis beatitudinis (quae est reditus creaturae rationalis ad suum principium, & animam suo principio & ultimo fini indissolubiliter conjungit) rectè declarat.

Porro haec vox aureola ex Scriptura desumpta est: nam Exodi 25. fit mentio coronae aureolae, quae in mensa templi praecipiebatur supponi coronae aureae: ubi Glossa per primam coronam ait significari praemium essentialis Beatorum per superpositam verò aureolam praemium accidentale, quod essentiali superponitur.

Hujus autem aureolae definitionem tradit D. Thomas 4. sent. dist. 49. qu. 5. art. 5. dicens illam esse



quod fortassis Virgines portabant in manibus esse *Privilegium primum, privilegiata victoria reportant*; unam ex vi charitatis; & huic uti præcipuum, præcipuum respondet præmium; beatitudo scilicet essentialis, quæ aurea dicitur: alteram verò ex vi alicujus alterius virtutis, putat fortitudinis aut virginitatis; & huic responderet beatitudo quædam accidentalis, quæ appellatur *aureola*.

In quo autem hoc præmium accidentale consistat, non est omnium concursus sententia; aliqui enim olim dicebant esse solum specialem decorem & ornatum in corporibus Beatorum, per modum alicujus figuræ vel signi corporei, quod singularem eorum dignitatem ostenderet. Quam sententiam rejicit D. Thomas locò citatò, quia omnis decor corporis redundat ex animæ gloria; Ergo & specialis ille decor proveniet ex speciali gloria animæ, quæ proinde erit beatitudo accidentalis & aureola. Unde licet in corporibus Sanctorum, qui aliquà aureolâ ornati sunt, sit specialis quidam fulgor, vel decor, ut infra dicemus: hic tamen non est aureola formaliter, sed solum effectus aut signum illius.

Alii, quos etiam refert S. Thomas, dixerunt has aureolas nihil aliud esse, præter visionem beatam, datam hoc vel illo titulo: v. g. quatenus in præmium martyri datur, dicitur aureola Martyrum; prout in præmium virginitatis confertur, aureola Virginum appellatur, &c. Sed hoc etiam meritò improbat D. Doctor: si enim idem esset aurea & aureola, non diceretur aureola aureæ supponi. Deinde, præmium respondet merito: Sed est speciale meritum ex pugna contra concupiscentiam in Virgine, & contra hostes fidei in Martyre: Ergo debet esse speciale præmium distinctum ab essentiali.

Dicendum ergo cum D. Thoma, aureolam esse gaudium quoddam accidentale, quod Beati percipiunt ex victoria, quam in vi alicujus virtutis particularis, putat fortitudinis, aut virginitatis, reportant.

Hujus rei non ratio alia reddi potest, nisi quia nihil aliud potest assignari, in quo consistat aureola: non enim est splendor corporis, ut ostendimus, nec signum quoddam spirituale in presens animæ, ad modum characteris, qui in susceptione quorundam Sacramentorum imprimuntur, ut quidam somniant; nec visio, aut delectatio de Deo ut visio; hæc enim pertinent ad auream, vel formaliter, vel consecutivè, & reperiuntur in omnibus Sanctis: superest ergo quod sit gaudium aliquod accidentale, de insigni aliqua victoria reportata: unde aureola formaliter in voluntate residet; quam vis supponat cognitionem ex parte intellectus, & ex ea quidam decor & pulchritudo redundet in corpus, ut infra patebit.

Ceterum Aureolam triplicem, Martyrum scilicet, Virginum, & Doctorum, agnoscent Theologi. Etenim non quodlibet egregium opus aureolam promeretur, sed solum insignis quædam victoria de hoste reportata: hæc verò triplex est, sicut triplex pugna contra triplicem hostem, mundum scilicet, carnem, & diabolum. Vincitur mundus contemptu mortis, quæ maximum est omnium malorum, quæ possit mundus inferre: & ita felici victoriâ vincunt Martyres, dum moriuntur. Vincitur caro, quæ

nos ut proprio baculo hostis cædit, inquit Bernardus, cum ejus illecebris resistitur: ita carnem subigunt Virgines, & de hoste domestico, contra quem est continua pugna, & de quo rara victoria, gloriose triumphant. Vincitur denique diabolus, cum à cordibus ejicitur hominum, in quibus regnat, & tyrannidem exercet; unde idem Bernardus peccatorem vocat *nidum diaboli*: ita Doctores, Prædicatores, Scripturæ sacræ interpretes, Dæmonem vincunt; quem à suo regno deturbant.

Potro dubitant aliqui, quænam ex his tribus aureolis potior sit ac præstantior? Ratio dubitandi est, quia aliqui SS. Patres videntur præferre Virginitatem Martyrio; ait enim Tertullianus: *Majus est vivere cum castitate, quam mori pro castitate*. Et Hieronymus: *Intra omnia Christianorum certamina, duriora sunt prelia castitatis; in quibus est continua pugna, & rara victoria*. Item Cyprianus libro de habitu Virginum, asserit quod virginitas *Flos est Ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis, Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini*; & demum de Virginibus ait, quod sunt *illustrior portio gregis Christi*.

Dicendum tamen est cum S. Thoma in Supplemento, qu. 96, art. 12, quod præminetia aureolæ ad aureolam potest dupliciter attendi: Primum ex parte pugnae, ut dicitur *aureola potior, quæ fortior pugnae debetur*: & per hunc modum aureola Martyrum alia aureolis supereminet quodam modo, & aureola Virginum aliud modo; pugna enim Martyrum est fortior secundum seipsam, & vehementius affligens; sed pugna carnis est periculiosior, in quantum est durior, & magis nobis imminet à vicino. Secundò, ex parte eorum de quibus est pugna: & sic aureola Doctorum inter omnes est potior; quia hujusmodi pugna versatur circa intelligibilia, alia verò pugna circa sensibiles passiones. Sed illa eminentia quæ attenditur ex parte pugnae, est aureola essentialior; quia aureola secundum propriam rationem respicit victoriam & pugnam; difficultas autem pugna quæ attenditur ex parte ipsius pugnae, est potentior, quam illa quæ attenditur ex parte nostri, in quantum est nobis vicinior: & ideo simpliciter loquendo aureola Martyrum inter omnes est potior... sed quantum ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse.

Querunt alii, an in corporibus beatis futurum sit aliquid speciale correspondens aureolis in anima existentibus?

Huic etiam interrogationi satisfacit D. Thomas locò citatò art. 10, ubi sic ait: *Sicut ex gaudio essentialis præmi, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis: ita ex gaudio aureola resultat aliquo decor in corpore*; ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quandam redundantiam resuletur etiam in corpore vel in carne.

Quod si adhuc quæras, utrum in toto corpore, vel in aliqua speciali parte, futurus sit ille specialis decor? Respondet Scotus in 4. dist. 49, qu. 5, art. 2, probabile esse quod talis decor specialiter fulgebit in capite, & figuram cujusdam coronæ diversificatæ coloribus refert: non quod ex mixtione qualitatum naturalium, quæ in Beatis sunt, varietas illa colorum in aureolis oriatur; sed quod claritas ipsa gloriæ in capitibus Virginum decorem quandam albotis præ se ferat; & in Martyribus coloris purpurei; in Doctoribus verò subviridis. Addit idem Author, *alba lilia; Martyres palmas, juxta illud Apocal. 7. Amicci stolis albis, & palma in manibus eorum; & Doctores vitides ramos*: nihil enim vetat, quominus cælestis claritas illas efformet varietates.



