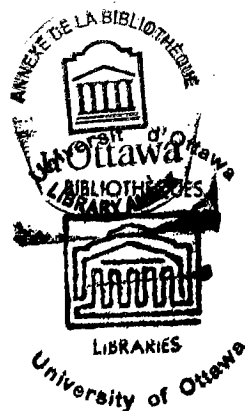


L. J. C. et M. I.

" In charitate perpetua
dilexi te."
(Jerem. c.XXXI, 3)

DIVINAE VOLUNTATIS
OBJECTUM SECUNDARIUM

(D. Ph., U.O., juin 1932)



Andreas Miché, O.M.I.

Ottawiensi Universitati,
Die Aprilis XVII, MCMXXXII

UMI Number: DC53618

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI Microform DC53618
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

Susciplat Rex Christus,
per manus Immaculati fontis
DIVINI AMORIS,
Opusculum nostrum,
Ad laudem et gloriam
Nominis sui.

CONSPECTUS GENERALIS.

PROLOGUS.

STATUS QUAESTIONIS.

A- Voluntas Dei.

1- An sit.

2- Quid sit.

B- Objectum Voluntatis Dei.

1- Objectum.

2- Objectum Voluntatis.

3- Objectum Voluntatis Dei.

PROBATUR THESIS.

A- Deus vult seu amat omnia alia a se.

B- Deus vult omnia alia a se tamquam ejus Objectum secundarium.

C- Deus libere vult alia a se.

SCHOLIUM.

Voluntas divina et Possibilia.

CONCLUSIO.

APPENDIX.

Diffusio Bonitatis divinae.

- INDEX RERUM -

<u>PROLOGUS.</u>	p.1
<u>STATUS QUAESTIONIS.</u>	p.3-63
I- <u>Voluntas Dei.</u>	p.3-29
A- Existentia Voluntatis Dei.	
Voluntas sequitur Intellectum	p.3
Atqui in Deo est Intellectus.	p.12
Ergo in Deo est Voluntas.	p.16
B- Quidditas Voluntatis Dei.	
Praenota.	p.18
I- <u>Sententiae.</u>	
A- Sententiae adversariae.	
1- Scoti.	p.19
2- Recentiorum.	p.20
3- Aureoli.	p.20
B- Opinio nostra.	p.21
II- <u>Enodatio Opinionis nostrae.</u>	
A- Pars negativa.	
1- Contra Scotum.	p.22
2- Contra Recentiores.	p.23
3- Contra Aureolum.	p.25
B- Pars positiva.	p.26
<u>tum Voluntatis Dei.</u>	p.29-61
nota: Potentiae ab actibus et objectis specifican-	
tur.	p.29
- <u>Objectum.</u>	
I- Quid sit.	p.31
II- Quotuplex sit.	

II

A- Divisio secundum diversa fundamenta.	p.31
B- Divisio formalis.	
1- Objectum formale.	
a- Quid.	p.33
b- Quale.	p.33
c- Quotuplex.	p.36
2- Objectum materiale.	
a- Quid.	p.40
b- Quotuplex.	p.40
c- Utrum objectum materiale sit objectum secundarium?	p.41
d- Utrum objectum stricte se- cundarium sit necessario ob- jectum materiale?	p.41
III- Schema.	p.43
B- Objectum Voluntatis (commune).	
I- Objectum formale commune.	
A- In genere.	
1- Solum bonum specificat voluntatem.	p.44
2- Specificat in ordine causae formalis extrinsecae.	p.45
B- In specie.	p.47
II-Objectum materiale commune.	p.48
III- Schema.	p.50
C- Objectum Voluntatis (proprium).	
Praenota.	p.50
I- Objectum proprium voluntatis humanae.	
A- Obj. form. proprium hominis.voluntatis.	p.51
B- Obj. mater. proprium.	p.53
C- Schema.	p.53

III

II- Objectum proprium Voluntatis divinae.

A- Objectum formale proprium.

1- Quid sit.

a- Sententiae.

I)- Suarezii,.. p.54

II)-secunda sententia. p.55

III)-tertia sententia. p.55

IV)- Sententia D.Thomae.. p.56

b- Defenditur opinio nostra.

I)- Obj.form.primarium Volun-
tatis Dei est Bonitas di-
vina. p.58

II)- Obj.form. motivum
ejus est Bonitas Di-
vina. p.58

III)-Obj.form.terminati-
vum ejus est Bonitas
divina. p.58

2- Quomodo Deus vult Bonitatem suam?p.59

B- Objectum materiale proprium. p.62

PROBATUR THESIS.

I- Prima Pars : Deus vult seu amat omnia alia a se. pp.63-84

A- Causa efficiens omnium aliorum a se, agens formali-
ter per intellectum et voluntatem, vult seu amat om-
nia alia a se. p.63

B- Atqui:

1- Deus est Causa efficiens omnium aliorum
a se. p.63

2- Non agit formaliter nisi per intellectum
et voluntatem. p.79

IV

C- Ergo Deus vult seu amat omnia alia a se. p.84

I- Major. p.63

II- Minor probatur.

A- Prima pars Minoris.

1- Praenota:

Causa. p.64

Potentia et Actus. p.65

2- Opiniones:

a- Negative.

I)- Negatores facti causalita-
tis Dei. p.66

II)-Negatores cognitionis
causalitatis Dei. p.67

b- Positive.

I)- Extremisti. p.67

II)-Moderati. p.67

3- Probatur.

a- Deus est Causa efficiens omnium
aliorum a se.

I)- Est causa ipsius "esse". p.69

II)-Est causa ipsius "agere". p.76

III)-Est causa limitationis. p.76

b- Deus est Causa efficiens immedia-
ta omnium aliorum a se. p.78

B- Secunda pars Minoris.

Deus agit ad extra per potentiam ejus
infinitam.

Atqui Potentia agendi Dei non consistit
formaliter nisi in Intellectu et Voluntate.

Ergo Deus non agit ad extra nisi per intellec-
tum et voluntatem.

Ad Majorem.

p.79

Ad Minorem.

Deus nullam potentiam habet nisi intellectum et voluntatem. p.81

Atqui intellectus nullam efficientiam exercere potest sine voluntate, neque voluntas sine intellectu. p.82

Ergo Potentia agendi non consistit formaliter nisi in Intellectu et Voluntate. p.83

II- Secunda Pars : Deus omnia alia a se amat tanquam Objectum ejus
Secundarium. pp.84-118

A- Argumentum indirectum: per exclusionem. p.84

B- Argumentum directum : ex natura bonitatis. pp.85-118

Objectum secundarium voluntatis est illud quod ratione Objecti primarii amatur et ad illud ordinatur ut medium ad finem.

Atqui omnia alia a se Deus amat, ratione objecti primarii, et ad illud ordinat tanquam media ad finem.

Ergo omnia alia a se Deus amat tanquam Objectum Secundarium.

I- Major. p.85

II-Minor.

A- Praenotamina.

1- Divisio minoris. p.85

2- Finis. p.86

B- Probatio minoris.

1- Prima Pars. p.87

2- Secunda Pars.

Si Deus, amando Bonitatem suam,
tanquam objectum ejus formale adae-

VI

quatum, simul et amat alia a se, illa amat ratione Bonitatis suae.

Atqui Deus, amando Bonitatem suam, tamquam Objectum ejus formale adaequatum, simul et amat omnia alia a se.

Ergo, Deus omnia alia a se amat ratione Bonitatis suae.

a- Ad Majorem secundae partis
minoris. p.88

b- Ad Minorem secundae partis
minoris.

I)- Deus amat Bonitatem suam
tamquam obj.formale adae-
quatum. p.91

II)-Deus, amando Bonita-
tem suam, amat omnia a-
lia a se. p.92

3- Tertia Pars.

Deus ordinat omnia alia a se in finem eorum ultimum. p.112

Atqui finis ultimus omnium rerum
est Bonitas divina. p.114

Ergo Deus omnia ordinat ad Bonitatem suam.

III- Tertia Pars : Deus libere vult alia a se. p.118-126

Praenota.

A- Adversariae opiniones.

1- Indirectae. p.118

2- Directae. p.118

VII

B- Solutio thomistica.

Voluntas libere vult bona particularia,
quae ordinantur ad objectum primum tamquam ad finem ultimum,
et non necessario cum eo connectuntur.

Atqui omnia alia a Deo sunt bona particularia; ordinantur ad Bonitatem divinam tamquam ad finem ultimum; et non necessario cum ea connectuntur.

1- Ad Majorem.	p.120
2- Ad Minorem.	p.124
3- Ad Conclusionem.	p.124

SCHOLION.

Voluntas divina et Possibilia.

1- Sententiae.

A- Prima sententia: Villegas, Vasquez..	p.127
B- Secunda sententia : Scoti.	p.128
C- Tertia sententia : Mens divi Thomae.	p.129
1- Major.	p.130
2- Minor.	p.130
3- Conclusio.	p.132

<u>CONCLUSIO.</u>	p.134
-------------------	-------

<u>APPENDIX.</u>	p.135
------------------	-------

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

- Divus Thomas: Summa theol.: Ia, qq.1,5,6,14,19,20,22,25,44,65,103.
I-IIae- qq.1,9,12,13.
IIa - q.1,art.1.
Summa C.Gent.:Lib.I, c.72-92.
Opusculum XIV- "Expositio super Dionysium de Divinis Nominibus" - Caput IV, lect.1 et 2.
De Veritate :- Quaestio XXIII.
I Sent.- Distinctio 45.
- Cajetanus : in locis Summae theolog.
- Ferrari : in locis Summae C.Gent.
- Joannes a S.Thoma.: Q. XIX.
- Gonet: Clypeus Theologiae thomisticae- vol 2 - De Deo uno, trino, et Angelorum Creatore.
- Billuart : in locis Summae.
- Salmanticensis: Tract. II - De Visione Dei.
Tract. IV - De Voluntate Dei.
Tract. VIII- De fine ultimo.
- Pègues : "Commentaire français littéral".- passim.
- Garrigou-Iagrange : "Dieu, son existence, et sa nature".
- Sertillanges: "S.Thomas d'Aquin".- I, livre.II, ch.III, - D,M,N,Q.
- Hugon: Tractatus Dogmatici : vol.I, De Deo Uno et Trino, Creatore et Governatore.
- Zigliara: "Oeuvres philosophiques"- vol.3.
- Lépicier : "Institutiones Theol. dogmaticae" - De pertinentibus ad divinam operationem - Ia,q.19.
- Pégahaire, C.S.Sp. :- L'Axiōme "Bonum est diffusivum sui" dans le néo-platonisme et le thomisme - Cf.Revue de l'Université d'Ottawa - Janv.-Mars - 1932 - p.5
- Gredt : Elementa Philosophiae.
- Remer : Summa Philosophiae.
- De Maria : Philosophia - vol.3.
- Mancini : Elementa Philosophiae.
-

Divinae Voluntatis
Objectum Secundarium

P R O L O G U S

Praestantissime perfecta, sapiens et omnipotens, ex aeterno tempore et universe benigna, Voluntas divina perpetuo a creaturis dicitur et confitetur.

Per maximam partem Cycli ejus liturgici, scilicet tempus post Pentecosten, Ecclesia, cantibus et precibus ejus, Eam adorat et laudat, Eae supplicat et gratias agat; pulcherrimi hymni ejus celebrant Amorem Dei erga creaturas, diffundantem Bonitatem ejus creatricem in universum, praestantem ad majorem ipsius Gloriam, Creationem, Redemptionem et Sanctificationem humanitatis.

Philosopho pertinet perscrutare, inquantum possibile est, sub sola rationis lumine ejus, rationes ultimas diversorum entium. Metaphysica, scientia infinita, tradet Deum naturalem, Ens Supremum, infinite perfectum, simplicissimum et immutabile. In partes distribuit Ipsam Operationem Divinam. - Ex existentia Entis, deducit ipsam existentiam Amoris; observat factum Creationis,- con-

cludit ipsam a solo Deo effici, et hoc ratione Amoris; notat Deum esse Bonum infinitum et creaturas imperfectas, - quare perfectam Libertatem Dei proclamat.

Praecise istam actionem Amoris divini ad extra in thesi nostra demonstrare conabimur, Spiritu Sancto adiutore.

STATUS QUÆSTIONIS.

Existencia Voluntatis Dei.(1)

"Ut probetis quæ sit Volun-
tas Dei"
(ad Rom. cap. XII,v.2)

Voluntas sequitur intellectum.

Atqui in Deo est Intellectus.

Ergo in Deo est Voluntas.

I- Major probatur : Voluntas sequitur intellectum.

"Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio" (2).

Atqui duæ sunt species formarum: illæ quæ intrinsece constituunt omnes res naturales, et illæ quæ superiori modo possidentur per cognitionem, sive sensibilem sive intellectualem.

Ergo, duæ habeantur species inclinationum: illa quæ sequitur formam naturalem, et quæ appetitus naturalis seu innatus dicitur; et illa, quæ sequitur formam cognitionis et quæ appetitus elicited vocatur. Appetitus naturæ intellectualis VOLUNTAS appellatur.

(1)- "Antequam sciatur de aliquo an sit, non potest sciri proprie quid sit. Non enim non sunt definitiones. Unde quaestio an sit praecedit quaestionem quid est" (S.Thom. in Post Anal. sect. 2)

(2)- S. Th. - Summ. Theol. Ia, q.80, a.1, c.

A- ad maiorem : "Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio."

1- Argumentum ad absurdum.

Hoc principium negare idem est ac negare axioma: omne ens ad suam perfectionem tendit. Negare ens tendere ad perfectionem idem est ac negare principium contradictionis. Nam "agere sequitur esse", et hoc in duplici sensu intelligitur: 1)- ens necessario agit,- 2)- et ens agit in quantum est. Ergo si ens necessario agit, vel agit propter perfectionem vel propter imperfectionem; si autem res realiter tendit ad carentiam seu ad nihilum, ipsa est nihil, quia agere sequitur esse; ergo res quae non tendit ad perfectionem est nihil et simul aliquid (cum agat); ergo ens est non ens,- id quod repugnat. Ergo in omni forma adest inclinatio ad perfectionem suam.

2- Argumentum directum.

Omne ens ad perfectionem suam tendit, ut patet ex dictis.

Atqui actio formae attribuitur.

Ergo quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio ad perfectionem.

Minor probatur:- in rebus naturalibus, actio non existentiae ut sic convenit: existentia enim creata non causare potest per modum efficientis,- aliter non esset perfectio ultima in suo ordine (3). Stricto agens est suppositum (4), i.e. natura completa in suo ordine per modum substantialem (secundum mentem sancti Thomae fideliter a Cajetano enodatam).

(3)- Existentia non est ultima perfectio nisi in linea entitativa; in ordine autem operativa, ultima perfectio est actio. Si existentiae ut sic attribueretur actio, tunc post existentiam esset aliqua perfectio magis ultima, id quod repugnat. Attamen existentia est conditio sine qua non ut res naturalis agat.

(4)- "Actiones sunt suppositorum".

Ergo suppositum ex tota natura sua agit. Sed suppositum est tale quia est talis natura; natura autem est talis quia habet talem formam intrinsece illam specificantem; ita forma est actus substantialis omnium rerum naturalium. Propterea Divus Thomas docet actionem potius attribui formae. In angelis nulla est difficultas, cum sint actus puri in ordine essentiae (essentia eorum est sola forma, unde solus actus). In compositis autem ex materia et forma, "natura est materia cum forma. At forma magis dicitur natura quam materia, quia unumquodque magis dicitur secundum quod est actu, quam secundum quod est in potentia. Unde forma, secundum "quam aliquid est naturale in actu, est magis natura quam materia, "secundum quam est aliquid naturale in potentia" (5) Haec est ratio cur inclinatio dicitur sequi formam. Nunc scimus in quo sensu intelligere debemus principium: "agere sequitur esse.".: hoc non significat agere entium naturalium attribui existentiae ut sic, sed convenire formae, quae esse determinat, determinando essentiam in qua existentia recipitur. Forma unde est essentialiter principium dynamicum, cum illae formaliter attribuatur actio. Ergo "quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio".

