

tionata fini, hinc enim colligimus ad supernaturalem beatitudinem assequendam necessaria esse supernaturalia media. Item, quia natura non inclinatur ad finem nisi per sufficientiam media: neque auctor naturæ unum instituit, seu ordinat nisi per aliud, quia esset valde diminuta providentia. Item quia omnes aliæ naturæ creatæ possunt assequi suos fines naturales per media consentanea naturæ; cur ergo natura humana erit in hoc pejoris conditionis? Denique hoc videntur supposuisse omnes philosophi, qui de beatitudine disputaverunt; tamen in particulari hoc melius probabitur, et declarabitur satisfaciendo difficultatibus initio positis.

7. *Expeditur difficultates, in num. 5.* — Primo igitur ex tribus statibus ibi consideratis, tertius, positus n. 4, relinquendus est, non enim existimo illum pertinere ad ordinem naturæ, ut recte probant rationes ibi insinuatæ, et latius disputatum est in materia de Resurrectione, 3 p., tom. 2, disp. 7, sect. 7. Nec obstat specialis difficultas ibi insinuata, quia non est necesse ut homo possit consequi aliter suum finem, quam potest existere, nulla enim res naturalis aliud postulat, nisi quod dum existit possit suum finem consequi: sicut ergo homo secundum naturam integram corruptibilis est, secundum animam vero est immortalis et æternus, ita satis est, quod pro aliquo tempore possit naturaliter esse beatus in toto composito, perpetuo vero solum in anima.

8. *Quid de beatitudine priorum duorum statuum senserint philosophi.* — Circa alios vero duos status videtur esse controversia inter antiquos philosophos: nam Aristoteles, 1, Ethic., cap. 10, significat naturalem beatitudinem in hac vita esse comparandam, et irridet Solonem eo quod dicit, beatitudinem solum contingere homini post mortem: at vero Plato, in Cratyl. et Phædon., e contrario asseruit, beatitudinem reservari in sæculum futurum; ex quo Clemens Alexandrinus, lib. 3 Stromat., circa princ., hæc refert verba: *Non dico fieri posse, ut omnes homines sint beati præterquam pauci, donec vixerent, bona autem spes est fere ut postquam excesserint omnia consequantur.* Et in eadem sententia est Tullius, lib. de Finib., et alii, quos refert Eugubinus, l. 10, cap. 11, ubi reprehendit Aristotelem, quod oblitus fuerit vitæ futuræ: sed non existimo Aristotelem in hoc errasse. Dicendum est ergo, utrumque esse aliquo modo verum, nam, ut paulo ante dicebam, homo in unoquoque statu eo modo, quo

est, potest conjungi suo ultimo fini, in quo consistit essentialis beatitudo. Item probatur illa ratione, quia non solum pars hominis, sed homo ordinatur ad beatitudinem naturalem: ergo oportet ut non solum anima, sed etiam homo possit aliquo modo beatificari: et hoc est quod intendit Aristoteles, qui addit 1, Eth., cap. 7, hominem non posse beatificari quo homo est, sed quo est in ipso divinius, *et ideo, inquit, conandum esse, ut homo se ipsum perficiat secundum id, quod in ipso divinius est*, id est, non tantum secundum id, quod est mortale, sed secundum id etiam, quod immortale est: quia vero pro statu hujus vitæ nulla naturalis beatitudo esse potest non admixta variis imperfectionibus et incommodis, ideo ait Aristoteles beatificari hominem hic, tamen ut hominem: quia vero anima separata erit liberior ab omnibus his incommodis, quæ corpus consequuntur; ideo alii philosophi reservari dicebant beatitudinem ad illum statum, et præsentem vitam solum esse veluti viam quamdam ad illum statum consequendum, quod Aristoteles non negavit, sed addidit hic esse aliqualem beatitudinis modum, atque hinc soluta relinquuntur secunda difficultas in secundo membro seu statu posita, in num. 3, aliæ duæ communes erant cum aliis positæ, num. 2, in primo membro, sive statu.

