

ae decrevit, dicitur *potentia absoluta* seu *extraordinaria*. Utraque proinde sapientiam, quae dirigat, et voluntatem, quae decernat, supponit. Cf. Thom. 1. p. q. XXV, a. 5. Igitur qui illa explanatione adhibita potentiae ordinatae et absolutae, negant posse Deum de potentia ordinata condere hominem sine destinatione ad visionem Dei supernaturalis, concedunt tamen posse de potentia absoluta; negant id Deo quod est tantum possibile, et concedunt impossibile.

IV. Doctrinae traditae de distinctione duplicis potentiae, absolutae et ordinatae, quae est certe doctrina s. Thomae, videtur idem Thomas repugnare Quodlibet. IV. a. 4. Proposita enim quaestione: utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere, ait: « respondeo dicendum, quod de potentia Dei dupliciter loqui possumus, uno modo absolute considerando eius potentiam; alio modo considerando ipsam in ordine ad sapientiam vel praescientiam suam. Loquendo ergo absolute de Dei potentia, sic Deus potest universam creaturam redigere in nihilum: cuius ratio est, quia creatura non solum producit in esse Deo agente, sed etiam per actionem Dei conservatur in esse... Sicut autem Deus propria voluntate agit et non ex necessitate naturae ad rerum productionem, ita ad earum conservationem; et ideo potest subtrahere actionem suam a rebus conservandis, et hoc ipso omnia in nihilum deciderent. Si vero loquamur de potentia Dei in ordine ad eius sapientiam et praescientiam; sic non potest fieri quod res in nihilum redigatur, quia non habet hoc divina Sapientia; creavit enim Deus ut essent omnia Sap. I, 14. non ut in nihilum cederent. » Verum nulla est oppositio. Nam potentia, quae opponitur potentiae absolute consideratae, non est potentia quae sapientiae subest, sed quae determinatae sapientiae, h. e. praescientiae subest, nempe illi determinati ordini quem sapientia praestituit et potentia exsequitur. Unde potentia absoluta est ea quae non a quovis ordine sapientiae, sed ab ordine praesentis praescindit. Quod vero docet de possibilitate annihilationis rerum, id generatim dictum accipiendum est, verum est enim in pluribus, etsi quaedam entia, ut spiritus, postulent conservari perpetuo, et ideo nec de potentia absoluta, quae ad actum venire valeat, annihilari possunt.

Quaeres: nonne Deo inest tanta vis quanta sufficit ad redigendum in nihilum spiritus? cur ergo ei negatur potentia absoluta quoad hoc?

Respondeo quod vis redigendi in nihilum spiritus eo credit quod Deus potuerit dicere, cum decreverit spirituum existentiam, volo spiritus durare, puta, mille annos, et deinceps non amplius existere; secus ac dixisse scimus: volo eos durare in aeternum. Iam vero manifestum est quod si potest velle effectum suum esse semper,

potest velle etiam per mille annos; unde si deinde non repugnaret desitio illius entis, cum Deus possit producere illud ut sit in aeternum, posset producere quoque temporaneum. Posset, inquam, non potest in hypothesi, quae est impossibilis. Est igitur in Deo id quod aequivalet potestati huius effectus, si possibilis esset; at non est potestas quae ad actum unquam venire possit. Ratio est quia haec potestas non dicit tantum productionem effectus per aliquod tempus, quae est res positiva, sed etiam desitionem sequentem eiusdem, quae reapse impossibilis est, cum divinae sapientiae repugnet. Par est enim in hac re ratio ac in impossibilitate negandi quod promisit, existente conditione: creatio enim spiritus includit destinationem eius ad esse semper, quam Deus libere creans libere quidem vult, sed cum voluerit, ipsaque natura spiritus id exigat, amplius nolle nequit. Porro ad impossibile nulla vis est ordinata. Sed de diverticulo in viam.

Thesis XXXIX.

Nedum naturae rationali, sed et cuius naturae intelligenti sive existenti sive tantum possibili supernaturalis dicenda est filiatio adoptiva Dei, et visio beatifica. Quare repugnat substantia creata intrinsece supernaturalis.

I. Quaestionem hanc agit Ripalda De Ente supernaturali Disp. XXII. proluxa, atque in eam sententiam concedit: possibile nempe esse substantiam creatam supernaturalem. Nos contrariam sententiam tuemur. Itaque substantia creata supernaturalis ea foret, iuxta Ripalda, quae vel per identitatem, vel essentiali habitudine neceteretur cum iis donis, quae dicuntur a Theologis supernaturalia, cuiusmodi sunt filiatio adoptiva, visio intuitiva Dei, caritas, fides, aut cum aliquo saltem ex istis donis, quae essent ei naturalia. Quare non foret, inquit Ripalda, substantia naturalis simul et supernaturalis: esset quidem natura aliqua, sed propter specialem perfectionem collocata in ordine eorum, quae entitate sua dicuntur supernaturalia. Ex his vero patet quod Ripalda debuit aliam a nostra tradere definitionem supernaturalis; et sane definit supernaturalis, id quod excedit ordinem et exigentiam totius naturae creatae sive actu existentis, hac positiva scilicet limitatione addita; relinquens postea disputandum an totius quoque naturae possibilis exigentiam praetergrediat, quod Disp. XXII negat.

Atqui si conferantur quae probata sunt in Thesi XXXVII, veritas quoque huius Thesidis evidens erit; eritque certa definitio *supernatu-*

ralis, quam ab initio tractationis dedimus, exprimentes conceptum Patrum et Theologorum. Etenim hac breviter redit probatio huius Thesis. Argumenta quae evincunt bona haec esse supernaturalia humanae naturae, evincunt pariter esse supernaturalia cuique naturae creatae; ergo. Sane argumenta ad haec capita revocantur. 1) Adoptio filiorum, consortium in Regno Dei, hereditas cum Christo, deificatio exigi non potest a natura humana utpote creata; ergo a nulla creatura exigi possunt: 2) haec bona propria sunt Filii et Spiritus Dei, qui solus scrutari potest profunda Dei; eademque item sunt supra naturam non solum hominum sed et Angelorum, quod quidem postremum asserere simpliciter non potuissent Patres, nisi pro certo habuissent ea esse supernaturalia cuique naturae creatae possibili; ergo.

