

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

21. Tertia et ultima ratio D. Thomæ, loco citato, est, quia omnis amor voluntatis vel antecedit consecutionem boni amati, vel subsequitur: ergo nunquam ille potest esse consecutio. Antecedens patet, quia actus voluntatis vel est desiderium, et hoc intrinsece postulat, ut sit de bono nondum habito, et ideo antecedit consecutionem: vel est delectatio, et hæc intrinsece est de bono jam consecuto: supponit ergo consecutionem: non enim delectamur ut consequamur, sed quia consecuti sumus. Contra quem discursum statim occurrit objectio, quia præter hos actus reperitur amor. Sed huic objectioni occurrit idem D. Thomas 3, contra Gentiles, cap. 23, ratione 5, quia eadem ratio est de amore et desiderio, nam amor est de se indifferens ad bonum consecutum, et non consecutum, unde interdum antecedit desiderium. Ex quo sumitur confirmatio, nam amor charitatis in via reperitur: ergo non potest esse actus, in quo consistat essentialis beatitudo, quia in via nullo modo consequimur objectum beatificum ut sic.

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

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

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

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

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

25. Sed ut hoc de definitione expediamus, non est verum quidquam in hoc esse definitum, scilicet, an essentia beatitudinis in uno, vel pluribus actibus consistat: nam in priori loco sermo est contra Begardos et Beguinas qui asserebant hominem natura sua fieri beatum, et non indigere ad hoc lumine gloriæ. Hoc ergo est quod Pontifex cum Concilio definit, indigere nos lumine gloriæ, ut elevemur ad beatitudinem illam, et ut Deo fruamur: an vero beatitudo sit in visione, vel in fruitione, vel in utraque, impertinens est ad illam definitionem: in posteriori vero loco definitio est contra sententiam, quæ asserebat animas non beatificari usque ad diem judicii: obiter vero dicitur ibi animas beatificari videndo et fruendo, quod etiam simpliciter verum est, quia de facto utrumque est in beatis, et qui utrumque habet, necessario est beatus, sive utrumque sit de essentia, sive non, maxime quia adhuc in opinione versatur, quid sit fruitio, et an sit ipsamet visio, ut vult Soto, vel amor, ut Scotus putat, vel delectatio, ut creditur esse opinio D. Thomæ, in 1, 2, qu. 11, de quo nonnihil infra, disp. 9, sect. 3, non est ergo in hoc aliquid de fide.

26. Videtur tamen hæc opinio consentanea modo loquendi Pontificum, et illi favent sancti Patres citati in tribus opinionibus relatis: ideo enim interdum beatitudinem ponunt in visione, interdum in amore, vel gaudio, quia hæc connexa sunt, et unam essentiam beatitudinis constituunt. Addo vero duo testimonia. Primum est Augustini, lib. 1 de Moribus Eccles., cap. 3, dicentis: *Beatus, quantum existimo, nec ille dici potest, qui non habet quod amat, qualecumque sit, nec qui habet, quod amat, si noxium sit, nec qui non habet, quod amat, etsi optimum sit, quartum restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat, cum id quod est hominis optimum, et amatur, et habetur:*

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

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

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

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

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

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

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

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