## ARTICULUS IV.

*De fructibus Beatorum, & quomodo ab Aureolis distinguantur?*

57 **P**RÆTER Aureolas, ad accidentalem beatitudinem pertinet etiam Fructus Spiritualis, seu Evangelicus, qui per metaphoram & similitudinem ad fructum materiale multipliciter dicitur. Primò enim ratione dulcedinis sumitur pro Dei fruitione, quâ in via, vel in patria reficimur, ut imperfectè, vel perfectè habet rationem ultimi: fructus enim materialis est ultimum arboris, & terminus virtutis ejus. Secundò sumitur pro actionibus virtuosis, ex quarum operatione mens etiam sincerâ delectatione reficitur, sed non per modum ultimi; & hoc modo sumitur fructus ab Apostolo ad Galat. 5. ubi hujusmodi fructus duodecim enumerantur, scilicet *Charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas*. Tertio sumitur, ut est quoddam veluti commodum ex labore agriculturæ expectatum; quò sensu loquens Apostolus ad Romanos 6. *Habetis* (inquit) *fructum vestrum in sanctificationem, sinem verò vitam æternam*. Quarto tandem sumitur secundum quòd ex bono quâ semine in terra bene disposita, in minori vel majori quantitate confurgit: ad quòd alludens Christus Matth. 13. dicit: *Semen cecidit in terram bonam, & aliud dedit fructum centesimum, aliud sexagesimum, aliud trigessimum*. Et de fructu in hac ultima acceptione agimus in præsentibus qui definitur à D. Thoma in Suppl. qu. 96. art. 2. *Premium quoddam accidentale homini debitum, ex hoc quòd ex carnali vitam spiritualem transit, ad modum quo ex terreno semine fructus confurgit*. Tria autem quæri possunt de illò. Primum utrum differat ab Aureola, & quomodo? secundum, an soli virtuti continentia debeatur? Tertium, utrum secundum tres continentia partes, tres etiam fructus convenienter assignentur?

## §. I.

*Prima difficultas resolvitur.*

**D**ico Primò: Fructus Evangelicus realiter differat ab Aureola. Ita D. Thomas in 4. dist. 49. quæst. 5. art. 2. quæstion. 1. Scotus ibidem & alii.

58 **P**robatur primò cõclusio: Fructus consistit in gaudio quòd habetur de ipsa dispositione operantis, secundum spiritualitatis gradum, in quem proficit ex semine verbi Dei: Aureola verò, in gaudio de operum perfectione percepto: Sed hæc duæ rationes distinguuntur realiter; nam prima habet rationem viæ, tendentia, & progressus; secunda verò rationem finis: Ergo Fructus Evangelicus realiter differat ab Aureola.

59 **P**robatur secundò: Quæ possunt separari realiter, distinguuntur realiter: Sed Aureola, & Fructus possunt separari realiter, & de facto separantur, ut patet in viduis, quibus debetur Fructus, non tamen Aureola: Ergo realiter distinguuntur.

60 **T**ertio: Fructus, & Aureola diversis diviso-

**A**nibus impossibilibus dividuntur: Ergo distinguuntur realiter. Consequentia patet, probatur Antecedens: Nam Aureolæ dividuntur in Aureolas Martyrum, Doctorum, & Virginum: Fructus verò in Fructus Conjugatorum, Viduarum, & Virginum; quæ divisiones, saltem duæ ultimæ, sunt impossibiles; & de tertii statim explicabitur; Ergo Fructus Evangelicus realiter differat ab Aureola.

Dices: Eidem merito non debentur diversa præmia: Sed idem est meritum Virginum: Ergo non debeat ei correspondere duo præmia, aureola scilicet & fructus.

**B** Respondeo distinguendo Majorem: secundum idem, concedo: secundum diversa, nego: sic enim non solum unicum præmium, sed etiam tria eidem virginitati competere possunt: nam prout imperatur à charitate, correspondet ei gloria essentialis; prout est opus habens rationem excellentis victoriæ, Aureola; quatenus verò fit per illam à carnalitate ad spiritualitatem transitus, Fructus, etiam centesimus, ut dicit glossa super locum Matthæi citatum, & asserunt D. Hieronymus contra Jovinianum, Beda in caput 8. Lucæ, & alii.

## §. II.

*Alia difficultas expeditur.*

**D**ico secundò: Fructus trigessimus, sexagesimus, & centesimus, licet diversis rebus accommodati possint, speciali tamen ratione competit virtuti continentia.

Probatur prima pars: Nam locus ille Matthæi exponitur à D. Augustino libro de sancta virginitate cap. 45. & 46 & à D. Thoma in Matth. cap. 13. de gloria essentiali, juxta modum incipientium, proficientium, & perfectorum: vel etiam ab eodem Augustino lib. 1. questionum Evangelicarum qu. 9. 10. & 11. de Conjugatis, Virginibus, & Doctoribus: à Theophrasto, D. Anselmo, & D. Gregorio, de vita activa communi, de vita contemplativa, & de vita mixta perfecte exercita: & tandem à D. Remigio, relato à D. Thoma in catena aurea, de bono cognitione, de bona locutione & de bona opere. Item Ecclesia in Hymno laudum. S. Joannis Baptistæ, qui fuit Virgo, Doctor, & Martyr, tres istos fructus, Virginitati, Doctoratui, & Martyrio, ejus accommodat, dum canit:

*Serâ ter denis alios coronant  
Aurea clementis, duplicata quosdam;  
Trina centeno cumulata fructus,  
Tesaurer ornant.*

**E**t Atqui hæc SS. Patrum, & Ecclesia explicationes non possunt non esse legitimæ: Ergo, &c. Probatur secunda pars, quæ est communis, ratione D. Thomæ: Fructus Evangelicus illi virtuti præcipuè correspondet, quæ hominem specialiter à carnis corruptione liberat, eumque efficit spirituale: Sed hoc præcipuè continentia competit: Ergo distinctio illa Fructus Evangelici in trigessimum, sexagesimum, & centesimum, speciali ratione competit virtuti continentia. Major declaratur: nam Fructus Evangelicus oritur ex semine Evangelico, quòd est verbum Dei, cujus proprium est carnales homines in spirituales & divinos convertere; hæc proinde Fructus Evangelicus illi virtuti propriè debetur, quæ homines magis à carnis corruptione liberat.



rat, & facit spirituales, sive quæ magis terram A  
 cordis nostri disponit, ut à carnalitate ad spiri-  
 tualitatem transeat. Minor vero probatur primò  
 auctoritate Christi Matth. 22. *In resurrectione ne-*  
*que nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei*  
*in celo:* quo loco ex privatione delectationum  
 carnalium infert Angelicam spiritualitatem. Se-  
 cundò probatur ratione; quia homo præcipuè  
 carni subijcitur per venereas delectationes; ita  
 ut in actu carnali, nec spiritus prophetiæ corda  
 Prophetarum tangat, ut docet D. Hieronymus,  
 nec sit possibile aliquid intelligere; eò quòd per  
 illam ratio totaliter absorbeatur, ut asserit Phi-  
 losophus 7. Ethic. cap. 14. Ergo virtuti continen-  
 tiæ præcipuè competit hominem à delectatio-  
 nibus carnalibus abstrahere, eumque efficere  
 spirituales.

44 Dices: Fructus correspondet labori, juxta il-  
 lud Sap. 3. *Bonorum laborum gloriosus est fructus:* Sed  
 maior est labor in aliis virtutibus, v.g. in po-  
 nendo modum per abstinentiam & sobrieta-  
 tem in cibis & potibus, sine quibus vita non po-  
 test transigi, sicut potest sine delectationibus  
 carnis, vel in fortitudine ad vincendos labores,  
 & passiones: Ergo potius illis virtutibus debet  
 correspondere fructus, quam continentia.