9. *Ad difficultates in num. 2 generatim.* — Ad quas primo in genere dici potest, hominem quidem habere in se intrinsecas facultates per se sufficientes ad consequendam beatitudinem naturalem, et exercendo actus, qui sunt media ad illam, et hoc satis esse ut hoc dicatur possibile possibilitate physica. Quod vero impedimenta extrinseca tantam homini difficultatem ingerant, ut moraliter non possit semper uti ea facultate physica, et accidentarium, et extrinsecum est, proveniens ex quadam mirabili compositione, quæ est in homine ex naturis adeo distantibus, ut sunt caro et spiritus, et ex appetibus contrariis, quam imperfectionem non tenetur auctor naturæ auferre. Deinde hinc fit, quod licet gratis daremus, nullum hominem naturæ suæ relictum assecuturum de facto beatitudinem naturalem, non inde fieret aut ipsam in se esse impossibilem naturaliter, aut media non esse naturæ proportionata: sed solum sequitur hanc naturam tot esse implicatam obstaculis, ut moraliter non valeat omnia vitare: sed quia hæc non satisfaciunt, quando videtur pertinere ad providentiam auctoris naturæ, ut ita provideat, et subveniat defectibus rerum naturalium, ut

possint assequi suos fines, ideo aliquid amplius est ad singulas difficultates dicendum.

10. Ad primam de cognitione respondetur, veram Dei cognitionem naturalem esse ita possibilem homini, ut multi illam assequantur, nec necesse est ut in hac vita omnes possint vacare huic speculationi, et scientiæ naturali, sed satis est ut possint aliquo modo cognoscere Deum esse, et quod possint se, et omnia illa in illum, ut in ultimum finem referre. Neque etiam est mirandum, quod hoc ipsum raro, et in paucioribus contingat, quia hæc est conditio, et imperfectio humanæ naturæ, et quia hoc pendet ex libertate; unde fit, ut etiam beatitudinem supernaturalem pauci assequantur, et inter Angelos multæ species caruerunt sua beatitudine. Ad secundam de amore jam responsum est ad priorem partem ejus: altera vero pars de perseverante amore coincidit cum difficultate tertia.

11. Ad quam dicitur primo quod qui ex hac vita decederent ante usum rationis, statim assequerentur in alia naturalem beatitudinem. Secundo, qui brevi tempore ratione uterentur, possent moraliter se conservare sine peccato, quia hoc possibile est tempore brevi, etiam homini lapsa, et in puris naturalibus, fortasse id posset fieri aliquantulum longiori tempore, non quia intrinseca compositio, et impedimenta, quæ inde proveniunt, essent alia, sed quia impedimenta extrinseca essent minora, nam in eo statu non est consideranda impugnatio dæmonis, ad providentiam enim Dei pertinet ut hanc non permittat, nisi dando sufficientem gratiam ad illam superandam. Ablata autem illa dæmonis pugna, multa alia impedimenta auferentur, quæ ex illa sequuntur. Tertio, est probabile Deum daturum fuisse homini in eo statu aliquod providentiæ genus, quo et moraliter posset conservari sine lapsu, præsertim mortali, et quo etiam obtineret remissionem peccati, si quantum in se est, faceret, vel se converteret in Deum amore naturali super omnia, qui sine hoc genere providentiæ vix posset homo non esse miser: hæc autem providentia non esset debita homini, proprie loquendo, sed esset ex quadam liberalitate Dei, quam, ut ita dicam, Deus sibi ipsi deberet, id est, suæ providentiæ et sapientiæ, ac bonitati differret autem a providentia gratiæ in hoc, quod per eam non elevaretur homo ad finem, vel media supernaturalia, sed tantum tollerentur impedimenta, ut posset bene naturaliter operari: melius autem Deus homini providit, et omnes difficultates abstulit,

gratiam et supernaturalia dona illi conferendo.

## DISPUTATIO XVI.

## DE APPETITU BEATITUDINIS.

Divus Thomas, 1, 2, in questione de consecutione beatitudinis hanc partem addidit de appetitu, imo videri potest, debuisse hoc dubium ante alios articulos præmittere, quando tendentia in beatitudinem a naturali appetitu incipit, et ideo forte Scotus, dist. 49, quæst. 2, articul. 1, hunc ordinem mutavit; tamen non immerito D. Thomas hanc disputationem in postremum locum suæ quæstionis reservavit, quia objectum appetibile prius cognosci debet, quam appetitus, et ideo cognita ratione beatitudinis, facilius explicabitur appetitus ejus. Supponenda ergo est vulgaris distinctio appetitus innati et elicit, quorum prior solum consistit in pondere naturæ, et ideo communis est cum aliis viventibus et inanimatis, et in quibus inest, perpetuo inest; posterior vero consistit in actu vitali proveniente ex cognitione: unde est proprium viventium vita animalis vel rationalis, et solum adest quando vivens actu operatur et cognoscit: de utroque est dicendum tam respectu beatitudinis supernaturalis quam naturalis, vel in communi, vel in particulari.

