

Cuidam quaestiuicula fit satis.

130 **I**nquires: an quidquid homo vult, velit propter vltimum finem? Et sermo est de fine vltimo, siue in communi, siue in particulari. ¶ Nota tamen, tripliciter posse agere hominem propter finem: vel formaliter, vt cum adest intentio expressa finis: vel habitualiter, vt cum in subiecto adest quaedam habitualis dispositio, ratione cuius omnes eius affectus subduuntur fini vltimo modo explicato in num. 124. vel virtualiter, vt cum praecedens intentio manet in virtute, & ratione huius virtutis relinquitur homo operatur, etiam tunc nihil cogit de tali fine, vel quia obiectam operationis ex sua natura independentem ab intentione operantis ordinatur ad finem, sicut pars ad totum, tunc enim ratione connexionis, etiam si nulla intentio finis formaliter praecesserit, operans attingens formaliter obiectum, attingit virtualiter finem.

Supponimus *primò*, hominem non semper operari formaliter propter vltimum finem, siue in communi, siue in particulari: quia nec datur semper expressa & formalis cognitio de illo, nec eius formale & expressam intentionem habet. ¶ Supponimus *secundò*, omnem eius operationem ordinari saltem habitualiter ad vltimum finem tam in communi, quam in particulari propter superius dicta. Quibus praenotatis, & suppositis.

131 Respondetur interrogationi *primò*, hominem in omni sua operatione humana agere propter finem in communi, saltem virtualiter, vtroque modo sumptum. Et quoad priorem partem probatur: Nam tunc homo operatur propter finem vltimum virtualiter primo modo, quando praecessit intentio formalis illius in aliqua virtute, & ratione illius operatur, sed omnem actum voluntatis circa bonum particulare praecedat volitio formalis finis in communi, quae remanet in aliqua virtute: ergo operatur saltem virtualiter propter vltimum finem in communi. Minor probatur: Tum ex D. Thoma infra quaest. 9. art. 6. ad 3. vbi ait: *Deus movet voluntatem hominis sicut universali motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, & sine hac universali motione homo non potest aliquid velle*: ergo ad volitionem, cuiuscunque boni particularis debet praecedere volitio formalis boni in communi. Tum etiam: nam voluntas, quotiescunque operatur de novo, debet à Deo reduci de potentia ad actum: ergo debet specialiter moveri à Deo ad aliquam volitionem, quae maneat virtualiter in quacunque alia volitione, vel in virtute, cuius ipsa voluntas moveatur ad quancunque aliam volitionem particularem; sed nulla aptior potest excogitari, quam volitio

obiecti maxime proprii voluntatis, quod est bonum in communi: ergo. *Maximè*: Quia voluntas est necessitata quoad specificationem ad bonum in communi: ergo amor illius semper praecedat omnes actus illius circa bona particularia. *Adde*: Nam voluntas prius operatur vt natura, quam vt libertas, sicut prior est vt natura, quam vt libertas, cum haec formalitas fundetur in illa; sed ad nullum bonum in particulari voluntas illo modo est necessitata, & consequenter nec operatur vt natura, sed praecise ad bonum in communi: ergo.

132 Quoad *secundam* verò partem etiam suadet: nam quidquid homo appetit, vel appetit vt bonum adequatum & plene satisfiativum, vel vt pars illius? Si dicatur primum: ergo iam adest volitio formalis boni in communi, quod coincidit cum bono satisfiativo. Si dicatur secundum: ergo amatur virtualiter propter bonum in communi, sicut pars propter totum.

133 Et si obijcias *primò*, quòd voluntas est libera in omni sua operatione. Respondetur, quòd respectu finis vltimi in communi est necessitata quoad specificationem m. Ex quo sequitur, quòd potest non operari; ex suppositione tamen quòd operatur, debet operari in ordine ad illam.

Si verò obijcias *secundò*, quòd homo operatur multoties sine cognitione vltimi finis. Respondetur, quòd nunquam operatur sine cognitione praecedenti vltimi finis in communi, quae remanet virtualiter, dum appetit bona particularia. *Vel potest dici*, quòd in ipsa cognitione boni particularis imbibitur virtualiter cognitio boni in communi, sicut in cognitione partis imbibitur cognitio totius.

Si tandem obijcias, ex nostro modo dicendi sequi nullum dari actum otiosum: quia ordinatur ad debitum finem. Respondetur, actum otiosum illum esse, qui non ordinatur ad finem honestum: bonum autem in communi non est determinate honestum, sed praescindit ab honesto, & inhonesto. Vnde ex hac parte non repugnat actus otiosus.

134 Respondetur *secundò* interrogationi, omnem actum peccatoris ordinari saltem virtualiter ad suum vltimum finem in particulari. Et ratio desumitur ex dictis: nam vltimus finis peccatoris in particulari est bonum proprium peccatoris sub ea latitudine, quam diximus dub. 6. ergo nullam bonum particulare diligit nisi vt bonum in adequatum & imperfectum; sed in bono inadeguato & imperfecto nequit non diligit bonum adequatum saltem virtualiter: sicut nequit appeti pars, quin virtualiter appetatur totum: ergo peccator in omni sua operatione appetit saltem virtualiter suum vltimum finem in particulari.

135 Respondetur *tertiò* quaesito, iustum non semper operari actu in ordine ad suum finem vltimum particularem. Hoc satis colligitur ex dictis

ctis in hoc dubio: nam actus venialiter peccaminosi non ordinantur ad Deum actualiter, seu virtualiter, sed tantum habitualiter: ergo non semper operatur actualiter in ordine ad suum vltimum finem.

Ex his, & ex dictis dubio praecedenti plura inferuntur. Inferuntur enim *primò*, esse magnam differentiam inter actus honestos peccatoris, & peccata venialia iusti: nam actus honesti peccatoris ordinantur saltem virtualiter ad finem eius vltimum particularem, eò quòd est bonum proprium prout abstrahit à bono honesto, & ingratissimo: sed cum Deus sit finis vltimus particularis iusti, nequit movere actualiter ad peccata venialia: deo, quae nequeunt ordinari actualiter ad illum, sed tantum habitualiter.

Inferuntur *secundò*, actus fidei, & spei in peccatore ordinari saltem virtualiter ad suum finem vltimum particularem: siquidem eius finis vltimus est bonum proprium prout abstrahit à bono creato, & increato, sed quamvis repugnet bonum increatum ordinari tanquam ad finem *causae gratiae* ad bonum creatum, non tamen repugnat ordinari vt partem ad bonum proprium, prout abstrahit à bono creato, & increato, & ad bonum creatum tanquam ad finem *causae*, scilicet ad ipsum peccatorem: ergo actus fidei, & spei in peccatore ordinantur actualiter ad finem vltimum particularem ipsius.

136 Inferuntur *tertiò*, quòd licet omnes actus hominis iusti, qui ordinantur actualiter ad suum vltimum finem particularem, recipiant ex tali fine aliquam bonitatem moralem, praeter illam quam habent ex suis obiectis proximis; actus verò peccatoris ex fine vltimo particulari nullam specialem bonitatem, aut malitiam recipiunt. Ratio est: quia finis vltimus in particulari iusti est determinate honestus; sed finis honestus tribuit bonitatem moralem actu ad ipsum actualiter ordinato: ergo actus iusti ordinati actualiter ad suum vltimum finem particularem recipiunt specialem bonitatem ex eo. E converso: finis vltimus particularis peccatoris abstrahit ab honesto, & inhonesto: ergo secundum se non tribuit actu bonitatem, vel malitiam, sed tantum illam habet, quam tribuit ei obiectum proximum, vel alia circumstantia diversa ab vltimo fine.

Inferuntur *ultimò*, quòd nec peccator, dum operatur bene moraliter, habet duos fines vltimos totales, nec iustus dum peccat venialiter. Prima pars suadet: nam obiecta honesta amantur à peccatore, vt bona inadeguata, & vt partes boni proprii illius in tota sua latitudine, in quo consistit vltimus finis simpliciter peccatoris: ergo dum operatur bene moraliter, ex vi huius non habet duos fines totales. Secunda pars etiam ostenditur: nam actus venialiter peccaminosus in iusto ordinatur saltem habitualiter ad Deum tanquam ad vltimum finem: ergo nullus

alius finis vltimus simpliciter datur respectu iusti.

137 Sed dices: Omnes actus peccatoris quoad entitatem dependent à Deo, vt à causa prima: ergo etiam vt ab vltimo fine. Respondetur, finem vltimum alicuius illum tantum esse, qui intenditur ab operante ex directione propria: si enim ex directione propria vnum intendit, & alium ex directione aliena, non est inconueniens, quòd vnum sit finis vltimus eiusdem actus respectu vnius, & alius respectu alterius: Et hoc modo contingit in omnibus actibus, siue bonis, siue malis peccatoris: quia ex directione Dei ordinantur ad ipsum, secundum illam formalitatem, quae à Deo causatur: ex directione tamen ipsius peccatoris ordinantur ad bonum proprium. Et ita ipse Deus erit finis vltimus praedictorum ex intentione ipsius Dei, sed ex intentione ipsius peccatoris erit bonum proprium. Idemque dicendum est de ipsamet directione: propria ipsius peccatoris prout correspondet Deo vt primae causae, & prout correspondet peccatori vt moventi ad illam.