67 Respondeo fructum, sub ratione fructus,  
 non tam correspondere labori, quam fructifi-  
 cationi, ad quam continentia magis disponit,  
 quam abstinentia: nam delectationes quas ista  
 reprimat, non ita absorbent rationem, quam  
 delectationes venereæ, nec consequenter tan-  
 tum impediunt fructificationem. Idem dico de  
 laboribus & passionibus, quarum insultus mi-  
 nus opponuntur illi fructificationi, quam ope-  
 ra carnis. Unde licet in illa victoria, Fructus sub  
 ratione mercedis, & præmii essentialis, possit ef-  
 fe gloriofior, non tamen sub hac speciali ratio-  
 ne fructificationis.

§. III.

Tertio difficultas elucidatur.

Dico tertio: Convenienter distinguuntur  
 tres continentia partes, scilicet Conjugato-  
 rum, Viduarum, & Virginum: quibus Fructus  
 trigessimus, sexagesimus & centesimus corre-  
 spondet.

66 Probatum prima pars ratione D. Thomæ. Per  
 continentiam homo separatur ab operibus car-  
 nis, & in quandam spiritualitatem transit: At qui  
 tribus tantum modis potest ab illis per conti-  
 nentiam separari: Ergo &c. Probatum Minor:  
 Velenim illa separatio fit per continentiam om-  
 nino necessariam, vel per superabundantem?  
 Si per necessariam, solum est continentia con-  
 jugatorum, qui delectationibus carnis secun-  
 dum rationem utentes, spiritus rectitudinem  
 non pervertunt: Si per superabundantem, vel  
 est ita superabundans, ut omnino homo ab hu-  
 jusmodi delectationibus abstrahatur, & respec-  
 tu cuiuslibet temporis, presentis, præteriti, &  
 futuri, & sic est continentia & spiritualitas Vir-  
 ginum: vel solum secundum aliquod tempus, &  
 sic est continentia & spiritualitas Viduarum. Ergo  
 tribus tantum modis à voluptatibus carnis  
 abstrahitur, ac proinde tres tantum dantur con-  
 tinentia partes.

67 Probatum secunda pars ex similitudine se-  
 mentis: Nam regulariter grana in terra pingui  
 Tom. III.

feminata, pro uao triginta reddunt; in anno a-  
 bundanti sexaginta; in feracissimo centum: quod  
 licet ratio contingat, de facto tamen aliquoties  
 evenit; ut constat Genesis 26, ubi dicitur: *Sevit*  
*Isaac in terra illa, & invenit in ipso anno contuplums;*  
*Sed conjugati frequentiores sunt quam Viduæ;*  
 & hæc Virginibus, utpote rarissimis, compara-  
 tione aliorum: Ergo fructus trigessimus corre-  
 spondet continentia conjugali, sexagesimus vi-  
 duali, & virginali centesimus.

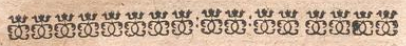
Objicies primò: Fructus nominat aliquod 68  
 præmium speciale, quod non convenit omni-  
 bus Beatis, sicut nec Aureola: Sed tres fructus  
 assignati conveniunt omnibus Beatis; cum om-  
 nes sub tribus illis continentia partibus com-  
 prehendantur, sunt enim vel conjugati; vel vi-  
 dui, quatenus sub istis continentur etiam non  
 conjugati, vel Virgines: Ergo non debent sic  
 assignari.

Respondeo primò, negando Majorem. Nul-  
 lum enim est inconveniens, quòd aliquod acci-  
 dentale præmium sit omnibus Beatis commu-  
 ne, sicut essentialia.

Respondeo secundo, negando Minorem:  
 Pœnitentes enim in fine vitæ, qui usque ad illam  
 periodum incontinenter vixerunt, sub nullo il-  
 lorum statuum continentur.

Objicies secundo: Sicut viduitas excedit con-  
 tinentiam conjugalem, ita virginitas viduita-  
 tem: Sed sexagenarius non excedit æqualiter  
 trigenerium, comparativè ad centenarium; si-  
 quidem sexagenarius excedit trigenerium in  
 triginta solum, exceditur vero in quadraginta à  
 centenario: Ergo inconveniens est illa accom-  
 modatio.

Respondeo cum cum S. Thoma in Supl. qu. 71  
 96. art. 4. ad 3. quòd distinctio fructuum magis acci-  
 pitur secundum species & figuras numerorum; quam se-  
 cundum quantitates ipsorum: tamen etiam quantum  
 ad quantitatem excessum, potest aliqua ratio assignari:  
 Conjugatus enim abstinet tantum à non sua: Vidua verò  
 à suo & non suo; & sic invenitur illi quedam ratio du-  
 pli, sicut sexagenarius est duplex ad trigenerium: cente-  
 narius vero supra sexagenarium addit quadrage-  
 narium, qui consurgit ex ductu quaternarii in denarium.  
 Quaternarius autem est primus numerus solidus & cubi-  
 cus, & sic convenit tali additio virginitati, qua supra  
 perfectionem viduitatis, perpetuam incorruptionem ad-  
 jungit.



DISPUTATIO VI.

De adeptione Beatitudinis.

Ad questionem s. Divi Thomæ.

PAUCA circa hanc questionem occurrunt  
 dicenda: quæ enim hic aliqui de possibili-  
 tate, appetitu, & inæqualitate beatitudi-  
 nis inserunt, in tractatu de visione suæ à no-  
 bis exposita. Unde sit



## ARTICULUS I.

*Utrum anima Iustorum à corporibus separata, & plenè purgata, statim consequantur beatitudinem?*

**P**ARTEM negativam tenuere olim plures ex SS. Patribus, tam Græcis, quàm Latinis, existimantes animas iustorum à corporibus separatas, ac plenè purgatas, non fore beatas, nec viaturas divinam essentiam, usque ad diem iudicii, & generalis resurrectionis, in qua (ajebant) rursum unientur corporibus suis, & numerus electorum erit omnino completus. Ita D. Bernardus serm. 3. de omnibus Sanctis, ubi ait: *In illam beatissimam Dei domum anima nec sine nobis intrabunt, nec sine corporibus suis, scilicet nec sancti sine plebe, nec spiritus sine carne.* Cui sententiæ ita acriter adhaesit olim Joannes XXII, ut plures Ordinis nostri Doctores, qui zelò catholice veritatis firmiter ei se opponebant, incarceraverit, nominatim Patrem Thomam Valens, qui ipso festo S. Joannis Evangelistæ Avenioni prædicans, maximam Cardinalium & aliorum Prælatorum astante catervâ, contra hunc errorem vehementissimè invehctus fuerat; usque verbò & exemplò Pauli, qui in faciem restituit Petro, eò quòd reprehensibilis esset, nec non maledictionem omnibus, qui huic perverso dogmati adhaerent, pronuntians, addiderat hæc verba Apostoli: *Si quis vobis annuntiaverit præter id quod accepistis, anathema sit.* Quæ cum rescivisset Ludovicus Bavarus, qui se Imperatorem dicebat, quique extremo odiò Pontificem & Dominicanos ei summo opere addictos prosequeretur, animum intentum, quem erga Patres nostros gerebat, deponens, & illorum zelum pro veritate tuenda demiratus, exclamavit: *Nunc comperio quod Ordo Prædicatorum sit ordo veritatis: siquidem Joannem errantem dereliquit, quem antea non errantem contra me tam animosè defendit.* Ita referunt Antonius Senensis in Chronicis FF. Prædicatorum ad annum 1331. Bzovius ad eundem annum, & alii quos illicitant.

## S. I.

## Conclusio affirmativa statuitur.

**D**ico igitur, Animas iustorum, à peccatis perfecte purgatas, in cælum evolare, & frui clarâ Dei visione, non expectatâ resurrectione, aut generali iudicio.

**H**æc conclusio nunc est certa de fide, utpote definita in Florentino sess. ultimâ, ubi dicitur: *Animas à corporibus exutas & purgatas, in cælum mox recipi; & inueneri ipsam Deum Unum & Trinum sicut est.* Eandem veritatem priùs definierat Benedictus XII, in quadam Extravaganti, quæ incipit, *Benedictus Deus*, ut refertur in Directorio Inquisitorum parte. 2.