Et sane contradictoria est sententia Ripalda. Si enim substantia est creata, est natura aliqua, quae poterit esse perfectior existentibus, sed qua restant sine fine aliae perfectiores. Huiusmodi natura postulat quaedam sibi debita, quae proinde sunt ei naturalia: quia vero finita est, sicut ceterae naturae, sunt adhuc plura bona propria Dei, quae illi sunt indebita, h. e. supernaturalia. Quia vero nihil excellentius est filiatione adoptiva (si divinam maternitatem excipias, quae tamen si sola sit sine filiatione adoptiva, non est ea perfectior) et beatitudine divina, si aliquid illi naturae supernaturale adhuc est, erunt haec bona supernaturalia. Vel ergo dicendum nullum esse supernaturale bonum pro illa natura, et hoc ipso tollis conditionem propriam naturae finitae; vel dicis esse creatam et finitam, et tunc concedere debes eam esse naturam, cui quaedam bona sunt naturalia, quaedam supernaturalia, et quidem supernaturalia illa eadem, quae sunt supernaturalia ceteris, quia haec sunt praecipua.

Argumentum, quod profert Ripalda, est hoc: substantia, quae vel per identitatem, vel ordine transcendenti connexa sit cum gratia sanctificante, aliove dono intrinsece supernaturali, non continet in suo conceptu quiddam perfectionem infinitam, sed finitam; ergo est possibilis. Probatur Antecedens: substantia aequivalens sua simplici realitate duabus realitatibus finitis, est per se finita: atqui potest esse substantia quae aequivaleat realitati duplici h. e. substantiae alienius et accidentis; iam vero perfectio animae quae est informata gratia, est finita, perfectio quoque gratiae sanctificantis, quae est aliquod accidens, est finita; illud proinde quod utrique aequivaleat, est per se finitum; cum ergo possit substantia esse quae aequivaleat perfectioni substantiae animae illiusque accidentis, quod est gratia; erit substantia, quae sit essentia sua illud quod modo est accidentaliter anima, h. e. essentia sua sancta, filia adoptiva Dei, ideoque supernaturalis.

Respondeo. Est possibilis substantia creata, quae perfectione suae simplicis realitatis aequivaleat perfectioni cuique finitae; *dist.* perfectioni finitae in ordine substantiarum, *conc.* perfectioni finitae accidentaliter, vel perfectioni partim substantiali partim accidentali; *subd.* si perfectio accidentaliter sit huiusmodi, ut postulet vel esse ad modum accidentis, vel esse substantia infinita, *negu:* si possit esse vel ad modum accidentis, vel ad modum substantiae finitae, *transeat.* Exempla obvia sunt: ita intellectus substantia est, determinatio ad intelligendum et actus intellectionis se habent ad modum accidentis: verum si sit intellectus cui haec essentialia ita sint, ut sua sola perfectione iis aequivaleat, hic est intellectus infinitus.

Eadem ratione licet filiatio adoptiva se habeat accidentaliter ad animam nostram, secumque proinde ferat perfectionem intrinsece finitam, tamen nequit ea fieri essentialis perfectio, nisi mutetur in filiationem naturalem; quousque enim non sit aliquis filius naturalis, erit filius *adoptivus*, et *accidentaliter*. Nam erit filius *adoptivus*, quia non naturalis, erit *adoptivus accidentaliter*; quia si adoptivus, ergo ex se est aliquis extraneus, ideoque non exigens filiationem, et proinde composito quaedam accidentaliter semper erit inter substantiam et gratiam, qua ille adoptatur. Ergo si filiatio sit essentialis, transit in filiationem naturalem. Atqui haec secum fert perfectionem infinitam. Ergo.

Nimirum sunt quaedam perfectiones, quae non nisi ad modum accidentis communicari creaturis possunt: eiusmodi sunt eae, quae naturaliter propriae sunt entis infiniti.

Argumentum autem Ripalda eiusque solutionem iam praecocuperaverat s. Thomas 1. p. q. XII. a. 5. ad 3. Obicit enim sibi: « Illud quod est creatum nihil prohibet alicui creaturae esse naturale: si ergo per aliquod lumen creatum essentia Dei videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturae etc. ». Respondet autem: « quod dispositio ad formam ignis nequit esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriae nequit esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae, quod est impossibile; per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis. »

Unde nihil mirum, hanc esse sententiam communem Patribus et Theologis, ut ipse Ripalda fateatur ibid. sect. 2. his verbis: « stando auctoritati, absolute est tenenda sententia quae negat possibilem substantiam supernaturalem »; quamvis continuo addat quod, « auctoritas talis sententiae negantis tanta non est, ut absque nota temeritatis non possit defendi libere affirmans », qua de re nolimus litigare.

Igitur cum repugnet substantiam illam creatam esse quae sive

per identitatem, sive per essentialem exigentiam connexa sit cum huiusmodi donis, liquet haec dona esse cuicumque possibili creaturae intelligenti supernaturalia.

Thesis XL.

Distincto appetitu innato ab elicito, atque appetitu innato accepto non pro sola passiva capacitate boni naturae convenientis, sed pro exigentia eiusdem boni, sive pro ordine essentiali ad illud; negandum est inesse naturae appetitum innatum ad bona supernaturalia. Perperam vero, ut hunc appetitum tueantur, provocant quidam ad communem quemdam consensum veterum Scholasticorum. Appetitus vero elicitus viribus naturae naturaeque convenientis, etsi in bonum supernaturale feratur, nequit tamen ex eo inferri id deberi naturae quod per ipsum appetitur.

I. Appetitus innatus dicitur est ex analogia appetitus eliciti. Appetitus elicitus est actus vitalis consequens apprehensionem. Appetitus innatus anteverit quemcumque actum, non est aliquid distinctum ab ipsa natura, tribuitur cuius naturae sive cognoscenti, sive cognitione destitutae. Generatim hic appetitus est ordo naturae ad aliquod bonum, sive ipsa natura, prout ordinata est ad aliquod bonum. Verum hic ordo duplex esse potest; ordo nempe capacitatis, et ordo exigentiae. Hinc cum appetitus innatus nominatur, intelligi potest et intelligitur reapse a pluribus modo prior, modo alter ordo. Nimirum definitur aliquando appetitus innatus, ut sit nihil aliud quam potentia susceptiva boni aut capacitas ad bonum sibi convenientis. Aliquando vero ita definitur, ut sit ordo in bonum necessarium sine quo bono natura esset frustra, ideoque sit exigentia eiusdem boni, sive ordo essentialis ad illud bonum. Adverte quod capacitas quoque non tantum exigentia est quod essentialis; sed ordo essentialis alicuius rei ad aliquid dicitur cum hoc ab illa, ratione suae essentialis, exigitur: si vero essentia alicuius rei sit indifferens ad aliquod bonum, quod solum facta alia hypothese praeter ipsam hypothese existentis rei, haberi potest, tunc ordo est ad id quod potest abesse absque ullo malo rei, quod accidentaliter accedit, et sic dicitur ordo accidentalis. Iam vero in priori significatione minus proprie accipitur nomen appetitus, quam in altera; non enim eo ipso appetitus aliquod, quod sumus eius capaces.

