

ostensum est (quæst. 111. art. 4. & quæst. 121. art. 1.) Unde relinquatur quod solus Deus sit veritas per essentiam, & quod ejus contemplatio faciat perfecte beatum.

Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum, & etiam altiore quam in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad primum ergo dicendum, quod festis Angelorum intererimus non solum contemplantes Angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad secundum dicendum, quod secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab Angelis creatas, satis conveniens videtur quod beatitudo hominis sit in contemplatione Angelorum quasi in conjunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in primo dictum est (quæst. xc. art. 3.) Unde ultima perfectio intellectus humani est per conjunctionem ad Deum, qui est principium, & creationis anime, & illuminationis ejus. Angelus autem illuminat tamquam minister, ut in primo habitum est (quæst. cx1. art. 1.) Unde suo ministerio adjuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat; non autem est humana beatitudinis objectum.

Ad tertium dicendum, quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo secundum gradum potentie participantis: & sic ultima perfectio hominis erit in hoc quod homo attingat ad contemplandum, sicut Angeli contemplantur. Alio modo sicut objectum attingitur à potentia: & hoc modo ultima perfectio cujuslibet potentie est ut attingat ad id in quo plene invenitur ratio sui objecti.

#### ARTICULUS VIII. 24

*Utrum beatitudo hominis sit in visione divine essentia.*

Sup. art. 3. & I. P. quæst. 111. art. 4. & quæst. xxvi. art. 2. & 3. & I. dist. 1. quæst. 1. art. 1. & II. dist. 14. & IV. dist. 11. quæst. 1. art. 2. & quæst. 14. art. 5. quæst. 1. & III. cont. cap. xxxv. & xxxvii. & opusc. 111. cap. cvi. cvii. cviii. clxiii. clvi. &c.

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divine essentia. Dicit enim Dionysius in 1. cap. Mystica Theologia (ad finem) quod per id quod est supremum intellectus, bono Deo conjungitur sicut omnino ignoto. Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo non consistit in hoc quod Deus per essentiam videtur.

2. Præterea. Altioris naturæ perfectio al-

tior est. Sed hæc est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

Sed contra est quod dicitur I. Joann. 111. 2. Cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est.

Respondeo dicendum, quod ultima, & perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divine essentia.

Ad cuius evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem quod homo non est perfecte beatus quamdiu restat sibi aliquid desiderandum, & querendum. Secundum est quod uniuscujusque potentie perfectio attenditur secundum rationem sui objecti.

Objectum autem intellectus est quod quid est, id est essentia rei, ut dicitur in III. Anima (text. 26.) unde in tantum profectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus alicui cognoscit essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognosci essentia causæ, ut scilicet sciat de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter; quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, & scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; & illud desiderium est admirationis, & causarum inquisitionem, ut dicitur in principio Metaph. (cap. 11. circ. med.) puta, si aliquis cognoscens eclypsim Solis considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, & admirando inquit; nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam: unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ.

Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est (artic. præc. & artic. 1. huj. quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huj. quæst.) finis potest accipi dupliciter. Uno modo quantum ad rem ipsam quæ desideratur: & hoc modo idem est finis, & superioris, & inferioris naturæ, immo omnium rerum, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 8.) Alio

mo-

modo quantum ad consecutionem hujus rei: & sic diversus est finis superioris, & inferioris naturæ secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis, vel Angeli videntis, & non comprehendentis.

#### QUÆSTIO IV.

*De his quæ ad beatitudinem exiguntur,*

*in octo articulis divisa.*

**D**Einde considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem: & circa hoc queruntur octo.

Primo, utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Secundo, quid sit principalis in beatitudine, utrum delectatio, vel visio.

Tertio, utrum requiratur comprehensio.

Quarto, utrum requiratur rectitudo voluntatis.

Quinto, utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

Sexto, utrum perfectio corporis.

Septimo, utrum aliqua exteriora bona.

Octavo, utrum requiratur societas amicorum.

#### ARTICULUS I. 25

*Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.*

Sup. quæst. 111. art. 4. cor. & II. dist. xxxviii. art. 2. cor. & IV. dist. xlix. quæst. 111. art. 4. quæst. 3. & opusc. 11. cap. cvii. clxi.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus in I. de Trinit. (cap. viii. à med.) quod visio est tota merces fidei. Sed id quod est premium, vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. ix. in princ.) Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

2. Præterea. Beatitudo est per se sufficientissimum bonum: ut Philosophus dicit I. Eth. (cap. vii. circ. med.) Quod autem eget aliquo alio, non est perfecte sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est (quæst. 111. art. 8.) videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

(a) Perperam Edit. Rem. sicut anima requiritur ad aliquid agendum. (b) Ita codices Alcan. Cantab. & Tarrac. cum edit. plurimis. Al. impedit estimationem speculativi intellectus, intermediis omisit. Item impedit estimationem prudentie magis quam speculativi intellectus.

3. Præterea. Operationem felicitatis, seu beatitudinis oportet esse non impeditam, ut dicitur in X. Ethic. (cap. vii.). Sed delectatio impedit actionem intellectus: corrupti enim estimationem prudentie, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v.) Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit X. Confess. (cap. xxi. ante med.) quod beatitudo est gaudium de veritate.

Respondeo dicendum, quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo sicut præambulum, vel preparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo sicut coadjuvans extrinsecus, (a) sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo sicut aliquid concomitans, ut si dicamus, quod calor requiritur ad ignem.

Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit; quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio. Unde ille qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ad tertium dicendum, quod delectatio concomitans operationem intellectus non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in X. Ethic. (cap. iv.) Ea enim quæ delectabiliter facimus, attentius, & perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem quandoque quidem ex intentionis distractione; quia sicut dictum est (hic sup.) ad ea quibus delectamur, magis intenti sumus; & dum uni vehementer intendimus, necesse est quod ab alio intentione retrahatur; quandoque autem etiam ex contrarietate; sicut delectatio sensus contraria rationi (b) impedit estimationem prudentie magis quam estimationem speculativi intellectus.

AR.

ARTICULUS II. 26

Utrum in beatitudine sit principalis visio quam delectatio.