DISPUTATIO II.

De Beatitudine.



Initia disputatione de vltimo fine in communi: opus est, vt de vltimo fine vero sermo instituitur. Et ad hunc explicandum conducit praesens disputatio de beatitudine.

Beatitudo autem dividitur in naturalem, & supernaturalem: naturalis est, quae viribus solius naturae haberi potest: supernaturalis est, quae haberi non potest viribus solius naturae, nisi superaddantur auxilia gratiae. Utraque subdividitur in beatitudinem imperfectam seu inchoatam, & propriam huius vitae, quae potest dici beatitudo tantum *secundum quòd*; & in beatitudinem perfectam & consummatam, quae pertinet ad statum patriae. De his omnibus agendum est in hac disputatione. ¶ Nota tamen, beatitudinem posse sumi dupliciter: vel pro statu beatifico, quo pacto importat aggregatum omnium bonorum, quae ad eius complementum requiruntur. In quo sensu plures accipiunt definitionem traditam à Boetio lib. 3. Consol. profa 2. vbi ita eam diffinit: *Status bonorum omnium aggregatione perfectus*. Vel pro forma, per quam homo essentialiter constituitur in praedicto statu, & à qua caeterae perfectiones eiusdem status oriuntur. Et haec est de qua praecipue agit haec disputatio.

Pro qua sit:

DUBIUM I.

An Beatitudo hominis perfecta seu patrie consistat in aliqua operatione?

Utra divisiones proximè recensitas beatitudinis, vterius bipartiri potest in beatitudinem formalem, & obiectivam. Obiectiva est illa res, in cuius adeptio ne appetitus hominis perfecte satiatur & quietit: formalis verò est adeptio & affectio illius rei. Supponimus ergo beatitudinem obiectivam patrie consistere in solo bono increato, quia in hoc tantum potest appetitus hominis quietescere. Difficultas tamen est, in quo predicato divino consistat essentialiter beatitudo obiectiva, an in sola essentia divina, vt virtualiter distincta ab attributis & relationibus; an in essentia cum attributis, & sine relationibus; vel tandem an in essentia cum attributis & relationibus? Sed ad hanc difficultatem satis constat ex dictis tract. 2. disp. 4. num. 27. & tract. 3. disp. 1. num. 58. & forte non nihil infra iner disputandum dicemus. Plures autem sunt modi dicendi circa dubium in titulo propositum: Primus tenet, beatitudinem hominis consistere in increata Dei visione sibi vnica. Ita Hugo de Sancto Victore tom. 3. tract. de Sapientia anime Christi; quam opinionem quibusdam suo tempore placuisse testatur D. Bonaventura 3. dist. 14. art. 1. fuisseque publicè defensatam Parisijs refert Greg. 3. dist. 7. q. 2. Secundus modus asserit, consistere in operatione ad quam intellectus beati merè passivè se habet illam præcisè recipiendo à Deo, qui est vnica & adæquata causa illius. Hic modus solet tribui Nominalibus, cui ex parte suffragantur Valentia in præf. disp. 1. quaest. 3. punct. 2. Vega lib. 6. in Trident. Agidius lib. 10. de Beat. quaest. 1. art. 4. quatenus affirmant non repugnare hoc de potentia Dei absoluta. Sed vterque hic modus impugnabitur 3. part. 1. tract. de Scientia Christi. Tertius modus docet, consistere in illapso quodam speciali Dei in essentiam animæ, ex quo manet substantialiter sanctificata, & delicata. Hic communiter tribuitur Henrico Gandau. quodlib. 13. quaest. 12. Quartus defendit, consistere in habitu, & operatione, sed principaliter in operatione. Ita Bonaventura in 4. dist. 49. quaest. 1. ad vltimum. Quintus constituit beatitudinem animæ Christi in vnione hypostatica Ita Ioannes Prud. tom. 1. tract. 3. disp. 1. & Ripalda, & hanc opinionem defendit in Academia Complut. Illustrissimus Torre Ordinis B. Marie à Mercede, teste Carrasco. Sextus, & vltimus modus dicendi affirmat, solum consistere in operatione; & hunc modum sequuntur communiter Theologi.

§. III.

Prima resolutio.

Dicendum est primò, beatitudinem formalem patrie non consistere in illapso Dei speciali in essentiam animæ, vel in potentias eius. Hæc assertio procedit contra tertium modum dicendi. Et probatur ex definitione Benedicti XII. in quadam Extravag. ubi dicit, animas esse beatas ex hoc ipso, quod divinam essentiam vident, & perfruuntur.

Deinde probatur ratione: Nam beatitudo formalis, vt distincta ab obiectiva, debet consistere in illa vnione, respectu cuius beatitudo obiectiva se habet per modum finis, & obiecti; sed Deus, qui est obiectum beatitudinis, non exercet munus cause obiectivæ, aut formalis in vnione aliqua per illapsum, siue hæc fiat ad animam, siue fiat ad potentiam: ergo beatitudo formalis non consistit in aliquo illapso. Maior est certa: nam beatitudo in communi sensu Doctorum est vltimus finis hominis. Minor verò probatur: nam Deus non illabitur specialiter animæ, aut potentijs, nisi quatenus in eis producat gratiam consummatam, & lumen gloriæ cum vnione essentia divinæ per modum speciei: illapsum enim Dei in animam, & potentias non fit, nisi inquantum producat earum esse, vel aliquid aliud; & nihil aliud specialius potest excogitari vltra prædictos effectus; sed in omni illapso Deus exercet præcisè rationem principij, seu cause efficientis: ergo non exercet munus cause obiectivæ, aut finalis. Minor probatur ex generali ratione vnionis per intimum illapsum, in qua Deus nequit vniri per modum formæ intrinsecæ, quia nequit ab imperfectioribus absolvi, vt alibi docuimus. ergo in vnione per quemlibet illapsum solum vnitur Deus per modum cause efficientis.

Explicatur hoc: Nam Deus non illabitur specialiter in animam; aut potentiam, nisi per productionem prædictorum effectuum; sed beatitudo neque consistit in prædictis effectibus, vt ex resolutione sequenti constat, neque in illapso ex his sequuto: ergo in nullo illapso potest consistere beatitudo. Minor quoad secundam partem, in qua pro resolutione præsentis potest esse difficultas, suadet ex proximè dictis: quia Deus ex ratione illapsum tam generalis, quam specialis solum vnitur per modum cause efficientis: alia enim quæcumque vnio, & si fit Dei immediate, & per modum speciei, aut per modum suppositi per vnionem hypostaticam, tantum se habet præsuppositivè, quibus suppositis alia quavis vnio præter vnionem in genere cause efficientis repugnat ex pluribus imperfectioribus; sed beatitudo nequit consistere in vnione Dei in genere cause efficientis: ergo

ergo neque potest consistere in aliquo illapso speciali. Minor probatur: nam beatitudo formalis consistit, iuxta sententiam omnium Theologorum, in affectione, & possessione, qua beatus tenet & possidet Deum (quod est idem, ac respicere Deum in genere cause obiectivæ, & finalis) sed vnione, qua Deus vnitur in genere cause efficientis, potius Deus possidet beatum, quam beatus possidet Deum, vt ex se liquet: ergo.

Sed obijcies pro Henrico, primò: Nam beatitudo debet consistere in vnione perfectissima animæ cum Deo; sed vnio per illapsum est perfectior illa, quæ fit per operationem: ergo vnio per specialem illapsum est beatitudo. Minor probatur: Tum, quia vtraque vnio convenit in eo, quod Deus vnitur per suam substantialitatem, vt alibi diximus: & vnio per illapsum distinguitur ab ea, quæ fit per operationem in eo, quod hæc fit immediate cum potentijs, & illa cum essentia animæ; sed perfectior est vnio cum essentia animæ, quam vnio cum potentijs: siquidem illa est substantialis, & hæc accidentalis: ergo. Tum etiam nam talis est vnio, qualis est affectus, medio quo fit illapsum; sed gratia, maxime consummata, excedit in perfectione omnes affectus creatos; excepta vnione hypostatica: ergo etiam vnio per illapsum ad gratiam consequuta est perfectior vnionè per operationem.

Respondetur, negando maiorem, alias in vnione hypostatica consisteret beatitudo: Christi. Beatitudo enim debet consistere in vnione perfectissima non in esse entis, sed in ratione affectionis; & hæc non est vnio per illapsum, vt supra probatum est.

Obijcies secundò: Nam beatitudo non est aliquid creatum: ergo consistit in vnione per intimum illapsum. Antecedens probatur: nam beatitudo est summum bonum: sed nulla res creata est huiusmodi: ergo non consistit in aliquo creato. Confirmatur primò: Nam beatitudo debet immediate recipi in essentia animæ, quia perfectissima forma debet recipi in perfectissimo subiecto; sed anima solum est capax vnionis per intimum illapsum, & nulla operatio potest in ea immediate recipi: ergo beatitudo consistit in vnione per illapsum. Confirmatur secundò: Nam beatitudo est vltimus finis; sed solus Deus est vltimus finis: ergo.