## SECTIO I.

*Utrum homo appetitu innato appetat naturalem beatitudinem in particulari, et in communi?*

1. Primo de beatitudine naturali in particulari res est sine controversia, hominem illam appetere appetitu innato: sic omnes, in 4, dist. 49, Scotus, quæst. 6, Durandus, quæst. 8, Paludanus, quæst. 7, Major, quæstion. 6. Rationes sunt claræ: primo, quia in homine est capacitas naturalis ad hanc beatitudinem tam passiva, quam etiam facultas activa: omnis autem potentia naturaliter inclinatur ad actum sibi connaturalem, præsertim ad perfectissimum: omne enim perfectibile appetit suam perfectionem: beatitudo autem, ut sæpe dictum est, est maxima perfectio, et si naturalis sit, est etiam proportionata. Tandem appetitus sciendi maxime naturalis est, beatitudo autem est perfectissima quædam pars hujus scientiæ. Et idem fieri potest de amore: atque hinc se-



quitur, cum dictum sit, hanc beatitudinem consistere in cognitione et amore Dei, hunc appetitum naturaliter tendere in Deum, ut in finem ultimum, proprium et particularem, et in cognitionem et amorem ejus, tanquam in illius consecutionem. Quod late probat divus Thomas, 3, contra Gentes, capite 25 et sequentibus. Et de hoc ad minimum intelligitur illud Augustini: *Fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum donec perveniamus ad te*, 1, Confess., cap. 1. Rationes sunt eadem quæ supra factæ.

2. *In qua potentia insit innatus appetitus ad beatitudinem.*—Solent vero inquirere scholastici, in qua facultate hominis sit hic appetitus. Paludanus, quem sequitur Soto, existimat esse in voluntate, quia est appetitus totius suppositi, videntur tamen in suo discursu æquivocationem committere, et ab appetitu innato transferre sermonem ad elicitedum. Durandus collocat in intellectu, in quo etiam existimat esse naturalem appetitum sciendi, quia hic appetitus non distinguitur a capacitate naturali, quam unaquæque potentia habet ad actum suum. Alii distinctione utuntur, dicentes, hunc appetitum esse in utraque potentia, tamen proprie esse in voluntate, sicut etiam esse potest in appetitu sensitivo in ordine ad objecta proportionata, quia istæ potentia tendunt in bonum sub ratione boni; in intellectu vero, et in aliis facultatibus esse improprie, quia non tendunt in bonum sub ratione boni, sed sub ratione veri, vel aliis particularibus rationibus. Ita Fonseca, 1, Metaphysicæ, quæst. 1, sect. 3.

3. Mihi videtur fere distinctio, et quæstio de modo loquendi. Supponendo ergo formaliter beatitudinem includere actum intellectus et voluntatis, est non dubium, quin ex ea parte, qua includit amorem, appetitus ejus omnino sit in voluntate, ut recte Scotus, non solum quia voluntas est appetitus universalis, sed quia est proprium perfectibile per illum actum: at vero qua parte consistit in actu intellectus proximus appetitus ejus naturalis est in intellectu, ut recte probat fundamentum Durandi: sicut etiam appetitus formæ est immediate in materia prima, et in universum omnis potentia inclinatur in suum actum; et quamvis forte tota hæc appellatio appetitus metaphorica sit in eo modo, quo est, non est cur dicatur improprius, quia licet intellectus inclinetur ad operandum circa suum objectum sub ratione veri, tamen, ut habet appetitum innatum, inclinatur in suum actum sub ratio-

ne boni, et perfectionis sibi convenientis: at vero quodammodo mediate etiam voluntas pondere naturæ inclinatur in actum intellectus, quia inclinatur ad appetendum per actum elicitedum omnem hominis perfectionem, quarum una ex præcipuis est hæc cognitio intellectus: inclinatur ergo voluntas in actum intellectus, non ut actum suum, sed ut objectum. Addi potest, si verum est, hos actus etiam manere immediate ab ipsa substantia animæ, hunc appetitum innatum etiam in ipsa substantia inesse tanquam in radicali, et principali principio illorum, ex illo generali principio, quod omnis vis activa naturaliter est propensa ad actum suum.