Appetitus ergo elicitus est actus sequens apprehensionem: appetitus innatus non est actus, nec apprehensionem sequitur. Appe-

titus elicitus multiplex esse potest, innatus est unus. Appetitus elicitus potest ferri in id quod subiecto non convenit, et etiam in impossibile, si apprehendatur ut convenientis et possibile, aut si hypothetice appetatur aliquid: appetitus innatus non fertur nisi in convenientis et possibile, et si sit appetitus exigentiae, non fertur nisi in id quod ordine reali aliquando saltem contineatur. Utrum capacitas quae inest nobis ad bona supernaturalia, sit naturalis, et utrum vocari possit appetitus, disputabimus in Thesi sequente. Nunc de eo appetitu innato, qui est exigentia seu ordo essentialis naturae ad bonum aliquod, loquimur. Negandum vero est inesse naturae appetitum innatum, qui sit exigentia boni supernaturalis. Id evincunt omnia, quae hactenus dicta sunt; neque oportet alia addere: est enim eadem questio aliis verbis proposita.

II. Plures citantur Scholastici qui appetitum innatum naturae adserunt ad bona supernaturalia, speciatim ad visionem Dei. Scotus in prologo q. 1. et in 4. D. XLIX, q. 10. a. 1. Durandus in prologo, q. VIII, n. 8; tum Paludanus in 4. D. XLIX, q. 7. a. 1. c. 2; Dominicus a Soto De Natura et Gratia L. 1. c. 4; De Valentia Tom. II. D. 1. q. 7. p. 1; Bellarminus. De Gratia primi hominis c. 7. obie. 13; aliique. Citatur s. Thomas C. G. L. III, cc. 50. 51. et 1. p. q. XII, a. 1. et 1. 2. q. III, a. 8; qui tamen reapse non de innato appetitu loquuntur, sed de elicito; quamvis dici possit sumi ab eo appetitum elicutum tanquam signum appetitus innati. Molina autem q. XII, a. 1. d. 3. fatetur eam esse communioem Scholasticorum sententiam.

Verum quod spectat ad Scholasticos illos generatim, respondendum est eos nomine appetitus innati, aut appetitus naturalis, non intellexisse exigentiam aliquam naturae, sed solum passivam capacitatem boni convenientis. Ita sane, expensis eorum sententis, qui affirmant, et eorum qui negant huiusmodi appetitum, indicat Ripalda De Ente Supern. D. VIII, Sect. 4. inquiring: « ecce nunc sententiam de voce. Nam qui naturae adseribunt appetitum innatum donorum supernaturalium, reipsa appetitum intelligent capacitatem naturae ad bonum sibi convenientis, sive propriis sive alienis viribus assequibile. Et quidem talem capacitatem interpretantur appetitum, quoniam si natura cognitione duceretur, expeteret ea dona per amorem elicutum naturalem. Innatum vero sive naturalem dicunt, vel quia ea capacitas in liberi arbitrii voluntate constituta non est, vel quia non est ab entitate ipsius naturae realiter distincta. Quae omnia utriusque factionis auctores admittunt. Identidem qui negant eum appetitum, tantum revera volunt, potestatem naturae ad assequendum ea dona, non esse naturalem eo sensu, quo potestas na-

turalis obedientiali opponitur, quae viribus alienis operatur. Putant enim non posse naturam in ea propendere, quae suis viribus impossibilia sunt. Naturam autem suis viribus impotentem ad supernaturalia dona, in omnium Catholicorum scholis constantissimum est. Haec admittuntur in re ab omnibus disputantibus... Nulla igitur de re ab ipsis controversia proponitur, sed tantum de voce. »

Et re quidem vera communis est Theologis doctrina potuisse hominem a Deo creati in puris naturalibus absque destinatione ad visionem Dei. « Assertio haec, ait Suarez Proleg. IV. De Gratia c. 1. n. 10. ut opinor, communis est Theologorum, licet eam magis supponant quam disputent (ut fieri solebat ante exortos errores baianos et iansenianos), distinguendo varios status humanae naturae et illos inter se conferendo. » Communis quoque sententia ipsis erat, visionem Dei esse supra vires naturae; non exigi autem a natura quod naturae potestatem excedit certum quoque iisdem erat, qui exigentiam hanc ex viribus naturae metiebantur (vide Sotum in 2. D. XXVIII; S. Thomam 1. p. q. LXII, a. 1. cf. Vasquez in 1. 2. D. XXII, cc. 23: Suarez Proleg. 4. Grat. c. 4): unde visionem Dei supernaturaliorem et gratiam simpliciter appellabant. Ergo non appetitus exigentiae assertus est ab iis Theologis.

Et sane conferatur e. g. Scotus. Hic in 4. D. XLIX, q. 10. affirmat *appetitu naturali, qui non est aliquis actus elicitus, sed potentia voluntatis absolute, voluntatem necessario appetere beatitudinem* (h. e. visionem Dei), *quia natura non potest remanere natura quin inclinetur ad suam perfectionem*. At cuiusmodi est iste appetitus naturalis? Idem in Proleg. q. 4. n. 20. statuit primo potentiam receptivam comparari et ad actum quem recipit, et ad agens, a quo recipit. Tum comparatum ad actum vult triplicem esse potentiam, *naturalem, violentam, neutram*; naturalis est si inclinatur potentia in actum: *violenta est*, si actus sit contra inclinationem; neutra, si neque inclinatur ad actum, neque ad oppositum. Porro supernaturalitatem dicit habere locum non in potentia comparata cum actu quem recipit, sed in potentia comparata cum agente a quo recipit. Cur? quia potentia, si est receptiva eius actus, habet naturaliter inclinationem ad illum, est enim ille perfectio eiusdem, et omnis potentia inclinatur naturaliter in sui perfectionem. Atqui haec naturalis inclinatio non est proprie exigentia sed aliquid universalis: ea enim inclinatio includit tantum, quod possit recipi actus, et quod actus sit perfectio subiecto conveniens; cum enim haec duo adsunt, neque est potentia violenta, neque neutra. Itaque potentia *naturalis* iuxta Scotum est *capacitas boni convenientis, quod tum naturale, tum supernaturale esse potest.*

Unde ab eodem ibidem n. 23. appetitus hic naturalis vocatur *capacitas passiva*.