Sup. art. 1. & loci ibi notatis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio sit principalis in beatitudine quam visio. Delectatio enim, ut dicitur in X. Ethic. (cap. 1v. à med.) est perfectio operis. Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectus, quæ est visio.

2. Præterea. Illud propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum: unde se natura in operationibus necessariis ad conservationem individuû, & speciei delectationem apponit, ut huiusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quam operatio intellectus, quæ est visio.

3. Præterea. Visio respondet fidei; delectatio autem, siue fructio caritati. Sed caritas est major fide, ut dicit Apostolus I. ad Corinth. xii. Ergo delectatio, siue fructio est potior visione.

Sed contra. Causa est potior effectu. Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quam delectatio.

Respondeo dicendum, quod istam questionem movet Philosophus in X. Ethic. (cap. xv. in fin.) & eam insolutam dimittit.

Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quod operatio intellectus, quæ est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis: quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem eius in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis.

Nec voluntas querit bonum propter quietationem: sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra præmissa (quest. 1. art. 1. ad 2.) sed ideo querit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum eius. Unde manifestum est quod principalis bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit (loc. cit. in arg.) delectatio perficit operationem, sicut decet iuventutem, qui est ad iuventutem consequens: unde delectatio est quadam perfectio concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.

Ad secundum dicendum, quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare, quod est delectabile. Et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes queruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cuius consecutionem sequitur delectatio; unde principalis intendit bonum quam delectationem. Et inde est quod divinus intellectus, qui est institutor nature, delectationes apponit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.

Ad tertium dicendum, quod caritas non querit bonum dilectum propter delectationem; sed hoc est ei consequens ut delectetur in bono adepto, quod amat: & sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis fit ei præfens.

ARTICULUS III. 27

Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.

I. dist. 1. quest. 1. art. 1. corp. & IV. dist. XLIX. quest. 1v. art. 5. quest.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim Augustinus ad Paulinum de videndo Deum (cap. ix. implic. sed expref. serm. xxxviii. de verb. Dom. cap. 111.) *Aspiciere mente Deum, magna est beatitudo; comprehendere autem est impossibile.* Ergo sine comprehensione est beatitudo.

2. Præterea. Beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt alia potentia quam intellectus, & voluntas, ut in primo dictum est (quest. LXXIX.) Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei, voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tamquam aliquod tertium.

3. Præterea. Beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundum objecta: objecta autem generalia sunt duo, verum, & bonum: verum correspondet visioni, & bonum correspondet dilectioni. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Corinth. ix. 24. *Sic currite ut comprehendatis.* Sed spiritualis cursus terminatur ad

beatitudinem: unde ipse dicit II. ad Tim. ult. 7. *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi: in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ.* Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem.

Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem: per intellectum quidem, in quantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta; per voluntatem autem primo quidem per amorem, qui est primum motus voluntatis in aliquid, secundo autem per realem habitudinem amantis ad amatum: quæ quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est præfens amanti, & tunc jam non queritur: quandoque autem non est præfens, sed impossibile est ipsum adipisci; & tunc etiam non queritur: quandoque autem possibile est ipsum adipisci sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit; & hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit finis inquisitionem.

Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectæ; præfentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in præfentia consequitur dilectionem, ut supra dictum est (art. 1. hu. quest.) Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere; scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis, comprehensionem, quæ importat præfentiam finis; delectationem, vel fructuionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.

Ad primum ergo dicendum, quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo inclusio comprehensio in comprehendente; & sic omne quod comprehenditur à finito, est finitum: unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tenionem alicuius rei, quæ jam præfentialiter habetur; sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere; quando tenet eum: & hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod sicut ad voluntatem pertinet spes, & amor, quia eisdem est amare aliquid, & tendere in illud non habitum; ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio, & delectatio, quia eisdem est habere aliquid, & quietere in illo.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio non est aliqua operatio præter visionem, sed quadam habitudo ad finem jam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa quæ præ-

sentialiter adest, objectum comprehensionis est.

ARTICULUS IV. 28

Utrum ad beatitudinem requiratur restitudo voluntatis.

Inf. quest. v. art. 4. & 7. cor. & opus. 11. cap. CLXXIII.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod restitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim consistit in operatione intellectus, ut dictum est (quest. 111. art. 4.) Sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur restitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur: dicit enim Augustinus in Lib. I. Retractationum (cap. 1v. à princ.) *Non approbo quod in oratione dixi Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti: responderi enim potest, multos etiam non mundos multo scire vera.* Ergo restitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Præterea. Prius non dependet à posteriori. Sed operatio intellectus est prior quam operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectus, non dependet à restitudo voluntatis.

3. Præterea. Quod ordinatur ad aliquid tamquam ad finem, non est necessarium adeptum jam sine; sicut navis, postquam pervenitur ad portum. Sed restitudo voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tamquam ad finem. Ergo, adepta beatitudine, non est necessaria restitudo voluntatis.

Sed contra est quod dicitur Matth. v. 8. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* & Hebr. xii. 14. *Pacem sequimini cum omnibus, & sanctorum, sine qua nemo videbit Deum.*

Respondeo dicendum, quod restitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem, & antecedenter, & concomitantly.

Antecedenter quidem, quia restitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum: finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam; ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat restitudo voluntatis.

Concomitantly autem, quia, sicut dictum est (quest. 111. art. 8.) beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentia, quæ est ipsa essentia bonitatis: & ita voluntas videns Deum essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videns Dei essentiam ex necessitate amat

S. Thom. Op. Tom. II.

quicquid amat sub communi ratione boni, quam novit: & hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus; aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus: voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis præexistit ad beatitudinem, sicut rectus motus sagitta ad percussorem signi.

Ad tertium dicendum, quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine; sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria, postquam pervenitur ad finem, sed debitus ordo ad finem est necessarius.

## ARTICULUS V. 29

Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

III. Pars. quest. vii. art. 4. ad 2. & quest. xv. art. 10. cor. & ad 2. & IV. dist. xlii. quest. iv. art. 5. quest. 2. cor. & ad 1. & IV. cont. cap. xlvii. & pot. quest. v. art. 10. cor. & opposit. 11. cap. cliv. & Job. xix. fin.

