

XV. Ad ultimam dicitur, bonum concupitum, non ordinari ad eum, cui concupiscitur, ut ad finem cuius gratia, sed tamquam ad subjectum, et finem cui, sic autem non est perversus ordo, quod Deum amemus nobis, sicut Deus ipse: *Sic dilexit mundum ut Filium suum unigenitum illa daret*, et tamen mundus non fuit finis ultimus ipsius Dei, sed subjectum, et finis cui. Imo ut bene advertit Cajetanus hic quæst. xvii, art. v, quando Deum nobis concupiscimus referimus Deum ad nos, ut ad subjectum perficiendum Deo, unde Deus manet ut finis perficiens nos.

XVI. Ex dictis solvitur totum fundamentum, pro sententia patris Torres. Dicimus enim, quod potest dari amor concupiscentiæ fundatus in amore benevolentiae erga alterum, quia etiam datur concupiscentia ad alium, et non solum ad se; et similiter non omnis amor benevolentiae habet personam pro motivo, seu fine movente, sed sufficit quod habeat pro subjecto, cui volumus ipsum finem ut bonum concupitum. Dicimus secundo, quod D. Thomas, quando dicit quod præsupposita unione amoris possumus sperare alteri beatitudinem, nihil aliud intendit quam quod ad sperandum alteri aliquod bonum, præsupponi debet amor unitivus erga alteram personam, qui est amor benevolentiae, cum tamen ad sperandum sibi non prærequiratur amor iste benevolentiae, et unitivus, sed amor naturalis. Dicimus tertio, quod iste amor benevolentiae erga alterum, non oportet quod semper sit charitas, seu perfecta amicitia, sed sufficit quod sit amicitia imperfecta, quo volumus proximo bona supernaturalia, eo quod illa bona non solum mihi, sed etiam proximis sunt repromissa, et omnibus communia, et ideo ex pia affectione

qua concupisco mihi bona illa ut repromissa, etiam possum illa appetere proximo, quia etiam pro illo sunt repromissa; et sic salvatur quod ante charitatem in peccatore potest esse actus sperandi alteri beatitudinem.

XVII. Restat tamen adhuc argumentum: Si sperare salutem proximo pertinet ad spem theologiam; ergo desperare salutem proximi contrariatur eidem spei theologice; ergo destruit illam: consequens autem est falsum: ergo prima consequentia est manifesta, et secunda probatur, quia quælibet infidelitas contraria fidei infusæ destruit illam; ergo quælibet desperatio contraria spei theologice destruit illam. Falsitas autem consequentis probatur, quia possum desperare de salute proximi, sperando adhuc salutem meam, ut si videam mori hominem impenitentem; sed quamdiu spero salutem meam habeo spem theologiam a qua ille actus elicitur; ergo desperatio de salute proximi non destruit spem theologiam. Confirmatur, quia respectu beatitudinis alterius non erigitur animus ad vincendas difficultates, quæ possunt alteri occurrere in consecutione beatitudinis, si quidem non concipitur ut assequenda a me, sed ab altero; ergo non moveor ad vincendas difficultates, quæ alteri possunt occurrere; ergo ille actus non respicit beatitudinem arduam alteri, et vincendam, et consequenter non est actus spei, sed charitatis, vel simplicis benevolentiae.

XVIII. Respondetur, quod si quis desperaret de salute alterius, dum est in hac vita, simpliciter amitteret virtutem spei, nec speraret sibi salutem virtuose, et theologice, sed præsumptive, sicut qui discredidit unum articulum, reliquos non credit fide theologica. Ratio est, quia spes theologica debet inniti auxilio

divino, eo modo quo datur a Deo; Deus autem dat auxilium commune omnibus hominibus, cuius non est minus capax proximus dum est in hac vita quam ego. Sicut ergo de meipso in quocumque statu sim, et quantumlibet peccator non possum desperare de auxilio divino pro me, ita nec pro proximo, aut si despero de proximo; ideo est, quia de auxilio divino pro illo despero: hoc autem ita destruit rationem spei, sicut quando despero pro me, quia auxilium divinum, æque paratum est a Deo pro me, et pro aliis, unde si despero de hoc auxilio pro aliis non possum vere sperare pro me, quia jam non attingo auxilium divinum ea ratione, qua est a Deo, scilicet ut communiter omnibus propositum, sed mihi existimo proprium, et non alteri; unde non spero in auxilio divino, sed præsumo.