Iam vero in 2. D. XXVIII. proposita quaestione utrum iustitia originalis sit aliquid donum supernaturale, resolvit affirmative, docens potuisse hominem creati in puris naturalibus. At enim quod « neutra istorum (exclusio nempe rebellionis potentiarum, et immortalitas) ex puris naturalibus potest haberi. » Cum vero huius ratio afferitur: quia opposita istorum sunt poenae, respondet: « dico non, sed conditiones naturales, sicut non est poena bovi mori, sed naturale... Ad secundum dico, quod ista rectitudo naturalis est libertas innata ipsi voluntati, in qua necessarium est voluntatem fieri a Deo, nec illa per peccatum corrumpitur. Et ita iustitia originalis, si ponatur rectitudo naturalis voluntatis, erit ipsa libertas eius; sed ista non habet illos effectus qui attribuntur iustitiae originali... Ad tertium dico quod existens in puris naturalibus non est aequalis ei qui peccavit existens in iustitia, non quia iste habeat aliquam curvilitatem, quam ille non habet, sed quia iste debitor est iustitiae originalis, quam accepit, ille non; ideo iste est reus, ille non. Et si neutri conferatur visio Dei, uni tamen est carentia visionis poena, alii non est. Reus enim privatur ea propter reatum peccati, *alter vero privatur ex conditione naturae.* »

Conferatur Dominicus a Solo de Natura et Gratia L. I. c. 3. Ipse c. 3. loquitur de statu purae naturae, ac de eo sermonem facit tanquam de statu possibili; idemque duplicem finem distinguit, tum illum qui viribus naturae nostrae commensuratur, tum illum qui vires nostras longe exsuperat. Non ergo exigitur iste finis a natura. Item conferatur Bellarminus De Gratia primi hominis c. 7. At quidem: « Non parva quaestio est, sit ne sempiterna beatitudo, quae in visione Dei sita est, finis hominis supernaturalis, an naturalis: sed quia non multum facit ad rem nostram illius quaestionis explicatio, admissa parte affirmante, respondeo, beatitudinem finem hominis naturalem esse quoad appetitum, non quoad consecutionem. » Verum ad instantiam, quod in hac hypothesis homo non potuerit creari sine mediis ad hunc finem, quae sunt supernaturalia, respondet: « aequum omnino fuisse ut Deus homine ad finem tam sublimem ordinato media necessaria non negaret: tamen nihil absurdi secuturam, si negasset. Nam tametsi summa illa beatitudo sit finis hominis naturalis, tamen est finis improporcionatus, et praeter eum habet homo alium finem naturalem [sibi omnino proportionatum, qui est ratiocinando quaerere veritatem. Quare potuit Deus hominem per naturalia media ad finem naturae suae proportionatum producere, nec alius evahere. » Profecto qui sic loquitur, nequit cum

appetitum visionis Dei vocat naturalem, intelligere exigentiam aliquam naturae. Atque ita accipiendi sunt generatim qui hunc appetitum innatum adseruerunt.

In quam sententiam haec advertit Suarez De Grat. Prolog. III. c. 1. n. 8. « Distingui solet finis ultimus quoad consecutionem et quoad intentionem seu appetitionem: et ita dicitur esse duplex quoad consecutionem, quia unus naturaliter, alter non nisi supernaturaliter obtineri potest; licet uterque sit naturalis quoad appetitionem. Sed in hoc duplicem repugnantiam invenio. Una est duplicem esse finem ultimum quoad appetitionem. Nam si appetitus naturae humanae non sistit in aliquo bono naturali, sed ultra tendit ad supernaturale, profecto nullum naturale bonum est finis ultimus; nam hic includit negationem tendentiae in ulteriore finem: alioquin alter finis non est ultimus, si ibi non sistitur... Altera repugnantia est, quod finis supernaturalis quoad consecutionem, sit naturalis quoad appetitionem; cum appetitus naturalis non fundetur nisi in naturali potestate... Unde si beatitudo patriae est naturalis quoad tendentiam et intentionem naturalis appetitus, erit etiam naturalis quoad aliquam perfectionem naturalem. Ex quo fit, ut supra argumentabamur, non potuisse hominem non creari propter illum finem. » Unde ibid. n. 21 concludit non dari in homine talem appetitum naturalem innatum, seu pondus naturae, ut plane sentit D. Thomas » ubicumque distinguit duplicem finem hominis naturalem, et supernaturalem, nam unum ex alio sequitur. »

Itaque discrimen potissimum veterum Scholasticorum a recentioribus, qui, ut fatetur Vasquez I. 2. D. 22 c. 1 n. 7, tenent unanimiter nullum esse appetitum naturalem ad beatitudinem in singulari, sed solum capacitatem, et potentiam quam vocant obedientialem, in eo esse videtur, quod alia ratione loquendi minusque idonea utantur, minusque adaequale distinxerint conceptum naturalis a conceptu supernaturalis; qua quidem in re possessio tranquilla veritatis non adeo sollicitos eos faciebat. At exhorti deinceps errores coegerunt Theologos, ut alias etiam usnvenit, accuratiores esse tum in usu terminorum, tum in distinguendis conceptibus.

III. Ad s. Thomam quod spectat haec primum certa sunt. 1) Ipse distinguit duplicem finem intelligentis naturae, *naturalem* et *supernaturalem*. Ita 1. p. q. LXII. a. 1. « Dicendum quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae (ultima autem perfectio est ultimus finis); et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. *Ultima autem perfectio rationalis sive intellectualis natura est duplex*; una quidem quam potest assequi

virtute suae naturae: et haec quodammodo (comparata nimirum cum alia adeo perficiore) beatitudo vel felicitas dicitur... sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua videbitur Deum sicuti est; quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam ». 2) Docet homini in pura natura existenti non deberi Dei visionem. Quaest. De Malo IV. a. 1. ad 14. « Carentia divinae visionis dupliciter competit alicui. Uno modo sic quod non habeat in se unde ad divinam visionem pervenire; et sic carentia divinae visionis competet ei qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato: sic enim carentia divinae visionis non est poena, sed defectus consequens omnem naturam creatam, quia nulla creatura ex suis naturalibus potest pervenire ad visionem divinam ». 3) Docet visionem Dei excedere limites omnis naturae creatae. C. G. L. III. c. 52. « Quidquid excedit limites alicuius naturae non potest sibi advenire nisi per actionem alterius... videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae, nam cuiuslibet naturae intellectuali creatae proprium est ut intelligat secundum modum suae substantiae: substantia autem divina non potest sic intelligi, ut supra ostensum est ». 4) Negat gratiae donis utramque rationem debiti, sive meritis operum, sive naturae (cf. testimonium allatum in Th. XXX), vitam vero aeternam inter gratiae dona certissime collocat. 5) Profert de Rubens doctrinam s. Thomae, qua docetur naturalem appetitum hominis esse appetitum ultimi finis in communi; ex actuali deinceps cognitione determinari hanc appetitum ad hunc vel illum particularem finem, visionem autem Dei non appeti naturaliter. q. XXII. De verit. a. 7. « Aliis rebus inditus est naturalis appetitus alicuius rei determinatae, sicut gravi quod sit deorsum, et unicuique animali id quod est sibi conveniens secundum suam naturam; sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione, adiutus divina gratia apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex eo quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit ». 6) Tandem, cum probat visionem Dei possibilem esse, imo deberi, aliquando expresse indicat se de homine loqui, qualis reapse est, elevato scilicet ad ordinem supernaturalem. In 4. d. XLIX. q. nuic. a. 1. Utrum intellectus creatus Deum per essentiam possit videre, ita resolvit; « Dicendum quod

amori non satisfi nisi ei praesentialiter offeratur quod amat; absentia namque amati contristat. Homines autem per caritatem Deum immediate amant, non propter aliquid, sed propter se ipsum; unde caritas non sufficienter remuneraretur, nisi ipse Deus animae amanti immediate praesentaretur. Hoc autem esse non potest nisi per suam essentiam videatur ».