(5)- S. Th. in II Physic. 1.2.

B- ad minorem: Duae sunt species formarum: naturalium et cognitarum.

Duo sunt modi essendi: naturaliter, in rerum natura; et intentionaliter, in cognoscente.

Atqui, res est id quod est per formam suam.

Ergo duae sunt species formarum : naturalium et cognitarum.

1- Major : Duo sunt modi essendi: alterum, quo res ponitur extra nihilum et extra causas, vel ad essendum in se(substantia), vel in alio (accidens); alterum, quo res existit in alio per cognitionem.

Primum modum essendi vocari potest esse naturae , esse rei, quod rei convenit secundum speciem ejus proprium. Sed esse specificum unius rei realiter distinguitur ab esse specificativo alterius, ita ut tali vel tali enti desunt perfectiones convenientes alteri specificis diverso.

Sed nonne habetur aliquis contactus inter res naturales? Certissime. Natura, vel potius Deus, posuit in aliquibus (in animalibus) capacitatem recipere et fieri alia immaterialiter, per cognitionem; et ita cognoscens, praeter perfectionem suam, habet virtutem in se possidendi perfectionem aliorum, mediante forma eorum. Hoc modus essendi in cognoscende, est esse intentionale.

Ergo duo sunt modi essendi : in esse rei, et secundum hoc modum, res determinatur ad esse ejus proprium ; in cognoscente, et secundum hoc modum essendi, cognoscens non limitatur ad illud vel illud: esse naturale retinet, sed recipere et fieri potest ly esse omnium quae sunt, illis conservantibus esse

eorum proprium. Sic videmus rem per cognitionem acquirere aliquam existentiam superiorem illa quam habet in rerum natura.

2- Minor : Atqui res est id quod est per suam formam. Esse in rebus naturalibus est tale, quia in tali essentia recipitur mediante forma, intrinsece istam specificante. Quomodo res existit in cognoscente? Cum esse ejus est mere intentionale, et cum esse non concipi potest sine aliqua forma, res existit in cognoscente per formam idealem, mediante qua objectum fit cognitum.

3- Conclusio : Ergo duae sunt species formarum: formae naturales quae intrinsece omnibus suppositis conveniunt, et quibus mediantibus omnia habent tale esse in actu; et formae, quae praeter formas naturales, superiori modo possidentur per cognitionem sive sensibilem sive intellectualem, quibus mediantibus sensus vel intellectus est sentiens vel intelligens in actu.

C- ad conclusionem: Ergo duae habentur species inclinationum

1- Cum "quamlibet formam sequatur aliqua inclinatio", ac proinde talem formam talis inclinatio; cum praeterea sint duae species formarum, consequenter duo sunt modi tendentiae: illa, quae sequitur omnem formam naturalem, ac proinde omnibus suppositis convenit, et quae appetitus naturalis dicitur; et illa, quae formam repraesentantem rem in intellectu, sequitur, et quae appetitus elicitus vocatur.

N.B.- Immediate debemus notare quod ly "inclinari", vel appetere.. significat aliquid exigere, aliquid petere, ad illud tendere, quia res ad illud ordinatur; fons seu ratio illius ordinationis seu tendentiae est aliqua relatio convenientiae,

qua virtute res naturaliter ad invicem perfectibiles sunt (quae relatio a re apprehenditur vel non). Convenientia alicujus rei ad aliam, quae convenientia super perfectionem illius rei fundatur, ipsa est fons et ratio desiderii, sicut est ratio actionis (omne enim ens agit ad perfectionem suam). Actio igitur appetitus alicujus rei erit tendere ad sibi conveniens quando non jam habetur, et quiescere in illo bono quando possidetur.

2- Nunc, quantum ad primam speciem formae, i.e. naturalis, concludendum est illae formae convenire appetitus aliquis naturalis, appetitus necessarius, cujus virtute omne ens tendit cum relatione transcendentali ad sibi conveniens; et haec inclinatio identificatur cum ipsa natura. Materia prima appetitu naturali tendit ad formam; oculus naturaliter inclinatur ad videndum, et quando operatur, actio ejus necessario est visio colorum...; et sic omnes potentiae inclinantur ad connaturalem actionem et objectum. Unde res naturales mediante appetitu naturali determinantur ad solam tendentiam entium illi priorum et naturalium.

Sed dices : sanctus Thomas dicit: "quaelibet autem res ad quam formam naturalem hanc habet habitudinem: ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet ipsam quiescat in ea." (6) Sed res constituitur per formam, unde si non habet formam ejus, non potest ad illam tendere, quia sine forma non datur res neque appetitus, quia formam ipsam sequitur; ergo appetitus, in isto casu, simul est anterior et posterior forma.

Respondeo : Mihi videtur quod D. Thomas, dicendo

(6)- Summ. Theol.- Ia, q. 19, a.1, c.

"quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio", non praecise loquitur de forma substantiali, sed de forma generalissime sumpta, ita ut maximae formae, scilicet angelicae, et etiam imperfectissimae formae, scil. materiae formae, convenit tendere ad sui conveniens: nam illic ubi habetur relatio transcendentalis, ibidem adest appetitus naturalis. Evidenter aliqua natura non appetit formam substantialem in seipsa ut habita et constituyente seipsam, sed e contra inclinatur ad id quod est conveniens formae ejus, et ipso facto conveniens toto subjecto, v.g. appetitus, quae sequitur formam lapidis, non est ad ipsam formam intrinsece lapidem constituentem, sed ad id quod formae lapidis convenit, i.e. ad locum lapidi convenientem, seu ad centrum. Lapis dicit relationem ad centrum, et vero relationem transcendentalem, quando hoc conveniens illae non jam habetur; et quando terminus attingitur, non formaliter et stricte habetur relatio transcendentalis; quare neque amplius habetur stricte appetitus, sed quies in re habita et tendentia ad illam conservandam, si contingens est. Respectu autem materiae primae, quando non habet formam suam, tendit vero ad illam relatione transcendentali. Verum est inclinationem sequi formam, sed utrum absolute nullam formam habeat materia prima? Stricte loquendo evidenter materia prima non habet formam, cum sit pura potentia; sed analogice loquendo dicitur habere formam et essentiam: forma ejus nihil aliud est quam esse pura potentia; quare ex essentia sua, materia prima dicit tendentiam et relationem transcendentalem ad formam ejus connaturalem: et hoc est appetere naturaliter: relatio enim transcendentalis est tota natura alicujus rei, etiam natura imperfectissima ut materia prima, quae nullam formam in actu habet, tendans ad habendam istam in esse reali.

3- Non eodem modo se habet appetitus sequens formam cognitionis. Nam natura cognoscens habet formam ejus propriam, et formam rei cognitae. Unde mediante forma propria tendit ad res illae connaturales, et mediante forma alterius rei intentionaliter habita, tendit ad rem apprehensam. Dico "ad rem apprehensam", nam inclinatio non potest terminari ad formam ipsam repraesentantem rem cognitam. In cognoscente enim habetur forma alterius ut alterius, sed est tantum forma repraesentans rem quae est ad extra. Per cognitionem (cognitionem vero practicam) res repraesentatur, mediante forma, ut conveniens subjecto cognoscenti, ac vero toto subjecto: nam res repraesentatur ut conveniens non solum ipsi intellectui, sed toto subjecto; quare res ipsa, non autem forma repraesentans, apprehenditur ut conveniens toto subjecto. Haec est ratio cur formam sequitur appetitus ad possidendam rem, non in esse intentionali (i.e. formam ipsam), sed rem ipsam in esse entitativo.- "Quare, ait Joannes a Sancto Thoma, sicut actus intelligendi "(hic diceremus actus cognoscendi, quia argumentum nostrum est generalius) principaliter respicit objectum, licet objectum informat per sui vicariam speciem, ita inclinatio non tendit ad rem "vicariam, sed ad id quod principale est, et per illud substitutum quaeritur."

Videmus nunc cur D. Thomas dixit : "Quaelibet res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem...Unde et natura intellectualis, ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet..." Haec illatio, primo visu, videtur non esse bona, quia videtur non haberi paritatem inter utramque partem comparisonis: res tendit ad suam formam naturalem; unde videtur solum posse inferre quod datur appetitus ad ipsam formam intelligibilem, non autem ad rem apprehensam. Sed, ut supra vidimus,

forma, quae superadditur ad formam naturalem, est forma alterius; unde appetitus sensibilis vel rationalis non terminatur solummodo ad formam sensibilem vel intelligibilem, quia sic terminus appetitionis deberet perficere tantum sensum vel intellectum; sed res apprehenditur ut conveniens toto subjecto in quo sunt facultates(7), et res ipsa debet esse terminus appetitionis. Quare dicit Cajetanus quod "in textu sancti Thomae, nullum fuit vitium, nulla obliquitas, sed artificiosa expressio."

4- Ergo in omni subjecto cognoscente adest appetitus ad rem cognitam ut conveniens seu ad bonum a sensu vel ab intellectu apprehensum;(8) et cum duplex habetur cognitio, scilicet sensibilis et intellectualis, unde duplex est appetitus, et unusquisque participare debet naturae principii ejus; ita appetitus qui sequitur cognitionem sensibilem habet tanquam objectum bonum sensibile, concretum, singulare. Sed, cognitio intellectualis est infinite superior cognitione sensibili, quia objectum intellectus ut sic est illimitatum, (ens in quantum ens) et objectum proprium intellectus humani est essentia universalis, perfecte immaterialis seu spiritualis; ergo appetitus, qui sequitur talem facultatem cujus objectum est omne ens, etiam Deus, participabit illius amplitudinem: sicut intellectus habet tanquam objectum ens in quantum ens, sic appetitus intellectualis tendit ad bonum in quantum bonum; sicut intellectus non perfecte satiari potest nisi ab ipso Ente, - sic solum Bonum per ~~essentiam~~ exhaustire potest ampli-

(7)- Intellectus tamen tendit ad formam intentionalem appetitu naturali.

(8)- Dico "ad conveniens seu ad bonum", - relatio enim convenientiae fundatur super perfectionem a facultate apprehensam; sed perfectio et bonum identificantur.

tudinem infinitam appetitus intellectualis, qui ab omnibus vocatur VOLUNTAS. Evidenter negare non possumus in homine existentiam appetitus naturalis et sensibilis: natura enim humana habet formam propriam, ac proinde tendit ad propria et naturalia; praeterea in homine etiam habetur cognitio sensitiva a qua objective dependet cognitio intellectualis.

5- Ergo Intellectum necessario sequitur Voluntas.

Nota : ut videmus, probando voluntatem sequi intellectum, ipso facto probavimus an sit, quid sit, et propter quid sit voluntas.

II- Minor probatur : Atqui in Deo est Intellectus.

Intellectualitas et intelligibilitas necessario sequitur immaterialitatem.

Atqui Deus est in summo gradu immaterialitatis.

Ergo Deus est in summo gradu intellectualitatis et intelligibilitatis.

N.B.- Nota differentiam inter intellectualitatem et intelligibilitatem : intellectualitas ex parte subjecti, dum intelligibilitas, ex parte objecti se tenet : intellectualitas est alicujus subjecti facultas seu capacitas intelligendi; intelligibilitas est alicujus rei facultas seu capacitas essendi objectum intellectionis.

A- ad maiorem : Intellectualitas et intelligibilitas necessario sequitur immaterialitatem.

1- Cognitio est activitas immanens, i.e. actio metaphysica, quae formaliter non producit terminum, cum munus ejus non sit nisi intrinsece facultatem perficere; quare cognitio non classificatur in praedicamento "actio", sed potius est "qualitas".

Ex hoc concludendum est imanationem cognitionis perfectionem esse immanatione operationum vegetativarum: istae enim actiones transeuntis sunt, non autem metaphysicae, quia essentialiter produciunt terminum.

Ad cognitionem intellectus humani in statu unionis requiruntur : receptio; duplex unio (entitativa et cognoscitiva), et dictio, seu formatio verbi mentalis. Omnes istae actiones ad cognitionem intellectus nostri requiruntur.

Receptio: Omnis enim actus vitalis requirit objectum suum super quod agit; cum autem cognitio est actus immanens ac proinde manere debet in agente, cujus est perfectio, oportet cognitum esse in cognoscente, et si jam non est, debet in eo recipi. Si igitur primario non est aliqua receptio, cognitio nostra impossibilis est: nam si objectum aliquomodo non recipitur in cognoscente, sequitur cognoscens esse formam omnium cognoscibilium, et hoc est contra experientiam: contentiones enim nostrae ad observandum et ad quaerendum rationes rerum, satis probant cognoscens non esse formam omnium cognoscibilium.

Sed quomodo objectum cognitum recipitur in cognoscente? - Notio illius receptionis est analogica: non intelligitur nisi per aliquam comparisonem cum receptione materiae primae et materiae secundae seu substantiae. Materia prima est pura potentia recipiens formam ut propriam formam ejus, ita ut haec forma non potest esse forma alterae materiae. (9)

(9)- Materia enim, ratione dispositionis proximae, dicit ordinem ad talem quantitatem, et sic ante receptionem formae, individuatur radicaliter, et forma venit actuare illam materiam cum ejus exigentia ad talem quantitatem et, ipso facto, forma ipsa individuatur; quare haec forma non esse potest forma alterius materiae.

Eodem modo substantia recipit accidentia : per receptionem, illa individuat et restringit, et sic non possunt esse accidentia alterius substantiae. Haec receptio vocatur materialis. Sed intellectus recipit formam, non ut suam, sed ut alteram. Intellectus recipit objectum intentionaliter, i.e. per formam illum representantem, quam formam recipit sine principiis individuantes; v.g. non recipit formam talis arboris, sed recipit formam arboris; unde recipiendo formam objecti, simul relinquit illam in rerum natura, sed in intellectu forma est universalis, et in rerum natura est individualis (10). Ergo modus recipiendi intellectus superior est modo recipiendi materiae; ideoque haec receptio dicitur immaterialis.

Unio entitativa : Expressio "unio entitativa" idem significat ac receptionem, qua mediante subjectum habet contactum cum objecto.

Unio cognoscitiva : Unio entitativa prioritatem naturae praecedit unionem cognoscitivam, quae a Patre Gredt dicitur "realis unitas identitatis in ordine intentionali, quae transcendit realem distinctionem in ordine physico." Quae in ordine physico realiter distinguuntur, in ordine psychico realiter identificantur. Sed haec unio non fit per modum transmutationis: non est tamquam potentia sese uniendo cum forma ad aliquod tertium constituendum. Intellectus, non amittendo formam suam, unitur realiter cum forma alterius: est actus recipiens actum; quare haec unio non est composita, sed objectiva; forma unitur cum forma ut ex illis duobus oriatur unum: cognoscens fit forma cognita. In hac unione identitatis (quae intellectio vocatur) consistit formali

(10)- Est tamen universalis fundamentaliter, in quantum abstrahi potest.

ter cognitio. Et si intellectus humanus in statu unionis producere debet verbum per ditionem, est per accidens, et propter deficientiam intellectus nostri.

Ergo Cognitio intellectualis est unio absolute opposita unioni materiali. Quare extensionem infinitam habet, cum potest in intellectu reproducere totum universum. Radix autem illius perfectionis est immaterialitas. - "Unde...formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem".(11) Suprema igitur perfectio animae est cognitio intellectualis; quare in illa consistit formaliter finis ultimus hominis : - "Et qu'est-ce donc que ne verraient pas ceux qui voient Celui qui voit tout?" (12)

2- Unde id quod impediat formaliter illam intentionalem extensionem cognitionis est determinatio materiae. Unde si materia ita opponitur cognitioni, simul ac habetur materia, sive ex parte objecti, sive ex parte subjecti, intelligibilitas et intellectualitas impossibilis est.

3- Quare, impedimento remoto, natura fit intelligibilis (non dico intellecta) in actu; et si natura immaterialis subsistit in se vel in tali natura, sicut anima humana(13), tunc est intellectualis in actu (non dico intelligens in actu), i.e. est preparata ad cognitionis actionem eliciendam. Unde gradus cognitionis sunt gradus immaterialitatis; quare habetur cognitio sensitiva.