**C**olligitur etiam ex Scriptura: nam ad Philip. I. Apostolus ait: *Desiderium habens dissolvi & esse cum Christo:* inutile autem esset tale desiderium, si non fuisset vilurus Deum statim post mortem. Item 2. ad Corinth. 5. dicitur: *Quando sumus in corpore, peregrinamur à Domino: per fidem enim ambulamus, & non per speciem:* Ergo re-

**A** liò corpore non ambulabimus per fidem, sed per speciem, videndo clarè divinam essentiam. Unde Apocal. 7. videntur Iusti amici thronis albis: quod præmium illorum denotat. Et Lucæ 23. Christus dixit ad latronem: *Hodie mecum eris in paradiso;* quod non potest intelligi de paradiso terrestris, ut quidam explicant; cum Christus eâ die in paradiso terrestris non fuerit, sed in lyngo, qui paradiso dicitur; quia ibi latroni & SS. Patribus communita fuit beatitudo, & visio divinæ essentiae: nam ut ait Augustinus Epist. 57. *Generale paradisi nomen est, ubi factitate vivitur.*

**F**avent etiam SS. Patres: nam D. Gregorius 4. super Psal. 4. Pœnitentiam, ait: *Beatitude & animabus sanctorum ante resurrectionem triantur, & corporibus nihilominus post iudicium;* & id probat latè 14. dialog. cap. 25. Item D. Chylostomus hom. 32. in Epist. ad Rom. dicit: *Pauli animam versari in summo cælo, & prope Regis solium, ubi Cherubim & Seraphim volunt.* Fulgentius serm. de S. Stephano: *Hodie (inquit) miles de tabernaculo corporis exiens, triumphanter migravit ad cælum.* Item: *Stephanus hodie solus est immortalitatis indutus.* Unde Ecclesiâ diem mortis Sanctorum appellat natalem ipsorum: quia nimirum quemadmodum per natiuitatem corporalem nascuntur mundo, ita per resurrectionem ex mundo nascuntur cælo. Natalem Sanctorum (inquit Chylogologus) cum auditis, nolite putare illum dici quo nascuntur in terram de carne, sed de terra in cælum, de labore ad requiem, de vicibus ad delicias, non fluxas, sed fortes, & stabiles, & æternas. Et Emilianus homilia de natali sancti Genesii: *Beatorum Martyrum passionibus, natales vocamus dies, quando eos martyris, vita & gloria fides, dum ingreditur morti, generat & ternitatis, & perpetua gaudia brevi dolore parturit.* Merito planè dicendi natales dies, per quos qui nati fuerant in hanc fragilitatis humana miseriam, subitè nascuntur in gloriam, vita perennis initium de mortis sine sementibus. Etenim si istos dies natales vocamus, quibus in hanc lucem in delictis & doloribus nascuntur ad dolores, quibus hunc mundum sicut infantia regredientes ingredimur; iustus isti celebrantur natales, quibus Sancti ex corruptibilibus in novam istam sæculi sæculi veniunt claritatem, & filij hominum in adoptionem divinæ paternitatis ascendunt, & consurgunt paulò ante mortaliū, subitò cives incipiunt esse Angelorum.

**V**ariis etiam rationibus seu congruentiis probant aliqui nostram conclusionem: puta quia beatitudo, seu clara Dei visio, cum non fiat per aliquam speciem à phantasmatis eductam, non dependet à corpore; unde non est ratio cur differatur usque ad resurrectionem corporum; maximè quia ea dilatio præmii valde esset afflictura animas purgatas. Addunt quod cum beatitudo debeat homini ut corona & merces, statim post finitam pugnam, & laborem expletum dari debet, juxta illud Levitic. 19. *Non morabitur opus mercedi tuæ apud te usque ad mane.* Constat enim exemplò Angelorum, qui beatitudinè viâ statim acceperunt præmium; & mercedem hominum, quibus statim datur præmia eterna post mortem: Deus autem prior est, inquirunt, ad miserendum & præmiandum, quam ad puniendum.

**V**erùm hæc rationes parùm urgent. Ad præmiam enim facile responderi posset, eam dilationem non fieri ob repugnantiam visionis communitatis animæ.



anima separata sed quia ante iudicium generale & generalem omnium remunerationem, non oportet aliquos beatificari, vel certe quia Deus ipse ita voluit ac disposuit, propter occultos fines suae providentiae. Alii vero dicitur instantiam in animabus iustorum, qui ante adventum Christi decesserunt: illae enim, quamvis perfecte purgatae, statim post separationem à corpore non videntur divinam essentiam; imò per multa saecula adhuc clauso, ob culpam originalem.

Quare existimo aliam huius rei, utpote à sola Dei voluntate pendens, non debere assignari rationem, quam eam quam tradit D. Thomas 3. p. qu. 49. art. 5. ad 4. ubi ait, quod Christus sua passione meruit nobis introitum regni caelestis, & impedimentum removit, sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni caelestis introduxit. Et ideo dicitur quod ascendit pendens iter ante eos. Unde licet ante passionem Christi, ejusque in caelum ascensionem, nullus quantumcunque iustus regnum caeleste intrare posset: attamen in lege gratiae animae iustorum, cum primum sunt perfecte purgatae, statim consequuntur beatitudinem, post decessum à corpore. Et hoc (inquit S. Doctor ibidem) figuratur Numer. 35. ubi dicitur quod homicida manebit ibi (scilicet in civitate refugij) donec sacerdos magnus, qui oleo sancto unctus est, moriatur, quo mortuo pariter in domum suam redire. Quare Apostolus ad Hebraeos 9. postquam dixit, quod olim in sancta sanctorum non poterant ingredi sacerdotes, nec populus, subdit: Hoc significante Spiritu sancto, nondum propositam esse sanctorum viam, adhuc priori tabernaculo habente statum: id est, per hoc Spiritus sanctus declarare intendebat, toto tempore veteris testamenti non fuisse apertam viam ad caelum, ideoque etiam iustissimos quosque ad inferos descendisse: At postquam Christus prorupit velum templi, cessaveruntque figuræ, ex tunc patet via Sanctorum ad caeleste tabernaculum, & caelorum janua per passionem Christi nobis aperta est. Unde Leo Papa serm. 1. de ascensione Christi ascendit (inquit) nostra provectio est, & quod praesens gloria capitis, id spes vocatur & corporis: hodie enim non solum par adit possibiles firmati sumus, sed etiam calorum in Christo superna penetravimus; ampliora adit per ineffabilem Christi gratiam, quam per diaboli amiseramus invidiam. Item D. Joannes Apocal. 21. dicit caelestem Jerusalem habere portas duodecim, & subdit: Ab Oriente porta tres, & ab Aquilione porta tres, & ab Austro porta tres, & ab Occasu porta tres: per hoc ianuens, modo post Christi passionem & ascensionem, unde quaque patere aditum in caelum, omneque impedimentum penitus esse sublatum; ac proinde iustorum animas, cum primum à peccatis perfecte purgatae sunt, consequi beatitudinem, & clarà Dei visione perfrui, non expectatà resurrectione vel die iudicii.

## §. II.

## Solvuntur objectiones.

Contra hanc conclusionem primo objici possunt plura Scripturae testimonia, quibus significari videtur, primum beatitudinis, & visionem Dei reservari in diem iudicii. Matthaei namque 20. dicitur omnibus simul operariis redditam fuisse mercedem, cum serò factum esset, hoc est in fine mundi. Et cap. 25. cum describitur iudicium universale, dicitur: Ibiunt hi in supplicium

eternum, iusti autem in vitam aeternam. Paulus etiam 2. ad Timoth. 4. ait: Reposca est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die, extremi scilicet iudicii. Et ad Hebraeos 11. inquit de Sanctis: Non acceperunt reprobationem, Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non sine nobis consummarentur. Item 1. Joan. 3. dicitur: Cum apparuerit (nempe Christus in die iudicii) similes erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Denique Apoc. 6. dicit idem Apostolus: Vids subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei: & dictum est illis, ut quiescerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conservi eorum: id est, ut expectent tempus resurrectionis, & generalis iudicii, in quo, completo numero electorum, omnes simul recipient mercedem & beatitudinem.