**A**D quantum sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis, & gratiæ præsupponit perfectionem naturæ. Sed beatitudo est perfectio virtutis, & gratiæ: anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cum sit pars naturaliter humanæ naturæ; omnis autem pars est imperfecta à suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Præterea, Beatitudo est operatio quædam perfecta, ut supra dictum est (quest. 111. art. 2.) Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum, quia nihil operatur, nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum, quando est à corpore separata, sicut nec pars separata à toto, videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

3. Præterea, Beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4. Præterea, Secundum Philosophum in X. Eth. (cap. vii. & lect. 7. cap. xiii.) operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animæ separata

est impedita: quia, ut dicit Augustinus XII. super Genes. ad lit. (cap. xxxv.) *inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quoddammodo ne tota intentione pergat in illud summum colium, id est in visionem essentia divina. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.*

5. Præterea, Beatitudo est sufficiens bonum, & quietat desiderium. Sed hoc non convenit animæ separata: quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit (loc. cit.) Ergo anima separata à corpore non est beata.

6. Præterea, Homo in beatitudine est Angelis equalis. Sed anima sine corpore non æquatur Angelis, ut Augustinus dicit (ibid.) Ergo non est beata.

Sed contra est quod dicitur Apocal. xiv. 13. *Beati mortui qui in Domino moriuntur.*

Respondeo dicendum, quod duplex est beatitudo: una imperfecta, quæ habetur in hac vita; & alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem quod ad beatitudinem hujus vite de necessitate requiritur corpus; est enim beatitudo hujus vite operatio intellectus vel speculativi, vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in I. habitum est (quest. lxxxiv. art. 7.) Et sic beatitudo quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore.

Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt, quod non potest anima advenire sine corpore existenti, dicentes, quod anima Sanctorum à corporibus separata ad illam beatitudinem non pervenit usque ad diem iudicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse fallum & auctoritate, & ratione. Auctoritate quidem, quia Apostolus dicit II. ad Corinth. v. 6. *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino: & quæ sit ratio peregrinationis ostendit, subdens: Per fidem enim ambulamus, & non per speciem. Ex quo apparet quod quamdiu aliquis ambulat per fidem, & non per speciem, carens visione divine essentia, nondum est Deo præsens. Animæ autem Sanctorum à corporibus separatae sunt Deo præsentibus: unde subditur: *Audemus autem, & voluntatem habemus bonam peregrinari à corpore, & præsentibus esse ad Deum.* Unde manifestum est quod animæ Sanctorum separatae à corporibus *ambulant per speciem*, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem concueatur, ut in I. dictum est (quest. lxxxiv. art. 7.) Manifestum est autem quod divina es-*

## ARTICULUS IV. 26

Utrum fides informis possit fieri formata, vel à converso.

III. dist. xlii. quest. 111. art. 4. & IV. dist. xvii. quest. 11. art. 1. quest. 3. cor. & verit. quest. xiv. art. 7. & ad Rom. 1. lect. 6.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod fides informis non fiat formata, nec è converso. Quia, ut dicitur I. ad Corinth. xlii. 10. *cum venerit quod perfectum est, evanescit quod ex parte est.* Sed fides informis imperfecta est respectu formatae. Ergo, adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

2. Præterea, Illud quod est mortuum non est vivum. Sed fides informis est mortua, secundum illud Jac. 11. 20. *Fides sine operibus mortua est.* Ergo fides informis non potest fieri formata.

3. Præterea, Gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli quam infideli. Sed adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens fidelis, qui habebat prius habitum fidei informis, causat in eo alium habitum fidei.

4. Præterea, Sicut Boetius dicit, *accidentia alterari non possunt.* Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata, & quandoque informis. Sed contra est quod Jacob. 11. super illud, *Fides sine operibus mortua est*, dicit Glossa (in terlin.), quibus revivificat: *Ergo fides quæ erat prius mortua, & informis, fit formata, & vivens.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quod alius est habitus fidei formatae, & informis; sed adveniente fide formata, tollitur fides informis: & similiter homini post fidem formatam peccanti mortaliter, succedit alius habitus fidei informis à Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conveniens quod gratia adveniens homini aliquid Dei donum excludat; neque etiam quod aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale.

Et ideo alii dixerunt, quod sunt quidem diversi habitus fidei formatae, & informis; sed tamen, adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatae. Sed hoc etiam videtur esse inconveniens quod habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat otiosus.

S. Tb. Op. Tom. III.

(a) Ita eod. Tarrac. Alcan. & Camer. sed Nicolajus, & edit. Patav. fidei perfectæ. Al. fidei neque perfectæ, neque imperfectæ: item de ratione rei perfectæ. Theologi notant imperfectam esse possum à D. Thoma: quo fundamento? retinent tamen nostram lectionem.

Et ideo aliter dicendum, quod idem est habitus fidei formatae, & informis. Cujus ratio est, quia habitus diversificatur secundum illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem; ita quod per hoc fidei habitus possit diversificari. Distinctio autem fidei formatae, & informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, id est secundum caritatem, non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata, & informis non sunt diversi habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum, quando imperfectio est de ratione imperfecti; tunc enim oportet quod adveniente perfectio, imperfectum excludatur; sicut adveniente aperta visione, excluditur fides, de cuius ratione est ut sit non apparentium. Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod est imperfectum, fit perfectum; sicut pueritia non est de ratione hominis, & ideo idem numero qui erit puer, fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione (a) fidei, sed per accidens se habet ad ipsam, ut dictum est (in corp.) Unde ipsamet fides informis fit formata.

Ad secundum dicendum, quod illud quod facit vitam animalis, est de ratione ipsius, quia est forma essentialis ejus, scilicet animæ & ideo mortuum fieri vivum non potest; sed aliud specie est quod est mortuum, & quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam, vel vivam, non est de essentia fidei. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod gratia facit fidem, non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quando fides durat. Dictum est enim supra (P. I. quest. c. v. art. 1. & 12. quest. c. ix. art. 9.) quod Deus semper operatur justificationem hominis, sicut Sol semper operatur illuminationem aeris. Unde gratia non minus facit adveniens fidelis quam adveniens infidelis: quia in utroque operatur fidem: in uno quidem confirmando, & persistendo; in alio de novo creando.