Iam vero doctrina 1. et 2. et 3. et 4. capite contenta pugnat omnino cum naturali exigentia visionis Dei: sive cum eo appetitu, quo non expleto, natura sit frustra, et necessario misera. 5. vero doctrinae caput discrimen statuit inter modum tendendi in finem quem natura praestituit aliis rebus et animalibus quoque, ac modum tendendi in finem quem natura praestituit homini sive enti intelligenti. Scilicet, ut ex toto contextu patet, aliis quidem rebus et animalibus determinatus est a natura aliquis motus sive appetitus elicitus in finem, ideoque in finem certum et singularem; quatenus actu moventur in suum finem, quia ab ipsa natura in illum feruntur, necessario feruntur; quare nequaquam mereri possunt. Homini vero natura non determinavit ullum actum, sed ei permisit ut appetitu elicitu in hunc vel illum finem tenderet, vel sibi convenientem vel non convenientem, prout sibi placeret, indita tantum inclinatione in perfectionem sui seu felicitatem, quae inclinatio non est tandem nisi ipsa voluntas, seu voluntatis natura. Hinc fit ut mereri aut demereri possit non prout desiderat felicitatem sed prout determinate hoc aut illud desiderat, quae non sunt a natura determinata. Quapropter appetitus beatitudinis aeternae seu visionis Dei, non habet rationem sui adaequatam ad ea inclinatione naturae, sed tum in ea, tum in apprehensione eiusdem beatitudinis, et gratia Dei, per quam eam apprehendit et desiderat, atque ita ut apprehensio et gratiae auxilium se habeant ut ratio determinans tendentiam illam naturalis appetitus, quae est ad bonum in communi. Porro, aiunt, tota haec doctrina quae inter fines determinabiles a ratione collocat quae visionem Dei, quaeque appetitum naturalem coarctat ad appetitum ultimi finis *in communi*, nequit componi cum appetitu innato eiusdem beatitudinis. Verum, ni fallor, non videntur qui ita ratiocinantur, assecuti mentem s. Thomae in hoc loco. Nam s. Thomas haec docens appetitum beatitudinis aeternae non esse naturalem, vult dicere tantum quod actus ipse desiderii beatitudinis non est determinatus a natura, quemadmodum est determinata e. g. in apibus favorum constructio et mellis elaboratio, sed cuiuscumque actus determinatio permissa est rationi et libero arbitrio; nempe *modus* determinatus a natura tendendi in finem alius est in homine, alius in ceteris entibus inferioribus. Atqui cum hoc cohaerere potest quod natura exigat

visionem Dei. Sane in purae naturae statu exigeret certe natura finem hunc determinatum, nempe cognitionem Dei abstractivam, atqui etiam tum valeret doctrina s. Thomae, homini a natura inditum non esse nisi appetitum ultimi finis in communi, in eiusque arbitrio positum esse tendere actu ad hoc vel ad illud. Unde s. Thomas exemplum afferens huius actualis tendentiae in bonum speciale determinatum, non meminit duplicis finis, naturalis et supernaturalis, sed solum illius rei in qua vera felicitas hominis consistit, quae nunc non est nisi visio Dei, et illius rei in quo beatitudo hominis consistere nequit, cuiusmodi sunt corporales delectationes. Ex qua doctrina colligit homines mereri cum volunt illud, in quo vera beatitudo consistit, demereri cum volunt illud in quo ea non consistit, non quatenus volunt beatitudinem, hoc enim est eis necessarium, sed quatenus volunt hoc aut illud, quod est eis liberum. Atqui haec verissima essent etiamsi esset unus finis ultimus qui a natura exigeretur. Ergo hic locus s. Thomae in quaestione praesenti ad rem non facit.

Tandem 6. doctrinae caput ex superioribus allatis suadere potest, nisi aliunde oppositum constet, s. Thomam, cum necessitatem visionis Dei adstruit ad explendum naturae desiderium, loqui in hypothesis naturae elevatae, quod quibusdam venit in mentem, et cum officio proprio Theologi congruere videtur.

Itaque iis innixi saltem primis quatuor capitibus doctrinae memoratis statuere certo possumus mentem s. Thomae aliam esse a mente eorum, qui volunt exigere a natura visionem Dei, sine qua frustra esset, prorsusque miserrima; et ideoque, nisi idem s. Doctor sibi ipsi contradixerit, quod aliis in locis tradit, non posse exhibere eum sensum, quem Iansenius alique subicere vellent. Provocatur potissimum ad C. G. L. III. *ca.* 50, et 51, et 1. p. q. XII, a. 1. et 1. 2. q. III. a. 8. Singula breviter perpendamus, initio ducto a postremo. Postquam s. Doctor q. II. et III. exclusit a dignitate beatitudinis quaecumque bona creata, tandem in ultimo articulo q. III. quaerit utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae. Responsio est affirmativa, eiusque probatio eo reddit, quod naturale desiderium intellectus nequit expleri nisi visa essentia Dei. Nam naturaliter desideramus cognoscere causam cum effectus videmus, et cognoscere *quid sit causa*, seu cognoscere essentiam causae; haec porro cognitio obtinetur per visionem essentiae Dei. Ergo. Iam vero (omissis animadversionibus quae necessariae non sunt, quaeque ex dicendis infra, huc, si videbitur, revocari poterunt) 1. si perpendatur argumentum s. Thomae, iure affirmare possumus ipsum per se non probare nisi necessitatem cognitionis essentiae Dei, non autem necessitatem huius determinatae cognitionis quae sit intuitiva visio. Quod ex ipsa ratione