Veruntamen haec parùm urgent: nam quoad tria prima loca, si intelligantur de die iudicii generalis, dicendum est, tunc praemium meritorum cum publico honore, ac solempni pompa, & manifestatione omnium bonorum operum, iustis esse conferendum; vel tunc nova & publicà sententia, non solum animae, sed etiam toti homini reddendum esse. Dixi, si intelligantur de die iudicii generalis: quia in primo loco ly ad verberam denotat finem vitae cuiuslibet, ut ait Glossa interlinearis. Item cum Apostolus ait, quod Deus iustus iudex reddet ipsi coronam iustitiae in illa die, loquitur (ut ait Nicolaus de Lyra) de die mortis, de quo praemilerat: Tempus resolutionis mea instat. Quartus locus facilis est: nam vel loquitur Apostolus de praemio completo per resurrectionem; vel intendit Sanctos veteris Testamenti non intrasse caelum sine Sanctis Legis Evangelicæ, non quidem omnibus, sed aliquibus, Testimonium vero primum ex Joanne plane caret difficultate: nam ly cum apparuerit, non significat, cum Christus venerit ad iudicandum (neque enim visio humanitatis Christi Domini reddet Sanctos beatos) sed intelligitur de Deo secundum se, ut sit felix: quando se nobis per visionem ostenderit. Quod si aliquis hac verba ad Christum in secundo adventu referat, Glossa interlinearis ait, tunc nos futuros ei similes, id est, secundum corpus immortales, quia videbimus eum sicuti est: nam ex gloria animae redundabit gloria & immortalitas in corpus. Ultimus locus qui est ex Apocalypsi, communiter explicatur de desiderio unionis ad corpus, quod habent animae Sanctorum: illud enim non complebitur, nisi in die resurrectionis generalis, in qua totus homo beatificabitur. Porro ipsas gloriam essentiali frui in caelis ante illud tempus, colligitur ex eo quod ibidem dicitur: Data sunt illis singulae solae albae: nam ut explicant sancti Patres, per stolam illam intelligitur gloria & beatitudo essentialis.

Secundo objici possunt plura SS. Patrum testimonia, in quibus aperte dicitur Sanctorum beatitudinem usque ad tempus resurrectionis esse differendam.

Verùm, vel haec explicari possunt de adaequata beatitudine corporis & animae; vel dici aliquos ex SS. Patribus id olim docuisse, quia tunc res erat dubia, & nondum ab Ecclesia definita: nunc vero non licere de hoc dubitare, ob definitiones Concilii Florentini, & Benedicti XII. supra adductas.

Tertio objiciunt aliqui Decretum Joannis XXII. qui, teste Ocham in opere sex dierum, & Gersono in serm. de Paschate, dicitur definiisse contrarium.



Sed responderetur, verum quidem esse, illum A  
fuisse valde propensum in hanc sententiam,  
eamque persuadere statuisse; non tamen ut Pon-  
tificem definitivum, sed, ut ait Benedictus XII. in  
sua Extravaganti, speciali Dei providentiâ rap-  
tum fuisse, antequam aliquid definiret. Nec  
credendum est Ochamo, quippe qui Joanni  
XXII. fuit insensibilissimus, utpote ab eo excom-  
municatus.

Conclusio affirmativa sequitur.

## ARTICULUS II.

*Virum beatitudo semel adeptâ possit  
amitti?*

**F**ERTUR communit error Origenis, negan-  
tis perpetuitatem beatitudinis, & ponentis  
perpetuam vicissitudinem felicitatis & miseriae;  
licet aliqui eum excusare nitantur, dicentes  
hunc errorem inter opera Origenis ab hæreticis  
fuisse insertum; sed immetitò, quia tum D.  
Thomas hic art. 2. & 3. contra gent. cap. 62. tum  
etiam D. Augustinus lib. 21. de civit. cap. 17. & li-  
bro de hæresibus hæresi 43. & D. Hieronymus  
in Epistola ad Avitum, imò & sexta Synodus ge-  
neralis a c. 11. in Epistola Sophronii, appro-  
batâ actione 13. hunc errorem Origeni tribuunt.

Porro contra illum militat plura Scripturæ  
testimonia, quibus asseritur beatitudinem San-  
ctorum perpetuò duraturam, præsertim illud  
Matth. 25. quod adducit S. Thomas: *Ibunt hi in  
supplicium æternum, justi autem in vitam æternam.* Et  
Joan. 22. Christus dicebat Apostolis: *Gaudium  
vestrum nemo tollet à vobis.* Item 1. Petri 2. beatitu-  
do vocatur hereditas incorruptibilis, incontamina-  
ta, & immarcescibilis. Et cap. 5. *immarcescibilis gloria  
corona.* Denique in Fidei symbolo profiteamur  
nos expectare vitam æternam.

**D**e fide ergo certum est, beatitudinem San-  
ctorum fore perpetuam & nunquam desitutam.  
Sed dubitant ac disputant Theologi, an hoc ei  
conveniat ab intrinseco, & ex natura rei, vel solùm  
ab extrinseco, & ex gratuita voluntate Dei,  
eam perpetuò conservantis? Scotus enim &  
Durandus in 4. dist. 49. quæst. 6. docent illam  
solâ Dei voluntate, & non ab intrinseco esse per-  
petuam. Idem videtur sentire Vasquez hic dis-  
put. 2. 1. cap. 2. ubi ait eodem modo philoso-  
phandum esse de visione beatifica & lumine  
gloriæ, sicut de Angelis: unde sicut Angeli, in  
eius sententia, non sunt incorruptibiles ex na-  
tura sua, sed solùm ab extrinseco Dei providen-  
tia illos conservante; ita & lumen gloriæ, ac visio  
beatifica, alii dicunt beatitudinem posse dupli-  
citer considerari, scilicet in ratione beatitudinis  
& boni perfecti ac plenè satiati, & in ratione  
visionis & operationis: & primo modo esse ab  
intrinseco inamissibilem & incorruptibilem,  
non autem secundo modo. Ita Curiel hic art. 4.  
dubie unico. Thomistæ verò asserunt perpetui-  
tatem ab intrinseco convenire beatitudini, tam  
ut est visio Dei, quàm ut est perfecta beatitudo:  
sic Cajetanus, Conradus, Martinez, Alvarez,  
Suarez, & alii.

**D**ico igitur: Visionem beatam, tam ut bea-  
tudo, quàm ut visio est, ab intrinseco esse  
incorruptibilem. Ita D. Thomas hic artic. 4. ubi  
docet beatitudinem perfectam, quæ expectatur  
post hanc vitam, & ex ipsa communicatione  
beatitudinis, & ex ratione beatitudinis in spe-  
ciali, quæ in clara Dei visione consistit, habere  
quod non possit deficere: unde in resp. ad 1. ait  
per hanc beatitudinem elevari hominem ad  
participationem æternitatis, transcendens om-  
nem mutationem; & 1. part. qu. 10. art. 3. inter-  
entia naturâ suâ immutabilia & æterna ponit vi-  
sionem Dei, quam dicit propterea vocari in  
Scriptura vitam æternam; & ar. 5. ad 1. asserit il-  
lam visionem non mensurari tempore, vel ævo,  
sed æternitate participatâ: idem habet in 2. dist.  
2. qu. 1. art. 1. ad 4. & tertio contra gentes cap. 61.