Ad obiectiorem respondetur, ad rationem beatitudinis formalis sufficere, quod sit summum bonum: vt quo, hoc est, quod sit adeptio summi boni; & hoc patet aliquid creatum potest esse summum bonum. Ad primam confirmationem respondetur, quod beatitudo formalis non petit esse forma perfectissima in esse entis, sed præcisè in ratione possessionis summi boni; & ita non petit subiectum perfectissimum in esse entis; alias in gratia consisteret beatitudo.

Paul. T. bro. Salm. Tom. II.

Ad secundam respondetur, quod beatitudo hominis formalis non petit esse vltimus finis simpliciter, qui coincidit cum obiectivo, sed tantum secundum quid, & vt quo, quatenus est possessio vltimi finis obiectivi beatificantis: & hoc modo aliquid creatum, imò aliquid accedens potest esse vltimus finis hominis. Cum quo recte coheret, quod Deus sit vltimus finis qui, & quo amoris amicitia, vt infra dicemus; sed quatenus est finis huius amoris, non est obiectum in ratione beatificantis, sed prout est finis amoris concupiscentia.

§. II.

Secunda resolutio.

Dicendum est secundò, beatitudinem formalem non consistere in aliquo habitu, siue recipiatur immediate in essentia animæ, vt gratia, siue recipiatur in potentia, vt lumen gloriæ, & charitas. Hæc assertio procedit contra quartum modum dicendi. Deduciturque expressè ex Divi. Thoma in præf. quaest. 3. art. 2. vbi affirmat consistere in operatione. Eamque tradit Arist. lect. 1. Ethicæ, cap. 6. apud D. Thomam lect. 9. vbi ait: Distinuitur itaque felicitatem habitum non esse, in effectum enim dormientis per vitam plantarum vitam viventis, & in calumitibus constituto.

Et probatur ratione. Cuiuslibet habitus communis; Nam beatitudo formalis consistit in æquali adeptio obiecti beatifici; sed per naturalem habitum homo consequitur obiectum beatificum; siquidem est in potentia ad eius adeptionem: ergo beatitudo formalis in pullo habitu consistit.

Respondetis, hac ratione probari tantum beatitudinem non consistere adæquate in aliquo habitu, non tamen convinci non consistere in habitu vnâ cum operatione. Contra est: Nam habitus nullo modo est adeptio formalis obiecti beatifici, sed tantum est causa efficiens prædictæ adeptionis: ergo tantum præsuppositivè se habet ad essentiam beatitudinis formalis. Adde: Nam intantum habitus per ineret ad essentiam beatitudinis, in quantum est principium actus, per quem homo consequitur beatitudinem; sed ex hoc principio nullatenus inferitur habitum esse de essentia beatitudinis, alias etiam potentia esset de eius essentia: ergo.

Confirmatur: Nam habitus receptus, in anima ordinatur ad dandum esse in linea supernaturali, & habitus receptus in potentia ordinatur ad operationem: ergo neque in gratia recepta in essentia animæ, neque in lumine gloriæ, & charitate receptis in potentijs potest consistere essentialiter beatitudo. Antecedens quoad vtranque partem supponitur. Et consequens.

quentia quoad primam partem probatur: nam in quolibet ordine, siue naturali, siue supernaturali beatitudo supponit subiectum beatificabile constitutum in suo esse respectiue: siquidem prius est esse, quam beatum esse: ergo cum gratia det esse supernaturalis, nequit in ea consistere beatitudo. Quoad secundam partem etiam ostenditur: nam contra rationem beatitudinis formalis est, quod ordinatur ad aliquid, quod est vltimus finis: ergo si habitus receptus in potentia ordinatur ad operationem, nequit in eo consistere beatitudo, sed tantum in operatione.

8 Arguitur primo: Nam beatitudo est maxima perfectio, que aduenit subiecto beatificabili; sed operatio est imperfectior habitus: ergo non in operatione, sed in habitu consistit beatitudo. Minor probatur primo: Nam gratia excedit in perfectione quamlibet operationem, vt nunc supponitur. Secundo: Nam quilibet habitus producit principaliter, & tanquam causa aequiuoca suam operationem; sed causa principalis aequiuoca est perfectior suo effectu: ergo habitus est perfectior sua operatione. Tertio: Nam id, quod ex natura sua est perennans, est perfectius eo, quod est transiens; sed habitus est perennans, & operatio transit: ergo habitus est perfectior sua operatione. Quarto: Nam habitus ad plura se extendit, quam actus: ergo est perfectior actu.

Ad hoc argumentum respondetur primo, quod beatitudo debet consistere in ea perfectione, que est maxima in linea affectionis summi boni, non vero requiritur, quod sit maxima in essentia. Operatio autem excedit omnem habitum, etiam gratiam habitualement in ratione affectionis summi boni; & propterea non in habitu, sed in operatione debet consistere essentialiter beatitudo.

Respondetur secundo, concedendo maiorem; & negando minorem vniuersaliter intellectam. Ad primam probationem, concedendum est, quod gratia est simpliciter perfectior omni operatione: sed est specialis ratio pro ea, prater proximam datam, vt non possit in ea collocari essentia beatitudinis, videlicet, quia ordinatur ad dandum esse in linea supernaturali, & in qualibet linea prius est esse, quam beatitudo. Ad secundam respondetur, quod in operatione duplex datur formalitas, scilicet tendentia postriua ad obiectum, & ratio vltime actualitatis. Habitus est causa vniuersalis actus quoad primam formalitatem, quia sunt eiusdem speciei, & ita si actus est adaequatus habitui, hic non excedit actum, quoad predictam formalitatem. Quoad secundam formalitatem habitus est causa aequiuoca actus non principalis, sed instrumentalis, & hec debet esse absolute imperfectior actu. Vnde actus adaequatus absolute loquendo est perfectior habitui.

Ad tertiam respondetur, concedendo ma-

ior em, si cetera sunt paria; & negando illam, si cetera non sunt paria, vt in presenti contingit: Nam actus excedit habitum in actualitate, & hec ratio est talis conditionis, vt ex vi illius actus evadat simpliciter perfectior habitus, quamvis habitus ratione permanentia sit actu perfectior secundum quid. Maxime: quia visio beatifica est aequae permanentie lumine gloriae, & ex hoc capite hec probatio etiam delinquit. Ad quartam, & vltimam probationem, respondetur, quod actus adaequatus debet esse absolute & simpliciter perfectior habitu, cui correspondet, quicquid sit de actu in adaequato. Vnde si datur aliquis habitus, qui habeat vnicam tantum operationem, proculdubio operatio excedit habitum in perfectione; & hoc modo est lumen gloriae: & hec etiam ratione collatis inter se visione beata, & lumine glorie, beatitudo potius debet consistere in visione, quam in lumine.

9 Arguitur secundo: Nam si beatitudo consisteret in operatione, homo esset causa illius; hoc non est dicendum: ergo non consistit in operatione, sed in habitu. Minor probatur: Tum, quia homo non est causa suae beatitudinis. Tum etiam: quia beatitudo est premium, quod debet speciali modo conferri ab eo, apud quem meretur, & non ab ipso merente.

Respondetur, concedendo maiorem; & negando minorem. Ad cuius primam probationem dicendum est, nullam esse inconuenientiam, in eo quod homo virtute diuina sit causa suae beatitudinis; sicut nec in eo, quod in virtute Dei sit causa praemij. Et quantum meritum procedat a merente in virtute Dei, tamen specialis ratio, cur meritum dicatur procedere a merente, & praemium agnoscatur: Nam, adhuc collata virtute Dei ad merendum, homo remanet liber ad merendum, & non merendum, & propterea solus ipse dicitur mereri. At, posito lumine gloriae, manet homo omnino determinatus ad eligendam visionem beatam, nec esset eius potentia eam suspendere. Vnde Deus, qui est causa vniuersalis luminis glorie, & specialis titulo: dicitur causa visionis, & beatitudinis, seu praemij.

Ex dictis inferitur, beatitudinem formalem non consistere in visione essentiae diuinae per modum speciei: Tum, quia hec visio est per modum actus primi per se subordinati ad visionem in actu secundo media visione beatifica. Tum etiam, quia vnio per modum speciei non est per modum affectionis, & vnio, quae fit per visionem, est per modum affectionis.

Ad tertiam respondetur, concedendo ma-

§. III.

Tertia resolutio.

10 Dicendum est tertio, vnioni hypostaticae non competere verum conceptum beatitudinis formalis. Hec assertio est communis Theologorum contra modum quintum dicendi. Et potest suaderi pluribus rationibus. Prima est: Nam beatitudo formalis non consistit in vnione Dei specialiter per intimum illapsum, nec in vnione essentiae diuinae per modum speciei: ergo nec in vnione hypostatica. Antecedens admittitur ab Adversarijs. Et consequentia probatur: Tum, quia sicut humanitati Christi media vnione hypostatica tenet Deum, vt est summum bonum, etiam homo purus media gratia, & vnione per modum speciei tenet Deum, vt est summum bonum; hoc non obstant, beatitudo non consistit in vnione specialiter Dei per intimum illapsum, nec in vnione per modum speciei: ergo nec in vnione hypostatica. Tum etiam: quia in vnione hypostatica non est aliqua specialis ratio, cur in ea debeat consistere verus conceptus beatitudinis respectu humanitatis Christi, & non in vnione per intimum illapsum, aut in vnione per modum speciei: ergo. Probatur antecedens: si enim aliqua esset, maxime summa eius perfectio inter creatas; sed vnio per speciale illapsum Dei media gratia habituali, maxime consummata, est absolute & simpliciter perfectior alia quacunque vnione Dei respectu puri hominis, quia ob hoc in eo consistit beatitudo illius formalis: ergo non est specialis ratio pro vnione hypostatica.