loquendi s. Thomae liquet, qui hanc cognitionem essentiae Dei, quam naturaliter nos desiderare dicit, non opponit alteri cognitioni essentiae imperfectiori, sed tantum cognitioni *an est*. Et sane natura eadem nos impellit ad quaerendam notitiam causae cum effectus videmus, sed tamen ad eam notitiam quam modo naturae convenienti assequi possumus, non ad eam cuius modus naturae modum excedat. Quomodo ergo s. Thomas colligit ex hoc argumento visionem Dei? Advertatur 2) quaestionem propositam sibi a s. Thoma esse complexam, et in duas resolvi posse; nimirum utrum Deus sit beatitudo obiectiva creaturae rationalis, et utrum assensio huius beatitudinis sit per immediatam visionem. Prima respondet quaestionibus praecedentibus, in quibus quaesitum erat utrum in hoc aut illo bono consistat hominis beatitudo. Quia vero Deus nequit esse obiectum beatitudinis nisi aliquo modo cognoscatur, hinc ea duplex quaestio huc redit. a) Utrum Deus cognitus sit hominis beatitudo. b) Utrum cognitio Dei debeat esse visio intuitiva. Porro 3) argumentum allatum a s. Thoma non respondet per se nisi primae quaestioni. Verum 4) ut idem argumentum s. Thomae faciat etiam satis alteri quaestioni, non requiritur nisi quod natura eiusque desiderium sit elevatum ad ordinem gratiae; tunc enim, cum sit naturae possibilis visio Dei, desiderium intellectus naturale sed elevatum feretur in ipsam visionem, nec quiescet donec assequatur. Facta ergo hypothesis elevationis, id quod per se probat necessitatem cognitionis essentiae Dei, probat quoque necessitatem talis cognitionis, h. e. visionis intuitivae. Quare 5) nobis videtur s. Thomas accuratissime argumentatus; prolati enim argumentum, quod in quacunque hypothesis sive status purae naturae, sive elevatae, probat beatitudinem hominis in cognitione essentiae Dei consistere, relinquens veluti determinandum ex verificata hypothesis qualis debeat esse cognitio. Et quia certa est hypothesis elevationis, ipse potuit merito concludere ad visionem Dei. Quibus declaratis patet nihil ex hoc loco extundi posse contra nostram thesim.

In 1. p. q. XII. a. 1. alia est quaestio a praecedente. Quaeritur enim hic utrum aliquis intellectus creatus possit videre Deum per essentiam; quam quidem quaestionem s. Thomas solvit ex supposita veritate fidei quod beatitudo nostra in visione Dei consistat. Tum deinde ratione etiam probat, quia si essentia Dei ab intellectu creato videri non posset, remaneret inane desiderium naturae, quod est cognoscendi causam cum videtur effectus. Quaestio est igitur de possibilitate visionis essentiae Dei. Difficultatem autem exhibet ratio eiusdem allata a s. Thoma, non quidem probatio prima ex facto certo per fidem, beatitudinis in visione Dei positae, sed probatio ex ratione, nem-

pe ea quae petitur a naturali desiderio, quod inane remaneret, si esset impossibilis visio Dei. Quomodo enim potuit dicere s. Thomas, quod nisi Deus videri posset, remaneret inane desiderium naturae, utique circa cognitionem causae primae quae est Deus? Nimirum desiderium illud elicited, quod natura sponte suggerit, videndi causam rerum, se porrigit etiam ad causam primam, ac potest natura per se desiderio quidem inefficaci (quod tamen efficac evadit, si natura elevatur) desiderare visionem Dei. Si itaque impossibilis esset visio Dei, desiderium illud, quod natura suggerit quoad primam causam, esset profecto inane. Hoc autem inconveniens esse vult s. Thomas. Verum inconveniens est quidem in natura elevata, quod ei desiderio non fiat satis at, praecisione facta ab elevatione ac natura per se spectata, inconveniens tantummodo est quod ei non possit fieri satis. Desideria enim naturae conformia, quae a natura excitantur, sunt ad aliquid per se possibile, ita saltem supponere videtur s. Thomas. Potest ergo huic desiderio videndi causam primam fieri satis; potest ergo videri Deus ab intellectu creato, in quo desiderium huiusmodi viget. Si ita accipiatur s. Thomas, ut videtur accipi posse, quaestio est enim de possibilitate visionis, nihil habes quo exigentiam naturae ad visionem Dei ex eo probes.

Tandem C. G. III, c. 30. docet, quod non quiescit naturale desiderium substantiarum separatarum, id est Angelorum, nisi Dei essentiam videant; unde c. 31. exorditur ita concludens: « cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligentiam, quod naturaliter omnes mentes desiderant, necesse est dicere quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris. » Proponit vero in initio capitis 30 sibi probandum, quod « non potest esse quod in tali (abstractiva) cognitione Dei quiescat naturale desiderium substantiae separatae. Probatio huc redit: cognitio abstractiva Dei est cognitio imperfecta Dei; atqui intellectus assecutus cognitionem imperfectam alterius rei, desiderat naturaliter eiusdem rei perfectam cognitionem, perfecta vero cognitio Dei est visio essentiae; ergo intellectus substantiarum separatarum h. e. Angelorum non quiescit in cognitione Dei, quam ex propria natura informare sibi potest abstractiva, sed naturaliter desiderat visionem Dei. Rursus non quiescit naturale desiderium sciendi visio effectus, nisi videatur et causa; cum ergo Angeli videant substantias omnium rerum, quarum causam noverunt esse Deum, desiderant naturaliter quoque videre Deum. Tertium et quantum argumentum ad idem redeunt. Quartum argumentum probat reapse non sufficere ad beatitudinem

cognitionem illam, cuius obiectum sint substantiae creatae quantumcumque eminentes, sed requiri cognitionem substantiae infinitae: porro haec conclusio non est ea proprie quam ab initio capitis sibi assumpsit demonstrandam. Tandem argumentum sextum probat Angelos desiderare visionem essentiae Dei, quia magis quam nos desiderant videre Deum, nos autem desideramus Deum per essentiam suam cognoscere.

Haec itaque animadvertimus: 1) desiderium, de quo loquitur s. Doctor, non est innatum, sed elicatum, ipsa tamen suggerente natura. 2) s. Doctor in hoc opere tuetur contra adversarios Fidei veritatis revelatas adhibitis argumentis ex ipsa ratione naturali, quemadmodum mos est s. Thomae.

Iam vero s. Thomas in defensione illius dogmatis instituenda considerasse prius videtur quod per visionem Dei fit satis omni desiderio naturali felicitatis, sive illi quo exigitur debitum, sive illi quo desideratur conveniens. Ipse quidem haec non distinxit hunc appetitum elicatum, quod naturae tantum aptitudinem indicat, et convenientiam boni desiderati cum natura, ab eo appetitu qui innatus est et exigentiam dicit. Id ex eo factum esse arbitramur, quod defensio, quam ipse agebat doctrinae catholicae, hanc distinctionem non postulabat. Non enim defendit contra inimicos Fidei supernaturalitatem visionis Dei, ad quam tuendam conducit ea distinctio, quam proinde nos adhibemus contra haianos et iansenianos, sed defendit factum quod fides docet destinationis universae naturae intelligentis ad visionem Dei, eiusque proinde possibilitatem; porro ad haec tuenda satis erat provocare ad illud naturale desiderium quod sponte e natura prodit. Ceterum ex argumento sexto a Thoma allato l. c. satis innuitur s. Thomam non praescindere ab ordine praesentis providentiae, supponere scilicet Angelos, non secus ac nos, elevatos esse ad eum ordinem, in quo bona non solum necessaria, sed et quae convenientia tantum sunt naturae conferuntur.