4. *De appetitu ad beatitudinem in communi auctorum controversia.*—Jam de beatitudine in communi est nonnulla diversitas inter auctores. Scotus, loco citato, et quæst. 1 Trologi, negat habere hominem appetitum innatum ad beatitudinem in communi: quia natura, inquit, ad determinatam et particularem perfectionem tendit: unde tendere in universalem, proprium videtur actus elicitedi. Quod fundamentum adeo universale non videtur verum, quia etiam appetitus naturalis potest esse ad objectum commune, sicut est appetitus materiæ ad formam: imo hoc ipso quod potentia potest per actum elicitedum appetere objectum commune, videtur necessario supponi appetitum innatum ad bonum illud: posset tamen in particulari urgeri argumento Scoti, quia appetitus innatus solum est ad veram beatitudinem, non ad falsam, hæc autem beatitudo tantum est una in particulari, scilicet Deus et consecutio ejus: ergo hic appetitus non est in beatitudinem in communi, quia solum videtur esse communis prout abstrahit a vera et falsa beatitudine.

5. *Secunda assertio.*—Nihilominus dicendum est secundo cum communi sententia, esse in homine naturalem appetitum ab beatitudinem etiam in communi. Sic reliqui theologi citati: videri potest Cajetanus, 1 p., quæst. 82, art. 1; explicatur primo, quia actus ille elicitedus, quo potest homo amare beatitudinem in communi, est valde connaturalis et proportionatus naturæ: ergo est in homine appetitus innatus ad amorem illum: ergo et ad beatitudinem in communi, saltem ut est objectum ejus, quia etiam ipsum objectum totum est proportionatum naturæ. Secundo, quia licet beatitudo rigorose sumpta pro essentia beatitudinis dicat determinatos actus, tamen absolute pro statu, includit collectionem omnium

honorum: unde hoc modo beatitudo in communi nihil aliud est, quam perfectio, seu congregatio honorum omnium: sed homo naturaliter appetit hoc appetitu innato, abufidare omnibus bonis sibi convenientibus: ergo hoc etiam modo appetit naturaliter beatitudinem in communi. Tertio, quamvis naturalis beatitudo objectiva sit tantum una numero in particulari, tamen beatitudo formalis in variis actibus reperiri potest: ergo ex hoc capite appetitus hic non limitatur ad unum actum, sed tendit in ipsam rationem beatitudinis, quæ communis est omnibus illis: ergo ex hoc etiam capite tendit in beatitudinem in communi, licet appetitus naturæ tendat in rem determinatam, tamen in illa includitur ratio communis, et ratione illius potissime appetitur. Et hæc etiam ratione recte dicitur appetitus innatus tendere in communem rationem vel beatitudinem, vel alterius boni: nam revera naturalem appetitum inclinari ad commune bonum nihil aliud est, quam inclinari veluti sub disjunctione ad hunc, vel illum actum, in quo invenitur illa communis perfectio, nam hæc ratione ille appetitus est quasi indifferens ad multa, et erit contentus quolibet illorum dummodo in se contineat rationem illam communem. Atque sic patet responsio ad fundamentum Scoti, in numero quarto.

## SECTIO II.

*Utrum homo appetat appetitu innato supernaturalem beatitudinem, quæ consistit in visione Dei.*

1. *Prima opinio affirmativa.*—Prima sententia affirmat, esse in homine hujusmodi appetitum: sic Scotus, dist. 49, quæst. 9 et 10, et q. 1 Prologi, Durandus, quæst. 49, quæst. 8, conjuncta cum quæst. 4, Puludanus, ibi, q. 7, art. 1, Major, quæst. 6, clarius Soto, quæst. 2, art. 1, et lib. 1, de Natura et Grat., cap. 4, Henriquez, in Summa, art. 3, quæst. 4 et 5, art. 4, quæst. 3, et clarius, quæst. 5, D. Thomas videtur sæpe favere in tota hac materia, præsertim 1, 2, quæst. 3, art. 8, et quæst. 5, art. 3, ad 3, et 1 p., quæst. 12, art. 1, et 3 p., quæst. 9, art. 2, ad 3, et aliis locis quæ tractabo, sectione sequenti, citatur Augustinus illis verbis: *Fecisti nos, Domine, ad te*, etc.