11 Secunda est: Nam vnio hypostatica ordinatur ad dandum esse humanitati: ergo non potest in ea verificari conceptus proprius beatitudinis formalis. Antecedens constat. Et consequentia probatur: nam, vt supra num. 7. probatum est, beatitudo supponit subiectum seu suppositum beatificabile, & in esse constitutum: ergo si vnio hypostatica ordinatur ad constitutionem suppositi, & ad dandum esse humanitati, planum est, quod non consistit in ea beatitudo formalis.

Neque excogitari potest huic rationi aliud effugium, nisi dicatur, quod natura diuina absolute distinctione virtuali, & dat esse humanitati, & beatificat illam, itaut in ea pro aliquo prior ex nostro imperfecto modo cognoscendi fieri prior conceptus dandi esse, quam conceptus beatificandi.

Sed hoc effugium futile est: Tum, quia ex eo Authores contrarij dicunt, beatitudinem formalem humanitati Christi consistere in vnione hypostatica, quia per eam Christus fit Deus, vel possidet diuinitatem: ergo beatitudo formalis illius vel non consistit absolute in ea, vel consistit in ea, vt in Paul. Theol. Salm. Tom. II.

12 Tertia ratio, & satis efficax deducitur ex proximè dictis: Nam imprimis in vnione hypostatica, prout distincta ab extremis, non consistit formaliter beatitudo humanitatis; alias nec est vnio beatitudinis formalis, & obiectivae: ergo in vnione hypostatica non consistit beatitudo formalis. Maior probatur: nam vnio hypostatica, prout distincta ab extremis, non est forma sanctificans, vt supponimus ex dicendis 3. part. tract. de Gratia Christi disp. 2. ergo neque est formalis beatitudo. Consequentia patet: tum à paritate. Tum & quia prius est, quod esset forma sanctificans, quam quod esset beatitudo formalis.

Deinde probatur minor: nam beatitudo formalis, & obiectiva in Deo consistit in intellectione primordiali Dei, vt supponimus cum communi calculo Theologorum; sed repugnat, essentiam diuinam vniri per modum intellectio- nis, vt etiam supponimus ex dicendis 3. part. tract. de Scientia Christi disp. 1. contra primum modum dicendi relatum num. 2. ergo vnio hypostatica non est vnio beatitudinis formalis, & obiectivae diuinae.

Neque fas est dicere, quod alia est forma formaliter beatificans adintra, & alia formaliter beatificans adextra: sicut in probabili sententia alia est forma beatificans adintra, & alia adextra. Non (inquam) fas est dicere: Nam predicta instantia nulla est apud nos, vt docuimus 3. part. tract. de Gratia Christi nec nostri instituti est probabiles modos aliorum conciliare. Quinimo ad has angustias videtur perducitur, qui affirmat, aliam esse formam sanctificantem adintra, & aliam adextra.

13 Vltima ratio desumi potest ex Philosopho, relato n. 6. Nam beatitudo consistere debet in ea forma, quae ex natura sua, & physice expellit factum radicaliter omnem calamitatem; sed vnio hypostatica non est huiusmodi: ergo in ea non consistit beatitudo formalis. Minor

probat: nam vno hypostatica non radice physicè gratiam habituaem, aut alium habitum, seu actum supernaturalium, & consequenter nec doctes tam corporis, quam animæ, quibus expellantur omnes calamitates, sed tantum moraliter, ut suo loco dicemus: ergo non est forma, quæ physicè, & ex natura sua expellit omnem calamitatem ab humanitate.

14 His rectè perceptis, præoccupantur plures obiectiones Adversariorum. Vnicum tamen argumentum oportet proponi, quia primo aspectu difficultate non caret. Et est huiusmodi: Siquidem terminus prædestinationis est beatitudo prædestinati; sed terminus ultimus prædestinationis Christi est filiatio Dei, naturalis iuxta illud Apost. ad Rom. 1. *Qui prædestinatus est filius Dei in virtute*: ergo beatitudo humanitatis Christi consistit in vniõne hypostatica, per quam hic homo Christus est filius Dei naturalis.

Ad hoc argumentum respondetur, quod sicut homo purus non solum est prædestinatus ad visionem beatificam, sed etiam ad gratiam, ita ut gratia sit perfectior visio, quamvis visio sit vltimus terminus prædestinationis illius, ita hic homo Christus prædestinatus est non solum ad filiationem naturalem, sed etiam ad dona supernaturalia, & ad visionem beatam. Vnde sicut ex terminis prædestinationis puri hominis gratia est terminus immediatus in executione, & gloria est vltimus, ita filiatio Dei naturalis huius hominis Christi est terminus immediatus suæ prædestinationis; & dona supernaturalia vna cum visione beatifica sunt terminus mediativus etiam in executione. Et sicut gratia in puro homine est primus in dignitate, & non beatitudo, etiam filiatio Dei naturalis in homine Christo est primus in dignitate, & non beatitudo. Est tamen inter vnam, & aliam prædestinationem hoc non parvum discrimen, quod respectu prædestinationis nostræ vltimus finis quo, & per se primò intentus est beatitudo vna cum gratia per modum radicis, quia est consecutio summi boni: sed respectu prædestinationis Christi filiatio Dei naturalis est terminus per se primò intentus, & beatitudo est terminus præcise secundarius.

DUBIUM II.

In quo actu consistat beatitudo?

15 **E**X dictis dubio præcedenti rectè inferitur, beatitudinem essentialiter consistere in operatione. Difficultas tamen est, & non levis inter Authores, in qua essentialiter consistat, an in visione divinæ essentia; an in fruitione, quæ est actus voluntatis; vel in vtraque simul? Pro cuius luce tria sunt supponenda. Primum est, beatitudinem consistere

essentialiter in operatione pertinente ad partem intellectuam, & non in operatione pertinente ad partem sensitivam. Et ratio est evidens: nam in illa operatione nequit consistere essentia beatitudinis, quæ nequit contingere beatitudinem obiectivam; sed nulla operatio sensitiva potest illam contingere: siquidem beatitudo obiectiva est Deus, & Deus est extra latitudinem extensivam sensus: ergo operatio pertinens ad partem sensitivam omnino excluditur ab essentia beatitudinis.

16 Secundum est, quod beatitudo quoad statum (quo pacto includit plura predicata accidentalia, quæ potius conducunt ad connaturalem eius statum; quam ad eius essentiam, sicut proprietates, & accidentia cuiuslibet rei pertinent ad connaturalem eius statum, & non ad essentiam) includit visionem, amorem, & delectationem, & omnia, quæ ad naturam subiecti, & reliquas potentias perficiendas conducunt, & ab essentia beatitudinis originantur: quia ad connaturalem statum beati pertinent. Tertium est, beatitudinem non consistere in delectatione de adeptione finis vltimi, & consequuta ad illam. Et ratio huius est plana: quia in communi sententia Theologorum beatitudo formalis consistit in adeptione, consecutione, & possessione vltimi finis: si ergo prædicta delectatio consequitur ad possessionem vltimi finis, planum est in ea non consistere essentiam beatitudinis, sed eam adæquate præsupponere.

Sed pro huius plena intelligentia, & pro explanando sensu genuino Adversariorum: Notandum est primò, quod hæc tria nomina *delectatio, gaudium, fruitio* non significant diversos actus voluntatis, sed comparantur inter se, sicut superius, & inferius, ita ut omnis fruitio sit gaudium, & delectatio, & omne gaudium sit delectatio; sed neque omne gaudium est fruitio, neque omnis delectatio est gaudium, & fruitio: ad eum modum, quo omne rationale est sensibile, & vegetabile, & omne sensibile est vegetabile; sed non omne vegetabile est sensibile, nec omne sensibile est rationale. Deinde sicut latius patet vegetabile ac sensibile, & vegetabile, & sensibile ac rationale, & propterea se habent hæc tria ut superius, & inferius, & in rationali hæc tria coadunata reperiuntur; pariformiter delectatio latius patet, quam gaudium, quia illa habet locum in brutis animalibus, & gaudium in solis rationalibus: item latius patet gaudium, quam fruitio: siquidem gaudium est de quolibet sine obiecto, sed fruitio determinata est de vltimo fine. Vnde hæc tria coadunata inveniuntur absque distinctione in delectatione vltimi finis. Quocirca si delectatio de vltimo fine supponit adæquatam essentiam beatitudinis, necesse est, quod fruitio etiam illam præsupponat. 17 Notandum est secundò, esse dilectam in statu beatitudinis distinguendam esse dilectio-

in actu voluntatis. Et inferius: Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit. Et missis testimonijs Scripturæ, & SS. Patrum, quia rem hanc metaphysicè non satis declarant.