Vel potest dici, quod hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subiecti, quod gratia non causat fidem in eo qui habet; sicut è contrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amisit per peccatum mortale præcedens.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod

D 2

quod fides formata sit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subiectum fidei, quod est anima; quod quandoque quidem habet fidem sine caritate, quandoque autem cum caritate.

## ARTICULUS V. 27

*Utrum fides sit virtus.*

1. 2. *quæst. LXV. art. 2. & III. dist. XXII. quæst. 11. art. 4. quæst. 1. & quæst. III. art. 1. quæst. 2. & veri. quæst. XIV. art. 3. & 6.*

**A**D quantum sic proceditur. Videtur quod fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum: nam virtus est quæ bonum facit habentem, ut dicit Philosophus in II. Ethic. (cap. vi.) Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

2. Præterea. Perfectior est virtus infusa quam acquisita. Sed fides propter sui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per Philosophum in VI. Ethic. (cap. 11. circ. princ.) Ergo multo minus potest poni virtus infusa.

3. Præterea. Fides formata, & informis sunt ejusdem speciei, ut dictum est (art. præc.) Sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus.

4. Præterea. Gratia gratis datæ, & fructus distinguuntur à virtutibus. Sed fides enumeratur inter gratias gratis datas I. Corinth. xii. & similiter inter fructus, ad Galat. v. Ergo fides non est virtus.

Sed contra est quod homo per virtutes justificatur: nam *justitia est tota virtus*, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1.) Sed per fidem homo justificatur, secundum illud ad Rom. v. 1. *Justificati ergo ex fide pacem habeamus* &c. Ergo fides est virtus.

Respondetur dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (1. 2. quæst. LV. art. 3. & 4.) virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus, duo requiruntur: quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum objectum, quod est verum; aliud autem est ut voluntas in-

falibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatæ. Nam ex ratione ipsius fidei est quod intellectus semper feratur in verum: quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est (quæst. 1. art. 3.) Ex caritate autem, quæ format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum. Et ideo fides formata est virtus.

Fides autem informis non est virtus: (a) quia etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis; sicut etiam si temperantia esset in concupiscibilis, & prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LVI. art. 4. & quæst. LXV. art. 1.) quia ad actum temperantia requiritur & actus rationis, & actus (b) concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis, & actus intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsum verum est bonum intellectus, cum sit ejus perfectio: & ideo, in quantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam; sed ulterius, in quantum fides formatur per caritatem, habet etiam ordinem ad bonum, secundum quod est voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum, quod fides de qua Philosophus loquitur, innititur rationi humanæ non ex necessitate conclusioni, cui potest subesse falsum: & ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur, innititur veritati divinæ, quæ est infallibilis, & ita non potest ei subesse falsum: & ideo talis fides potest esse virtus.

Ad tertium dicendum, quod fides formata, & informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes; differunt autem sicut perfectum, & imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis: nam virtus est perfectio quadam, ut dicitur in VII. Physic. (text. 17. & 18.)

Ad quartum dicendum, quod quidam ponunt, quod fides, quæ consumatur inter gratias gratis datas, est fides informis.

Sed hoc non convenienter dicitur: quia gratia gratis datæ, quæ ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiæ. Unde Apostolus dicit: *Dispensationes gratiarum sunt*: & iterum: *Alii datur hoc, alii datur illud*. Fides autem informis est communis omnibus mem-

(a) Ita ex codicibus editi omnes. Nicolaus cum Theologis sic ordinat: quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectus &c. (b) Ita ead. Tarrac. Alcan. Paris. cum Nicolaus & edit. Patav. Al. concupiscencia.

membris Ecclesiæ: quia informitas non est de substantia ejus, secundum quod est donum grativum.

Unde dicendum est, quod sumitur ibi aliqua fidei excellentia; sicut pro *constantia fidei*, ut dicit Glossa (interl. ibid.) vel pro *sermone fidei*. Fides autem ponitur fructus, secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu ratione certitudinis: unde ad Galat. v. ubi enumerantur fructus, exponitur fides *de invisibilibus certitudo*.

## ARTICULUS VI. 28

*Utrum fides sit una virtus.*

III. dist. XXII. quæst. 11. art. 6. quæst. 2. & IV. dist. 1. quæst. 11. art. 2. quæst. 3. cor. & ver. quæst. XIV. art. 12. & Rom. v. lect. 3. fin. & lect. 6. & II. Corinth. 14. lect. 1. fin.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod non sit una fides. Sicut enim fides est donum Dei, ut dicitur ad Ephes. v. ita etiam sapientia, & scientia inter dona Dei computantur, ut patet I. Cor. xi. Sed sapientia, & scientia differunt per hoc quod sapientia est de æternis, scientia vero de temporalibus, ut patet per Augustinum XIII. de Trinit. (cap. xix. à princ.) Cum ergo fides sit de æternis, & de quibusdam temporalibus, videtur quod non sit una fides, sed distinguatur in partes.

2. Præterea. Confessio est actus fidei, ut supra dictum est (quæst. 11. art. 1.) Sed non est una & eadem confessio fidei apud omnes: nam quod nos confitemur factum, antiqui patres confitebantur futurum, ut patet I. Cor. xv. 14. *Ecce virgo concipiet*. Ergo non est una fides.

3. Præterea. Fides est communis omnibus fidelibus Christi. Sed unum accidens non potest esse in diversis subiectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Ephes. iv. 5. *Unus Dominus, una fides*.

Respondetur dicendum, quod fides, si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari. Uno modo ex parte objecti; & sic est una fides: objectum enim formale fidei est veritas prima, cui etiam inhærendo credimus quæcumque sub fide continentur. Alio modo ex parte subiecti; & sic fides diversificatur, secundum quod est diversorum. Manifestum est autem quod fides, sicut & quilibet alius habitus, ex formali ratione objecti habet speciem, sed ex subiecto individuatur. Et ideo si

fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, & differens numero, in diversis.

Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides: quia idem est quod ab omnibus creditur; & si sint diversa credibilia, quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia quæ in fide proponuntur, non pertinent ad objectum fidei, nisi in ordine ad aliquod æternum, quod est veritas prima, sicut supra dictum est (quæst. 11. art. 1.) Et ideo fides una est de temporalibus, & æternis. Secus autem est de sapientia, & scientia, quæ considerant temporalia, & æterna secundum proprias rationes utrumque.