(11)- Summ. Theol.- Ia, q.14, a.1, c.

(12)- S. Grégoire.

(13)- Anima humana, forma substantialis hominis, incompleta est in ratione speciei, sed completa est in ratione substantialitatis: "nam non est essentia completa, sed in ea salvatur ratio formalis substantialitatis, quia anima humana, etiam separata a corpore, substat accidentibus (spiritualibus) et subsistit." (Gredt)

qua immaterialiter recipitur forma concreta, corpora: ista receptio immaterialis maxime est limitata, cum restringatur ad formas corporeas, concretas, individuales. Cognitio intellectualis humana altior est; intellectus humanus vero incipit a cognitione sensitiva, cum objectum ejus proprium in statu unionis, i.e. id quod per se primo in hoc statu attingitur, est essentia rei materialis per phantasiam repraesentatae; sed intellectus formas concretas per cognitionem sensibilem propositas non concrete recipit, sed illas recipit ut abstractas ab omnibus notis individuantes; quare objectum ejus est universale: est quidditas rei.

Ergo natura independens ab omni materia necessario intelligibilis est in actu (ut objectum); et natura independens a materia et subsistens in se vel in tali natura, est intellectualis in actu (ut subjectum).

B- ad minorem : Atqui Deus est in summo gradu immaterialitatis.

1- Deus est independens ab omni limitatione materiae.

Deus est Actus purus; ergo in eo nulla habetur potentialitas; atqui materialitas est potentialitas, cum sit principium passivum, recipiens et limitans actum (formam).

Ergo, in Deo nulla est materia.

2- Deus est independens ab omni limitatione essentiae, quia est ipsum Esse Subsistens.

C- ad conclusionem : Ergo Deus est maxime intelligibilis, et maxime intellectualis.

III- Conclusio adaequata : Ergo in Deo est Voluntas, et consequenter in eo est Amor, quia "primus motus voluntatis et cujus-

libet appetitivae virtutis est amor", cum primo et principaliter in bonum tendat.

" L'Amour divin, c'est le lien réel de la gerbe d'Attributs dont le mot Dieu, introduit dans la formule explicative du monde, n'est que le lien verbal".

Sertillanges.

Quidditas Voluntatis Divinae.

Praenota.

A- Necessarium est necessitate metaphysica, Voluntatem in Deo haberi.- "Oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus." Sed voluntas, in homine, est realis potentia, et accidens, a substantia seu anima realiter distincta.(14) In Deo tamen nullum invenitur accidens, secus esset in Deo aliquid non subsistens per se, id quod repugnat: nam Deus est ipsum Ens et ipse Unum (est unus inquantum est unicus, et inquantum est simplex). Unde, quomodo voluntas sit in Deo? Quare post quaestionem de existentia voluntatis divinae, oportet, paucis verbis, explicare, inquantum possumus, modum existendi illius.

B- Voluntas Dei dupliciter comparari potest : 1- ad res procedentes per voluntatem sive ad extra (creaturae), sive ad intra (Spiritus Sanctus); 2- ad ipsum actum volendi; aliis verbis Voluntas divina considerari potest vel tanquam principium effectus, vel tanquam principium actionis. In primo sensu nulla est difficultas: vera et propria ratio potentiae in Deo salvatur, quia sic considerata potentia seu principium importat perfectionem simpliciter, cum comparatur ad terminum, non ut perfectibile, sed ut per-

(14)- "Potentia voluntatis essentialiter ordinata est ad actum accidentalem (actio enim volitionis est actus accidentalis, cum non permanenter inest), ut ad complementum (actum secundum ejus) et specificativum (ad illam enim actionem ratione essentiae suae specificae tendit) suum. Atqui potentia sic essentialiter ordinata ad actum tanquam ad complementum et specificativum suum, accurate respondet huic actui eique commensuratur":- unde cum actio est accidens, potentia accidens est. Ergo voluntas est accidens.

ficiens: nam communicare perfectionem magna perfectio est. Quare in hoc sensu, ratio potentiae salvatur in Deo.

Sed quaestio est: utrum possit in Deo salvari ratio potentiae respectu ipsius actus secundi, seu volitionis? Possumus igitur alio modo problema ponere: quae sit habitudo inter voluntatem divinam et volitionem divinam? Si enim adest inter utramque distinctio realis, sequitur voluntatem esse realem potentiam (actum primum) ordinatam ad actum suum tanquam ad complementum (actum secundum) et specificativum suum, - ac proinde realem potentiam emanantem a substantia divina; si non habetur nisi relatio ex ratione, sequitur voluntatem a parte rei esse eadem res ac volitionem, et non esse potentiam nisi ad modum nostrum cognoscendi.

Unde quaestio est: Utrum in Deo sit Voluntas ad modum potentiae, et actus primi?

I- Opiniones seu Sententiae. (15)

A- Sententiae adversariae.

1- Scotus, Villegas, Mayron... sustinent Voluntatem in Deo dari per modum potentiae realis. Probatur: Voluntas et volitio Dei distinguuntur ex natura rei; atqui haec distinctio ex natura rei est signum demonstrans dari Voluntatem in Deo per modum potentiae realis. Ergo Voluntas Dei est potentia realis. Ad maiorem: essentia voluntatis, secluso intellectu, non est esse ipsum actum volendi, sed esse virtutem volitivam; similiter essentia volitionis, secluso intellectu, non est esse volitivam, sed esse ipsum actum volendi; atqui ea, quae secluso intellectu habent distinctas essentias, distinguuntur ex natura rei; ergo voluntas et volitio divina dis-

(15)- Illae sententiae colliguntur in Salmant. - tract. IV de Voluntate Dei, Disp. II, Dub. I, no. 3-18

tinguuntur a voluntate, - unde oritur ab illa, secluso intellectu, et consequenter voluntas est vera potentia realis respectu ipsius.

2- Alii ex recentioribus dicunt voluntatem esse in Deo solum secundum rationem, et modum nostrum intelligendi. Illi fundant opinionem eorum super aliquod textum sancti Thomae :- "non potest salvari ratio potentiae, in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum." (16)

Probatur : Voluntas et volitio distinguuntur in Deo virtualiter, seu ratione ratiocinata. - Ergo voluntas habet rationem potentiae secundum rationem, respectu volitionis.

Consequentia patet : in creaturis voluntas et volitio comparantur per modum potentiae et actus secundum rem, quia realiter inter se distinguuntur; unde, si in Deo distinguuntur tantum secundum rationem ratiocinatam, comparantur inter se per modum potentiae et actus secundum rationem.

Antecedens probatur : aliqua distinguuntur ratione ratiocinata, quando identificantur a parte rei in una et eadem formalitate, et tamen praestant propria plurium, non minus ac si essent plura; atqui voluntas et volitio divina inter se identificantur, et tamen praestant propria plurium, scil. voluntatis et volitionis nostrae, non minus ac si essent plura; ergo distinguuntur virtualiter, seu ratione ratiocinata.

3- Aureolus negat rationem potentiae in voluntate divina, tam secundum rem, quam secundum modum intelligendi. Ratio potentiae non est in Deo secundum rem, quia ratio potentiae in sua ratione formali imperfectionem dicit, cum praescindet ab actu se-

(16)- Summ. Theol. Ia, q.41, a.4, ad 3.

cundo; non secundum rationem, quia distinctio rationis inter voluntatem et volitionem divinam supponit quod illae reperiantur formaliter in Deo.

Confirmatur : si haec potentia ponitur in Deo, debet poni ut potentia realis, quia aliter non esset potentia sed chimera potentiae; sed potentia realis est vel activa, vel passiva, et nulla potest dici de Deo : nec activa, quia realiter volitio non emanet in Deo; nec passiva, quia dicit potentialitatem et imperfectionem. Ergo ratio potentiae non invenitur in Voluntate divina neque secundum ~~modum~~ rem, neque secundum modum intelligendi.

B- Opinio nostra.

H.B.- Auctores (secundae sententiae) qui pro certo dicunt eos fundare opinionem super fundamentum Divi Thomae, videntur nescire quod dupliciter concipi potest potentia volitiva secundum nostrum modum intelligendi : 1- ita ut ratio (vel fundamentum) illae^{ius} potentiae se teneat ex parte rei conceptae, et ita non solum apprehendimus illam rationem, sed positive illam attribuimus alicui, judicantes vere respirari in ipso; 2- vel ita ut ratione modi nostri imperfecti intelligendi apprehendamus aliquid per modum potentiae, et ad instar potentiarum, quae in nobis reperiuntur, non tamen judicantes illam rationem esse veram potentiam; et sic ratio potentiae non est ex parte rei conceptae, sed ex parte modi nostri concipiendi. Aliis verbis, distinctio virtualis dupliciter considerari potest : intrinseca (fundans distinctionem rationis ratiocinatae vel ratiocinantis intrinsecam), et extrinseca (fundans distinctionem rationis ratiocinantis extrinsecam) .

Dico Voluntatem dari in Deo non per modum potentiae secundum rem; - non secundum modum nostrum intelligendi ita ut haec

ratio potentiae se teneat ex parte Dei concepti; sed solum secundum nostrum modum intelligendi, et ex parte modi nostri cognoscendi, i.e. propter cognitionem analogicam quam habemus de divinis. Hoc probabitur per partes : negative et positive.

II- Enodatio opinionis nostrae.

A- Pars negativa probatur.

1- Contra sententiam Scoti.

In Deo non est voluntas per modum potentiae secundum rem. Nam si in Deo habetur voluntas per modum potentiae realis (notandum est quod agitur de voluntate respectu actionis volitionis seu actus ejus secundi), necessario sequitur voluntatem divinam esse potentiam a qua realiter dimanat actus, ac proinde volitionem realiter distinguere a suo principio seu potentia; sed quidquid in Deo est, substantia Dei est, ac proinde non existit nisi modo purissimi actus; ergo in Deo nulla distinctio realis inveniri potest; unde voluntas non est in Deo per modum potentiae realis. Velle divinum est realiter ipsissima substantia divina - "Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle"(17) Necesse est dicere quod velle Dei est ejus substantia; si enim velle Dei esset aliud quam substantia ejus, oporteret quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum, quod est absurdum.

Fundamentum argumenti Scoti est distinctio ejus ex natura rei. Illa distinctio, quae ponitur inter distinctionem realem et rationis (distinctio quae antecedit ipsam operationem intellectus), omnino est superflua : quae distinguuntur,

(17)- Ia, q. 19, a.1, c.

vel sunt realiter in seipsis distincta, vel distinguuntur solum a ratione; non adest medium. - " Sed, dicit Mancini, distinctio " Scotistica, si intimius perscrutetur, in facto et sub aliis ver- " bis est ipsa distinctio virtualis. Nam est inter duas formalita- " tes, quae realiter inter se non distinguuntur, neque possunt ab " invicem separari, et tamen ex seipsis antecedenter ad mentis o- " perationem diversas definitiones et diversos conceptus exhibent, " ita ut quod uni illarum, qua tali convenit, alteri non conveniat. " Sed haec est eadem ratio distinctionis virtualis..." Distinctio ex natura rei doctoris subtilis est imaginaria: distinctio vel est realis vel rationis. Haec est ratio cur, non admittendo distinc- tionem Scoti, ipso facto rejicitur argumentum ejus.

2- Contra sententiam recentiorum.

In Deo non est voluntas per modum potentiae secundum nostrum modum intelligendi ita ut illa ratio potentiae se teneat ex parte Dei concepti. Aliis verbis, inter voluntatem et volitionem divinam, nulla habetur distinctio virtualis intrinseca, fundata in ipsa essentia divina, scilicet nulla distinctio rationis rationinatae (neque distinctio rationis ratiocinantis intrinseca)

a- Probatur directe.

Si in Deo datur voluntas per modum po- tentiae secundum modum nostrum intelligendi ita ut illa ratio po- tentiae se teneat ex parte Dei concepti, sequitur voluntatem divi- nam distingui a volitione divina distinctione rationis ratiocina- tae seu cum fundamento intrinseco.

Atqui, distinctio virtualis intrinseca inter voluntatem et volitionem divinam repugnat.

Ergo, ex parte Dei concepti non possumus

concupere in eo ullo modo voluntatem per modum potentiae, sed tantum per modum purissimi actus.

Ad minorem : In creaturis, essentia et existentia, intellectus et intellectio, voluntas et volitio, distinguuntur realiter; fundamentum illius distinctionis est sola potentialitas, non autem ratio formalis: sunt enim in eadem linea et habent idem objectum formale, - sed essentia, intellectus, et voluntas se habent ad existentiam, ad intellectionem et ad volitionem, sicut potentia ad actum, seu actus primus ad actum secundum.

In Deo habetur essentia et existentia, intellectus et intellectio, voluntas et volitio. Si inter illas perfectiones ponimus distinctionem virtuales intrinsecam, sequitur in Deo esse aliquod fundamentum quo virtute in eo possumus concipere aliquid potentiale, aliquid imperfectum. Sed in Deo nulla adest potentialitas, ac proinde nullum fundamentum distinctionis virtualis.

Quare, in Deo nulla habetur distinctio virtualis inter perfectiones quae in creaturis distinguuntur tantum per potentialitatem, aliis verbis, perfectiones quae idem objectum formale habent, et in eadem linea sunt. Unde, adest absoluta identificatio absque distinctione virtuali intrinseca inter essentiam et existentiam divinam, intellectum et intellectionem divinam, (18) inter voluntatem divinam *et volitionem divinam.*

(18)- "Objectum in omni intellectioni petit uniri intellectui, et quo perfectior est intellectio eo perfectior est unio. Unde intellectio divina ratione suae infinitatis et summae actualitatis, in tantum devenit gradum perfectionis eminentiae et simplicitatis ut identificetur cum suo objecto, sine virtuali distinctione fundata in re. Ita expresse S.Th. (Ia, q.104, a.2) ubi dicit quod "cum Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint omnibus modis idem" (Cf. Billuart, de Deo, diss.II, a.1, no.1V, obj3a)- Per hoc textum non nobis necesse est subtinere formale constitutivum essentiae divinae esse intellectionem divinam actualissimam.

b- Probatur indirecte. : refutatur secundae sententiae argumentum.

Ex supra dictis, negandum est antecedens. Ut aliqua formalitas sit virtualiter multiplex, non sufficit "praestare propria plurium, non minus ac si essent plura", sed insuper debet exercere propria plurium pertinentium ad distinctas lineas. Cur "praestare propria plurium" non sufficit? - quia ex hoc solum ostenditur eminentia unius et ipsissimae formalitatis. Requiritur insuper illam formalitatem exercere propria plurium pertinentium non ad unam et eandem lineam, sed ad distinctas lineas: quia tunc exercet propria plurium ut plurium, et ita ex tali exercitio infertur pluralitas saltem virtualis in exercente. V.g. animal et rationale virtualiter distinguuntur. Cur? Quia una et eadem res exercet propria plurium, i.e. vivit, sentit, movetur (quae sunt propria animalis ut sic,) et apprehendit, iudicat et ratiocinatur (quae sunt propria rationabilitatis); sed hoc non sufficit: dicimus esse inter illas perfectiones distinctionem virtuales intrinsecam, quia pertinent ad diversas lineas; aliter non possumus unam concipere, altera nullo modo concepta. Haec est ratio cur inter Voluntatem et Intellectum divinum datur distinctio virtualis intrinseca, quia illae perfectiones in creaturis distinguuntur non ex mere potentialitate ut intellectus et intellectio, sed ex objecto suo formali quo ratione voluntas et intellectus ad diversas lineas pertinent.

3- Contra ~~sententiam~~ Aureoli.

Voluntas est in Deo; non est potentia realis, i.e. non est tamquam actus primus ad secundum. De hoc non dubitare possumus. Immo, inter voluntatem et volitionem divinam non habetur distinctio virtualis intrinseca, cum in Deo nullum habetur fundamen-

tum potentialitatis. Sed altera parte habemus aliquam cognitionem analogicam de Deo, et apprehendimus voluntatem ejus tanquam potentiam. Quare non possumus absolute negare rationem potentiae, tam secundum rem quam secundum modum nostrum intelligendi. Caeterum, si per ly "secundum modum nostrum intelligendi", Aureolus significabat "ex parte Dei concepti", opinio ejus non differt a nostra.