Probatur ergo prima pars conclusionis pri-  
mâ ratione D. Thomæ hic art. 4. Beatitudo, cum  
sit bonum sufficiens & perfectum, ab intrinseco  
& ex propria ratione habet quod desiderium  
hominis quietet, & omne malum excludat. Sed  
neutrum præstare, si non esset ab intrinseco in-  
amissibilis & incorruptibilis: Ergo inamissibi-  
litas & incorruptibilitas ab intrinseco illi con-  
venit. Major patet, Minor quoad utramque par-  
tem suadet. Nam unum ex præcipuis quæ opor-  
tat beatus, est perpetuitas boni quod possidet;  
unde maxime anxietur, si existimaret tale bo-  
num non fore perpetuum: Ergo si beatitudo  
non esset perpetua & incorruptibilis ab intrin-  
seco, nec perfectè satiaret hominis appetitum,  
nec omnem miseriam & anxietatem excluder-  
et. Unde Augustinus: *Nulla modo esse potest vita  
veraciter beata, nisi fuerit sempiterna.*

Dices, sufficere ad hoc ut beatus quietetur, &  
omnis anxietas ab eo tollatur, quod Deus de-  
creverit illi beatitudinem perpetuò conservare,  
& hoc illi innoscere.

**V**erum hæc solutio ex non penetrata ratio-  
nis efficacia procedit: unde sic eam explicò, & di-  
ctam solutionem evertò. De ratione forme in  
qua beatitudo essentialiter consistit, est quod  
vel ratione sui, vel ratione eorum quæ illi de-  
bentur, satiaret appetitum beati, & omnem miseria-  
m & anxietatem excludat, ut disp. 3. art. 1. suè  
ostendimus: Atqui perpetuitas seu inamissibi-  
litas beatitudinis exigitur ad tollendam anxie-  
tatem beati, & illius appetitum quietandum: Ergo  
illa debita est formali beatitudini, eique ab in-  
trinseco (id est vel ratione sui, vel ratione eor-  
um quæ illi debeatur) & non solùm ab extrin-  
seco, & ex gratuita Dei voluntate, debet com-  
petere.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit quod  
clara Dei visio, non solùm in ratione beatitudi-  
nis, sed etiam in ratione visionis Dei, est incor-  
ruptibilis ab intrinseco, secunda ratione Divi  
Thomæ sua datur. Visio Dei, neque ex voluntate  
ipsius videntis, neque ex voluntate Dei, neque  
ex aliquo extrinseco impediante cessare potest:  
Ergo ex propria ratione habet, quod sit perpe-  
tua & duret in æternum, subindeque quod ab in-  
trinseco sit inamissibilis & incorruptibilis. Con-  
sequentiâ patet à sufficienti enumeratione: ni-  
hil enim aliud assignari potest, ex quo visio Dei  
possit cessare. Antecedens verò probatur, quan-  
tùm



nam ad singulas partes. Et primò, quòd visio Dei ex voluntate ipsius videntis cessare nequeat, sic ostenditur. Omne bonum habitum, quò aliquis carere vult, aut est insufficientis, & queritur aliud sufficientius loco eius; aut habet aliquod incommodum annexum, propter quòd in fastidium venit. Sed visio Dei est bonum plenè sufficientius, cum enim conjungat animam fonti totius bonitatis, eam replet omnibus bonis, & omnia eius desideria explet, ut disputatione testis in digressione de visione beatifica declaravimus. Similiter etiam nullum profus habet incommodum annexum, ratione cujus possit causare fastidium; imò potius, ut ibidem ostendimus, tam suaviter implet, tam delectabiliter sariat, ut in eius fruitione regnet desiderium, & in satietate vigeat appetitus illius, juxta illud Gregorii in moralibus: *Cum ad ipsum fontem vite devenimus, erit nobis delectabiliter impressa sitis simul & satietas; sed longe aberit à siti necessitas, longe à satietate fastidium; quia sitientis saturabimur, & saturati sitientes.* Ergo visio ex voluntate ipsius beati cessare nequit.

Deinde, quòd ex parte Dei non possit desinere, saltem de potentia ordinaria, probat Dicitur Thomas: quia cum subtractio beatitudinis sit quaedam pœna, non potest à Deo iusto iudice provenire, nisi pro aliqua culpa; Sed nulla culpa reperiri potest in eo qui fruatur clara Dei visione, cum ad illam ex necessitate sequatur impeccabilitas & rectitudo voluntatis, ut supra vidimus: Ergo nec ex parte Dei provenire potest cessatio beatificæ visionis. Tandem, quòd à causa extrinseca impediri nequeat, patet; quia visio, quò homo unitur Deo, est superior actione omnis causæ creatæ; atque adeo ad illam nullum agens creatum pertinere potest.

Simili ratione utitur sanctus Doctor tertio contra gentes capite sexagesimo secundo, ubi sic dicitur: *Si aliquis videre desinat quòd primò videtur, aut hoc erit quia desinet ei facultas videndi; sicut cum aliquis moritur, vel cacatur, vel aliquo aliter impeditur: aut erit, quia non vult amplius videre, sicut cum aliquis avertit visum à re quam prius videbat; vel quia obiectum subtrahitur. . . . Substantia autem intellectuali videndi Deum non potest desesse facultas videndi Deum, neque per hoc quòd esse desinat, cum sit perpetua: neque per defectum luminis quo Deum videt, cum lumen illud incorruptibiliter recipiatur, secundum conditionem & recipientis & dantis: neque potest ei desesse voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam animam sollicitatem: sicut non potest velle non esse felix; neque etiam videre desinat per subtractionem obiecti; quia obiectum illud quòd est Deus, semper eodem modo se habet, nec elongatur à nobis, nisi in quantum nos elongamur ab ipso: impossibile igitur est, quòd visio illa Dei, quæ beatos facit, unquam desinat.*

Probatur secundo eadem pars ratione fundamentalis: Nam ut dicit sanctus Thomas prima parte, quæstione quinquagesima, articulo quinto ad tertium, Non dicitur aliquid incorruptibile, per hoc quòd Deum possit illud in non esse redigere, subtrahendis suam conservationem: sed per hoc quòd in seipso aliquod principium corruptionis habet: Sed visio beatifica, quam vis à Deo destrui possit, non tamen habet in se aliquod principium corruptionis: Ergo non est, nec dici debet corruptibile, sed incorruptibile ab intrinseco, etiam per respectum ad Deum. Major constat, tum ex Aristotele, & Divo Thoma, & ex consensu omnium Sapientum, à quibus petendæ sunt rerum desin-

ationes, & non pro libito confingendæ: tum inductione, nam cœli, Angeli, animæ rationales, sunt & dicuntur incorruptibilia: quia licet per absolutam Dei potentiam, & suspensionem divini concursus conservativi, possint destrui, & desinere esse, non habent tamen in seipsis aliquod principium corruptionis, seu aliquam potentiam ad non esse, quæ exigant aliquando suspensionem concursus, quo Deus illa conservat in esse. Item lapis dici non potest naturâ suâ mobilis sursum, etiam respectu Dei: quia licet Deus possit movere lapidem sursum, caret tamen principio intrinseco ad locum sursum inclinante. Denique, licet Deus corpora mixta & corruptibilia perpetuo conservare possit, quia tamen in se habent principium intrinsecum corruptionis, materiam scilicet non satiatam formâ illorum, non possunt dici incorruptibilia: Ergo ex opposito, ut aliquid sit & dicatur corruptibile, non sufficit quòd Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed requiritur necessario quòd in seipso aliquod principium corruptionis habeat. Minor autem suadetur: Nam in illa visione subiectum est incorruptibile, & lumen à nullo alio pendet nisi à solo Deo: neque visio pendet nisi ab intellectu & lumine, quæ perpetua sunt, & necessario operantur in illo statu, illisque debetur concursus divinus accommodatus: quòd si loquamur de causa morali corruptionis, quæ solum potest esse peccatum, etiam visio beatifica omnino illud excludit: Ergo nulla potest hic cogitari causa intrinseca corruptionis.