XIX. Quod si instes: Nam probabile est Deum denegare aliquando in hac vita auxilium sufficiens; ergo possum existimare illud esse denegatum alicui; ergo possum tunc desperare de salute illius, quia sublato auxilio sufficienti, tollitur possibilitas operandi, et sublata possibilitate non manet obiectum spectabile, respondetur hoc argumentum nimis probare; nam eadem ratione possum desperare de mea salute, existimando probabiliter mihi esse denegatum auxilium sufficiens. Dico ergo nunquam posse dari existimationem practicam de denegatione auxilii sufficientis, usque ad finem vitæ de quocumque homine, nisi per divinam revelationem quo casu, quid faciendum sit dicemus disputatione quarta. Unde licet possit dari opinio speculativa de denegatione auxilii sufficientis, loquendo in genere, tamen quod isti, vel illi in particulari, et practice loquendo

denegatum sit, sine temeritate non possum existimare. Unde pro omnibus generaliter orare debemus, oratio autem non est sine spe impetrandi.

XX. Ad confirmationem dicitur, quod etiam pro beatitudine alterius erigitur animus ad vincendas difficultates; possumus enim conari, et procurare salutem alterius quatenus saltem oramus Deum communibus orationibus pro omnibus fidelibus, et infidelibus; pro illis enim orat Ecclesia, et unusquisque in persona Ecclesiæ orat; specialiter autem potest orare, vel procurare salutem alterius, ut assequendam pro quibus specialiter est affectus, vel obligatus.

## ARTICULUS III.

*Utrum spes sit virtus theologica, et infusa?*

I. Supponimus spem esse unum ex donis infusis a Deo, in nostra justificatione, sicut aperte definitur in Tridentino sessione vi, capite vii, in illis verbis: « Unde in ipsa justificatione hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur fides, spes, charitatem. » Est ergo spes donum infusum; an vero ibi non solum definiatur quod sit donum infusum, sed etiam quod sit donum habituale per modum virtutis et habitus, controvertunt recentiores, et pater Torres disputatione xlvi, dubio iv, existimat id non esse definitum, sed solum oppositum esse errorem, vel proximum errori. At vero pater Lorca hic disp. v, et in prima secundæ, sect. iii, disp. viii, et sect. vi, disputatione xxxv, membro primo existimat esse immediate de fide. Sed quia ista controversia non est pro-

pria hujus loci, breviter mihi videtur, quod est immediate de fide ista tria esse dona permanenter, et habitualiter inhærentia, præsertim in parvulis, et eadem ratio est de adultis, sicut de ipsa gratia justificante, et charitate expresse definitur in dicto Concilio sessione VI, canone XI: et de fide, qua parvuli sunt fideles licet actu non credant sessione VII, canone XIII: et quod in incremento justitiæ augeatur etiam fides, et spes dicitur sessione VI, capite X. Quod vero sint habitus operativi, et virtutes eo modo quo theologi, et philosophi utuntur isto nomine, non videtur immediate esse definitum licet per evidentem consequentiam theologiam deducatur, et sic illud negare esset error, vel errori proximum. Hoc supposito possunt aliqua hic dubitari circa ipsam rationem virtutis; alia vero circa rationem talis virtutis, scilicet quatenus theologica. Circa rationem talis virtutis dubitari solet, an spes sit virtus proprie, et in toto rigore; item, utrum spes informis sit vera virtus; denique, utrum spe infusa possit aliquis male uti, et actum pravum elicere, quia tamen istæ quæstiones proprie pertinent ad tractatum de virtutibus in communi in prima secundæ breviter sine argumentis illis satisfacimus.