In confirmatione dicitur potentiam activam non dici posse de Deo. Hoc admitti non potest, si significatur potentia activa ut sic, quia potentia activa "non dividitur contra actum"; si autem significatur potentia activa in actu primo realiter emanante a substantia divina, concedo.

B- Pars positiva probatur.

Voluntas datur in Deo solum secundum modum nostrum intelligendi, et ex parte nostri modi cognoscendi, in quantum scilicet apprehendimus illum ad instar potentiae, quae vere et formaliter sit talis. Haec est certissime mens Divi Thomae loco citato ab auctoribus secundae sententiae : "non potest salvari ratio potentiae, in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum." (19)

Cognitio est vere immaterialis, et cognitio intellectualis est spiritualis; sed haec objective dependet a cognitione sensibili, cum cognitio fit per abstractionem; quare dicimus objectum proprium intellectus nostri in statu unionis esse quidditatem rei materialis a phantasia representatam; ideo omne quod cognoscitur ab intellectu nostri, necessario cadere debet sub ambitu objecti proprii ejus; et id quod superior est, cognoscitur ad instar hujus objecti.

(19)- Summa Theol. I. q. 41, a. 4, ad 3.

Haec est ratio cur intellectus noster apprehendat divina ad instar creaturarum, immo (in statu unionis) ad instar rerum materialium. Et, cum Voluntas divina infinite superat ambitum intellectus nostri, sequitur nos eam apprehendere ad instar voluntatis humani, i.e. potentiae secundum rem. Quare intellectus necessario debet secare, in quantum sic possumus dicere, divinam essentiam, et sistere praedicata quae in stricto sensu non Deo convenire possunt. Sed intellectus non judicat illas perfectiones esse in Deo sicut ipse concipit (ideo cognitio nostra de Deo est positivo-negativa); haec est ratio cur intellectus noster apprehendat Voluntatem divinam ad instar potentiae seu actus primi, sed non judicat illam ita esse in Deo. Ex hoc videtur quod distinctio, quam ponimus inter voluntatem et volitionem divinam, habet fundamentum in creaturis; quare dicitur distinctio virtualis extrinseca. Sed haec distinctio habetur tantum inter illas perfectiones quae in creaturis distinguuntur ratione potentialitatis.

Unde Voluntas datur in Deo solum secundum modum nostrum intelligendi, non ex parte Dei concepti, sed ex parte nostri modi cognoscendi. In realitate autem, velle est in Deo, non prout actus secundus, sed prout velle ipsius esse subsistentis, scilicet Deus vult sed ad modum entis cujus natura est esse. Ex hoc quod essentia sua est ipsa volitio, cum essentia existit necessario, sequitur volitionem boni esse necessariam in Deo. Unde voluntas et volitio divina habent omnia attributa convenientiae essentiae divinae: ita Deus, ex parte Dei considerati, vult infinite, aeternaliter, immutabiliter, et necessario. Immediate videmus quod si Voluntas est talis, ratio est: quia Deus est Ipsum Esse subsistens; unde si, secundum modum nostrum intelligendi, Conceptus voluntatis divi-

nae praesupponit ipsam naturam Dei integre constitutam, sequitur
Voluntatem non esse formale constitutivum seu metaphysicam essen-
tiam Dei (ut putabat Suarez).

Objectum Voluntatis Divinae.

Proaenota.

Potentiae ab actibus et objectis specificantur.

Inter res naturales, aliquae sunt prorsus absolutae, ac in sui specificatione et constitutione a nullo extrinseco dependent, v.g. substantia, quantitas etc... ; aliae vero sunt prorsus relative, ac totum esse suum habent ad aliud, et ab illo dependent ut a puro termino. Denique, aliae sunt quae in se habent quidditatem absolutam, et ita aliud habent quam referri; attamen in sui specificatione et constitutione dependent ab aliquo extrinseco; non sunt mere absoluta (cum naturaliter tribuuntur a natura in ordine ad altera), nec mere relative (cum non sunt ad pure recipiendum, sed ad operandum). Sic se habent potentiae animae et actus earum ad ea quae attingunt.

Specificationum igitur extrinsecum potentiae animae, est illud ad quod ordinatur et a quo dependet "ratione essentialis suae specificae". Potest inveniri aliquod exemplum in rerum natura: terra ratione essentialis suae ordinatur ad lignum secundum, ac proinde habet talem essentialitatem quia sic est ad lignum secundum ordinata.

Sed a qua potentia specificatur, seu ad quod ordinatur ex natura sua? Essentialiter potentia primo ordinatur ad actionem, hoc patet ex experientia: visus ordinatur ad videndum, intellectus ad intelligendum...Unde immediate potentia ab actu spe-

cificatur. Attamen debemus notare cum Patre Gredt actum potentiae sub duplici aspectu sumi posse : 1) in actu exercito seu in executione; 2) quatenus est in intentione naturae potentiae. Actus autem in actu exercito est ipsa exercitio actualis potentiae agendi, est agere in actu hic et nunc; ita actus producit a potentia, ac proinde dependet ab illa et posterior est illa; si actus ita sumptus est specificativus potentiae, sequitur potentiam ratio e essentiae suae specificae ordinari ad illum, et consequenter debere semper agere, id quod repugnat; unde potentia, quoad essentiam suam, est independens ab actu in executione, ac proinde ab eo non specificatur. Actus igitur ut specificans, sumi debet quatenus est in intentione naturae, seu quatenus est id propter quod potentia naturaliter est talis, et sine quo non esset talis; ita sumptus, actus non pendet a potentia, sed e contra potentia pendet ab illo, et est posterior illo. Unde visus ordinatur ad videndum, non ad talem visionem eliciendam, sed ad videndum; aliis verbis, quando oculus agit, actio ejus necessario visio est, et idem pro aliis potentiis.

Sed actus non sufficit ad complete specificandam potentiam. Actus vere specificans potentiam debet classificari in tali ordine, ita ut non possit aliam potentiam specificare, etiam metaphorice; v.g. dicimus actum visus esse visionem; sed possumus uti illo termino "videre" in aliquo sensu metaphorico, et dicere: video, ad significandum: intelligo. Tunc, quid restringet actum potentiae, ita ut ille actus non erit proprium nisi talis potentiae? Est objectum. Et sic, visus perfecte definitur per actum et objectum ejus : visus est potentia ordinata ad colores videndas. Ita ipse actus potentiae ab objecto specificatur. Ergo debemus dicere potentias specificari ab actibus et objectis: ab actibus immediate,

ab objectis mediate, mediantibus actibus. Specificativum ultimum est objectum. Quare de illo specialiter agatur.

Primo tractabitur de Objecto ut sic. Secundo, de Objecto Voluntatis. Tertio, de Objecto Voluntatis humanae. Denique de Objecto Voluntatis Divinae.

OBJECTUM.

I- Quid sit.

Ex prima fronte, objectum videtur esse aliquid a potentia vel a scientia attactum. Ita plantae dicuntur esse objectum artis herbariae... Objectum in communi consistit in hoc quod sit aliquid extrinsecum, a quo sumitur et dependet intrinseca ratio et species alicujus potentiae vel actus.

II- Quotuplex sit.

A- Divisio secundum diversa fundamenta.

1- Ratione specificationis, objectum dividitur in formale et materiale. Objectum formale ratione sui a potentia respicitur tamquam id a quo vere specificatur. Objectum autem materiale ratione objecti formalis attingitur; ab objecto formali quasi formalizatur, i.e. ratione illius attingi potest a potentia. In omni enim objecto, duo praesupponenda sunt: ipsa entitas quae materialiter in eo consideratur, et quam in se habet absolute; et ipsa formalitas secundum quam pertinet ad talem potentiam et talem actum, illumque specificat vel distinguit. Illa formalitas nihil aliud est quam proportio seu coaptatio cum tali potentia.

Ex hoc videtur plura objecta entitative seu materialiter distincta posse convenire in una formalitate objectiva, v.g. lapis et homo convenire possunt in una formalitate colorati, et ita plura objecta terminare seu specificare (20) possunt unam potentiam; ex altera parte aliquod objectum entitative unum potest esse fundamentum diversarum formalitatum objectivarum, v.g. fructus fundat formalitatem visibilis ut coloratum, intelligibilis ut ens... et ita unum objectum terminare seu specificare potest plures potentias. Quare Cajetanus dicit aliam esse divisionem rei ut res, aliam objecti ut objectum. Unde duo sunt objecta: objectum formale, seu ipsa formalitas objectiva secundum quam fit proportio seu coaptatio inter objectum et potentiam; et objectum materiale, seu illud quod est subjectum illius formalitatis. Solum objectum formale est proprie objectum, quia solum specificat potentiam: si enim objectum materiale terminaret seu specificaret potentiam, quodcumque objectum entitative fundaret specialem potentiam, id quod repugnat. Quare Divus Thomas dicit :- "Sciendum est, quod ex
" objectis diversis non diversificantur actus et potentiae animae,
" nisi quando fuerit differentia objectorum inquantum sunt objec-
" ta, i.e. secundum rationem formalem objecti." (21)

2- Ratione momenti, objectum est vel primarium, vel secundarium. Objectum primarium est id quod per se primo et ratione sui attingitur a potentia, et mediante quo caetera attinguntur. Illa quae attinguntur ratione objecti primarii, secundaria vocantur. Quare, proprie loquendo, objectum primarium est objectum formale, et objectum secundarium est objectum materiale. De hoc la-

(20)- Nota expressionem: terminare seu specificare: objectum enim specificativum vocari etiam potest terminativum.

(21)- S.Th. in II de Anima, lect. VI, no.307

tius profundius dicamus.

3- Ratione extensionis, objectum dividitur in adaequatum et inadaequatum. Primum adaequat vel exhaustit totam latitudinem potentiae; non dico potentiam non posse se extendere ad alia attingenda, sed nihil attingere nisi ratione praedicti objecti. Objectum inadaequatum est pars objecti adaequati. Proprie loquendo, divisum hujus divisionis non est nisi objectum formale, et de objecto materiali non curatur an sit adaequatum vel inadaequatum: nam adaequatio potentiae respondet specificationi illius, et scimus specificationem non sumi ab objecto materiali. (22)

B- Divisio formalis:

1- Objectum formale:

a- Quid.

Solum objectum formale, ut supra diximus, est stricte objectum; unde solo objecto formali stricte convenit definitio quam declavarimus, nempe aliquid extrinsecum, a quo sumitur et dependet intrinseca ratio et species alicujus potentiae vel actus.

b- Quale.

Dicimus objectum formale: 1) specificare in ordine causae formalis extrinsecae; 2) esse rationem diversarum potentiarum.

1)- Proprium objecti formalis est specificare. Sed in quo genere causae, potentia vel actus accipiat specificationem ab objecto? Evidenter objectum non exercere potest munus cau-

(22)- Terminologia nostra adhibetur in Operibus Calmanticensis.

intrinsecae, scilicet materialis vel formalis: non materialis, quia materia non est objectum, sed res ut fundans objectum, seu objecti subjectum; causa enim materialis est materia ex qua, dum objectum non est nisi "materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem"(23). Non est causa formalis intrinseca, quia objectum est extra potentiam et actum; pertinet vero ad causam formalem intrinsecam specificare, sed solummodo ut differentia specifica vel ut forma substantialis. Utrum potentia vel actus specificatur ab objecto in ordine causae efficientis? Certissime non, quia omnis dependentia a causa efficiendi est dependentia quoad existentiam; ita potentia quae dependeret in ordine existentiae non specificaretur ab illo, quia specificatio necessario est in ordine essentiae, et abstrahit ab existentia, quae nulli rei creatae essentialis est, neque ad definitionem pertinet. Denique, utrum objectum specificat per modum causae finalis? Non. - Notandum est enim quod debemus salvare propriam causalitatem cujuscumque causae; jamvero, quae sit causalitas causae finalis? Essentialiter causae finalis est movere agens ad agendum; unde respicit effectum seu actionem, non quoad determinationem et specificationem, sed in ordine ad existendum; unde eadem ratione ac pro causa efficiendi, objectum non specificat ut causa finalis.

Ergo objectum non specificat potentiam vel actum, neque ut causa materialis, neque formalis intrinseca, neque efficiens, neque finalis. Attamen specificatio potentiae inveniri debet aliquomodo in ordine causae formalis: nam id quod specificat potentiam et actum, ut supra diximus, est formalitas objectiva, unde est aliquis actus, aliqua forma; jamvero munus causae formalis nihil aliud est quam specificare; ergo objectum specificat ad modum causae formalis; attamen causalitas formae intrinsecae non convenire potest

objecto, quia istud extrinsecum est; consequenter objectum specificat potentiam et actum secundum rationem causae formalis extrinsecae (23) Haec est communis sententia Thomistarum.

Hoc munus specificationis omni vero objecto formali, soli objecto formali, et semper objecto formali convenit; quare specificatio est proprium omnis objecti formalis; objecta autem materialia non movent (specificative) ex seipsis, quia non sunt vera objecta, sed potius puri termini operationum, vel pura subjecta objectorum formalium.

II)- Species potentiarum et actuum sumuntur secundum ordinem ad objecta : hoc ex supra dictis deducitur; si objectum ad operationem potentiae ut active comparatur (in quantum eam reducit de potentia ad actum, praesupposita praemotione), sequitur illam potentiam esse passivam; si autem objectum comparatur ut passivum et ut finis potentiae, sequitur illam esse potentiam activam; objecta potentiarum activarum sunt operata ipsarum; et objecta potentiarum passivarum ut passivarum, sunt operantia ipsarum. Et sic una potest esse passiva ex una parte, et activa ex altera; v.g. intellectus possibilis, cum recipit, mediante intellectu agente, speciem impressam ipsum reddentem in actu primo proximo cognoscens, est passivus; quando vero formulat conceptum ejus formalem, quo fit terminative co-

(23)- Notandum est causam formalem extrinsecam non esse solum objectum: habetur etiam idea seu exemplar: nam idea seu exemplar est "forma ad quam respiciens artifex operatur" (Gredt); quare haec idea existens in mente artificis ut conceptus objectivus imitabilis ad extra, licet sit extra artefacta producenda, illa tamen specificat et mensurat, et sic est causa formalis extrinseca. Idea similis est objecto in quantum utrumque specificat extrinsece; specificatio ideae a specificatione objecti differat in quantum prima habet originem in ipso subjecto cognoscente, et secunda in objecto cognito.

gnoscens, est activus.

c- Quotuplex.

I)- In ipso objecto formali, duo considerata sunt, quae realiter non distinguuntur, sed quae a mente praescindi possunt:

A)- ipsa formalitas objectiva, quae per se primo attingitur;

B)- ipsa attingibilitas formalitatis objectivae. Prima est ipsa ratio formalis quae a potentia attingitur; secunda est ratio formalis sub qua attingitur ratio formalis quae. Prima est objectum formale ut est res (et vocatur objectum formale quod); secunda est objectum formale ut est objectum, i.e. ut est attingibile (et vocatur objectum formale quo). Verbi gratia, objectum formale intellectus est ens: ens autem in ipsissima formalitate ejus entis, prout est in se, est objectum formale quod intellectus; sed ens, eo ipso quod est, est scibile, et haec scibilitas, seu ratio quae permittit potentiae attingere illud ens, est ipsa ratio sub qua seu objectum formale quo intellectus. Ergo potentia specificatur per actum, actus per objectum formale attactum mediante objecto formali quo. Ergo objectum formale quod attingitur a potentia non stricte ratione sui, sed ratione proprietatis ejus attingibilitatis, seu ratione objecti formalis quo, (24), et ita objectum formale quod est quodammodo objectum materiale; cum his notionibus intelligimus cur Divus Thomas, in II-IIae, q.1, a.1, ubi tractat de objecto fidei, utitur termino "objectum materiale" pro objecto formali quod, et "objectum formale" pro objecto formali quo. (25)

(24)- Quare omnino ultimum specificativum est objectum formale quo.