Ad secundum dicendum, quod illa differentia præteritis, & futuris non contingit ex aliqua diversitate rei creditæ, sed ex diversitate habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est (1. 2. quæst. ci 11. art. 4. & quæst. cvii. art. 1. ad 1.)

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de diversitate fidei secundum numerum.

## ARTICULUS VII. 29

*Utrum fides sit prima inter virtutes.*

1. 2. quæst. vi. art. 6. & III. dist. xii. quæst. 11. art. 3. & ver. quæst. xiv. art. 2. cor. & ad 1. & 2. & art. 3. ad 4.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim Luc. xii. in Glossa (ordin. Ambro.) super illud *Dico vobis amicus meus*, quod fortitudo est fidei fundamentum. Sed fundamentum est prius eo cuius est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

2. Præterea. Quædam Glossa (interl. Calfiod.) dicit (a) super illum Psalm. *Noli amulari* (in ea verba *Spera in Domino xxxvi.*) quod spes introducit ad fidem. Spes autem est virtus quedam, ut infra dicitur (quæst. xvii. art. 1.) Ergo fides non est prima virtutum.

3. Præterea. Supradictum est (art. 2. huj. quæst.) quod intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his quæ sunt fidei, ex obedientia ad Deum. Sed obedientia est etiam quædam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

4. Præterea. Fides informis non est fundamentum, sed fides formata; sicut in Glossa (in-

(a) Ita ex codicibus editi veteres. Nicolaus & edit. Patav. super illud, *Spera in Domino xxxvi.* Noli amulari, quod spes &c. ex margine in textum traducta annotatione.

(inter). & ord. Ang. Lib. de fid. & operib. cap. xvi. sup. illud *Fundamentum est in alio etc.* dicitur I. ad Corinth. 111. Formatur autem fides per caritatem, ut supra dictum est (art. 3. hujus quæst.) Ergo fides à caritate habet quod sit fundamentum. Caritas ergo est (a) magis fundamentum quam fides: nam fundamentum est prima pars aëdificii: & ita videtur quod sit prior fide.

3. Præterea. Secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit caritas, præcedit actum intellectus, quem perficit fides, sicut causa, quæ præcedit effectum. Ergo caritas præcedit fidem. Non ergo fides est prima virtutum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. xi. 1. quod fides est substantia sperandarum rerum. Sed substantia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse prius altero dupliciter: uno modo per se; alio modo per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est (1. 2. quæst. x111. art. 3. & quæst. xxxiv. art. 4. ad 1.) necesse est virtutes theologicas, quarum objectum est ultimus finis, esse priores ceteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate: quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu: præhensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem, & caritatem, in intellectu autem per fidem; necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes: quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum, secundum quod est objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes, & caritas.

Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removeere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per Philosophum in VIII. Phys. (text. 32.) Et secundum hoc aliquæ virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum removeant impedimenta credendi; sicut fortitudo remove inordinatum timorem impediendem fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei: & idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint veræ virtutes, nisi præsupposita fide, ut patet per Augustinum in Lib. IV. contra Julianum (cap. 111.)

Unde patet responso ad primum. Ad secundum dicendum, quod spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non

enim potest spes haberi de æterna beatitudine, nisi credatur possibile: quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. xl. art. 1.) Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adherat: & secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

Ad tertium dicendum, quod obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divinam mandata; & sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute: quia omnes actus virtutum cadunt sub præceptis legis divinæ, ut supra dictum est (1. 2. quæst. c. art. 2.) Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, secundum quod importat inclinationem quantum ad implendum mandata, secundum quod habent rationem debiti; & sic obedientia est specialis virtus, & pars justitiæ: reddit enim superiori debitum, obediendo (b) sibi: & hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quod Deus sit superior, cui debeat obedire.

Ad quartum dicendum, quod ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus aëdificii connexum. Non enim esset fundamentum, nisi ei aliæ partes aëdificii cohererent. Connexio autem spiritualis aëdificii est per caritatem, secundum illud Colos. 111. 14. *Saper omnia caritatem habete, quæ est vinculum perfectiõnis.* Et ideo fides sine caritate fundamentum esse non potest: nec tamen oportet quod caritas sit prior fide.

Ad quintum dicendum, quod actus voluntatis præexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis caritate informatus; sed talis actus præsupponit fidem: in qua non potest voluntas perfecta amore in Deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

ARTICULUS VIII. 30

Utrum fides sit certior scientia & aliis virtutibus intellectualibus.

III. dist. xx111. quæst. 11. art. 2. quæst. 3. & III. cont. cap. cliv. & ver. quæst. x. art. 12. ad 1. 15. & Joanes v. lect. 5. fin.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod fides non sit certior scientia, & aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini: unde videtur illud esse certius quod minus potest habere de dubitatione, sicut est albus quod est nigrum impermixtum. Sed intellectus, & scientia, & etiam

(a) In eum addit. *Tarrac. & Alcan. edit. Patav. Al. majus.* (b) *Nicolajus ei; sed msi. & editi pasim ut hic.*

ARTICULUS II. 31

Utrum unus homo possit esse beator æternus.

IV. dist. xlix. quæst. 1. art. 4. quæst. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus homo alio non possit esse beator. Beatitudo enim est premium virtutis, ut Philosophus dicit in I. Ethic. cap. 1x. Sed pro operibus virtutum omnibus equalis merces redditur: dicitur enim Matth. xx. 10. quod omnes qui operati sunt in vinea, acceperunt singulis denarios: quia, ut dicit Gregorius (hom. xix. in Evang. ante med.) *equalen æternæ vite retributionem sortiti sunt.* Ergo unus non erit beator alio.

2. Præterea. Beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid majus. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia major beatitudo.

3. Præterea. Beatitudo, cum sit perfectum, & sufficiens bonum, desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium, si aliquid bonum deest quod suppleri possit; si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud majus bonum. Ergo vel homo non est beator, vel si est beator, non potest alia major beatitudo esse.