IV. Quaeres an reapse natura sibi relicta desiderare posset desiderio elicito visionem Dei? Respondeo id pro certo haberi a Ripalda De Ente Supernat. D. XIV, Sect. 2. pluribusque Theologis ab eodem ibi citatis; idque potissimum videri ut certo positum a s. Thoma in suis argumentis haecenus expensis. Et sane posset intellectus etiam in pura natura apprehendere hoc bonum quod est visio Dei; cum enim videret res alias, et sic conceptum visionis formare posset, et sciret existere Deum, ex his ideam *Dei visi* sponte componere liceret: imo indicare quoque probabiliter posset Deum videri posse, si se velit manifestare; nam quam repugnantiam in hoc videret? Id vero satis esset, ut in eo desiderium excitaretur ad hanc visionem.

Ex ipsa enim natura ita comparati sumus, ut quod bonum nobis apprehendimus, desideremus. Carentia quidem huius boni molestiam naturae non afferret, intelligeret enim ipsa sibi bonum illud non esse debitum; at nihilominus si intellectus iudicaret possibilem esse Dei visionem, carens ea sentiret simul sibi deesse perfectionem quae, gratuito quidem, ei tamen posset conferri, et quae per se est maxime expetibilis. Desiderium hoc esset desiderium boni, boni perficientis et maxime perficientis naturam, et sub hac ratione ei convenientis, desiderium naturale, quatenus in ipsa natura est ratio cur bona, et potissimum bona nobis convenientia desideremus. Cf. Vasquez in 1. 2. D. XXII, c. 4. Hoc desiderium prae oculis habuisse s. Thomam putamus quotiescumque ex desiderio naturali probat possibilitatem et factum destinationis naturae intelligentis ad visionem Dei. Ex eo autem desiderio non posse inferri debitum naturae esse bonum illud quod desideratur, iam probamus in parte sequente.

V. Appetitus elicitus, cum apprehensionem sequatur, ferri potest in illud omne quod ut bonum apprehenditur. Bonum, quod apprehenditur, potest esse vel bonum necessarium naturae, ideoque respondens appetitui innato exigentiae, vel bonum possibile tantum naturae, ideoque respondens capacitati naturae, vel bonum etiam naturae non possibile, cuius si impossibilitas advertitur, appetitus erit reapse conditionatus, nempe vellem hoc si possibile esset; vel potest esse aliquid bonum sed naturae minime conveniens, aut potest esse aliquid malum sub ratione boni apprehensum. Appetitus iste dicitur efficax cum natura potest illud assequi quod desiderat, inefficax cum natura non potest. Unde appetitus visionis Dei, qui in nobis est efficax quia per gratiam possumus eam assequi, fuisset inefficax si exstisset in natura non destinata ad visionem Dei. Iam vero quoniam hic appetitus ferri potest ad quodvis bonum assequendum, hoc autem non sit tantum id quod naturae debetur; manifestum est quod ex hoc appetitu colligi nequit deberi naturae id quod desideratur: neque enim quia desideras volare, debetur tibi facultas volandi.

Thesis XLI.

Non est ergo in natura nisi potentia obedientialis ad visionem Dei, ceteraque dona supernaturalia; quae potentia obedientialis per se ipsam passiva, communis est facultati naturali tum passivae tum activae, quaeque a potentia naturali proprie distinguenda est; quamvis certa quadam ratione non immerito a quibusdam eadem vocata sit potentia naturalis.

I. Per collationem donorum supernaturalium natura elevatur a Deo ad ordinem superiorem indebitum. Huic elevationi activae Dei respondet in subiecto, in quo activitas Dei se exserit, potentia quaedam, secundum quam capax est natura recipiendi ea quae ipsi conferuntur. In qualibet creatura, ait s. Thomas III. p. q. XI. a. 1., consideratur duplex potentia passiva, una quidem per comparationem ad agens naturale, alia vero per comparisonem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiore actu, in quem reducit per agens naturale: et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura. Est ergo potentia passiva, quia est potentia recipiendi a Deo quod nulla alia causa naturalis nec proinde ipsa sibi conferre potest. Ea definitur a Ripalda De Ente supern. D. XXIV: *aptitudo rerum creaturum ut pro arbitrio agentis superioris nempe Dei eiusque auxilio indebito ipsis, munus implent, quod nativa virtute et concursu sibi debito implere non possent.* Haec potentia omnibus inest creaturis, cuilibet enim inest passiva virtus ut ex ea fieri possit quicquid Deus mandaverit, ut ait s. Thomas I. p. q. CXV. a. 2. ad 4. Huius potentiae rationem iam praeformaverat Augustinus De Gen. ad lit. l. IX, c. 47. inquit: « Omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus vitae, qui creatura est, habet quosdam appetitus suos determinatos quodam modo, quos etiam mala voluntas non possit excedere. Et elementa mundi huius corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat, quid non valeat, quid de quo fieri possit, quid non possit. Ex his velut primordiis rerum omnia, quae gignuntur, suo quoque tempore exortis processusque sumunt, finesque et decessiones sui cuiusque generis. Unde fit ut de grano tritici non nascatur faba, vel de faba triticum, vel de homine pecus. Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud quam eorum quasi seminales rationes habent... Alius est ergo rerum modus

quod illa herba sic germinat, illa sic, illa aetas parit, illa non parit, homo loqui potest, pecus non potest. Horum et talium modorum rationes non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concretae. Ut autem lignum de terra excisum, aridum, perpolitum, sine radice ulla, sine terra et aqua repente floreat et fructum gignat, ut asina loquatur, et siquid eiusmodi est, dedit quidem naturis quas creavit ut ex eis et haec fieri possent, neque enim ex eis vel ille faceret quod ex eis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam se ipso non est nec ipse potentior. Verumtamen alio modo dedit, ut non hoc haberet in motu naturali, sed in eo quod ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subiaceret. Habet ergo Deus in se ipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non illo opere providentiae quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Ibi est et gratia, per quam salvi fiunt peccatores. »

II. Cum natura quaevis creata partim passiva sit partim activa, hoc est partim recipere possit et pati, partim conferre aliis et agere; utraque haec potestas est subiectum quod elevari potest a Deo, utrique proinde competit potentia obedientialis. Cum facultas activa elevatur, elevatur per auxilium sibi indebitum ad producendum aliquid quod per se ipsam non posset; prout ergo elevatur passive se habet, recipiens aliquid quod ex se non habet. Haec passivitas sive posse hoc pati, est eius potentia obedientialis. Itaque potentia obedientialis inest utrique potentiae naturali, activae scilicet et passivae.