Dices ex Curiele ubi supra: ad hoc ut visio beata possit dici ab intrinseco corruptibilis, sufficere quòd in intellectu beati, lumine gloriæ illustrato, sit potentia ad non esse visionis, & quòd illi nec lumen nec visio debeantur.

Sed contra: In intellectu beati, lumine gloriæ illustrato, non datur potentia naturalis, sed tantum obedientialis ad non esse visionis: At hæc non sufficit ut visio beatifica possit dici ab intrinseco corruptibilis: alioquin Angeli, cœli, anima rationalis, & unio hypostatica, possent dici ab intrinseco corruptibilia, cum in eis sit potentia obedientialis ad non esse, illaque per absolutam Dei potentiam possint destrui & annihilari: Ergo ut visio beatifica possit dici ab intrinseco corruptibilis, non sufficit quòd in intellectu beati sit potentia ad non esse visionis. Item unio hypostatica est naturæ humanæ indubitata: & tamen est ab intrinseco indissolubilis & incorruptibilis, unde mensuratur æternitate participatâ, ut communiter docent Theologi: Ergo ex eo quòd lumen gloriæ & visio beatifica non sint intellectui beati connaturaliter debita, non rectè colligitur visionem beatam non esse ab intrinseco incorruptibilem, & inamissibilem.

Tertio probari potest eadem pars: Forma perfectè complens & sarians appetitum subiecti, est ex natura sua incorruptibilis & inamissibilis: Sed visio beatifica totaliter sariat appetitum beati: Ergo ex natura sua incorruptibilis est. Major patet in forma cœlorum, quæ dicitur ab intrinseco incorruptibilis, quia perfectè sariat appetitum materię, nec sinit eam appetere aliquam formam ipsi contrariam: Unde probatur Minor. Illa forma totaliter sariat appetitum subiecti, quæ facit ut subiectum non possit



fit aliquid aliud appetere sibi oppositum: Sed visio beata hoc præstat, facit enim ut proprium subiectum appetere nequeat cessationem visionis, vel errorem circa Deum (quæ duo opponuntur visioni) quatenus facit ut non possit in aliquo ex illis apprehendere rationem boni: Ergo totaliter satiatur appetitum beati.

21 Confirmatur: Ideo humanitas, terminata per subsistentiam Verbi Divini, non expetit propriam, quia per divinam illius appetitus perfectè satiatur; quocirca compositum, ex illa & Verbi subsistentia resultans, incorruptibile est: Ergo si visio beatifica satiatur intellectu appetitum, quo propendet in verum, non relinquet potentiam proximam ad formam oppositam; & consequenter compositum resultans ex visione & intellectu, incorruptibile erit.

22 Confirmatur ampliùs: Forma quæ caret contrario, ab intrinseco incorruptibilis est: Sed visio beatifica caret contrario; error enim, qui solus videtur illi opponi, ei propriè non contrariatur; quia nec sunt ejusdem ordinis, nec possunt mutuo se expellere; illa quippe visio sic perficit subiectum, ut reddat illud omnino incapax erroris: Ergo idem quod priùs.

## §. II.

## Solvuntur objectiones.

23 Objicies primò contra primam partem conclusionis. Ad rationem beatitudinis non est necessarium ponere illam incorruptibilem ex natura sua, sed sufficit quod ex Dei dono & conservatione non corrumpatur: Ergo omnino voluntariè ponitur incorruptibilis ex propria ratione. Consequentia patet ex supra dictis, Antecedens probatur: quia ut beatus sit perfectè felix, & non sit anxius de suo statu, sufficit quòd Deus statuerit conservare beatitudinem ejus, & hoc sit illi notum.

24 Huic objectioni solutio patet ex dictis in probatione primæ partis conclusionis, negandum scilicet esse Antecedens: nam cum de essentia beatitudinis sit, quòd vel ratione sui, vel ratione eorum quæ illi debentur, satiatur omnem appetitum beati, & omnem miseriam & anxietatem ab eo excludat, non esset vera beatitudo, si ex se & ab intrinseco nõ haberet securum reddere beatum de perpetuitate sui status: hoc autem præstare non potest, nisi ab intrinseco sit inamissibilis & incorruptibilis: adeoq; non sufficit extrinsecum Dei decretum, quo statuit perpetuò conservare Sanctorum beatitudinem; sed insuper requiritur quòd ipsa beatitudo ratione sui, vel ratione alicujus proprietatis & perfectionis sibi debita, exigat perpetuò durare & conservari à Deo.

25 Objicies secundò: Beatitudo habet potentiam intrinsecam ut à Deo destruat: Ergo est corruptibilis ab intrinseco, saltem per respectum ad Deum. Consequentia patet ex supra dictis, Antecedens probatur. Visio beata est destructilis à Deo suspendente concursum. At non est destructilis per solam denominationem extrinsecam à potentia Dei: Ergo est destructilis per potentiam sibi intrinsecam. Probatur Minor. Si solùm esset destructilis per denominationem extrinsecam à potentia Dei, hæc causalis esset vera, ideo est destructilis, quia Deus potest eam destruere: At rursus hæc est vera: Deus potest illam destruere, quia destructilis est: Ergo de primo ad ultimum,

A ideo posset Deus destruere visionem, quia posset: quod est circulus vitiosus, quem D. Thomas 1. p. quæst. 2. f. art. 2. vitare contendit in objecto omnipotentia Dei.

Respondeo, distinguendo Antecedens: Beatitudo habet potentiam intrinsecam ut destruat à Deo, physicam, nego Antecedens; Logicam & obedientialem, consistentem in non repugnantia ut destruat à Deo, operante supra leges communes, & contra peculiarem ipsius beatitudinis inclinationem, concedo Antecedens, & nego Consequentiam: quia ut aliquid dicatur ab intrinseco corruptibile, per respectum ad Deum, non sufficit non repugnantia, seu potentia logica & obedientialis ut ab illo destruat, ut supra ostensum est; sed exigit potentiam physicam inclinatam secundariò ad non esse: ideo enim homo, v. g. dicitur corruptibilis ab intrinseco, quia materia ex qua componitur, appetit alias formas, incompatibiles cum anima rationali, & ex consequenti appetit expulsiorem animæ, & non esse hominis.

Objicies tertio contra secundam partem conclusionis: Forma recepta in subiecto non connaturali, sed extraneo, recipitur in eo amissibiliter & corruptibiliter, ut patet in calore, qui in subiecto proprio & connaturali, scilicet igne, est inamissibiliter, sed in aqua est amissibiliter, eò quòd aqua sit subiectum extraneum: At visio beatifica est in homine, & in Angelo, ut in subiecto extraneo, non verò connaturali; cum lumen gloriæ, à quo dependet, nulli intellectu creato vel creatibili connaturale sit: Ergo visio beatifica est amissibiliter & corruptibiliter in intellectu humano & angelico.

Confirmatur: Gratia sanctificans est qualitas incorruptibilis, ut experientia constat, nam quotidie corrumpitur per peccatum: Ergo multò magis lumen gloriæ, & visio beata. Patet Consequentia: tum quia gratia sanctificans est nobilior forma in ordine supernaturali: tum etiam quia comparatur ad lumen gloriæ, ut essentia ad proprietatem; non potest autem proprietates esse incorruptibilior, quàm natura à qua dimanat.