2. Hæc sententia duobus modis potest fundari ac defendi: prior est, quod in homine sit potentia naturalis vel activa, vel passiva, vel utraque ad videndum Deum, nam omni naturali potentia innatus est appetitus ad suum

actum, ut constat ex Philosophia. Antecedens, quod attinet ad potentiam passivam, constat ex illo Augustini, lib. 1, de Prædestinat. Sanct., cap. 4, 5 et 7: *Posse habere finem naturæ est hominum, habere autem gratiam est fidelium.* Nam eadem est ratio de visione, quæ est de fide. Item quia illud est naturale, quod est inseparabiliter conjunctum cum natura ex vi ipsius naturæ: sed hæc capacitas est necessario conjuncta cum natura humana ex vi ipsius: unde fieri non potest, etiam per potentiam Dei, ut separetur ab ipsa. Tertio id declarat Henricus, quia si materia prima ex vi capacitatis innatæ, quam nunc habet, posset occupare formas naturales et supernaturales, omnes æque appeteret, et quia omnium esset naturaliter recipere: ergo similiter intellectus, etc. Scotus adhibet exemplum de anima rationali, quæ naturaliter appetit unionem, et iteratam unionem ad corpus, quia utriusque est naturaliter capax, quamvis non omnes posset naturaliter capax, quamvis non possit utramque naturaliter accipere, sed solum primam unionem. Altera vero pars de potentia activa in superioribus tractata est, quia omnis potentia ad efficiendum actum vitalem est naturalis, etc.

3. Secundus modus defendendi est, abstrahendo a potentia naturali, nam ad appetendum aliquid, satis est quod illud sit bonum, et perfectio appetentis, sive illud naturale sit, sive supernaturale: ergo ad hunc etiam appetitum non est necessaria naturalis potentia, sed sufficit obediens congenita, et innata ipsi naturæ. Antecedens declaratur, quia res solum appetitur ut conveniens: ergo quo fuerit magis conveniens et perfectior, eo erit appetibilior: ergo etiam si supernaturalis sit, poterit appeti, imo et magis appeti, quam si sit naturalis, quia supernaturalitas non dimittit rationem boni, sed auget potius, et ideo licet in ordine ad consecutionem talis perfectio sit supernaturalis, quia consecutio dicit ordinem ad virtutem agendi, tamen in ratione appetibilis erit maxime naturalis, quia simpliciter est bona et conveniens. Confirmatur a signo ex appetitu elicitedo, quia hoc ipso, quod aliquid cognoscitur ut conveniens, quamvis apprehendatur ut supernaturale, statim voluntas appetitu elicitedo naturali tendit in illud, quia illa supernaturalitas non minuit, sed auget rationem boni et amabilis: ergo idem est de appetitu innato, nam ille appetitus elicitedus oritur ex naturali pondere et inclinatione, quam voluntas habet ad bonum: ergo signum



est, illud pondus esse ad omne bonum, sive naturale sit, sive supernaturale.

4. *Quo pacto quidam accipiant hanc opinionem.* — Hanc sententiam defendunt aliqui ex discipulis D. Thomæ sub quadam distinctione, seu limitatione: dicunt enim hunc appetitum innatum esse ad videndum Deum, ut primum naturæ auctorem, et naturalem finem, quomodo solum includit ea attributa, quæ de illo naturaliter cognosci possunt: non vero ad videndum Deum ut auctorem gratiæ. Sic Conradus, 1, 2, q. 3, art. 8, et solet attribui Ferrariensi; sed ille loquitur de appetitu elicitu, ut infra dicam. Fundatur hæc opinio, quia Deus ut prima causa habet necessariam connexionem cum natura; viso autem effectu naturaliter desideratur videri causa.

5. Hæc vero opinio inter omnes mihi maxime displicet, nam et fundamentum ejus ad summum procedit de appetitu elicitu, de quo infra. Et præterea distinctio illa, ut alias dixi, non habet locum in visione clara Dei, de qua agimus, quia si videtur Deus, vel aliqua attributa ejus, necesse est videre totam essentiam Dei: non potest ergo natura inclinari ad visionem Dei sub una ratione, quin absolute inclinetur ad videndum Deum prout in se est trinus, et unus, et simpliciter omnipotens tam ad opera naturæ, quam gratiæ, et finis ultimus omnium creabilium, sive naturalia sint, sive supernaturalia. Confirmatur, quia illa visio Dei, ut prima causa est, est tam supernaturalis sicut esse potest; ergo est eadem ratio de illa, et de visione Dei, sub quacumque ratione.