Probat ratione D. Thomæ hic art. 4. & 3. Contra gentes cap. 26. Nam beatitudo formalis in eo actu essentialiter debet consistere, qui sit affectio summi boni, vltimi finis, seu beatitudinis obiectivæ, ut ab omnibus conceditur; sed nullus actus voluntatis est affectio summi boni, sed sola visio Dei: ergo essentia beatitudinis non consistit in aliquo actu voluntatis, sed tantum in visione beatifica. Minor probatur, ex differentia quæ datur inter intellectum, & voluntatem: quia solus intellectus ex proprio modo operandi trahit ad se res, & quidem secundum propriam præsentiam, si cognitio fiat per propriam speciem, in ratione obiecti tam motivi, quam terminativi, sicut fit visio beatifica: voluntas non eas trahit ad se, sed potius ad illas fertur, iuxta illud Augusti. *Amor meus pondus meum, eo feror, quocumque feror*: Ergo nullus actus voluntatis est affectio summi boni; sed sola visio clara Dei.

19 Respondent Scotistæ communiter, quod voluntas etiam suo modo trahit ad se obiectam, ac perfectiori modo, quam intellectus; ad quod sufficit, quod amor coniungat vniõnem reali, & immediata amantem cum amato; sicut visio coniungit videntem cum obiecto viso. Porro ex his vniõnibus perfectior est vniõ per voluntatem, quam per visionem; cum hæc ad illam ordinetur velut ad finem. Vnde inferunt, quod beatitudo, vel nullo modo consistit in visione, sed ad essentiam illius se habet tantum præsuppositivè; vel principaliter debet consistere in amore. Nec parum subsidij accipit hæc evasio ex doctrina D. Thomæ 4. Contra gentes cap. 19. vbi ait, quod per amorem amatum est in amante, sicut per cognitionem cognitum est in cognoscente.

Sed hæc solutio multipliciter refellitur à Nostratis. Primò enim refellitur proponendo principia Thomistis familiaria, & opposita principijs Scotistarum: Nam imprimis sententia inconcussa apud Scotistas est, quod beatitudo consistit essentialiter, vel adæquate, vel principaliter, in amore amicitia; sed in hoc non potest consistere: ergo Minor probatur: nam amor amicitia in patria, & in via est eiusdem speciei; & fortè in aliquibus idem numero, ut in B. Virgine; sed beatitudo non consistit in amore amicitia, prout est in via, cum non sit possessio, seu affectio summi boni; ut ex se patet: ergo nec amor amicitia, quem habet beatus in patria. *Insuper*: Eatenus Scotistæ collocant essentiam beatitudinis modo præscripto in amore amicitia proprio patriæ, quatenus est idem actus cum fruitione ex eo subiequata, seu in eo imbibita; sed hoc est falsum, quia amor simpliciter

6. I.

Resolutio nostra contra Scotum.

18 **D**icendum est, nullum actum voluntatis pertinere ad essentiam beatitudinis, sed hanc sitam esse vnicè in actu intellectu, scilicet in visione beatifica. Hanc assertionem patim docet D. Thomas præferrim 3. Contra gentes cap. 26. & 27. vbi sic concludit: *Vltima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei.* Et in præf. art. 4. vbi inquit: *Quantum ad id, quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est, quod consistat*

ter dictus, & gaudium in creaturis ob limitationem distinguuntur realiter, quamvis in Deo ob oppositam rationem, & quia pertinent ad eandem lineam directam voluntatis, non distinguantur adhuc virtualiter: ergo non consistit beatitudo in amore amicitia. Tandem: Ideo adaequate, aut principaliter beatitudo consisteret in amore amicitia, quia est actus perfectior visionis, & hęc ad illam ordinatur; sicut oppositum defendimus Thomam, & cum illis N. Complur. abbreviat. de Anima disp. 21. quæst. 5. ergo. Hęc principia sufficiat insinuare ad maius robur nostrę assertionis; & sic progredimur ad impugnacionem ex principijs communibus utriusque Scholę de sumptis.

20. Secundò refellitur: Nam in sententia Scoti, & eius Scholę beatitudo nullo modo consistit essentialiter in amore concupiscentia, aut in delectatione ex eo sequuta: ergo potiori titulo non debet consistere in amore amicitia, aut in fratione ex eo sequuta, aut cum eo identificata. Consequencia probatur: Tum, quia amor concupiscentia etiam coniungit in patria amantem cum amato realiter, & immediate; hoc non obstanti, est extra essentiam beatitudinis: ergo vniò, quam facit amor amicitia cum summo bono, non est sufficiens ad essentiam beatitudinis. Tum etiam (per quod precedens probatio roboratur) Nam non obstante, quod amor concupiscentia; eiusque delectatio vniat amantem cum amato, supponit consecucionem adaequatam summi boni; sed non est, cur amor amicitia sit consecutio illius, & non amor concupiscentia; ergo. Tum denique: nam amor concupiscentia potius respicit summum bonum sub ratione obiecti: beatificantis, quam amor amicitia; ergo potiori titulo relegandus est iste ab essentia beatitudinis, quam amor concupiscentia. Antecedens probatur: nam obiectum vt beatificans respectu nostri non est summum bonum, prout est summum bonum in se, seu respectu Dei, sed prout est summum bonum respectu ipsius beati; sed amor concupiscentia in hoc distinguitur ab amore amicitia; quod ille respicit summum bonum, vt est bonum nostrum; & iste vt est bonum Dei: ergo potiori titulo amor concupiscentia respicit obiectum beatificans sub ratione beatificantis nos, quam amor amicitia.

21. Tertio refellitur: Nam falsum omnino est, quod amor amicitia, seu fructio cum eo identificata, vt volunt Scoti, sit consecutio obiecti beatifici, seu summi boni: ergo nullo modo consistit in ea beatitudo. Antecedens probatur: Tum, quia ad rationem consecucionis obiecti, vel sufficit, quod actus terminetur extrinsecè ad illud, eo modo quo visio terminatur ad visibile, quod est extrā; vel requiritur, quod actus vniat sibi intrinsecè obiectum, eo modo quo obiectum intellectus, vel per seipsum, vel

medio verbo est intra intellectum; sed primam non sufficit ad rationem consecucionis; aliàs amor amicitia in via esset consecutio summi boni, vt ex se liquet, & etiam actus spei secundum est falsum, siquidem obiectum voluntatis solum potest dici esse intra voluntatem, quatenus est in impulsu velut in virtute, eo modo quo centrum est in lapide, qui modus non sufficit, vt obiectum sit realiter, & per suam substantiam intra voluntatem (pro quo videnda sunt, quę diximus tract. de Trinit. disp. 1. num. 98. & 99. ergo amor amicitia non est consecutio obiecti beatifici.

Tum etiam: nam dato, & non concessio quod Deus vniretur intrinsecè cum voluntate, præter vnionem realem quam habet cum intellectu, adhuc hęc vniò non est ratio trahendi summum bonum ad voluntatem, sed econtrā est ratio trahendi voluntatem ad summum bonum: ergo non est consecutio formalis, seu possessio summi boni à voluntate, sed potius est possessio & consecutio voluntatis à summo bono. Antecedens probatur, ex his quę aperte concedunt Adversarij, & præcipue Mairius loco supra relato n. 321. vbi ait: Quod non minus coniungitur obiectum cum potentia, quando per amorem amans fertur in amatum, quam quando cognitum trahitur ad cognoscendum: quia non minus vnium coniungitur cum alio, quando in illud id quam quando illud ad se venire facit. Sunt verba prædicti Magistri. Supposit ergo, quod vniò per voluntatem non est ratio trahendi summum bonum ad voluntatem, sed potius est ratio trahendi voluntatem ad summum bonum.

22. Vltimò refellitur: Nam amor amicitia vel est consecutio summi boni secundum suum conceptum præcillum, vel prout coniungitur cum gaudio, seu fructione; neutrum dici potest; ergo nullo modo est consecutio summi boni. Minor quoad primam partem tuaderet: nam amor amicitia vt præcillens à gaudio, seu fructione tantum respicit bonum secundum se, & vt præcillens à presentia, & absentia illius; ergo hoc modo non est consecutio summi boni; aliàs amor via etiam esset consecutio illius. Quoad secundam etiam probatur: nam amor, vt coniungitur cum gaudio, seu fructione iam supponit rem præsentem, vt aperte fatetur prælaudatus Author loco supra citato, & expresse docet D. Thomas in præf. his verbis: Delectatio advenit voluntati, ex hoc quod finis est presentis; non tamen econverso ex hoc aliquid sit presentis, quia voluntas delectatur in ipso: ergo neque est consecutio summi boni, prout coniungitur cum fructione.