Sed contra est quod dicitur Joan. xiv. 2. *In domo Patris mei mansiones multe sunt:* per quas, ut Augustinus dicit (Lib. de S. virginis. cap. xxvi. in fin. & tract. lxxvii. in Joan. circ. med.) *diverse meritum dignitates intelliguntur in vita æternæ.* Dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, & non omnium est equalis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. 11. art. 8. & quæst. 11. art. 7.) in ratione beatitudinis duo includuntur; scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum; & adeptio, vel fructio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis objectum, & causa, non potest esse una beatitudo alia major: quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cujus fructioe homines sunt beati.

Sed quantum ad adeptionem hujusmodi boni, vel fructioem, potest aliquis alio esse beator: quia quanto magis hoc bono fruatur, tanto beator est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium ex eo quod est melius dispositus, vel ordinatus ad ejus fructioem: & secundum hoc potest aliquis alio beator esse.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte objecti; sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fructioem.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo

dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio, sive fructio.

Ad tertium dicendum, quod nulli beato deest aliquid bonum desiderandum, cum hæbeat ipsum bonum insuatum, quod est bonum omni boni, ut Augustinus dicit (XIII. de Trini. cap. vii.) Sed dicitur aliquis alio beator ex diversa ejusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Unde Augustinus dicit in V. Confess. (cap. iv. circ. princ.) *Qui te, & illa novis, non propter illa beator, sed propter te solum beator.*

ARTICULUS III.

Utrum aliquis in hac vita possit esse beator.

Inf. art. 3. cor. & quæst. lxxv. art. 1. cor. & III. dist. xxvii. quæst. 11. art. 2. cor. & IV. dist. xlix. quæst. 1. art. 2. quæst. 2. ad 5. & ver. quæst. xiv. art. 2. cor. & l.

Eth. lect. 16. fin. in subsecutis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatorum possit in hac vita haberi. Dicitur enim Psal. cxviii. *Beati immaculati in vita, qui ambulavit in lege Domini.* Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beator.

2. Præterea. Imperfecta participatio summi boni non admittit rationem beatitudinis: alioquin unus non esset beator alio. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo, & amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beator.

3. Præterea. Quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse: videtur enim naturale quod in pluribus est: natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Psal. cxl11. 15. *Beatorum dicebat populum cui hæc sunt, scilicet præsentis vitæ bona.* Ergo aliquis in hac vita potest esse beator.

Sed contra est quod dicitur Job xiv. 1. *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur malis miserii.* Sed beatorum excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beator.

Respondeo dicendum, quod aliquis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest; perfecta autem, & vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum, & sufficiens bonum omnem malum excludit, & omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi: multis enim malis præsentis vitæ subjacet, quæ vitari non possunt, & ignorantia ex parte intellectus, &

Inordinate affectioni ex parte appetitus, & multiplicibus penalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur XIX. de civit. Dei (cap. v. vii. viii. & viii.). Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni quod habet. Bona autem presentis vite transitoria sunt: cum & ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, & eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur.

Secundo si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinæ essentia, quæ non potest homini provenire in hac vita, ut in I. ostensum est (quæst. xii. art. 11.) Ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram, & perfectam beatitudinem adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendam in futura vita, secundum illud Rom. viii. 24. *Spes salutis habetis*; vel propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summam boni fructuonem.

Ad secundum dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo ex parte ipsius objecti beatitudinis; quod quidem secundum sui essentiam non videtur; & talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis; qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur: & talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis: quia cum beatitudo sit operatio quedam, ut supra dictum est (quæst. 111. art. 2.) vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat speciem actui, non autem ex subiecto.

Ad tertium dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis; & sic non ex toto in sua estimatione deficiunt.

## ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo habita possit amitti.

Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum, & sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, & omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, & quod ejus retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis affigatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod

est perfectio quedam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur: & ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere.

Præterea. Beatitudo consistit in actione intellectus, qui subjacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur quod possit desistere ab operatione qua homo beatificatur; & ita homo desinet esse beatus.

Præterea. Principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium, quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur quod habeat finem.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxv. 46. de justis, quod *ibunt in vitam æternam*, quæ ut dictum est (art. 2. hujus quæst.) est beatitudo Sanctorum. Quod autem est æternum non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de beatitudinis imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quæ amittitur vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua ægitudine, vel per aliquas occupationes: quibus totaliter abstrahitur aliquis à contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa. Voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret à virtute, in cuius actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem tantalem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum, non tamen possunt eam totaliter auferre: quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo hujus vite amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis; ideo Philosophus dicit in I. Eth. (cap. x. in fin.) *aliquis esse in hac vita beatus non simpliciter, sed sicut homines*, quorum natura mutationi subiecta est.

Si vero loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam; sciendum est, quod Origenes posuit (Lib. I. Periarch. cap. v.) quorundam Platoniorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum, & sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, & omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, & quod ejus retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis affigatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod

homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, nunquam se amissurum: quæ quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere: nam *falsum est malum intellectus*, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in VI. Eth. (cap. 11.) Non igitur jam vere erit beatus, si aliquid malum ei inest.

Secundo idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra (quæst. 111. art. 8.) quod perfecta beatitudo hominis in visione divinæ essentia consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre: quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficientis, & queritur aliquid sufficientius loco ejus; aut habet aliquid incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinæ essentia replet animam omnibus bonis, cum conjungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur in Plal. xvi. 15. *Satisbor, cum apparuerit gloria tua*; & Sap. vii. 11. dicitur: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum contemplatione sapientia. Similiter etiam non habet aliquid incommodum adjunctum: quia de contemplatione sapientia dicitur Sap. vii. 16. *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec eam unquam convulsus est*. Sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente: quia cum subtractio beatitudinis sit quedam pœna, non potest talis subtractio à Deo iusto iudice provenire nisi pro aliqua culpa; in quam cadere non potest quod Dei essentiam videt; cum ad hanc visionem esse necessitate sequatur relictio voluntatis, ut supra ostensum est (quæst. 11. art. 4.) Similiter etiam nec aliquid aliud agens potest eam subtrahere: quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur; & sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alternationes temporum, transferat homo de beatitudine ad miseriam, & converso: quia hujusmodi temporales alternationes esse non possunt nisi circa ea quæ subjacent temporibus, & motui.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit à beato: & ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quæ hominem sublevat in participationem æternitatis transcendens omnem mutationem.