(25)- "...Unde D.Th. II-IIae, q.1, a.1, aliisque in locis illud, quod nos diximus objectum formale quod, seu rationem quae, appellat obj. materiale, et solam rationem sub qua objectum formale; quia illa prima ratio per hanc posteriorem formalizatur, et actuatur: et ita se habet ad eam sicut materia ad formam, aut sicut id, quod est minus formale ad aliquid formalius". (Cf. Salm. tract. VIII, De ultimo fine, disp.I, dub.III, no.27)

II)- Iuxta dictis sequitur objectum formale quo esse objectum omnino primarium, et omnino primum motivum.

A)- Ist ratio objecti omnino primarii : nam objectum primarium est id quod per se primo et ratione sui attingitur a potentia; jamvero in ordine ad terminandum et specificandam potentiam omnino prima est ratio sub qua: etenim non est objectum formale, sed objectum formalissimum, quia mediante illo attingitur ratio formalis quae. Unde objectum formale quo non potest non esse absolute primarium et nullo modo potest esse secundarium; quidquid vero ratione ejus attingitur, adhuc ipsa ratio formalis quae habet aliquid objecti secundarii. Attamen, licet ratio formalis sub qua primatum obtineat inter rationes objecti, potius est ratio attingendi quam ratio attacta : quare rectius dici possit ratio objecti primarii, non autem objectum primarium absolute; proprio loquendo, esse objectum primarium est proprium rationis formalis quae.

B)- Dicitur etiam omnino primum motivum: saepe committitur aequivocatio in illo termino "motivum", applicando illud solae causae efficienti vel etiam finali; datur motivum per modum exercitii, et per modum specificationis. Primum pertinet proprie ad causam efficientem et metaphysice ad causam finalem; secundum vero proprie non pertinet nisi ad objectum formale. Primum movet in ordine actionis ut sic; secundum movet in ordine taleitatis actionis, i.e. movet determinando speciem actionis. Objectum motivum specificat potentiam passivam (respectu enim specificationis omnes potentiae sunt passivae), et "comparatur ad ipsam ut principium movens, et sic est prius suo specificato in via definiendi; ergo "in ratione motivi habet veram rationem objecti, et non efficientiae; "efficiens enim in quantum efficiens respicit esse rei, quod producit, non specificationem" (J. a S.Th.). Aliquando tamen, in objecto

motivo debet intervenire alicujus rei productio, quae ad genus causae efficientis pertinet, g.g. in potentiis quae non moveri possunt ab objectis nisi in eis imprimantur et producantur effective species; sed in hac efficientia non consistit formaliter ratio objecti moventis, sed per accidens aut concomitanter se habet; cacterum in nobis species ab intellectu agente effective producantur, non ab objecto.

III)- Objectum formale quod est objectum formale terminativum.

Objectum formale quo est ratio sub qua attingitur objectum formale quod; unde objectum formale quod est tamquam terminus formalis specificans; quare dico ^{istud} ~~illud~~ esse objectum formale terminativum; non se habet ut purus terminus: aliter solum terminaret relationem praedicamentalem, non transcendentalem; jamvero potentia respicit objectum ordine transcendentali (tota enim essentia potentiae ordinatur ad objectum formale conveniens; ergo non se habet ut purus terminus.

Immo objectum terminativum formale non est proprie objectum secundarium, sed principale; ad hoc explicandum, J. a S. Th. aliqua comparatione utitur: "per imaginem cognosco prototypum, aut per vestigium bovem; sunt enim objecta terminativa tantum prototypum et bos; utpote per alterius objecti species cognita; et tamen non sunt objecta secundaria, sed principalia, utpote primo et per se intenta, imago autem et vestigium ut deducuntur ad illa" (26). Ita objectum formale terminativum potentiam specificat mediante objecti formalis motivi: non sequitur illum esse secundarium; ~~est~~ est nisi objectum primum et principale.

(26)- J. a S. Th.- Log. II, P. 2.21, art. 4 in secunda conclus.

IV)- Objectum formale quod est : adaequatum vel inadaequatum.

objectum formale quod est ipsa formalitas quae per se primo attingitur in objecto materiali; ita objectum formale quod intellectus est ens; ens tamen non specificat in quantum est ens substantiae vel ens accidentis etc., sed in quantum est ens, i.e. in quantum amplectitur omnes modos essendi; ens vero accidentis vel substantiae non specificat nisi ratione entis ut entis; non dico ens accidentis non specificare, sed habet minorem extensionem quam ens ut sic; quare illud objectum inadaequatum, istud autem adaequatum dicitur.

N.B.- A)- Videmus illam divisionem non convenire nisi objecto formali quod : nam ratio sub qua, in quantum hujusmodi, a quo ultimatim sumitur unitas specifica potentiae, semper est aliquid formaliter indivisibile, ideoque non admittit partitionem. Attamen, aliquando objectum formale quod non minus est indivisibile quam objectum formale quo, v.g. objectum fidei quod est Deus trinus et unus : in hoc casu nulla est ratio ponendi divisionem in objectum adaequatum et inadaequatum. Sed aliquando objectum formale quod est aliquid genericum, divisibile in varias species, dum objectum formale quo est perfecte indivisibile, v.g. color (objectum formale quod potentiae visivae) divisibilis est, dum ratio coloris est una : color, secundum quod se extendit ad omnes species coloris, dicitur objectum adaequatum visus; color autem albus vel niger, est objectum ejus inadaequatum.

B)- Utrum objecta formalia inadaequata sint objecta secundaria? Objectum inadaequatum est pars objecti adaequati. Sed pars est quodammodo materialis respectu totius, et non terminat potentiam nisi in quantum stat sub ratione objecti totalis seu adaequati. Quare "objecta inadaequata appellari solent objecta se-

"cundaria, et quodammodo materialia; non tamen absolute materialia, aut omnino secundaria dicenda sunt: quia cum ab objecto primario et formalis, quod est objectum adaequatum non omnino distinguuntur, non ponunt in numero cum ipso: et ideo potius dici debent objecta formalia inadaequata, vel objecta formalia secundaria, aut partes objecti secundarii, quam materialia, vel secundaria simpliciter et absolute." (27).

2- Objectum materiale.

a- Quid.

Objectum materiale est illud quod attingitur a potentia, non ratione sui, sed ratione objecti formalis: ratione sui, nullo modo attingi potest, sed ab objecto formali quasi formalizatur et actuatur, ita ut possit attingentiam potentiae terminare.

b- Quotuplex.

Objectum materiale admittit diversos gradus, secundum quod magis vel minus materiale est, i.e. secundum quod magis vel minus ab objecto formali recessit. Objectum materiale duplex est: objectum per accidens, et objectum per se.

1)- Objectum per accidens.

Habetur objectum omnino materiale, quod nullo modo in se attingitur, sed est saltemmodo subjectum et materia objecti formalis. Quare, si in se non attingitur, non dici proprie objectum; sed, cum tota ratio talis objecti consistit in eo quod objecto formali jungatur, vocatur objectum per accidens. V.g. objectum formale potentiae visivae est color, et solus color attingitur ab illa per se; corpus autem nullo modo in se attingitur a potentia; attamen,

corpus conjunctum est cum colore, qui per se attingitur; quare corpus dicitur objectum materiale per accidens respectu visus.

II)- Objectum per se.

Objectum materiale per se vero praesupponit objectum formale quod et objectum formale quo, sed ratione illorum in se attingitur a potentia, ideoque appellatur materiale per se. V.g. creaturae dicuntur esse objectum materiale voluntatis divinae: non vero amantur nisi ratione essentiae divinae, in se ipsis tamen amantur.

c- Utrum Objectum materiale sit objectum secundarium?

Supra vidimus objectum primum idem esse ac objectum formale. Sed utrum dicere possimus objectum secundarium esse idem ac objectum materiale? Respondeo: solum objectum materiale per se dici potest objectum stricte secundarium: nam objectum stricte secundarium, licet ratione objecti primi, in se tamen attingi debet; atqui solum objectum materiale per se, non vero objectum per accidens, in se attingi potest, ut patet ex dictis; ergo solum objectum materiale per se dici potest objectum stricte secundarium.

Ad maiorem, notandum est : cum dicimus objectum secundarium attingi debere in seipso, non intendimus, quod ipsum moveat potentiam ratione sui; sed quod, licet ratione alterius, et per aliud, potentia tamen usque ad illum se extendit.

d- Sed utrum objectum stricte secundarium sit necessario objectum materiale? Respondeo : objectum secundarium potentiarum materialium et organicarum est solum objectum formale inadaequatum; objectum vero secundarium potentiarum spiritualium est solum objectum materiale.

I)- Objectum secundarium potentiae materialis (v.g. visus) est solum objectum formale inadaequatum. Nam objectum secundarium in se ipso attingi debet. Atqui a potentia organica solum objectum formale adaequatum et objecta inadaequata in seipsis attinguntur; alia vero objecta materialia non sunt nisi objecta per accidens, quia non attinguntur in se. Ergo objectum secundarium est solum objectum inadaequatum. Hoc melius per exemplum intelligitur: praeter colorem et ejus species, nihil in seipso a potentia visiva attingi potest; cum talis species coloris seu objectum inadaequatum, v.g. albus, non attingitur nisi ratione coloris seu objecti adaequati, sequitur objectum secundarium visus esse solum objectum formale inadaequatum.

II)- Objectum secundarium potentiae spiritualis est solum materiale. Respectu potentiarum spiritualium, scilicet intellectus et voluntatis, quae eodem actu plura subordinata in seipsis attingunt et quae ex uno actu in alium deveniunt, praeter objectum formale adaequate et objecta inadaequata, dantur objecta materialia per se, i.e. quae in seipsis attinguntur. "Et haec objecta proprie appellantur objecta secundaria." (23)

Probatur :

Objectum proprie secundarium omnino distingu^{debet} ab objecto primario.

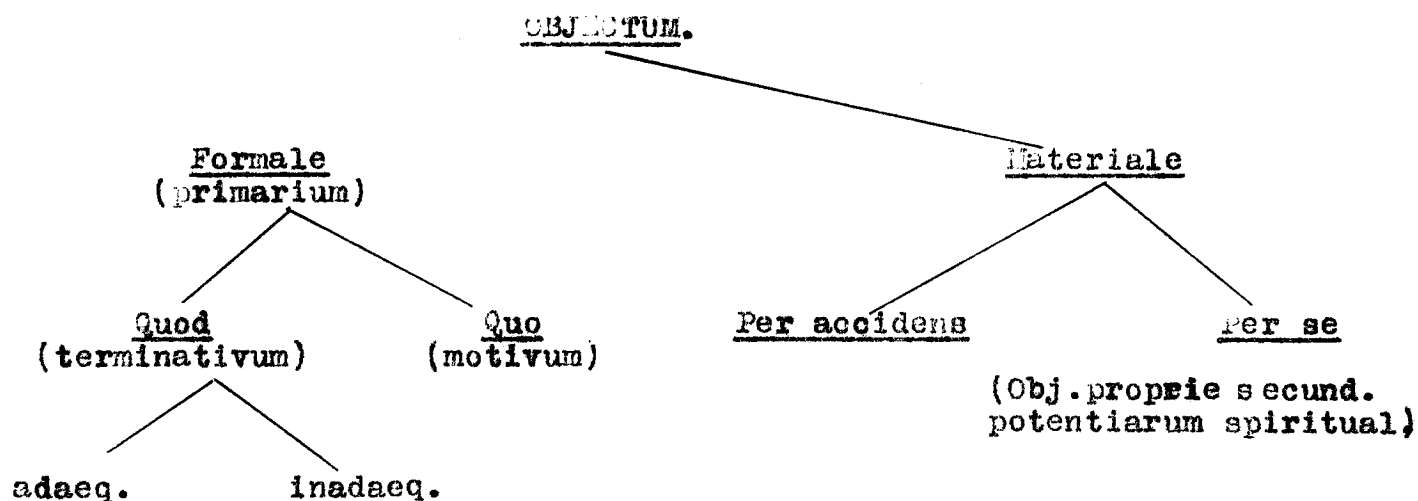
Atqui objectum primum potentiae spiritualis est objectum formale, ut supra vidimus.

Ergo objectum proprie secundarium ^{ejus} omnino distingu^{debet} ab objecto formali, ac proinde esse debet objectum materiale.

(23)- Salmant. - in loco citato.

Major evidens videtur : nam objectum primum est id quod in seipso et ratione ipsius attingitur a potentia; objectum secundarium est id quod in seipso sed ratione objecti primarii attingitur.

Ut omnia quae diximus respectu objecti in genere, clariora fiant, sit sequens schema :



OBJECTUM VOLUNTATIS.

(commune)

I-Objectum formale commune.

A- In Genere.

Objectum formale voluntatis , seu formalitas objectiva quae per se primo in re attingitur, est bonum, virtute cuius totum objectum materiale attingitur. Bonum vero, sicut omni^m objecto^m formali^m, specificat voluntatem per modum causae formalis extrinsecae.

1- Solum bonum specificat voluntatem.

Omnis enim appetitus non est nisi boni: nam appetitus sequitur formam, ac proinde ex natura sua ordinatur ad convenientiam sui, ut supra vidimus; atqui convenientia appetitui non est nisi bonum; ergo voluntas, quae est appetitus, non specificatur nisi a bono. Minor probatur : convenientia appetitui est aliquid perfectivum, unde aliquid perfectum, ac proinde aliquid bonum. Tendere non potest ad malum ut malum: malum enim ut malum est nihil in se; ergo si tendit ad nihilum, nihil est, quia agere sequitur esse. Ergo non tendit nisi ad bonum.

Dices : aliquae potentiae tendunt ad opposita, v.g. visus specificari potest ab albo vel nigro; cur voluntas non possit inclinari ad opposita, i.e. ad bonum vel malum? - Respondeo potentiam esse oppositorum, sed haec opposita continentur sub objecto formali potentiae: sic niger et album specificae sunt opposita, sed continentur sub ratione colorati quae solum visum specificat; quare opposita quae specificant voluntatem contineri debent sub ipsa ratione boni, v.g. moveri et quiescere sunt opposita, sed contineri possunt sub ratione boni: in tali circumstantia, moveri bonum est , in alia autem , contrarium est bonum.

Unaquaeque potentia se extendit ad omnia in quibus inveniri potest quocumque ratio sui objecti; quare voluntas se extendit ad omnia in quibus invenitur ratio boni, - et ita ipse Deus qui est ipsa Bonitas, non excluditur ab ejus objecto formali, ideoque voluntas dicitur esse capacitatis infinitae, cum possit se extendere ad ipsum Bonum infinitum.

2- In quo ordine causalitatis voluntas specificatur a bono?

Objectum formale specificat potentiam in ordine causae formalis extrinsecae, ut patet ex dictis; jamvero bonum est objectum formale voluntatis; ergo specificat voluntatem ad modum causae formalis extrinsecae.

Sed dices : potentia passiva non minus specificatur ab objecto et actu, quam potentia activa. Sed potentia passiva solum potest specificari a movente a quo patitur; jamvero movens et efficiens idem sunt. Ergo vel debemus ponere aliquid specificari per ordinem ad efficiens, vel negare quod potentia passiva specificetur a suo principio extrinseco quod est movens.

Priusquam aggrediar ad responsionem, hoc notandum est : agitur de objecto ut objecto, i.e. de specificativo potentiae; non de principio actionis quoad exercitium actionis, sed quoad specificationem seu determinationem.

Nunc, respondetur ad objectionem : affirmando potentiam specificari in ordine causae formalis extrinsecae, loquimur tum de potentia activa, tum de potentia passiva. - "Potentia est... principium quoddam agendi vel patiendi; unde oportet, quod actus ponantur in definitionibus potentiarum..."(29). Ex Angelico videtur potentiam passivam non minus essentialiter ordinari ad actum quem recipit, quam activam ad actum quem facit. Sed potentia activa non specificatur ab

(29)- S.Thomas - in II de Anima, lect.VI, no.304.

actu quem hic et nunc facit et quatenus facit, sed quatenus proportionatur illi ut faciat; similiter potentia passiva non specificatur ab actu quem hic et nunc recipit et quatenus recipit, sed quatenus proportionatur illi ut recipiat: specificatio enim fit ratione proportionis et coactionis potentiae cum tali specie actu. Quare objectum potentiae passivae movet illam, sed per modum principii formalis et specificativi, non quoad solum exercitium.