II. Ad primam difficultatem dicimus, spem theologiam esse proprie, et in toto rigore virtutem. Constat ex D. Thoma hic quæst. XVII, art. I, et concordant communiter scholastici. Solum Durandus in distinctione XXVI, quæst. I, dixit spem esse virtutem largo modo, ut dixerat de fide. Vocat autem virtutem largo modo dist. XXIII, quæst. VI, habitum laudabilem inclinantem potentiam ad actum bonum: virtutem autem stricte, habitum ponentem in ultimo perfectionis de-

bitæ suo actui; et quia fides est sine evidentia in qua perficitur intellectus, et spes sine præsentia rei amatae in qua perficitur amor; ideo non vocat illas virtutes stricte, sed largo modo. Sed hæc quæstio vel est de nomine, vel nullam habet difficultatem: nam si intelligit Durandus necessarium esse ad virtutem stricte, et essentialiter dictam quod ponat in ultimo perfectionis absolute, et respectu ipsius potentiæ, sic sola beatitudo esset virtus, quia solum in beatitudine acquirit potentia ultimam perfectionem, quam absolute potest. Si autem intelligitur quod virtus debet ponere in ultimo perfectionis non absolute, sed respectu suæ materiæ, sic non est cur negetur spes et fidem esse virtutes, quia perfectio debita intra suam materiam non est attingere rem evidentem, aut præsentem, sed attingere regulam qua talis materia, et actus regulandi sunt, ut advertit S. Thomas, hic quæst. XVI, art. I ad tertium. Hæc est enim perfectio ultima cujuscumque virtutis attingere regulam, et mensuram suam, non autem id quod extra materiam est. Cum ergo spes attingat in suo actu, et materia sperandi primam regulam quæ est ipse Deus, juxta suam specificationem, et materiam, quam essentialiter postulat, quod est citra possessionem rei speratæ, consequenter ponit in ultimo perfectionis debite actui in tali materia sibi propria et essentiali.

III. Ad secundam difficultatem D. Thomas 1-2, quæst. LXV, art. IV, et 2-2, quæst. IV, art. IV dicit quod fides, et spes informes non habent rationem virtutis perfectæ quantum ad statum virtutis; bene tamen quoad essentialiam virtutis, determinat enim quod fides informis et formata sunt idem habitus essentialiter, quod formatio proveniens a

charitate non est de essentia fidei, nec forma ejus intrinseca. Et ratio a priori est, quia essentialis ratio virtutis sumitur ex ordine ad objectum specificativum, ergo quamdiu salvatur hoc objectum, salvatur essentialis ratio virtutis, sed remota formatione charitatis spes, et fides attingunt idem objectum specificativum atque antea, ergo manet in illis essentialis ratio virtutis. Minor probatur, quia si remota charitate non attingerent idem objectum specificativum atque antea, amitteretur fides et spes, soluto enim specificativo, solvitur specificatum, et sic quodlibet peccatum mortale destrueret fidem theologiam, quantum ad essentialiam speciemque, et produceretur alia diversæ speciei. Consequens autem non cohæret cum definitione Concilii Tridentini sessione VI, capite XV, et canone XXVIII: « Si quis dixerit amissa per peccatum gratia fidem semper amitti, aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, anathema sit. » Si autem fides, quæ est cum gratia, et charitate destruitur essentialiter amissa gratia, per quodlibet peccatum mortale amittetur fides vere, et proprie, et solum manebit fides quantum ad rationem genericam, producta alia fide informi diversæ speciei. Quod licet prædicta definitio aperte non damnet, tamen non conformiter ad illam dicitur, nec in tota proprietate salvatur, inciditurque in aliud inconveniens a D. Thoma attactum, quia vel simul cum fide viva est illa fides informis distincta, vel non; si sunt ambæ simul, altera earum est otiosa: si non sunt simul, tunc quando amittitur fides viva produceretur, fides informis expelletur, sicque gratia esset causa amittendi quoddam donum supernaturale, quale est fides informis, et peccatum esset causa infundendi illud,

quod est magnum inconveniens. Quare fides et spes informes habent essentialem rationem virtutis, a charitate vero formantur quantum ad statum virtutis.