S. Thom. Op. Tom. II.

(a) Ita Garcia, Theologi, Nicolaus, & editi plurimi. Codicis, quidam, & editi Rom. quam id quod per finem.

Ad secundum dicendum, quod voluntas ad opposita se habet in his quæ ad finem ordinantur; sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur: quod patet ex hoc quod homo non potest velle esse beatus.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo habet principium ex conditione participantis; sed caret sine propter conditionem boni cuius participatio facit beatum. Unde ab alio est initium beatitudinis, & ab alio est quod caret fine.

## ARTICULUS V.

Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Inf. quæst. LXII. art. 1. & 3. & I. P. q. XII. art. 4. & quæst. xciv. art. 1. & IV. dist. XLIX. quæst. 11. art. 6. & III. cont. cap. LII.

CXLVII. CLVI. & CLIX. & Rom.

1. lect. 9. fin.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium (a) quam id per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturæ humanæ non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

Præterea. Homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creature per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

Præterea. Beatitudo est operatio perfecta secundum philosophum (II. Eth. cap. vi.). Eiusdem autem est incipere rem, & perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, quia suorum actuum est dominus; videtur quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

Sed contra. Homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum, & voluntatem. Sed ultima beatitudo Sanctis præparata excedit intellectum, & voluntatem: dicit enim Apostolus I. ad Corinth. 11. 9. *Oculus non vidit, & auris non audivit, & in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligenti*. Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

E

Ref.

Respondeo dicendum, quod beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo & virtus; in cuius operatione consistit: de quo infra dicetur (q. xxi. 1. 1.).

Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est (quæst. 111. art. 8.), consistit in visione divinæ essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ, ut in primo ostensum est (quæst. xxi. art. 4.). Naturalis enim cognitio cujuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ ejus sicut de intelligentia dicitur in Lib. de causis (profa. 8.) quod cognoscit ea que sunt supra se, & ea que sunt infra se, secundum modum substantiæ suæ. Omnis autem cognitio quæ est secundum modum substantiæ creaturæ, deficit à visione divinæ essentiae, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma, & tegumenta, sicut aliis animalibus; quia dedit ei rationem, & manus quibus possit hac sibi acquirere: ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium, quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile: sed dedit ei liberum arbitrium, quo posset converti ad Deum, qui eum faceret beatum. *Quæ enim per amicos possumus, per nos aliquoties possumus, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 111. post med.)*

Ad secundum dicendum quod, nobilioris conditionis est natura quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in II. de celo (à text. 60. usque ad 66.) sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc fit per auxilium medicinæ, quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. Et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis: quæ hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod quando imperfectum, & perfectum sunt ejusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt; non autem hoc est necesse, si sint alterius spe-

ciei. Non enim quidquid potest causari dispositione materia, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quæ subjacet naturali hominis potentati, non est ejusdem speciei cum operatione illa perfecta quæ est hominis beatitudo; cum operationis species dependeat ex objecto. Unde ratio non sequitur.

## ARTICULUS VI.

38  
*Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod alicujus superioris creaturæ, scilicet Angeli. Cum enim duplex ordo inveniat in rebus, unus partium universi ad invicem, aliusque universi ad bonum, quod est extra universum; primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur in XII. Metaph. (text. 52. & 53.) sicut ordo partium exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturæ agunt in inferiores, ut in I. dictum est (quæst. xxi. art. 1. ad 3.). Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra universum quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet Angeli in hominem, homo beatus efficitur.

2. Præterea. Quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est potentia tale; sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per Angelum, qui est actu beatus.

3. Præterea. Beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est (quæst. 111. art. 4.). Sed Angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in primo habitum est (quæst. cx1. art. 1.). Ergo Angelus potest facere hominem beatum.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. LXXXIII. 12. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus.*

Respondeo dicendum, quod cum omnis creatura naturæ legibus sit subiecta, utpote habens limitatam virtutem, & actionem; illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicujus creaturæ. Et ideo si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate à Deo, sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, & cætera hujusmodi. Ostensum est autem (art. præc.) quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est quod per actionem alicujus creaturæ conferatur; sed homo

mo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta.

Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sive eadem ratio est de ipsa, & de virtute, in cuius actu consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod plerumque contingit in potentis adivis ordinatis quod perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam; inferiores vero potentie coadjuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo; sicut ad artem gubernativam, quæ præest navifactivæ, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur in ordine universi homo quidem adjuvatur ab Angelis ad consecutionem ultimi finem secundum aliqua præcedentia, quibus disponitur ad ejus consecutionem; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum, & naturale, potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit; sed si forma existit in aliquo imperfecte, & non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum; sicut intentio coloris qui est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia quæ sunt illuminata, aut calefacta, possunt alia calefacere, & illuminare: sic enim illuminatio, & calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriæ, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum esse naturale; in qualibet autem creatura est imperfecte, & secundum esse similitudinarium, vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum, quod Angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris Angeli, quantum ad aliquas rationes divinarum operum, non autem quantum ad visionem divinæ essentiae, ut in primo dictum est (quæst. cv1. art. 1. ad 2.) ad eam enim videndam omnes immediate illuminantur à Deo.

## ARTICULUS VII.

39  
*Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur à Deo.*

*Inf. quæst. vi. & I. quæst. LXXI. art. 5. ad 1. & opus. 11. cap. CLXXXIII.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur à Deo. Deus enim cum sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam, aut dis-

positionem materiæ, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem ejus sicut causa efficiens, ut dictum est, art. præc. non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

2. Præterea. Sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita & naturam immediate instituit. Sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente, vel actione creaturæ, sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

3. Præterea. Apostolus dicit Rom. iv. beatitudinem hominis esse cui Deus confert iustitiam sine operibus. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed contra est quod dicitur Joan. xiii. 17. *Si hæc feceritis, beati eritis, si feceritis ea.* Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis, ut supra dictum est, quæst. iv. art. 4. requiritur ad beatitudinem; cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem: quæ ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiæ ad consecutionem formæ. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat precedere ejus beatitudinem. Posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, & finem consequentem, sicut quandoque simul materiam disponit, & inducit formam.