6. Dicendum ergo est, in homine non esse appetitum innatum ad videndum Deum clare, et prout in se est, et consequenter nec ad supernaturalem beatitudinem: sic ex professo Cajetanus, 1 part., quæst., 1, art., 1, et q., 12, art., 1, nam licet distinctionem adhibeat, tamen quantum ad illam loquitur de appetitu elicitu, et Ferrariensis, 1, cont. Gent., cap. 5, et lib. 3, cap. 51, Capreolus, in Prolog., quæst. 1, late Medina, 1, 2, quæst. 3, artic. 8, et Thomistæ frequentius hanc defendunt sententiam: D. Thomas autem non videtur satis clare in hac materia locutus, multum tamen favet huic sententiæ, nam ubicumque distinguit beatitudinem hominis, distinguit duplicem, aliam naturalem, aliam vero supernaturalem, ut statim dicam: et aperte eam videtur docere, q. 22, de Veritat., articulo septimo.

7. Primo fundata est hæc opinio in duobus principiis contrariis. Primum est, quia in ho-

mine non est potentia ulla naturalis, neque activa, neque passiva, nec totalis, nec partialis ad videndum Deum, sed obedientialis tantum. Secundum principium est solam potentiam obedientialem non sufficere ad appetitum naturalem: primum, quantum ad alteram partem de potentia activa, est traditum, in tractatu de Attributis neg., et probatum ex supernaturalitate actionis et termini ejus, in quo non est distinguere aliquid naturale, et supernaturale, sed totum est entitas simpliciter supernaturalis, quæ licet conveniat cum aliqua entitate naturali in ratione communi, seu generica: tamen illa ratio generica non potest dici naturalis, sed ad summum abstrahens a naturali et supernaturali, quæ tamen ut contracta est per supernaturalem differentiam, jam est etiam elevata ad ordinem supernaturalem. Quæ omnia latius sunt in illo tractatu exposita; atque in hoc solum auctores hujus opinionis, sed Scotus, Sotus, alique auctores primæ opinionis consentire videntur: ideo enim conantur defendere, posse esse appetitum naturalem, quamvis activa vis sit omnino supernaturalis. Et potest sic confirmari, quia naturalis activitas limitata est, et habet certum terminum in perfectione, et intensione effectus; commensuratur enim perfectioni naturæ: si ergo natura est finitæ perfectionis, activitas ejus erit ad actum finitum et determinatum: sed vis ad efficiendam supernaturalem beatitudinem, quantum est ex parte naturæ nostræ nullum habet terminum, sed in infinitum potest perfectiorem, et perfectiorem visionem efficere, et posset infinitam, nisi ex parte ipsius effectus non repugnaret: ergo signum est non fundari illam actionem in activitate connaturali potentia, sed obedientiali. Deinde cum actio hæc, et terminus ejus sit omnino supernaturalis, interrogo cur dicatur intellectus habere ad visionem potentiam naturalem? an quia de facto ad illam concurrat per suam naturalem entitatem, et hoc non satis est: nam aqua, verbi gratia, etiam concurrat per suam naturalem entitatem ad affectionem gratiæ: dicetur ergo aqua habere potentiam, et appetitum naturalem ad illam actionem, quod est plane absurdum, vel hoc dicitur specialiter de intellectu, quia vitaliter concurrat. Sed hoc etiam non sufficit, nam ad illum etiam concursum sufficit potentia obedientialis: cur enim non poterit Deus uti potentia vitali tanquam vitali instrumento? aut sicut aliæ qualitates sunt in potentia obedientiali respectu Dei ad actionem sui ordinis, non

etiam erunt potentia vitales impotentia obedientiali ad aliquas actiones vitales, quæ sub hac ratione possunt dici sui ordinis: neque enim est de ratione actus vitalis quod procedat a principio proximo tanquam a principali, sed solum quod ita ab illo procedat, ut per se ordinetur ad informandum ipsum principium, et quod hæc informatio illam actionem per se præsupponat. Quod totum intelligi potest etiamsi principium concurrat per potentiam obedientialem: nullum ergo est sufficiens fundamentum ad asserendam hanc naturalem potentiam, et alioqui est generalis regula, quod talis est potentia qualis est actus, et quod potentia inferioris ordinis natura sua non est instituta ad actionem superioris ordinis.