IV. Quis sit autem status virtutis, qui per istam formationem acquiritur, citatis locis explicari solet, et infra quæstione XXIII, articulo VIII. Interim dicimus formationem hanc non esse aliud quam dependentiam et subordinationem unius virtutis ad perfectiorem virtutem, ex cujus conjunctione perficitur. Sed est valde notanda differentia, qua sanctus doctor loquitur de formatione, seu statu virtutis, quem præbet charitas aliis virtutibus moralibus, et quem præbet fidei, et spei. Nam quando loquitur in locis citatis de formatione virtutum moralium a charitate dicit, quod format eas secundum directionem in ultimum finem non connaturalem, et proprium, sed supernaturalem et excedentem: at vero quando loquitur de formatione fidei, et spei non dicit quod formantur a charitate secundum directionem in ultimum finem excedentem, sed quod formantur ab illa sicut virtutes morales a prudentia, quæ est formatio magis connaturalis, et debita, ut patet in loco citato primæ secundæ, quæstione sexagesima quinta, articulo quarto. Prudentia autem non præstituit finem virtutibus, ut docet S. Thomas infra quæstione quadragesima septima, articulo sexto, sed præbet medium in materia virtutum, hoc est rectitudinem et applicationem circumstantiarum hic et nunc in illa materia virtutis moralis, ita ut virtus non solum respiciat bonum regulatum tamquam objectum ex specie sua, sed etiam exerceat in individuo secundum circumstantias occurrentes. Sicut temperantia verbi gratia, inclinatur de se ad refræandas passiones de-

lectationis, sed circa delectationem hujus materiæ hic et nunc verbi gratia, in qua quantitate et qualitate cibus, aut potus sit temperatus, non est hoc determinatum a natura nec a voluntate, vel appetitu determinatum est, cum appetitus non determinet, sed appetat determinatum; et ideo indiget prudentia, quæ determinet voluntatem circa ista contingentia in particulari. Itaque ipsa virtus moralis respicit secundum specificationem materiam, seu objectum regulatum a ratione. Quod vero in individuo inveniatur ista regulatio, hic et nunc dependet a directione prudentiæ, et hac ratione dicitur prudentia dare statum virtutis.

V. Igitur charitas respectu virtutum moralium, dat illis statum virtutis ordinando illas per imperium in finem supernaturalem illis extrinsecum, et hoc pertinet ad magnam perfectionem talium virtutum, ut dicantur virtutes simpliciter, id est, ex omni parte ordinationis in finem ultimum; nam cum actus virtutis moralis sit electio rectificata, et essentialiter electio subordinetur intentioni finis, quando non solum subordinatur electio virtuosa fini naturalis ordinis, sed etiam fini supernaturali habet plenam rectificationem, quia plenam subordinationem fini ultimo ipsius hominis. At vero charitas non potest hoc modo dare statum virtutis fidei, et spei theologicæ, quia istæ virtutes habent pro objecto, et materia ipsum finem ultimum supernaturalem, sed tamen quia in modo attingendi istum finem non habent totalem perfectionem, et complementum; ideo charitas in formatione istarum virtutum, dicitur se habere sicut prudentia, quantum ad hoc, quod non præstitit illis istum finem, sed quasi modum, et perfectionem aliquam circa tenden-

tiam ad ipsum finem: debetur enim fini ultimo quod non solum ex parte actuum, sed etiam ex parte totius subjecti illi nos subjiciamus Deum toto corde, et tota anima, et tota fortitudine, id est, non solum subjiciendo illi unum actum, aut alium, sed omnes actiones, et principia illarum, quæ nomine cordis, et animæ designantur, quia de corde exeunt omnes actiones humanæ, et ideo sicut omnes lineæ, quæ tangunt circumferentiam procedunt a centro, ita oportet quod totum cor, quod est quasi centrum actionum humanarum attingat ipsum finem ultimum, et hoc est quod facit charitas.