Ad objectionem respondeo, Majorem esse veram, quando forma ex se non habet quòd sit incorruptibilis, sed ex conditione subiecti; tum enim si recipitur in subiecto extraneo, est in eo corruptibiliter & amissibiliter; secus verò, quando ex se & ex natura sua incorruptibilis est, & perfectè participata à subiecto extraneo; tum enim non solùm non participat corruptibilitatem subiecti, sed insuper illud trahit & elevat ad suam incorruptibilitatem. Patet hoc in subsistentia divina, quæ quia ex se est incorruptibilis & æterna, etiam communicata subiecto extraneo, scilicet humanitati, incorruptibilis & perpetua manet, & trahit illam ad suam perpetuitatem: unde Christus naturam semel assumptam nunquam dimisit, etiam dissoluta unione illius naturæ per mortem. Cæterum visio beata ex se & ex natura sua incorruptibilis est: tum quia est participatio visionis Dei, & mensuratur æternitate illius: tum etiam, quia principia ad illam concurrentia, nempe lumen gloriæ, & divina essentia, in ratione speciei unita, ex propria natura sunt incorruptibilia: & sic visio quæ in visum recepta in subiecto extraneo (intellectu scilicet humano vel angelico) non propterea participat corruptibilitatem seu mutabilitatem illius, sed potius illud trahit & elevat ad esse omnino immutabile & incorruptibile: deoque licet anima vel in-



Intellectus secundum se mensurentur avo, ut tamen subjiciuntur lumen gloriae, & visioni beatitudinis, & aeternitate participata mensurantur, & omnino invariabiliter se habent. Dixi autem, quando non invariabiliter se habent, quia si participatur imperfecte forma ex se incorruptibilis est, & perfecte participata a subiecto: quia si participatur imperfecte (ut gratia & charitas viae, ratione cognitionis oblecturae fidei per quam regulantur) etiam si ex natura sua sit incorruptibilis, nihilominus potest de facto corrumpi ex defectu subiecti; quia tunc non trahit subiectum ad suam perfectionem sed, potius trahitur ab illo ad suam imperfectionem.

Ex quo patet responsio ad confirmationem: licet enim gratia sanctificans de se postulet perpetuitatem, & illam secum afferat, si sit in statu perfecto & connaturali, uti est in patria, ubi claritas Dei cognitione regulatur: in via tamen potest aliqua ratione corrumpi seu amitti, quia est in statu imperfecto & veluti praeternaturali, utpote regulata per fidem & cognitionem oblecturam: adhuc tamen in illo non est physice corruptibilis in intrinseco, quia non habet aliquod physicum principium corruptionis, sed tantum morale, quod est peccatum.

Ex his solum manet praecipuum Curielis standamentum, quod potest sic breviter proponi. Principium proximum visionis beatificae non petit ab intrinseco perpetuo conservari; Ergo illud non est ab intrinseco incorruptibilis & inamissibile. Consequentia patet, Antecedens probatur. Principium proximum visionis beatificae est intellectus, ut illustratus lumine gloriae: At huic conjuncto non debetur perpetua conservatio ratione subiecti, cum lumen gloriae sit illi indubitum, nec ratione luminis, quia cum accidentis esse sit in esse subiecto, ex parte subiecti dijudicandum ac metiendum est an accidenti debita vel indebita sit conservatio, sicut ex parte subiecti judicamus ac metimur an accidens naturale sit vel supernaturale: Ergo principium proximum visionis beatificae non petit ab intrinseco perpetuo conservari.

Huic, inquam, argumento patet solutio ex iam dictis, negandum scilicet esse Antecedens. Et ad hujus probationem, neganda est Minor, pro secunda parte, quam non convincit probatio facta: nam licet verum sit, accidens quod subordinatur subiecto, debere mensurari quoad debitam conservationem, penes subiecti exigentiam; non tamen est verum, quando accidens sibi subordinatur subiectum, illudque trahit ad propriam immutabilitatem: hoc autem est discrimen inter gratiam viae, & lumen beatificum, quod gratia viae libero hominis arbitrio quoad sui conservationem subjicitur, ita ut illam pro arbitrio libertate possit abicere: lumen autem beatificum non subjicitur intellectui creato, sed illum sibi subiecti subordinat, & ad ordinem immutabilem elevat, ut aucta exposuimus: ideoque an sit debitum perpetuo conservari, non ex subiecti exigentia, sed ex propria hujus luminis gloriosi natura dijudicandum & metiendum est. Unde est disparitas quantum ad hoc inter supernaturalitatem accidentis, & debitam conservationis illius in subiecto; cum enim supernaturalitas sumatur ex excessu & elevatione formae supernaturae & exigentiam subiecti in quo recipitur, ex parte subiecti metimur an accidens naturale vel supernaturale sit: e contra vero cum debitum conservationis reguletur penes immutabilitatem formae conservandae, non penes exigentiam

A subiecti, sed penes propriam naturam ipsius formae metiendum est; praesertim quando talis forma est in suo statu perfecto & connaturali, ut contingit in proposito.

Obijcies ultimum: Visio communicata Paulo in raptu fuit ejusdem speciei cum visione Beatorum; At illa non petebat ab intrinseco perpetuo conservari; Ergo nec visio Beatorum id exposcit. Major videtur certa, Minor vero probatur primo. Actio non potest excedere durationem principii a quo essentialiter pendet: At principium, scilicet lumen communicatum Paulo, non petebat ab intrinseco perpetuo conservari, cum fuerit facile transiens, & datum per modum luminis prophetici, & coruscationis transeuntis, ut docet S. Thomas 2. 2. q. 175. art. 3. ad 2. Ergo nec ejus visio. Secundo eadem Minor sua detur, quia alias non solum fuisset miraculosum, quod Paulus manens viator videret divinam essentiam, sed etiam quod illius visio ad breve tempus duraverit: At hoc videtur multiplicare miracula absque necessitate: Ergo visio communicata Paulo in raptu, non petebat ab intrinseco perpetuo conservari.

Huic argumento respondent aliqui, negando Majorem: existimant enim visionem communicatam Paulo in raptu, & visionem patriae quam Beati eliciunt, esse diversae speciei, quia prima ex natura sua fuit transiens, & non processit a lumine gloriae, sed a solo auxilio; altera vero est permanens, & a lumine gloriae procedens. Sententia tamen quae docet utramque visionem esse ejusdem speciei, solumque differre accidentaliter & ex parte subiecti, verior & probabilior est: tum quia utraque respicit idem objectum formale, nimirum essentiam divinam clare cognitam: tum etiam quia qualitates facile mobiles, & difficile mobiles ex parte subiecti, non differunt specie & essentialiter, juxta D. Thomam infra qu. 49. art. 2. ad 3.

Melius ergo responderetur, concessa Majori, negando Minorem: visio enim Pauli ex se & ex natura sua erat perpetua, & exigebat ab intrinseco perpetuo conservari; sed ex dispensatione Dei & per miraculum non duravit de facto: sicut Coelum, vel Angelus, quae ab intrinseco incorruptibilia sunt, & exigunt perpetuo conservari, de potentia absoluta possunt desinere esse. Ad primam probationem, nego etiam Minorem: nam licet tale lumen habuerit modum dispositionis transeuntis, fuit tamen habitus quoad substantiam: unde quando D. Thomas loco citato illud comparat lumini prophetico, comparatio tenet solum quantum ad modum essendi utriusque, non vero quantum ad substantiam seu rationem specificam. Ad secundam probationem, concessa Majori, nego pariter Minorem: nam vel illa duo miracula sunt inter se subordinata, & unum inclusum in alio, aut securum ex illo; quia scilicet eo ipso quod viatori communicatur clara Dei visio, non nisi ad tempus debet communicari, praeterquam Christo, qui fuit viator & comprehensor: vel si sunt duo miracula non subordinata, multiplicarentur cum urgenti necessitate, ortu ex natura visionis, ut satis ostendi.

\* \* \*