Instabis : reducere in actum, hoc est movere.

Respondeo, utendo argumento Divi Thomae, cum voluntas dupliciter sit in potentia: quantum ad agere et non agere, vel quantum ad agere hoc vel illud, sequitur voluntatem indigere movente quantum ad exercitium, et quantum ad determinationem seu specificationem actus; et hoc ultimum movens est objectum formale voluntatis.

Non dico bonum non esse finem voluntatis. E contra bonum cum fine identificatur. Sed notandum est bonum duplex munus exercere: 1) ut objectum formale, movet specificando; 2) ut finis, movet finalizando. Primum consideratur quoad specificationem; secundum, quoad exercitium actus. ⁶ Finis vero dicitur specificare actum humanum, sed non id facit finalizando et sub causalitate finis, sed ut indicit rationem objecti: alia est causalitas finis et efficientis, alia causalitas objecti ut formalizantis et specificantis; et ordo specificationis est prior (prioritate rationis) ordine exercitii: nam, priusquam agat, potentia intrinsece debet perfecte constitui; jamvero id quod constituit potentiam, i.e. id quod facit ut potentia sit talis potentia, est objectum specificativum extrinsecum, in quo natura (vel potius Deus) posuit fundamentum convenientiae respectu hujus potentiae, fundamentum causans in potentia aliquam ordinem transcendentalem ad illud. Et postea, ratione hujus specificationis ex parte objecti, potentia necessa-

rio agit in hoc ordine (cum ad illud tendat ratione essentiae suae). Quare, dico objectum formale voluntatis esse bonum: primo ut formalizans, secundo ut finalizans. Attamen non est inter utrumque nisi prioritas rationis.

Nunc videmus quod in objectione non recte identificatur movens et efficiens. Objecto ut objecto absolute non convenit nisi motio formalis, licet extrinsece. Ergo quando dicimus voluntatem tendere ad bonum (ad bonum, ut objectum formale commune) non volumus significare voluntatem hic et nunc persequi bonum, sed dicimus quod ratione objecti formalis, i.e. boni, voluntas constituitur capax seu apta ad persequendum actu bonum; postea, quando voluntas persequetur bonum hic et nunc, tunc objectum adimplebit munus causae finalis.

B- In specie.

1- Objectum formale cujuscumque voluntatis seu objectum formale commune voluntatis est bonum, sicut objectum formale commune intellectus est verum. Sed quid sit ratio formalis quae et sub qua voluntatis? Objectum formale quod voluntatis est ipsissima formalitas boni; est bonum in se, bonum quasi materialiter consideratum, bonum quod in se attingitur et mediante quo totum objectum materiale attingitur. Objectum formale quo voluntatis est ipsa attingibilitas boni, i.e. ratio sub qua bonum attingi potest: sicut scibilitas entis est objectum formale quo intellectus et scientiae, ita appetibilitas est objectum formale quo voluntatis. Appetibilitas vocatur Bonitas.

2- Ergo bonitas (seu obj. formale quo) est ratio objecti omnino primarii, et objectum omnino primum motivum: a) est ratio objecti omnino primarii; nam in ordine ad voluntatem specificandam bonitas est omnino prima, quia mediante illa bonum attingitur. Dico

tamen bonitatem esse rationem objecti omnino primarii: bonitas enim potius est ratio attingendi quam ratio attacta: ideoque proprie loquendo objectum primum voluntatis est bonum. b)- est etiam omnino primum motivum. Est primum motivum in ordine specificationis; et cum agitur de objecto voluntatis, quod identificatur cum fine (bonum enim habet rationem finis), sequitur bonitatem esse primum motivum etiam in ordine exercitii.

3- Bonum igitur est objectum formale terminativum cujuscumque voluntatis, quia est tamquam terminus formalis specificans. Et sicut objectum formale terminativum, ut diximus, nec est purus terminus, neque objectum proprie secundarium, ita bonum: bonum non est purus terminus, cum non solum terminat relationem praedicamentalem; non est objectum secundarium, sed objectum primum et principale voluntatis.

4- Objectum formale quod voluntatis (seu bonum) est adaequatum vel inadaequatum. Objectum adaequatum est bonum in quantum adaequat vel exhaurit totam latitudinem voluntatis; concordat cum fine ultimo voluntatis. Et objectum inadaequatum est aliquod bonum particulare ad quod tendit voluntas ratione objecti adaequati. Notandum est hoc bonum particulare non esse objectum proprie secundarium, ut patet ex dictis de objecto in genere.

II- Objectum materiale commune.

N.B. Nullo modo agitur de objecto materiali per accidens: nam voluntas est potentia aorganica, quae attingit rem in seipsa.

Objectum materiale commune voluntatis est ens. Objectum enim materiale nihil aliud est quam subjectum et fundamentum objecti formalis; jamvero fundamentum objecti formalis voluntatis

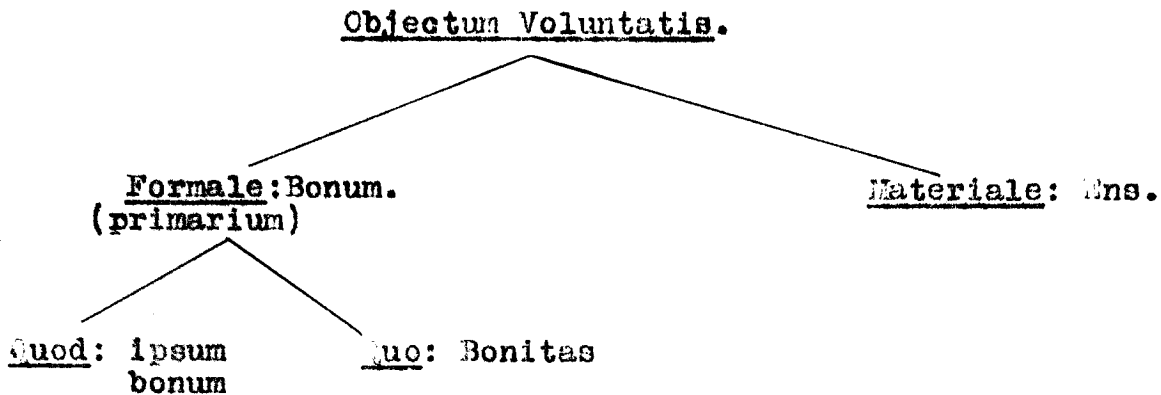
seu boni, est ens; ergo objectum materiale commune voluntatis est ens.

Ergo objectum secundarium voluntatis est ens. Sed ex hoc oritur aliqua difficultas : supra vidimus quod objectum proprie secundarium omnino distingui debet ab objecto primario; atqui, dicimus bonum esse objectum primarium, et ens objectum secundarium; sed ens et bonum non omnino distinguuntur; nam bonum formaliter consistit in ente prout est fundamentum aliquae relationis convenientiae cum appetitu; ergo, vel objectum primarium et secundarium non omnino distinguuntur, vel ens non est objectum materiale voluntatis.

Respondeo : objectum materiale voluntatis est totum objectum quod attingitur a voluntate, i.e. totum prout est in rerum natura, unde aliquid singulare prout existens. Hoc est objectum proprie secundarium; et hoc realiter distinguitur a ratione boni universalis sub qua a voluntate humana attingitur, et a Bonitate divina, qua ratione creaturae effective amantur. Sed hic non agitur de objecto materiali talis vel talis voluntatis: agitur de objecto materiali communi voluntatis, seu de objecto voluntatis abstracte consideratae. Quare dicimus: sicut bonum ut bonum est objectum formale commune voluntatis, ita ens ut ens est ejus objectum materiale commune: nam evidens est quod totum objectum quod est fundamentum boni ut boni, nihil aliud est quam ens ut ens. Ergo si voluntas abstracte consideratur, concedo objectum primarium ejus non ab objecto ejus secundario realiter distingui (quia ens ut sic et bonum ut sic realiter identificantur); sed si concrete consideratur, objectum primarium et objectum secundarium realiter distinguuntur.

Sequitur schema ad breviter contrahendum quod di-

ximus de objecto voluntatis communi:



OBJECTUM VOLUNTATIS.

(proprium)

Praenota. Nunc tractandum est de objecto voluntatis proprio. Nam habentur diversi gradus voluntatis. Ita objectum proprium non convenit voluntati nude secundum se consideratae, sed prout est talis voluntas in aliquo statu determinato.

Voluntas autem radicatur in intellectione, et tale genus voluntatis tale genus cognitionis sequitur: jam supra probavimus appetitum intellectivum necessario sequi intellectum, cum voluntas sequatur formam ab intellectu apprehensam; quare objectum formale proprium alicujus voluntatis est bonum, sed bonum ab intellectu respondente apprehensum, et solum bonum apprehensum specificat et determinat talem voluntatem. Ita habetur voluntas humana cognitionem abstractivam, voluntas angelica cognitionem intuitivam, et voluntas divi-

na cognitionem comprehensivam sequens. Primo breviter tractabimus de objecto proprio voluntatis humanae; et secundo agatur de objecto proprio voluntatis divinae.

I- Objectum proprium Voluntatis humanae.

A- Objectum formale proprium.

1- In Genere.

Voluntas sequitur intellectum, et objectum voluntatis objectum intellectus.

Atqui objectum formale proprium intellectus humani est quidditas universalis, seu quidditas abstracta rei materialis.

Ergo, objectum formale proprium voluntatis humanae est bonum universale, seu bonum abstracte apprehensum.

Ad Minorem : -"objectum formale proprium in statu unionis est id, quod habet eundem essendi modum atque intellectus in statu unionis; atqui id, quod habet eundem essendi modum, est quidditas rei materialis universalis abstracta a phantasmate; ergo haec quidditas est objectum formale proprium intellectus humani in statu unionis."(Gredt). Major patet ex doctrina de cognitione: cognitio est actio metaphysica qua cognoscens immaterialiter fit objectum cognitum; ex hoc deducitur objectum proprium, quod immediate attingendum est, eundem modum essendi seu eundem gradum immaterialitatis habere quam cognoscens. Minor vero patet ex conditione in qua invenitur facultas nostra anorganica, in statu unionis: homo enim non est purus spiritus; anima ejus unitur cum aliquo corpore materiali, et facultates ejus anorganicae, licet sint immunes a materia, inveniuntur in materia, quatenus emanant ab anima informante corpus; sequitur eas necessario subire hujus unionis inconvenientia. Ita quidditas rei mate-

rialis, licet abstracta esset a materia individuali, in ea tamen invenitur. Quare in utraque parte adest idem modus essendi.

2- In Specie.

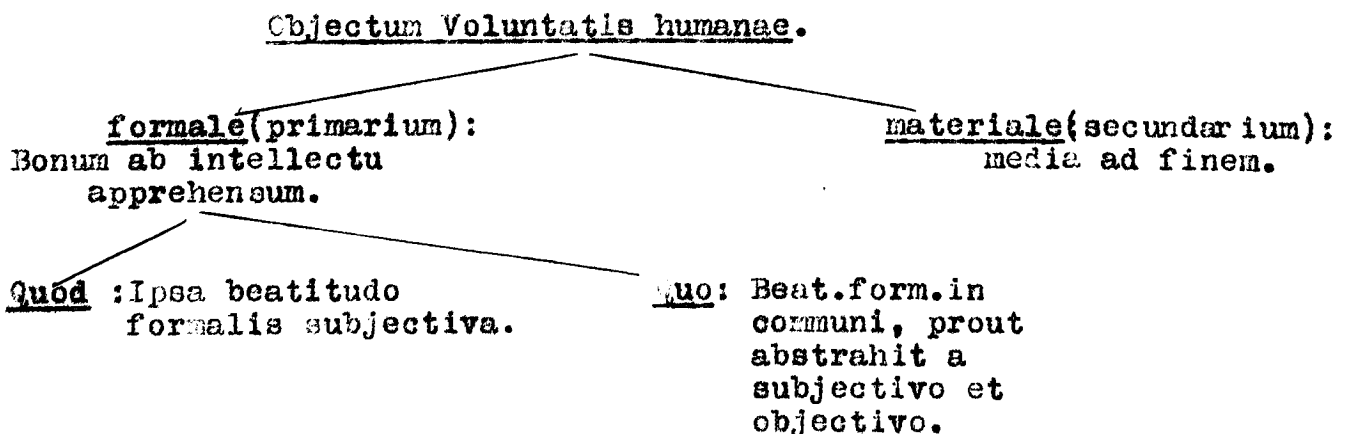
a- Objectum formale quod voluntatis humanae nihil aliud est quam bonum universale seu bonum abstracte apprehensum, seu beatitudo formalis, et hoc est propter defectum hominis, qui non fertur in beatitudinem objectivam nisi mediante beatitudine in communi. Ergo bonum universale est id quod immediate, per se primo, et ratione sui a voluntate humana attingitur; quare hoc est objectum illius formale primum. Objectum formale quo est eadem beatitudo formalis, sed ut attingibilis considerata. Objectum formale quod voluntatis humanae est bonum abstractum; objectum formale quo ejus est bonitas boni abstracti. Beatitudo formalis dupliciter sumi potest: 1) pro beatitudine subjectiva seu bene esse subjecti; 2) pro beatitudine in communi prout etiam abstrahit a subjectivo et objectivo. Prima dici potest objectum formale quod, et secunda objectum formale quo voluntatis humanae in statu unionis.

b- Ergo beatitudo formalis, seu finis ultimus formalis est objectum formale motivum et terminativum voluntatis hominis, et sola beatitudo formalis specificat et adaequat eam; quare Deus ut clare visibilis non est objectum etiam adaequatum voluntatis in statu unionis: Deus enim, licet contineat omne bonum et adaequat totam vim voluntatis, tamen non proponitur ei ut objectum et bonum adaequatum ipsius. Ergo sola beatitudo formalis est objectum formale adaequatum voluntatis humanae; objecta autem inadaequata sunt omnia in quibus homo invenit aliquod boni, et ita ipse Deus esse potest objectum ejus inadaequatum.

B- Objectum materiale proprium.

1- Objectum materiale voluntatis humanae est illud quod attingit ratione finis ultimi, et de quo utitur ad finem ultimum attingendum: solus finis est objectum formale et specificativum voluntatis; ergo alia quae attinguntur ratione finis, seu media, non sunt nisi objectum secundarium et materiale. Antecedens patet: nam finis per se primo eam movet et perficit: habitudo enim voluntatis ad suum objectum est habitudo perfectibilis ad perfectivum, mobilis ad motivum; cum finis per se primo habet ratione perfectivi et motivi respectu voluntatis, consequenter est per se primo terminus habitudinis illius (30).

2- Evidenter hic non agitur de objecto materiali per accidens: media enim comparantur ad voluntatem ut vere attingat, et amet illa in seipsis, quamvis non per se primo, nec propter se; ergo media, respectu voluntatis humanae, vere sunt objecta ejus per se, quamvis secundaria et materialia.

SCHEMA.

(30)- Confirmatur verbis Sancti Augustini: "Pondus meum, amor meus, eo feror quocumque feror."-D.Aug. lib. 3 confess. capite 9.

II- Objectum proprium Voluntatis Divinae.

Ut jam probavimus, voluntas divina non est realis potentia: secus esset aliquid additum essentiae, sed est ipsum velle divinum.- "Sicut suum intelligere est suum esse, ita (suum esse est) suum velle," ait D.Thomas (31). Immo voluntas Dei nequit concipi per modum potentiae ex parte rei, quia sic non conciperetur Deus ut Actus purissimus: distinctio enim actus primi et secundi opponitur ipsi conceptui actus puri qui in omnibus conceptibus attributorum Dei salvari debet. Attamen admitti potest distinctio virtualis extrinseca, habens fundamentum in creaturis: voluntas concipitur per modum potentiae, non autem ex parte rei, sed ex parte nostri modi cognoscendi: voluntas Dei concipitur ad instar voluntatis humanae. Quare tractabimus in thesi nostra de essentia divina amante, de voluntate divina, et de essentia divina amata, licet in Deo subjectum, potentia, actus et objectum formale unum et idem actus purissimus sit.