Sed ordo divinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat. Ut enim dicitur in II. de celo, text. LXII. & sequentium que nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, & aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu convenit ei quod naturaliter habet illud. Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem.

Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed Angelus, qui est superior ordine naturæ quam homo, consecutus est eam ex ordine divinæ sapientiæ uno motu operationis meritorie, ut in primo expositum est, quæst. LXII. art. 5. homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum; qui merita dicuntur. Unde etiam secundum Philo-

Iophum (I. Eth. cap. IX. Et X. cap. VI. VII. & VIII.) *beatitudo est premium virtuosarum operationum.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio hominis non præxigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinæ virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturæ præcedente: quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posterum. Et similiter quia per Christum, qui est Deus & homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Heb. 11. 10. *Qui multos filios in gloriam adduxerat:* statim à principio suæ conceptionis, absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima ejus fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptismatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam justificantem: quæ quidem non datur propter opera præcedentia: non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo; sed magis est principium motus, quo ad beatitudinem tenditur.

#### ARTICULUS VIII. 40

*Utrum omnis homo appetat beatitudinem.*

*In 2. quæst. X. art. 1. & 2. & I. quæst. XIX. art. 1. & quæst. LXXXII. art. 1. & 2. cor. & I. cont. cap. LXXXVII. & III. cap. XCIII. & ver. quæst. XXII. art. 5. & 6. & mal. quæst. VI. art. 4. cor. & III. Ethic. com. 5.*

**A**D octavam sic proceditur. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cum bonum apprehensum sit objectum appetitus, ut dicitur in III. de Anima (tex. 29. & 34.) Sed multi nesciunt quid sit beatitudo: quod, sicut Augustinus dicit in XIII. de Trinit. (cap. IV. circ. princ.) patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam in virtute animæ, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea. Essentia beatitudinis est visio essentia divinæ, ut dictum est (quæst. 111. art. 8.) Sed aliqui opinantur hoc esse impos-

(a) Ita editi passim. Editi Romæ cum cod. Alcan. minus ex superioribus apud ipsius subintelligitur.

sibile quod Deus per essentiam ab homine videatur: unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præterea. Augustinus dicit in XIII. de Trinit. (cap. V. in fin.) quod *beatus est qui habet omnia que vult, & nihil male vult.* Sed non omnes hoc volunt: quidam enim male aliqua volunt, & tamen volunt illa velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIII. de Trin. (cap. 111. circ. fin.) *Si (a) minus dixisset: Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis; dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate.* Quilibet ergo vult esse beatus.

Respondeo dicendum, quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem beatitudinis; & sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est art. 3. hujus quæst. & quæst. 1. art. 5. & 7.) Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus voluntati satisfaciatur. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur: quod quilibet vult.

Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit; & sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat; & per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus, seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem; ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, & tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni, & perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis: & sic naturaliter, & ex necessitate voluntas in illam tendit, ut dictum est (in cor. art. & quæst. 1. art. 5.) Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentia operative, vel ex parte objecti: & sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum, quod ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt: *Beatus est qui habet omnia que vult, vel cui omnia operata succedunt:* quodam modo intellecta est bona, & sufficiens; alio vero modo est im-

Si unus dixisset, Augustinus. Si dixisset; sed

perfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quæ vult homo naturali appetitu, sic verum est quod qui habet omnia quæ vult, est beatus: nihil enim fatiatur naturalem hominis appetitum nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his quæ homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam, in quantum hujusmodi habita impediunt hominem ne habeat quæcumque vult naturaliter; sicut etiam ratio accipit ut vera interdum, quæ impediunt à cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quod *nihil (a) male velit:* quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod *beatus est qui habet omnia que vult.*

#### QUÆSTIO VI.

*De voluntario, & involuntario.*

*in octo articulos divisa.*

**Q**uia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire; oportet consequenter de humanis actibus considerare; ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes, & actus circa singula sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundo de principijs eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini, & aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie homini, quam actus qui sunt homini, aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprie hominis. Secundo de actibus qui sunt homini, aliisque animalibus communes, qui dicuntur animæ passionibus.

Circa primum duo consideranda occurrunt. Primo (b) de conditione humanorum actuum. Secundo de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus, in quantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum

est de voluntario, & involuntario in communi. Secundo de actibus qui sunt voluntariis quasi ab ipsa voluntate elicitis, ut immediate ipsius voluntatis existentes. Tertio de actibus qui sunt voluntariis, quasi à voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas judicantur; primo considerandum est de voluntario, & involuntario; & consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium, & involuntarium invenitur.

Circa primum quærantur octo.

Primo, utrum in humanis actibus inveniantur voluntarium.

Secundo, utrum inveniantur in animalibus brutis.

Tertio, utrum voluntarium esse possit absque omni actu.

Quarto, utrum violentia voluntati possit inferri.

Quinto, utrum violentia causet involuntarium.

Sexto, utrum metus causet involuntarium.

Septimo, utrum concupiscentia involuntarium causet.

Octavo, utrum ignorantia.

#### ARTICULUS I. 41

*Utrum in humanis actibus inveniantur voluntarium.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod in humanis actibus non inveniantur voluntarium. Voluntarium enim est cuius principium est in ipso, ut patet per Gregorium Nyssenum (vel potius Nemesium Lib. de nat. hom. cap. XXXI. in princ.) & Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap. XXIV.) & Aristotelem (Lib. III. Ethic. cap. 1.) Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra: nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur in III. de Anima (tex. 54.) Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Præterea. Philosophus in VIII. Phisic. (tex. 28.) probat, quod non invenitur in animalibus aliquis (c) actus novus, qui non preveniatur (d) ab alio motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi, nullus enim actus hominis æternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Præterea. Qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit: dicitur enim Joan. xv. 5. *Sine me nihil potestis*

(a) Al. mali. (b) Al. de consideratione. (c) Ita cod. Alcan. cum editi Romæ Theologi ex cod. Cameracensi & aliis editionibus posteriores habent motus, (d) Forte ab aliquo.