23. Accedunt ad hęc plura adagia à Theologis communiter accepta, quibus innuitur, amorem non esse affectionem obiecti amati, sed è converso. Primum, & principale est innuatum in ratione probativa nostrę conclusionis,

nis, videlicet, quod intellectus trahit ad se res econtrā voluntas fertur ad res: per quod datur intelligi amorem non esse affectionem nati amati ex parte amantis, sed potius econtrā; & huic non satis occurrunt Adversarij, vt ex dictis constat. Ex hoc oritur secundum, nempe, Trahit sua quamque voluptas, seu voluntas, quod refertur à Magno Parente Augusti. tract. 26. in Ioan. post initium: in quo idem, ac ex præcedenti inferitur. Tertium est, quod amor captiosus amantem: quod maxime verget in amore omniālo necessario; ut est amor beatificus. Et hoc significatrem amantem sibi subicere voluntatem, illique dominari; quod est contra rationem affectionis, & possessionis ex parte amantis. Quartum est illud Augusti. Amor meus pondus meum: eo seruo, quocumque seruo; per quod significatur voluntatem ferri à re amata; quod est etiam contra rationem affectionis ex parte amantis. Vltimum desumitur ex D. Dionysio. & Dionysio Thomā in 3. diuinit. 32. quæst. 1. artic. 1. ad 3. vbi ait: Omnis amor transfert quodammodo animam in amatum. Pro quo recolendum est discrimen tract. de Voluntate Dei. disp. 1. num. 36. explicatum inter amorem pure affectivum, & pure effectivum, quod per amorem affectivum res amata veluti transformatur in se amantem, ob quam rationem effectus huius amoris est extrā, quā amans raptus à bonitate obiecti exit extra se; ideoque dicitur: Anima magis est, vbi amat, quam vbi amat; pro quod videndus est Div. Dionysius apud D. Thomā in præf. quæst. 28. art. 2. & econtrā verò per amorem effectivum amans quodammodo trahit ad se amatum. Primum amor et creatus in ordine ad Deum; secundus est diuinus per ordinem ad creaturas. Ex quo inferunt, per amorem sive charitatis creaturę, sive charitatis diuine potius Deum possidere creaturam, quam creaturam possidere Deum.

24. Neque his adagijs opponitur illud axiomā accomodatam amoris amicitia, Amicus sit alter ego: ex quo inferunt Scoti, & voluntatem per hunc amorem ita rem esse quā, vt eam suam faciat. Nam in primis possessio, quę est effectus amicitia, non est realis, & propria possessio, seu affectio mutua amantis & amati, sed tantum metaphorica, propter dicta num. 21. ¶ Deinde: Dato, & non concessio quod ratione prædicti amoris intercederet vera vnio realis inter amantem, & amatum, hec non resisteret per hoc, quod amans adive trahit ad se amatum, sicut intellectus adive trahit ad se cognitum, sed per hoc quod amatum trahit ad se amantem, & per hoc vnificatur, quod amatum sit alter ego; & hoc etiam verificatur de amato dum redamatur in amantem; & ita non in amore adive sumpto, sed in amari passivè accepto consistit affectio, possessio, & dominatio, seu translatio mutua dominij: et ergo cum

beatitudo debeat consistere in possessione ita affectuone activa beati, & non ipsius summi boni, seu boni amati, plane inferitur, beatitudinem non consistere in amore amicitia. ¶ Tandem: Quia hoc axiomā hoc modo explicatum adhuc non habet locum in amicitia Dei ad creaturas, propter discrimen, vt per iohannatum inter amorem affectivum, & effectivum, hoc est inter amorem ex parte Dei, & inter amorem ex parte creaturę; quia ratione utriusque amoris Deus trahit, & possidet creaturam, & creatura non trahit ad se Deum; cum Deus non afficiatur ad nos. Adde: Quia si per amorem amicitia, quem elicit beatus, Deum affectum, ita vt cum tuum faciat præcillendo à redamacione, potiori titulo hoc debet competere amor concupiscentia; quia magis vt suum respicit, & tangit, propter dicta num. 20. ad modum huiusmodi.

25. Nec solutioni Scotistarum faveat Div. Thomas loco in ea allegato, propter discrimen quod sibi assignat inter intellectum, & voluntatem in modo habendi suum obiectum: amatum enim est in amante, sicut cognitum in eo quod sentit: Alter tamen, & aliter (inquit) in intellectu enim est per similitudinem sue spectet: in voluntate autem amantis est, sicut terminus motus in principio motus proportionato; per consequentiam, & proportione quā habet ad ipsam, sicut motus ad terminum: est locus sursum ratione levitatis, seu huiusmodi quā habet proportionem, & convenientiam ad locum locum. Videatur omnino Caietani in part. quæst. 27. art. 3. vbi rem hanc optime declarat, & illustrat.

Mitimus argumenta ab autoritate, quia potest exponi de beatitudine quoad statum, vel de complemento, & perfectione illius. Quis tamen insuper argumentum desumptum ex maiori perfectione amoris Dei per charitatem. Tum, quia oppositum sup. omnino ex N. Complur. abbreviat. de Anima disp. vltima. Tum & quia essentia beatitudinis non tam collocanda est in eo, quod est perfectius in esse, aliàs in vnione hypostatica consideret beatitudo anima Christi; sed in eo, quod est perfectius per modum affectionis, & possessionis, quo pacto vnio beata incomparabiliter excedit actum perfectissimum charitatis. Igitur.

Arguitur primo: Nam per actum amoris amicitia, seu fructiois homo affectuatur obiectum beatificum, & perfectionem modo, quam per actum visionis: ergo essentia beatitudinis, vel sita est vnice in amore amicitia, vel principalis consistit in eo. Consequencia est legitima: nam beatitudo essentialiter collocari debet

vel viciè, vel principalitè in affectu obiecti benefici perfectiori. Antecedens quoad primam partem probatur nam per amorem amicitie attingitur. Deus immediatè in seipso; sed nihil aliud ad rationem consecutionis desideratur: ergo per amorem amicitie homo assequitur obiectum beatificum. *Roboratur hoc*: Nam per illum actum obiectum tenetur, & possidetur, quo obiectum ipsum aptum est teneri, & possideri: obiectum beatificum aptum est teneri, & possideri, non solum per actum intellectus seu per visionem, sed etiam per actum voluntatis seu per amorem amicitie & fructuonis: ergo. Maior explicatur exemplo: Possessio pomi (v. g.) non fit perfectè per actum visionis, sed etiam per gustationem, & odorationem, quibus his omnibus actibus aptum est attingi. Et minor probatur: nam obiectum beatificum aptum est terminare voluntatem sub ratione boni, sicut etiam intellectum sub ratione veri: ergo obiectum beatificum aptum est teneri per actum voluntatis, & non solum per actum intellectus.

Et confirmatur: Nam de beato eodem modo ait D. August. possidere Deum per amorem, ac per visionem: nam lib. 83. *Quæst. quæst. 35. de Visione* inquit: *Nihil aliud est Deum habere, quam posse.* & lib. 1. de *Liberio arbitrio* cap. 13. etiam ait: *Velle Deum idem est, quod Deum habere.* Ergo amor Dei est affectio, & possessio illius. Quoad secundam partem etiam suadet idem antecedens: Tum, quia voluntas per amorem amicitie ita rem assequitur, ut eam suam faciat, iuxta illud, *Amicus fit alter ego*; quod non fit per vilius actum intellectus: ergo beatus perfectiori modo assequitur obiectum beatificum per amorem amicitie, quam per visionem. Tum etiam: quia amor magis vnit amantem cum obiecto amato, quam cognitio cognoscentem cum obiecto cognito, ut ait D. Dionys. & D. August. tradit. expr. esse D. Thomas infra quæst. 28. art. 1. per totum, maxime ad tertium ergo perfectiori modo voluntas assequitur obiectum beatificum, quam intellectus.

Et confirmatur: Nam in eo actu consistit perfectio affectu obiecti benefici, qui magis vnit Deo beatum; sed amor amicitie perfectius vnit beatum Deo, quam visio: ergo est perfectior affectio obiecti benefici. Minor probatur: nam actus amoris Dei physice repugnat avertio, non autem cognitioni: ergo amor Dei magis vnit cum eo beatum, quam visio.

Ad hoc argumentum (quod est præcipuum pro Adversariorum opinione) Respondetur, negando antecedens quoad utranque partem. Cuius omnes probationes æquocatione laborant, dum pro eodem reputant actum terminari ad obiectum, ac illud assequi, & possidere. Et certe, si hoc verum esset, actus spei est:

ser affectio, & possessio Dei, idemquæ dicitur foret de amore amicitie in via: siquidem uterque actus terminatur immediatè ad Deum in seipso: & potiori titulo verificaretur hoc de amore concupiscentia, qui terminatur immediatè ad Deum, ut *bonum nostrum*; quod est proprium obiecti ut *beatificantis nos*. Et quamvis hic amor non terminetur immediatè ad Deum, nisi prout possessio facta per visionem se habet ad eum de formali, ad differentiam amoris amicitie, respectu cuius visio se habet tantum ut conditio; hoc tamen parum refert ad terminationem immediatam utriusque amoris ad Deum. Ad veram ergo rationem affectionis obiecti benefici ultra terminationem immediatam ad Deum in seipso requiritur, quod realitè, immediatè, intrinsecè, & per suam substantiam trahatur ad ipsum bonum; & hoc tantum potest competere affectioni factæ per visionem: siquidem per nullum actum voluntatis obiectum beatificum trahitur, aut possidetur, sed potius e converso obiectum beatificum trahit, & possidet voluntatem. Dicitur autem D. August. intelligendum est iuxta id, quod ait D. Gregor. hom. 30. in Evang. *Qui ergo mente integra Deum desiderat, profectò iam habet, quem amat: neque enim quisquam possit Deum diligere, si eum, quem diligit, non habet*. Quibus verbis innuitur, vel quod tam desiderium, quam amor Dei iam præsupponunt possessum, ut iuxta per aliam formam, vel actum; vel quod illum habent tantum affectivè, & intransitive per ipsum amorem, & desiderium, modo explicato num. 21. Ex his constat aperte ad probationem, & confirmationem pro prima parte antecedentis.