De Objecto Voluntatis divinae quaerendum est: 1)- De objecto formali: quid sit, et quomodo in illud ordinatur. 2)- De objecto materiali: quid sit, et quomodo in illud ordinatur.

A- Objectum formale proprium Voluntatis divinae.

1- Quid sit.

a- Sententiae.(32)

I)- Prima sententia asserit objectum formale adaequatum non esse nisi bonum in communi. Ita sentiunt Aureolus, Durandus, Suarez. Sequitur in forma argumentum eorum principale:

(31)- Summ.theol. Ia, q. 19, a.1, c.ad finem.

(32)- Illas sententias colligimus in Salmant. tract.IV, disp.III, Dub.2, no.15-25.

Finis est objectum formale voluntatis.

Atqui Deus, praeter bonitatem suam, habet alium immediatum finem voluntatis suae, scil. bonum in communi.

Ergo, objectum formale Voluntatis Dei est Bonum in communi.

Ad minorem: non possumus ponere in Deo amorem concupiscentiae, per quem velit creaturas propter se; ergo ~~non~~ amat amore amicitiae, ideoque vult nobis bonum propter nos, et non immediate propter se.

II)- Secunda sententia distinguit inter objectum formale motivum et objectum terminativum Voluntatis Dei:

A)- objectum formale adaequatum motivum est Bonitas divina; B)- objectum formale terminativum est Bonitas in communi abstrahens a creatura vel increata. Ita sentiunt aliqui ex recentioribus. Non est necessarium tradere argumentum, quoad primam partem, quia potius pro nobis quam contra nos est; ecce quomodo probant secundam partem:

Illud est objectum terminativum adaequatum, ultra quod potentia non terminatur, nam hoc ipso quod potentia ultra tendit, jam non adaequabit totam latitudinem ipsius.

Atqui divina voluntas terminatur ultra divinam Bonitatem, ad bonitatem creaturarum.

Ergo, divina Bonitas non est objectum formale terminativum Voluntatis Dei, sed potius bonitas in communi.

III)- In tertia sententia, distinguitur volitio qua Deus vult alia a se : A)- in id quod perfectionis et entitatis dicit; B)- in terminationem ad creaturas. Objectum formale volitionis divinae quoad terminationem est bonitas creaturarum; et objectum formale et adaequatum ejusdem quoad perfectionem et entitatem

suam est sola Bonitas divina. Haec est opinio Arrubal. Sequitur in forma principale argumentum ejus : Volitio creata in hoc distinguitur ab increata, quod in illa perfectio intrinseca ipsius et terminatio ad rem volitam, non realiter distinguuntur, neque seperari possunt: quia perfectio intrinseca volitionis creatae posita est in transcendentali quadam habitudine et terminatione ad aliquod determinatum objectum; aliter se habet volitio increata: salva et immobili permanente in Deo tota perfectione actus suae volitionis, potest terminari , et non terminari ad creaturas. Ergo non est inconveniens quod objectum formale volitionis increatae, praecise quoad terminationem consideratae, sit bonitas creata.

Patet consequentia: nam hoc ipso quod talis terminatio possit realiter separari a perfectione entitativa actus, non potest importare perfectionem omnimodam, et per essentiam; et consequenter nihil refert quod ab aliquo extrinseco suam speciem desumat.

IV)- uarte sententia asserit quod objectum formale adaequatum Voluntatis divinae tum motivum tum terminativum nihil aliud est quam Bonitas divina. Haec evidenter est mens Divi Thomae, quando dicit: "Sic igitur et vult se esse et alia: sed se ut finem, alia vero ut ad finem."(33). Hanc sententiam sequuntur omnes Thomistae, et multi ex aliis, ut Scotus, Albertus, Bonaventura, Durandus, Vasquez, Molina etc...

b- Defenditur opinio nostra.

H.B.- Notandum est objectum formale proprium seu specificativum esse unum a parte rei: est formalitas objectiva ad

(33)- Summ. theol., Ia, q.19, a.2, c. ad finem.

quam potentia essentialiter per se primo ordinatur. Vocatur primarium in quantum per se primo attingitur; adaequatum, in quantum exhaust totam amplitudinem potentiae; motivum, in quantum objectum ut est objectum ~~ut est objectum~~ movet potentiam ad attingendum idem objectum ut est res, et quod vocatur terminativum.

Ordo exercitii accurate ordini specificationis respondet. Ita objectum formale proprium voluntatis humanae est bonum universale: hoc objectum per se primo attingitur a potentia; et si hic et nunc voluntas tendit ad tale vel tale bonum concretum, etiam Deum, illud non appetit nisi ratione boni universalis; quare ille bonum concretum secundo attingitur. Unde bonum universale, seu bene esse sui est objectum formale primarium voluntatis nostrae; et, cum movet illam ad alia appetenda propter seipsam, sequitur ipsum esse etiam motivum et terminativum, et in ordine specificationis et in ordine exercitii.

Haec est ratio cur, probando objectum formale adaequatum Voluntatis Dei nihil aliud esse quam Bonitatem divinam, ipso facto probemus istam esse objectum formale primarium, motivum et terminativum illius. Attamen, propter sententias adversariorum, brevissime disputabitur de objecto primario, motivo et terminativo Voluntatis Dei. Caeterum de hoc accuratius tractabimus in secunda parte probationis thesisi.

I)- Objectum formale proprium primarium Voluntatis divinae nihil aliud est quam Bonitas divina. :

Objectum formale primarium voluntatis est illud specificativum, in quod voluntas est per se primo seu tanquam ad finem ultimum ordinata ex natura sua.

Atqui Voluntas Dei, ex natura sua, per se primo seu tanquam ad finem ultimum non ordinatur nisi ad Bonitatem divi-

nam.

Ergo objectum formale proprium primum Voluntatis Dei nihil aliud est quam Bonitas divina.

Ad minorem: Voluntas Dei ex natura sua, per se primo et tamquam ad finem ultimum ordinatur: vel ad Bonitatem increatam, vel ad bonitatem creatam. Non enim tendere potest ad bonum in communi, quia Deus non intelligit per abstractionem.

Atqui bonitas creata non esse potest: neque specificativum, neque finis ultimus Voluntatis divinae.

Ergo Voluntas Dei ex natura sua, per se primo seu tamquam ad finem non ordinatur nisi ad Bonitatem suam.

Probatur minor: 1)- Non potest bonitas creata specificare voluntatem divinam, quia ita Voluntas Dei dependeret a creaturis tamquam a causa formali extrinseca, i.e. tamquam a principio definitivo extrinseco: consequenter ab illa dependeret ratione essentiae suae specificae; Deus non esset primum ens a quo omnia dependent. 2)- Praeterea Voluntas Dei non potest inclinari ad id cuius ipsa est finis ultimus. Finis ultimus Voluntatis divinae est finis ultimus materialis, quia Deus non intelligit per abstractionem; jamvero finis ultimus materialis est ipsa Bonitas infinita; ergo finis ultimus Voluntatis Dei non potest non esse Bonitas ipsa increata.

II)- Objectum formale motivum Voluntatis Dei est sola Bonitas divina. - "...cum voluntas Dei fit ejus essentia, non movetur ab alio sed a se tantum."(34). Caeterum, si Voluntas divina moveretur a bonitate creata, dependeret ab alia tum in specificatione, tum in exercitio, ejus, id quod repugnat.

III)- Objectum terminativum Voluntatis Dei est sola Bonitas divina. - Haec conclusio iisdem rationibus patet ac praecedens. Ob-

jectum formale terminativum alicujus potentiae est illud quod per se primo ab illo attingitur, caetera vero ratione illius. Atqui sola Bonitas divina, quae est primum volibile, per se primo attingitur a Voluntate divina, quacum identificatur, et omnia alia non attinguntur nisi ratione illius. Ergo Objectum formale terminativum est sola Bonitas divina.

Haec sufficiunt ad sententias adversariorum refutandas.

2- Quomodo Deus vult Bonitatem suam?

Utrum Deus Bonitatem suam velit necessario vel libere? Primo explicandum est quid sit necessitas et libertas. Libertas est "activa indifferentia ab intrinseco vi cujus voluntas potestatem dominativam super actum suum habet, ita ut, positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere et non agere." (Gredt) Necessitas opponitur libertati: est determinatio ad unum; necessarium in genere est id quod non potest non esse. Libertas et necessitas in duplici ordine considerari potest: in ordine specificationis et in ordine exercitii. Libertas vel necessitas quoad specificationem respicit speciem actus: libertas specificationis est facultas voluntatis specificare actum hoc vel illo objecto (velle hoc vel illud); necessitas specificationis est illa qua voluntas non potest nisi talis speciei actum elicere. Libertas vel necessitas quoad exercitium respicit efficientiam actus: libertas exercitii est facultas voluntatis actum elicere vel non (velle vel non velle); necessitas exercitii est illa qua voluntas de facto tenetur elicere. In momento illae notiones sufficiunt.

Dico Deum velle necessario necessitate tum specificationis tum exercitii Bonitatem suam. Est sententia communis.

a- Deus necessario vult Bonitatem suam necessitate specificationis.

Voluntas quae necessario specificatur a Bonitate divina, illam vult necessitate specificationis.

Atqui Voluntas divina necessario specificatur a Bonitate divina.

Ergo Deus vult Bonitatem suam necessario necessitate specificationis.

Major patet ex terminis : voluntatem necessario specificari a Bonitate divina significat voluntatem non posse producere actum nisi sit specificatum a Bonitate divina.

Minor probatur :

Omnis potentia necessario specificatur ab objecto ejus formali proprio.

Atqui objectum formale proprium Voluntatis divinae nihil aliud est quam Bonitas divina, ut patet ex supra dictis.

Ergo Voluntas divina necessario specificatur a Bonitate divina.

Explico : Potentia enim ex natura sua ordinatur ad objectum ejus proprium, i.e. in constitutione ejus formali dependet ab objecto tanquam a principio ejus definitivo; cum autem potentia non habet libertatem relinquendi suam essentiam specificam, non habet facultatem relinquendi ipsum objectum illam extrinsece constituans. Consequenter potentia necessario ab objecto ejus formali proprio specificatur. Ita Voluntas humana necessario specificatur a bono in communi, i.e. quando actum elicit, necessario actus ille circa bonum se habet. Quare, cum objectum formale Voluntatis Dei non est nisi finis ultimus materialis, seu Essentia divina humana, prout

est in se, sequitur Voluntatem ejus necessario specificari a Bonitate divina.

b- Deus necessario vult Bonitatem suam necessitate tum specificationis tum exercitii.

Voluntas ex natura sua, necessitate specificationis et exercitii fertur ad suum objectum formale primum adaequate et necessario sibi applicatum.

Atqui objectum formale primum Voluntatis divinae est ipsa Bonitas divina, ut supra probavimus; et haec Bonitas divina adaequate et necessario voluntati divinae applicatur, cum adest summa identitas inter voluntatem et bonitatem divinam.

Ergo Deus necessitate tum specificationis tum exercitii Bonitatem suam vult.

Major probatur : cessare ab aliquo objecto volendo, est actus voluntatis qui requirit objectum seu bonum : v.g. in statu unionis, voluntas potest libere cessare a volendo bonum in communi, cum potest libere abstinere a quacumque volitione, et haec quies est aliquod bonum. Sed, objectum proprium primum adaequate propositum (v.g. Deus clare visus), est id extra quod nihil remanet, quod velit. Ergo voluntas absolute non potest cessare a volendo objectum formale adaequate sibi applicatum . (34).

(34)- "...si quoad exercitium haberet libertatem, posset Deus non amare se, et consequenter non habere sibi conjunctum perfectionem sui proprii objecti, et sui appetibilis, cum quo habet summam identitatem, quod esset carere perfectionem..."

(Cf. J. a. Th. Cursus theol., q.19, disp, IV, art. VII).

B- Objectum materiale Voluntatis Divinae.

Objectum materiale seu secundarium Voluntatis divinae dicimus esse omnia alia a se. Hoc est subjectum Thesis nostri, quae in tres principales partes dividitur :

- 1- Deus vult seu amat omnia alia a se.
 - 2- Deus alia a se vult tamquam objectum
ejus secundarium.
 - 3- Deus alia a se libere vult.
-

PROBATUR THESIS.

PRIMA PARS.

Deus vult seu amat omnia alia a se.

"Diligis enim omnia quae sunt,
et nihil odisti eorum quae fecisti"
(Sap. XI, 25).

Causa efficiens omnium aliorum a se, agens formaliter per intellectum et voluntatem, vult seu amat alia a se.

Atqui, Deus est Causa efficiens omnium aliorum a se, et non agit formaliter nisi per intellectum et voluntatem.

Ergo Deus vult seu amat omnia alia a se.

I- Major probatione non indiget. Quis enim negabit actionem voluntatis esse volitionem? Manifestum est igitur quod si agens producit tale objectum, et si illud producit per voluntatem suam, illud vult. Et cum primus motus voluntatis est amor, sequitur, quod si Deus vult alia a se, illa amat.

II- Minor probatur.

Minor per partes probabitur: primo, Deus est Causa efficiens omnium aliorum a se; secundo, agit formaliter per intellectum et voluntatem.

A- Prima pars minoris.: Deus est Causa efficiens omnium aliorum a se.

1- Praenota.

a- In hac minore necessario tractabitur de quaestione fundamentali Creationis, quae acriter propugnatur ab haereticis auctoribus, ex quibus gnostici, manichaei, simoniaci et alii ex modernis ut evolutionistae.

b- Impossibile nobis videtur hanc partem aliquomodo scrutare, nisi praenotando notionem generalem causae, et thetiam de potentia et actu.

I)- Causa

Causa, latissime sumpta, dici potest id quod aliquid producit, id a quo aliquid procedit. Causa est aliquid principium. Principium autem a S.Thoma definitur : "id a quo aliquid procedit quocumque modo".(35): Sed causa est id a quo aliquid procedit speciali modo: tamquam a producente, i.e. id a quo aliquid dependet secundum esse, seu id a quo recipit esse. Unde ratio formalis causae "in ea perfectione consistit, in virtute cuius aliquid habet a se dependens aliud secundum esse".(Gredt) Cum effectus a causa dependeat secundum esse, sequitur istam praecedere illum saltem prioritate naturae; non est ita de principio et principio: principium enim praecedere potest principium sola prioritate logica.- "Licet hoc nomen principium, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum: non tamen significat prioritatem, sed originem." (36) - Licet enim Pater non sit prior Filio, est tamen principium ejus.

Conceptus igitur causae est primo conceptus alicujus rei continentis explicationem existentiae realis

(35)- Sum. Theol, Ia, q.33, a.1, c.

(36)- Sum. Theol, Ia, q.33, a.1, ad 3.

effectus, prout ipsa res continet hanc realem existentiam. Existentia effectus in causa continetur, sed virtualiter.

Conceptus causae habet realitatem objectivam: aliquae sunt res, quae esse recipiunt, ut patet ex experientia; sed si recipiunt esse, ab alio vero recipiunt: nihil enim potest seipsi dare existentiam, quia esset et simul non esset, id quod repugnat; ergo ab aliis recipiunt esse earum, et illae sunt causae; ergo, cum effectus sit realis, et cum realiter recipiat esse, sequitur causam esse realem.

Igitur causa recte definiri potest: id, a quo procedit realiter aliquid secundum dependentiam in esse; vel, id, ad quod sequitur esse alterius.

II)- Potentia et Actus.

Theoria de Potentia et Actu nata est ad solvandam antinomial quae videtur haberi inter primum principium (identitatis) et factum evidentissimum multitudinis et mutationis entium sensibilium.

Ad salvandum primum principium, idealistae Parmenides primum factum negat; ex ente non fit ens, quia jam est ens, et ex nihilo nihil fit; - ergo simpliciter et absolute nihil fieri potest: mutatio est illusio. Latius Hegel et Spinoza eandem doctrinam sustinuerunt.