III. Quaestio est proinde an potentia obedientialis alia sit ab ipsa potentia naturali passiva, per quam natura capax est aliquid recipiendi. Re bene perpensa dicendum cum Ripalda, Disp. XXV, quae conferri potest, distinctas esse ratione quidem, non re; licet non omnia eius argumenta nobis proherent. Quod enim ait naturam ad bona naturalia habere ordinem transcendentem, quia si ea repugnarent et ipsa repugnaret, ad bona vero supernaturalia non habere ordinem transcendentem, quia etsi illa repugnarent, non repugnaret ipsa; id non censens naturalibus repugnaret quoque natura. Id vero conficimus ex eo quod posita natura intelligente creata atque Deo qui in utraque hypothese supponitur, est hoc ipso possibilis ordo supernaturalis, ut probavimus; ergo nequit ipse repugnare nisi repugnante quoque natura. Probatur tamen asserta distinctio hoc pacto: nam potentia naturalis infert appetitum imatum, obedientialis non item. Praeterea natura bona naturalia potest ipsa sibi vel per alias causas naturaliter agentes comparare, ad bona supernaturalia non potest, nisi per indebitum auxilium Dei. Discrimen est ergo inter unam et

alteram passivitate. Dicitur porro prior potentia *naturalis*, quia natura exigit obiectum ad quod fertur, et quia potest expleri per vires naturae; dicitur altera *obedientialis*, quia expleri nequit absque auxilio Dei sibi indebito, neque in illud bonum natura per se fertur, sed potest a supremo Domino, cui subiacet, ferri.

Ratio dubitandi quibusdam fuit quia natura non per aliud superadditum, sed eo ipso quod est natura, est capax recipiendi ea dona a Deo, sive apta ut eleveetur. Περικε γαρ ἄλλως ὁ ἀνθρώπος κίσειος ἔχεν προς Θεον, ait Clemens Alex. Cohort. ad Gentes p. 80. Haec quidem ratio probat quod re non distinguuntur potentia obedientialis et ipsa natura seu facultas cui inest. Etenim nihil concipi potest medium per quod natura fiat capax ad recipienda gratuita dona; si enim hoc medium est aliquid gratuitum, rursus pro illo requiretur aliud medium, et ita porro sine fine. Natura ergo per se ipsam capax est elevationis, ipsa immediate accipit in se dona supernaturalia, seu subiectum ultimum horum bonorum est necessario natura. Et sane capacitas aliqua in ipsa natura requiritur, ut dona supernaturalia ei conferri possint; neque enim quodlibet donum cuique naturae conferri potest. Unde Augustinus De Praed. Sanct. c. 3. « Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est minimum: habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium ». Et L. IV, c. 1. c. 3. « Bonam dicis hominum naturam, quae talis gratiae opitulacionem meretur, quod gratanter audirem, si hoc propterea, quia rationalis natura est, diceres: neque enim gratia Dei lapidibus aut lignis pecoribusve praestatur, sed quia imago Dei est, meretur hanc gratiam ». Si autem natura per se est capax, et ipsa immediate subicitur ut causa materialis his donis, haec capacitas cur dici nequit naturalis? Hoc quidem argumentum probat potentiam obedientialem passivam (per quam nempe potentia passiva naturae capax est bonorum supernaturalium) vocari posse naturalem certa quadam ratione, ut nimirum ea significentur quae expressa sunt in ratione dubitandi. At nihilominus, quia potentia secundum terminum suum sive actum dignoscitur, et quia, ut probavimus, manet semper discrimen inter potentiam passivam naturae ad bona naturalia et potentiam passivam eiusdem ad bona supernaturalia, quod quidem discrimen reale est, nequit simpliciter dici potentiam obedientialem esse naturalem, et merito a Theologis diversae appellationes sunt adhibitae. Nomine enim potentiae passivae naturalis significatur potentia passiva naturae ad bona quae exigit, quaeque naturaliter acquirere potest; potentiae vero obedientialis nomine significatur potentia passiva naturae ad bona quae nullo modo exigit, quaeque nonnisi auxilio indebito Dei assequi potest.

IV. Porro quemadmodum certum est quod potentia obedientialis non est alia res a natura, ita certum esse debet quod non est alia res a facultate activa naturae cui eadem potentia inest. Idcirco ipse intellectus et ipsa voluntas sunt quae habent potentiam obedientialem ad actus supernaturales, ad eos nimirum eliciendos supposita gratuita motione gratuitoque auxilio Dei. Non autem est in facultatibus tantum potentia obedientialis ad recipiendum aliquid quod elicit huiusmodi actus; nam in hac hypothese non esset reapse potentia obedientialis ad agendum, sed solum ad recipiendum, neque esset potentia ad actum, sed ad id quod causa sit actus: et tamen e contrario cum actus, ad quem est potentia, sit vitalis, non potest elici nisi a principio vivente, cuiusmodi sunt facultates spiritus. Item si dicatur quod potentia obedientialis ad actus supernaturales in eo est sita quod possit facultas activa naturae coniungi alii causae creatae, et per hanc unionem duplicis principii, quorum utrumque agat secundum vires suas, actum elici supernaturalem; negas hoc ipso potentiam obedientialem facultatis ad actum supernaturalem; nam haec est potentia agendi supernaturaliter; in hac autem hypothese facultas non ageret nisi secundum suas vires naturales. Itaque ita est in facultatibus potentia obedientialis ad actus supernaturales, ut posito gratuito auxilio Dei ipsae sint quae sub Deo movente totum eliciunt actum supernaturalem; ideoque ad hoc iam est in ipsis facultatibus potentia obedientialis.

V. His autem praestitit ut clara notio potentiae huius, quae obedientialis audit, animo informetur, liquet eius subiectum esse naturam, naturae facultates; actum ipsius esse bona supernaturalia; agens, quod eam reducit in actum, esse Deum. En autem demonstratio thesis. Sane non est in natura exigentia ad visionem Dei ceteraque dona cum ea comexa, sed sola capacitas. Capacitas quidem boni convenientis naturae, sed boni quod per vires naturales sive suas, sive cuiusque alterius naturae creatae assequi nequit. Est ergo capacitas boni indebitum naturae. Atqui haec non est nisi potentia obedientialis, ut ex dictis patet; ergo. Hanc sua aetate sententiam communem Theologorum fuisse testatur Vasquez in 1. 2. D. 22. c. 1. n. 7. inquit communem esse recentiorum sententiam nullum esse appetitum naturalem seu innatum ad beatitudinem in singulari, h. e. ad visionem Dei, sed solam capacitatem et potentiam, quam vocant obedientialem. Quam doctrinam ex eo confirmat quod appetitus et potentia sunt in eodem ordine ac obiectum vel actus ad quem referantur: at visio Dei non est aliquid naturale; ergo.