8. Atque eisdem fere rationibus probari potest altera pars de potentia passiva, hæc enim non dicitur naturalis, nisi in ordine ad naturalem actum, et ad perfectionem consentaneam naturæ, et ad naturale agens, nam ut Aristoteles alias dixit, omni naturali potentia passivæ correspondet potentia activa naturalis. Item eodem modo interrogo, cur dicatur naturalis, an solum ut congenita cum natura, et hoc modo etiam potentia ad unionem hypostaticam dicitur naturalis: nullus vero sic loquitur: non potest autem cogitari alia ratio specialis: potentia igitur naturalis non dicitur ex habitudine ad principium, ut ita dicam, unde manat, seu ab entitate, in qua fundatur, seu cum qua identificatur, nam hoc modo omnis potentia obedientialis est idem cum quacumque entitate creata, cujuscumque ordinis, vel rationis illa sit: dicitur ergo in ordine ad actum, quem talis natura ex se postulat, tanquam suæ naturæ debitum, quod dici non potest de supernaturali beatitudine respectu nostræ naturæ. Et hic etiam applicari potest illa conjectura, quod naturalis potentia est ad determinatum actum certæ intensionis, et perfectionis: hæc autem capacitas nullum habet terminum, sed in infinitum potest meliorem, et meliorem visionem recipere. Unde obiter sumitur argumentum ad confirmandam conclusionem, quia si in homine esset hic naturalis appetitus, nunquam posset repleri et satiari, quia quacumque visione data, adhuc appetit meliorem appetitu hoc innato, quia est capax illius capacitate hac radicali, quæ in illa opinione naturalis dicitur, in qua fundatur hic appetitus. Aliis modis probant hanc partem de hac potentia non naturali, Capreolus, Cajetanus, Ferrariensis, sed hæc videntur sufficere.

9. Superest ut probemus aliud principium,

scilicet obedientialem potentiam non sufficere ad appetitum naturalem: et primo manifestis exemplis, quis enim dicat appetere humanam naturam naturaliter unionem hypostaticam solum, quia habet potentiam obedientialem ad illam: aut corpus humanum appetere naturaliter claritatem Solis, et multa similia exempla possunt afferri. Deinde si intelligantur termini, est aperta repugnantia, nam appetitus innatus non dicit rem aliquam, aut realem modum distinctum a capacitate naturali: sed explicat per metaphoricam vim, et naturam ipsius potentia naturalis: si ergo sub nomine *capacitatis* non dicitur naturalis, sed obedientialis, cur potest dici in illa fundari appetitum naturalem. Præterea facit etiam illud argumentum, quod hic appetitus innatus nunquam esset satiandus: præterea fundamentum, propter quod id asserebatur, id est, quia nullum appetibile in ratione appetibilis est supernaturale, est revera falsum, et periculosum, alias nullum esset appetibile tam supernaturale in suo esse, quod non possit viribus naturæ perfecte, et efficaciter appeti et amari: quod esse omnino falsum judicatur in materia de Gratia, et nunc ostendam in sectione sequenti.

10. Ex his ergo concluditur argumentum. Appetitus innatus fundatur in potentia naturali: sed in homine non est potentia naturalis ad supernaturalem beatitudinem: ergo neque appetitus innatus. Quæ ratio confirmari potest alio discursu sumpto ex principiis supra positis, nam ostendimus esse in homine aliam naturalem beatitudinem præter hanc supernaturalem, et consequenter illam appetere appetitu innato: appetit ergo illam quasi ultimam perfectionem suam, alias non appeteret tanquam beatitudinem: ergo illo appetitu non appetit ulteriorem perfectionem, quia sicut impossibile est dari duos ultimos fines respectu ejusdem: ita impossibile est naturaliter appetere duas perfectiones tanquam ultimas, seu, quod idem est, per modum beatitudinis. Quare juxta priorem sententiam consequenter dicendum esset, appetitum naturæ non sistere in aliqua perfectione naturali, ut in ultimo fine formali, et consequenter nullam dari beatitudinem naturalem, præter istam supernaturalem, atque adeo non posse creari hominem ordinatum ad ultimum finem suum, quin sit ordinatus ad hanc beatitudinem supernaturalem: unde revera fit ordinationem ad hunc finem esse intrinsece debitam naturæ humanæ, quia nihil est magis debitum, quam ordinatio ad ultimum finem; hoc enim consequens visum est