VI. Licet enim fides, et spes ex parte sui actus attingant istum finem ultimum, non tamen omnimodo attingunt, nec perfecte illi subjiciunt cor, unde reddunt actum bonum, sed non reddunt bonum ipsum habentem simpliciter, quod tamen requiritur ad perfectum statum virtutis. Unde sicut prudentia non dat virtutibus hoc quod est tendere in finem, sed modum tendendi, secundum particularem applicationem, et circumstantias occurrentes; ita charitas non dat fidei, et spei quod tendant in finem ultimum ex parte ipsius actus, sed quod tali modo tendant, sicut ipse finis ultimus postulat, id est, cum plena subjectione cordis ad illum. Et iste modus seu perfectio a charitate proveniens etiam refunditur in objectum fidei, et spei, quia objectum fidei est Deus obscure revelatus, et consequenter ex voluntatis inclinatione creditus. Sic ergo voluntas non perfecte inclinatur in Deum ut finem; et si credat ipsi ut veraci, non tamen ut veritati dilectæ sufficienter: perficitur ergo si sufficienter ametur. Similiter spes tendit in Deum ut auxiliantem, quod autem Deus auxilietur pendet ex duobus, scilicet

ex ejus voluntate, et benevolentia, nam amici facilius auxiliantur, quam extranei: unde sperare a Deo ut ab amico est perfectio spei, quæ sine charitate non est; ante charitatem enim sperat a Deo ut ab auxiliatore, secundum virtutem, non autem ut ab auxiliatore amico, nec per merita habita, sed habenda. Videatur S. Thomas hic quæstione xvii, articulo viii, et 1-2, quæstione lxxv, articulo iv et quæst. lxxii, articulo quarto.

VII. Ad tertiam difficultatem S. Thomas unico verbo illam resolvit 1-2, quæstione lv, art. iv ad quintum, dicendo: « Quod virtute potest aliquis male uti tamquam objecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, aut superbit de ea: non autem tamquam principio usus, ita quod sit malus actus virtutis. » Loquendo autem in singulari de virtute spei inquit hic, quæst. xvii, articulo primo ad primum: « Quod spe attingente Deum (id est, spe theologica) nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem, quia hoc ipsum quod est attingere, est bonus usus virtutis. » Ubi manifeste sanctus doctor signat se loqui de virtute ut subjecta, et directa a prudentia, qua mediante virtus attingit medium rationis. Et similiter loquitur de spe theologica attingente finem supernaturalem ex auxilio supernaturali, sic enim est regula voluntatis, et hoc modo non potest elici a virtute actus malus, quod est uti virtute tamquam principio, scilicet elicitive actus mali. Quando autem dicit sanctus doctor posse male uti virtute, tamquam objecto, potest dupliciter intelligi. Uno modo quod ipsa virtute, ut tenet se ex parte subjecti aliquis utatur tamquam materia remota peccati. Sicut verbi gratia, si aliquis gloriatur se habere virtutem, et hoc modo non est dubium, posse

aliquem male uti virtute etiam supernaturali, et ipsa gratia Dei: nam superbia ut inquit Augustinus in sua regula: « Etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Sed hoc valde extrinsece, et remote attingit virtutem, habendo illam tamquam objectum, vel potius possessionem illius, ut de illa aliquis gloriatur, vel odio prosequatur. Alio modo potest intelligi quod aliquis utatur male virtute ut objecto, id est, ipso actu a virtute elicito, et materia illius actus, subordinando illam fini pravo, ut si quis confiteatur fidem propter vanam gloriam, aut colat castitatem propter superbiam; et hoc modo virtutes theologicæ, fides, et spes conveniunt cum aliis virtutibus moralibus in uno, et differunt in alio. Conveniunt in hoc, quod actu virtutis moralis, et materia, ut formaliter, et specificative pertinent ad virtutem, nullus potest illis male uti, etiam propter finem pravum extrinsecum, non est enim aliquid materia virtutis formaliter, et speculative nisi prout regulata per rationem, remota autem regulatione perdit specificationem moralem, quæ est specificatio regulata, transitque ad speciem mali, quæ est specificatio irregularata. Repugnat autem materiam regulatam, regulatione manente, subordinari fini pravo, quia hoc ipsum esset obliquare.

VIII. Eodem etiam modo Deus ut supernaturalis finis ex auxilio supernaturali attactus nullo modo ordinari potest in malum finem, sic enim non attingeretur ab auxilio supernaturali, eo quod tale auxilium non solum voluntatem tangit, sed etiam intellectum illustrat, nec ex pravo dictamine operetur, unde quod procedit ab auxilio supernaturali ex recto dictamine procedit. Et sic nulla confessio exterior fidei, aut actus spei potest procedere ab ipsa virtute, et ordinari in pravum