Ex quibus statim cadunt probationes omnes pro secunda parte: Nam si nulli actui voluntatis convenit ratio affectionis absolutæ, potiori titulo denegari debet ei ratio affectionis comparativæ, ut ex se liquet. Sed percurrendo per singulas ad primam respondetur, quod creatura amans Deum amore amicitie tenens sit alter ego, id est Deus, quatenus transfiguratur, transformatur, & convertitur in Deum, quod est idè ac dicere, quod ex vi amoris potius amans possidetur ab amato, quam amatum possidetur ad amante: vel quod amans trahatur, ut fiat amatum, non verò amatum ut trahatur, ut fiat ipsam amans. Pro quo videatur, quæ diximus num. 24. Ad secundam respondetur, quod dato, & non concessio, quod amor vniat magis amantem cum amato, quam cognitio cognitum cum cognoscente, adhuc non sequitur intentum Adversariorum: Quia affectio perfectior, in qua consistere debet vel adæquate, vel principalitè essentia beatitudinis, non fita est in maiori visione beati cum obiecto beatifico, sed in visione maiori trahente ad se obiectum beatificum; & hoc genus visionis aliud est à quolibet

bet actu voluntatis, Diximus, dato, & non concessio: Nam visio vnit realitè intrinsecè cum beato obiectum beatificum; & amor tantum affectivè, & extrinsecè, iuxta dicta num. 21. Neque oppositum docet D. Thomas cum alijs PP. quia non comparat amorem patriæ cum visione beata, sed amorem viz cum cognitione viz, vel amorem cuiuscunque alterius obiecti cum cognitione illius, quæ non apprehendit illud secundum suam substantiam.

Ad confirmationem respondetur negando minorem, propter duplicem solutionem proximè datam. Ad cuius probationem dicendum est, quod avertio à Deo non opponitur amori Dei, sed etiam visioni beate: cum hoc discernimus, quod illi opponitur formalitè, & immediatè huic autem radicalitè: & fortior est hæc oppositio, quam illa. Vel dicatur, quod avertio à Deo non opponitur amori Dei tanquam avertio extrinsecæ, & tantum terminativa conversioni extrinsecæ & tantum terminativæ, seu visioni extrinsecæ; sed visioni opponitur tanquam visioni intrinsecæ. Vel tandem dicatur, quod avertio à Deo non opponitur amori illius tanquam visioni per modum consecutionis: Et sic negandum est suppositum minoris.

Arguitur secundò: Nam Deus est obiectum beatificum sub ratione boni; sed sola voluntas attingit Deum sub ratione boni: ergo sola voluntas attingit Deum sub ratione obiecti beatificantis. Maior probatur: nam Deus est obiectum beatificum sub ratione ultimi finis; sed ratio finis convenit bono sub ratione boni, & non sub ratione veri: ergo Deus est obiectum beatificum sub ratione boni. *Roboratur hoc*: Nam Deus ut obiectum beatificum exercet causalitatem ultimi finis; sed causalitas finis consistit in actu voluntatis, & non in actu intellectus: ergo obiectum beatificum tantum attingitur per actum voluntatis.

Ad hoc argumentum respondetur, in obiecto beatifico distinguendum esse & rationem quæ, & rationem subquæ. Verum quidem est, quod obiectum beatificum est finis vitimus, & summum bonum, quod attingitur per modum rationis quæ ab intellectu, & voluntate; à voluntate, quia bonum & finis est proprium obiectum illius: ab intellectu, quia debet proponi ab illo, iuxta illud, *Nihil volitum, quin præcognitum*. Difficultas tamen est, an ratio subquæ beandi sit ratio boni, & finis, an ratio veri, vel ex utraque integretur una ratio adæquata, sub qua obiectum beatificum exercet per se primo minus obiecti beatificantis. Nos dicimus, quod ex illis rationibus solum est ratio subquæ per se primo beandi, quæ est ratio attrahibilis, & possessibilis à beato, ut omnes fatentur, hæc autem ratio vniat convenit obiecto beatifico, sive summo bono sub ratione veri. Unde licet obiectum beatificum sit vitimus finis, &

summum bonum, ratio verò obiecti tantum debet esse ratio veri, quæ est propriorum intellectus. Per quod constat ad robur argumenti, siquidem finis vitimus sub ratione finis, non exercet rationem obiecti beatificantis, sub ratione beatificantis: quia non explicat rationem attrahibilis à beato, sed minus attrahentis. Unde non oportet, quod sub ratione obiecti beatificantis explicet minus causæ finalis reduplicativè ut talis. Cum quo coheret, quod visio ordinetur ad obiectum beatificum, non propriè tanquam ad finem, seu prout exercet rationem causæ finalis, sed tanquam ad obiectum, seu tanquam ad causam formalem extrinsecam, intrinsecè tamen vnitam.

§. III.

Reliqua argumenta.

Arguitur tertio: Nam beatitudo vel adæquate, vel principalitè constituitur in actu, qui est summe appetibilis, & amabilis; sed huiusmodi est actus voluntatis, videlicet amor amicitie: ergo in eo consistit essentialitè, vel adæquate, vel principalitè beatitudo. Minor probatur: nam ille actus est summe optabilis & amabilis, qui est perfectior circa Deum; sed amor amicitie est perfectior circa Deum, quam visio: ergo est magis appetibilis & amabilis. Minor probatur: nam visio respicit Deum, ut bonum proprium ipsius beati: amor amicitie respicit Deum, ut est bonus in se, & propter ipsum Deum, sicut actus respiciens Deum propter seipsum est perfectior circa Deum, quam actus respiciens Deum, ut proprium bonum ipsius beati: ergo.

Et confirmatur: Nam veri Dei amatores magis appetunt amare ipsum, quam videre, & ita plures operantur visione Dei carere, ut ipsum magis diligenter, ut legitur de Moyse, D. Paulo, de D. Ignatio, & alijs Sanctis: ergo amor amicitie Dei est magis appetibilis, quam visio Dei.

Ad argumentum respondetur, negando minorem. Et ad probationem iterum neganda est minor. Ad cuius probationem dicendum est, quod secundum rectam dictamen ille actus est maxime appetibilis & amabilis, qui absolute & simpliciter est perfectior in esse entis, nosque coniungit magis cum Deo: utrunque convenit visioni Dei relatè ad amorem amicitie: quocirca in ea constituenda est essentia beatitudinis. Adde primo: quod beatitudo non consistit in actu, qui est perfectior erga Deum, seu qui respicit summum bonum, ut bonum Dei (hoc enim pacto potius conduceret ad beatitudinem ipsius Dei, quam ad beatitudinem nostram) sed in actu, qui respicit summum bonum, ut bonum

num beati, & hoc modo visio respicit Deum, quod est idem, ac respicere illum, ut bonum beatificans respectu nostri. ¶ Adde *secundò*, quòd sicut amor amicitie respicit bonum divinum, ut bonum Dei, ita visio contemplatur hoc modo bonum divinum, quia nihil voluit, quin modo bonum divinum, quia nihil voluit, quin modo bonum ad beatum, & facere illud, quasi illi proprium, quod est proprium obiecti illum beatificantis.

Ad confirmationem respondetur, negando antecedens: Quia veri amatores Dei plus debent optare id, quòd à Deo est magis amabile, & id est Deo magis amabile, quod est absolute & simpliciter perfectius; & hoc competit visioni præ amore amicitie. Neque oppositum deducitur exemplis Moysis, Pauli, & aliorum. Nam potest dici, quòd optabant carere visione beata, si hoc esset medium, ut Iudæi illam consequerentur, dummodò amorem Dei non amitterent, antem licitum & sanctum est carere bono proprio propter bonum commune. *Maximè*: quia citò esset appetibilis secundum se Deum amare, quàm illum videre, non tamen sub ratione obiecti beatificantis nos; & hoc erat necesse, ut in amore amicitie consideret principalis essentia beatitudinis. *Quibus addè*: quòd propterea sancti optarent amare Deum, quàm illum videre, quia per amorem vitant omne genus peccati: ex hoc autem capite magis debent optare visionem, quàm amorem, quia magis elongantur per visionem à peccato, quàm per amorem; cum per visionem auferatur ab eis potentia ad peccandum; & non per amorem, ut infra explicabimus.

32. Arguitur *quartò*: Nam essentia beatitudinis vel adæquate, vel principalis debet consistere in eo actu, qui est ultima perfectio beati; sed amor amicitie ut indistinctus à fruitione est huiusmodi, ut ex se liquet: ergo in eo consistit essentia beatitudinis vel adæquate, vel principalis.

Confirmatur: Nam de ratione beatitudinis quoad suam essentiam est, ut satiet appetitum, ita ut nihil expectet cum inquietudine; sed amor amicitie simul cum fruitione quietat appetitum, secus verò sola visio Dei: ergo essentia beatitudinis vel adæquate, vel principalis consistit in eo. Minor probatur: nam qui Deum videret, & non illo frueretur, adhuc expecteret cum aliqua inquietudine eius fruitionem: ergo sola visio Dei non quietat appetitum. *Augetur*: Nam de ratione beatitudinis est excludere omnem tristitiam, omnem miseriam, maxime peccati; sed visio Dei sola non est sufficiens ad excludendam omnem tristitiam, & miseriam peccati: ergo in sola visione Dei nequit consistere essentia beatitudinis. Minor quoad primam partem probatur: nam tristitia, & dolor non opponitur cum visione, sed cum fruitione: ergo vi-

sio non excludit omnem tristitiam. Quoad secundam etiam probatur: nam qui Deum videret, & illum non amaret, si antea steterit in aliquo peccato lethali, aut veniali, in eo perseveraret, cum visio non opponatur omni peccato: ergo nec excludit miseriam peccati.

Ad argumentum respondetur, retorquendo illud in Adversarios: nam delectatio de Deo à nobis possessio non pertinet in eorum sententia ad essentiam beatitudinis; & tamen nequeunt negare, quòd est ultima perfectio beati: ergo inepte arguitur, beatitudinem essentialiter consistere in fruitione identificata cum amore amicitie ex eo capite præcisè, quia est ultima perfectio beati.

33. Ad illud ergo respondetur, quòd essentia beatitudinis adæquate debet consistere in ea perfectione, quæ est affectu obiecti beatifici, quòd est Deus. Ceteræ perfectiones, quæ illam supponunt, potius pertinent ad complementum beatitudinis, quàm ad eius essentiam. Et ita se habet quilibet amor, five amicitia, five concupiscentia, & quilibet fructio, five consequatur amorem amicitie, five amorem concupiscentie, necnon aliæ perfectiones, quæ redundant in corpus.

33. Ad confirmationem (quæ eodem modo retorqueri potest in Adversarios) respondetur, quòd duplex est in homine appetitus: prior est ad Deum videndum, posterior ad fruitionem illius. Inter hos hoc est discrimen, quòd prior est ad possessionem, seu affectionem Dei; posterior verò ad fruitionem de illo possessio. Beatitudo autem essentialiter solum debet consistere in eo, quod quietat appetitum terminatum ad eius possessionem, & consecutionem: si quidem in omnium sententia in consecutione Dei adæquate consistit beatitudo. Et cum consecutio Dei solum possit fieri per visionem, & non per amorem seu fruitionem, hinc est, quòd beatitudo solum debet consistere in visione Dei. Neque qui Deum videret, & illum non amaret aut illo non frueretur, esset ob hoc inquietus: Quia inquietudo solum habet locum in eo, qui non haberet in se id, ex cuius affectione oritur amor, & fructio, secus verò si iam haberet in se id, ex cuius possessione oritur amor & fructio. Et hoc modo se habet beatus ex hoc capite præcisè, quòd videat Deum: quia eo ipso habet in se obiectum adæquatam quietis & fruitionis. Nec natura intendit principaliter quietem & fruitionem, sed possessionem, ut perspicue explicat Div. Thomas 3. Contra gent. cap. 26. ratione octava. ¶ Ad augmentam difficultatis respondetur, negando minorem quoad utranque partem. Et ad probationem prioris dicendum est, quòd visio Dei, licet non opponatur formaliter cum tristitia de Deo non possessio (de qua in presenti) opponitur tamè radicaliter: quia in ea consistit possessio Dei, ad quam

quam consequitur fructio, quæ formaliter opponitur tristitiæ de Deo non possessio. Ad probationem posterioris eodem modo respondendum est: quia visio Dei vel antecedenter, vel radicaliter excludit omnem miseriam peccati, tam lethalem, quàm venialem. Diximus *antecedenter*: quia visio Dei supponit essentialiter in nostra sententia gratiam habitalem tanquam principium radicale illius, quæ formaliter & adæquate excludit omne peccatum lethale habituale. Diximus etiam *radicaliter*: quia formaliter auferit potentiam peccandi tam lethaliter, quàm venialiter. Sed de hoc infra erit sermo.

Nota tamen pro hoc, & similibus argumentis, ut notavimus num. 15, quòd sicut essentia cuiuslibet rei est imperfecta, nisi habeat omnes eas perfectiones, quæ illam comitantur, & ad eius complementum conducunt, quævis ad essentiam eius metaphysicam non pertineant, ita de beatitudine discurrendum est: sicut si beatus videret Deum, & illum non amaret, aut illo non frueretur, diceretur imperfectè beatus, non quia ei deficeret aliquid de eius essentia, sed quia deficeret ei aliquid conducens ad eius complementum: ad eum modum, quo si ab homine separarentur per divinam potentiam eius proprietates: sicut enim in hac hypothesi homo diceretur simpliciter homo, estò imperfectè, ita beatus diceretur simpliciter beatus, estò imperfectè.

34. Ultimò arguitur: Nam si in visione beata consisteret essentia adæquate beatitudinis, omnes actus beati ordinarentur ad illam tanquam ad finem; hoc est falsum: ergo essentia beatitudinis non consistit saltem adæquate in visione beata. Sequela constat: nam ad ultimum finem quo omnes actus beati debeat ordinari, sicut ad ultimum finem qui. Minor probatur: Tum ex illo Anselmi lib. 2. *Cur Deus homo*, cap. 1. ubi ait: *Perversus ordo est amare, ut intelligas: rectus verò intelligere, et amare.* Tum etiam: nam amor amicitie, & fructio ex illo sequuta, vel cum eo identificata tantum respicit visionem, ut conditionem, non verò ut rationem formalem; ad differentiationem amoris concupiscentie, qui respicit illam ut rationem *subiectam*: & hinc oritur, quòd in nostra sententia amor amicitie, qui est in via, est eiusdem speciei cum amore amicitie, qui est in patria: ergo non omnes actus beati ordinantur ad visionem tanquam ad finem quo. ¶ *Explicatur hoc*: Nam Deus sub diversa ratione terminat amorem amicitie, & amorem concupiscentie: si quidem illum terminat sub ratione boni possessi à Deo, & hunc sub ratione boni possessi à beato, ergo cum in visione beata, iuxta nostram sententiam, sit possessio facta à beato, plane inferitur non esse rationem formalem terminandi amorem amicitie.

Paul. Theol. Salm. Tom. II.

Ad hoc argumentum responderetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Ad causam primam probationem dicimus, quòd Anselmus ibi solum comparat amorem viz cum cognitione viz; de qua verum est, ad amorem ordinari tanquam ad id, quod proximum accedimus ad Deum ultimum finem meritorie. Ad *secundam* responderetur, quòd vno ex duobus modis vnus actus potest ordinari ad alium tanquam ad finem; vel ut medium, quo pacto omnes actus meritorij tendunt ad visionem; vel ut complementum suæ perfectionis, quomodo proprietates ordinantur ad essentiam, quia illam complent, & manifestant. Licet ergo visio beata, quatenus est directio amoris amicitie, se habeat tanquam ut conditio; at ut possessio summè boni, est finis illius, non priori modo, sed posteriori: & hoc sufficit, ut in ea consistat adæquate essentia beatitudinis. Et per hoc satis saluator discrimen intantum ab arguente inter amorem amicitie, & concupiscentie, ut quilibet consideranti constabit.

DUBIUM III.

Utrum beatitudo sit ab intrinseco inanimabilis.

35. **C**ognita essentia beatitudinis, progredimur ultra ad eius proprietates exponendas, quas suo ordine examini subijcimus. Et primò agemus de eius perpetuitate, quia expeditam parat viam ad alias: Quamvis D. Thomas de ea sermonem instituat infra q. 5. art. 4. Dupliciter tamen potest aliquid esse amabile, vel per amabilisationem; quod tunc fit, quando non resolvitur in aliquod subiectum, sed omnino abit in nihilum, ut Angelus, & materia prima, si deflueret suus concursus conservativus ex parte Dei. Vel per corruptionem: & tunc accidit, quando eo ipso, quòd Deus non voluerit illud conservare, resolvitur in aliquod subiectum, a quo dependet, & relinquunt suum non esse in illo. Iuxta quæ supponi debet, quòd visio beata, in qua consistit beatitudo, est amabilis hoc posteriori modo, semel quòd ex natura sua esset corruptibilis, vel à Deo non conservaretur: quia relinquere suum non esse in intellectu, à quo in suo fieri dependet, proindeque eius desitio esset proprie corruptio, & non annihilatio; sicut eius productio est proprie educatio, & non creatio.

Sed pro intelligentia vera huius difficultatis: Nota, duplex inter alia esse genus corruptibilitatis duplici alteri generi incorruptibilitatis oppositum. Aliud enim est earum rerum, quæ habent præcisè capacitatem passivā ad hoc, ut possit à Deo non conservari suspendente eius concursum conservativum; & hoc pacto omnis creatura est amabilis. Alterum est earum rerum,