Ad salvandum primum factum, materialistae Heraclites primum principium rejicit: ex ente non fit ens, quia jam est ens, et ex nihilo nihil fit; sed omnia fiunt: hoc est factum, - nihil est stabile; ergo omnia fiunt, et "realitas movens" sola est vera. Consequentia patet: nam omne quod fit, antequam fiat non erat, quia si esset non posset fieri, quia jam esset: ex ente non fit ens;

ex altera parte, ex nihilo nihil fit; ergo mutatio non procedit a nihilo, neque ab ente, ac proinde sola mutatio habetur. Haec opinio latius a Bergson et LeRoy sustinuitur.

Heraclites et Parmenides eadem praemissa usi sunt, : "ex ente non fit ens, quia jam est ens, et ex nihilo nihil fit"; et omnino oppositas conclusiones ponunt. Utraque sententia absurda est: Heraclites sustinet primum factum quia evidentissimum est, et rejicit primum principium quod etiam est evidentissimum; Parmenides idem facit: sustinet primum principium et respuit primum factum. Oportet conciliare istas duas evidencias.

Hoc fecit Aristoteles . - Ens est ens, ait, et ex nihilo nihil fit, concedo. Sed "Ex ente non fit ens, distinguo: ex ente determinato, seu in actu non fit ens, concedo - ex statua enim determinata et in actu, non fit statua;- ex ente autem indeterminato seu in potentia, nego. Ita Philosophus neque negat primum principium, neque primum factum. V.g. marmor fit statua, hoc est factum; unde si marmor fit statua, oportet in illo esse aliquam aptitudinem ad statuam faciendam iri, quae aptitudo est realis, cum eadem capacitas non sit in aqua; antequam marmor autem fiat statua, erat statua in potentia,- et quando fit , est statua in actu, sive perfecto sive imperfecto, inquantum operatio completa vel incompleta est.

Actus igitur, in suo conceptu formali non dicit nisi perfectionem; et potentia, capacitatem ad perfectionem recipiendam;- unde in se potentia dicit imperfectionem.

2- Opiniones circa efficientiam divinam.

1- Negative.

I)- Negatores facti causalitatis Dei.

Philosophi, qui omnino realitatem objectivam conceptus causae rejiciunt, ut Hume, et veteres sceptici(37), evidenter non exceperunt causam efficientem, et consequenter Primam Causam respuerunt.

Similiter illi qui totaliter conceptum causae adulterant, ut Locke, (qui ponit rationem causae in mera successione unius ad aliud), non efficientiam Dei admittere possunt.

II) Negatores cognitionis causalitatis Dei.

Aliqui philosophi incapacitatem radicalem rationis nostrae ad aliquam Dei cognitionem perveniendam proclamant. Ita: A)- Agnostici, qui docent rationem humanam claudi in circulo phenomenon, i.e. non res cognoscere nisi ut appareant, et consequenter non posse se elevare ad Deum; B)- aliqui Traditionalistae, ut P. Ventura,,.qui affirmant rationem non posse ascendere ad supersensibilia sine fide, saltem fide humana.

b- Positive.

I)- Extremisti. Alii efficientiam Dei admittunt, sed ad sententiam extremam sese tenent: solus Deus est Causa efficiens, et alia nullo modo agunt, sed non sunt nisi occasiones quarum intuitu Deus omnia operatur; quare fautores istius opinionis "Occasionalistae" vocantur.

II)- Moderati : Est sanior pars philosophorum. Docent Deum esse Primam Causam efficientem; attamen non negant creaturas esse causas, et causas efficientes, et immo causas efficientes principales; sed non sunt nisi causae secundae et Causae

(37)- Ecce argumentum scepticorum:

Conceptus causae est essentialiter relativus.

Atqui omne relativum est ens rationis.

Ergo conceptus causae nullam realitatem habet.

Primae subordinatae.

3- Opinio nostra enodatur.

N.B.- Cognitio nostra de Deo, a quidditate creata incepta, eo altius elevari potest quo altius creaturis manuduci possumus. Sed haec via ascensionis ad Deum non est nisi via causalitatis; non est transitus nisi ex effectum ad causam, et vero ad causam extrinsecam: nam si Deus est causa intrinseca omnium, est eorum principium intrinsecum, - sive ut forma, ut putabatur Amalricus, - sive ut materia, ut propugnabat David de Dinanto; sed Deus non potest intrinsece constituere omnia entia, quia secus esset pantheismus; caeterum, quomodo ipsum ens creatum efficiet? Vel ab aeterno esset, scilicet non causatum et cum Deo identificatum; vel seipsum efficere, ideoque ante existentiam suam existeret, id quod repugnat.

Ergo Deus attingitur via causalitatis extrinsecae, et vero causalitatis efficientis: aliis verbis affirmari debet existentia Causae primae efficientis, quia ens creatum ex ipsa constitutione essentiae ejus manifestat Primam Causam efficientem. De facto quinque viae probationis existentiae Dei, ad viam efficientiae reducuntur. Argumentum nostrum non erit nisi quarta via sub alia forma. Dico: DEUS EST CAUSA EFFICIENTIS IMMEDIATA OMNIUM ALIORUM A SE. Hoc in duas partes dividitur: a- Deus est Causa efficiens omnium aliorum a se; b- Deus est Causa efficiens immediata omnium aliorum a se. Prima pars in tres partes subdividitur: primo Deus est causa ipsius "esse" omnium aliorum a se; secundo, est causa ipsius "agere" omnium aliorum a se; tertia, est causa limitationis intrinsecae omnium aliorum a se.

a- Deus est Causa efficiens omnium aliorum a se.

I)- Deus est Causa ipsius "esse" omnium aliorum a se.

Nota: Per ly "esse" significatur ens participialiter sumptum, i.e. ens inquantum importat ipsum actum essendi, seu existentia; distinguitur ab ente nominaliter sumpto, i.e. ab ente significante id cuius est esse seu ipsam essentiam connotando esse. Nam conceptus entis, sicut omnis conceptus concretus, dicitur duo: subjectum habens formam existentiae, et formam ipsam existentiae; quare conceptus entis non declarari potest nisi resolvatur in partes suas entitativas, i.e. essentiam et existentiam. Existentiae omnium aliorum a Deo Causam primam quaerimus, et istam esse ipsum Deum asserimus.

Probatur:

Perfectio, quae per participationem in aliquo subjecto invenitur, necessario ab eo causatur, qui illam essentialiter habet.

Atqui "esse" est aliqua perfectio, quae per participationem in omnibus aliis a Deo invenitur; in ipso Deo verò essentialiter invenitur.

Ergo "esse" omnium aliorum a Deo necessario ab eo causatur, cui esse essentialiter convenit, seu ab ipso Deo.

A)- Ad Majorem. Major per partes explicabitur: primo dicitur de perfectione et de participatione; secundo probabitur quod perfectio quae in aliquo invenitur secundum participationem, necessario causatur; tertio, necessario causatur ab eo cui essentialiter convenit.

1)- Perfectio et Participatio.

Perfectio in mera formalitate sua minime imperfectionem dicit:- actus enim non dicit nisi actum

in conceptu suo; - similiter dici potest de perfectione ut perfectione, quae cum actu identificatur.- "Omnis actus, dicit D.Thomas, est quaedam perfectio;" si actus aliquis simul dicit potentiam, hoc convenit ei, non ut est actus, sed ut est talis actus. Caeterum perfectum est "id cui nihil deest secundum modum suae naturae." Unde perfectio, in quantum huiusmodi, non dicit imperfectionem seu limitationem, ideoque habet aliquid infiniti: v.g. albedo est aliqua perfectio, - si autem subsisteret in se et non in alio, esset infinita, in suo ordine albedinis, quia non esset determinata et contracta.(38)

Participatio autem essentialiter dicit limitationem. Participare enim aliquam perfectionem non significat nisi illam habere secundum aliquam proportionem. Unde aliquod subjectum dicitur aliquam perfectionem participare in quantum illam possidet intrinsece secundum aliquam proportionem; sed illam tenet secundum proportionem suipsius: aliter perfectio in eo non esset intrinsece limitata. Consequenter perfectio recipitur in tali subjecto et ipso facto fit talis perfectio determinata et limitata. Ergo si perfectio de facto limitata est, hoc a seipsa non dependet (quia secundum se nullo modo dicit limitationem), sed a principio recipiente: quare causa intrinseca immediata limitationis alicujus perfectionis seu actus nihil aliud est quam aliquod principium intrinsecum, quod in se non dicit nisi limitationem ac praeinde imperfectionem, et quod potentia vocatur. Et aliqua perfectio participata est magis vel minus nobilis in quantum magis vel minus appropinquat ad id quod est maxime perfectum in illo ordine (39); consequenter aliquod ens est magis vel minus ens secundum quod magis vel minus appropinquet ad maxime Ens, quod est Deus. Et ita, maxime perfectum

(38)- attamen notandum est quod albedo limitatur ad ordinem albedinis; quare non esset nisi infinita secundum quid.

(39)- "sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido (Ia, q.2, art.3, c. (quarta via)).

in aliquo ordine est tamquam mensura omnis perfectionis participatae in isto ordine, et ita Deus est mensura omnis perfectionis participatae.

Sed considerare maxime perfectum ut mensuram perfectionis participatae, est considerare tantum istius causam exemplarem. Utrum aliqua perfectio quae in aliquo invenitur secundum participationem, necessario efficienter causatur? Si affirmative, tunc a quo causatur?

2)- Perfectio, quae in aliquo invenitur secundum participationem, necessario causatur. Si enim non causatur, non dependet a quocumque alio principio sive intrinseco sive extrinseco; si autem a nullo dependet, existit per se, ac proinde non est limitata; unde est limitata et simul illimitata, id quod repugnat. Ergo perfectio limitata necessario causatur.

3)- Necessario causatur ab eo qui illam essentialiter habet.(40).

Perfectio, quae in aliquo invenitur secundum participationem, causatur: vel a seipsa; vel a principio recipiente illam; vel ab alio subjecto limitato; vel tandem ab eo qui illimitate seu essentialiter habet. In his vero continetur disjunctio completa.

Atqui, perfectio quae in aliquo subjecto invenitur secundum participationem, non causatur: neque a seipsa; neque a principio recipiente illam; neque ab alio subjecto limitato;

Ergo, causatur ab eo qui illam essentialiter habet.

Minor probatur:

a)- non causatur a seipsa : absurdum est enim aliquid esse suipsius causam: nam esset et simul non esset. V.g. aliqua existentia limitata, inquantum huiusmodi, non potest esse cau-

(40)- D.Th. saepissime usus est hoc principio: "Omne quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam".

sa sui ipsius.

b)- non causatur a principio recipiente et limitante illam. Subjectum enim iste nullam causalitatem super illam perfectionem exercet, nisi materialem, quatenus limitat et coarctat illam. Sed non potest esse illius causa efficiens; nam antequam possideat illam, erat in potentia ad illam habendam; si de seipso causat existentiam illius perfectionis, tunc sese reducit de potentia ad actum possidendi, ac proinde moveret seipsum, id quod repugnat. Ita in aliquo subjecto, in quo existentia limitata est, repugnat illi existentiam causari efficienter ab essentia; nam essentia seipsum reduceret in actum existendi, et ita haberet et simul non haberet existentiam.

c)- non causatur ab alio subjecto limitato, quia iste subjectus non habet in se rationem existentiae perfectionis suae, - a fortiori non potest efficienter illam causare in alio. Caeterum "agere sequitur esse.", et actio proportionatur agenti; perfectio autem, in conceptu suo formali nullam limitationem dicit; consequenter repugnat aliquod subjectum particulare et limitatum causare in alio aliquem effectum universale et illimitatum. Quare absolute repugnat illi esse produci ab aliqua causa particulari seu ab alio composito ex essentia et existentia: omne enim agens agit secundum quod est actu; unde oportet quod actio alicui agenti attribatur per illum modum, quo convenit ei esse in actu; res autem particularis, cum sit particularis in actu (quia habet talem essentiam limitatam cum tali existentia), non producere potest nisi effectum particularem. Sed productio "entis", inquantum huiusmodi, est effectus universalissimus, quia esse est transcendens, i.e. dicitur de omni ente reali. Ergo res particularis seu composita non causare potest "esse" in aliis rebus particularibus.

ergo, perfectio, quae in aliquo invenitur secundum participationem, causatur ab eo, cui essentialiter convenit.

B)- Ad minorem : Minor, sicut major, per partes probatur : 1)- esse est aliqua perfectio; 2)- invenitur per participationem in omnibus aliis a Deo; 3)- essentialiter habetur in Deo.

1)- Esse est aliqua perfectio : esse enim est actus omnium rerum quae existunt; jamvero actus cum perfectione identificatur; ergo "esse" est aliqua perfectio. Et sicut actus in se non dicit nisi actum et perfectionem et illimitationem, ita esse.

2)- Esse invenitur per participationem in omnibus aliis a Deo.

In iis, quae componuntur ex essentia et existentia, esse per participationem invenitur.

Atqui omnia alia a Deo componuntur ex essentia et existentia.

Ergo, in omnibus aliis a Deo esse invenitur per participationem.

a)- Major evidentissima videtur: nam esse quod componit cum essentia, est esse limitatum; sed habere esse limitatum idem est ac illud habere secundum participationem; ergo, in iis, quae componuntur ex essentia et existentia, esse per participationem invenitur.

b)- Minor probatur.

Deus est ipsum Esse subsistens simpliciter, i.e. Essentia absolute cum existentia ejus identificatur.

Atqui, Esse subsistens non est nisi unum.

Ergo omnia alia non sunt entia subsistentia.

Ad maiorem : Actus de se non dicit

nisi perfectionem; potentia autem seu principium limitans dicitur imperfectionem et privationem. Unde inquantum aliquid est actus in tantum est perfectio et sine limitatione. Sed Deus est Actus purus, i.e. in illo nulla habetur potentialitas. Ergo Deus est illimitatus et infinitus. Ergo existentia ejus nullo modo limitatur per aliquam essentiam, sed est totalis et infinita simpliciter; et consequenter existentia Dei absolute identificatur cum essentia ejus. Identificando enim existentiam cum essentia, ipsa essentia commiscitur, inquantum sic possumus dicere, cum existentia, et omnem limitationem amittit.

Ad minorem : Esse subsistens non est nisi unum: Esse subsistens idem est ac existentia infinita; sed repugnat esse duas vel plures existentias infinitas: nam si essent duas existentias infinitas, una ex illis, quae est existentia infinita, non esset altera, quae etiam est existentia infinita; ergo esset et simul non esset existentia infinita, id quod repugnat. Ergo ipsum Ens subsistens non potest non ^{esse} ~~esse~~ unum.

Ad conclusionem: Ergo omnia alia a Deo non sunt entia subsistentia, i.e. non sunt suum esse. Quapropter omnia alia a Deo habent aliquam existentiam in aliqua essentia receptam, ac proinde habent existentiam limitatam et participatam. Ex hoc deducitur quod in omnibus aliis a Deo existentia, quae realiter recipitur in essentia, ab ipsa essentia realiter distinguitur, sicut actus distinguitur a potentia: nam si existentia eorum ab essentia non distingueretur, esset actus irreceptus et irreceptivus (irreceptus inquantum non esset actus potentiae; -irreceptivus inquantum non esset potentia ad actum), et consequenter esset Actus purus(41), ad quod repugnat. Unde omnia alia a Deo componuntur

(41)- Hugon, Met.Ont. Tract. I, q.III, a.3, -"De distinct. inter essentiam et existentiam".

ex duobus principiis realiter inter se distinctis: existentia limitata, et essentia limitante, quae uniuntur ad constituendum aliquod totum, unum quod.

3)- Esse ipso Deo essentialiter convenit: hoc patet ex dictis.

C)- Ad conclusionem: Ergo esse omnium aliorum a Deo necessario ab eo causatur, cui esse essentialiter convenit, seu ab ipso Deo. - "Oportet, ait D.Thomas, universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter autem effectus, universalissimus est ipsum esse. unde oportet quod esse (in quantum huiusmodi) sit proprius effectus primae et universalissimae causae quae est Deus." (42).

Deus vero producit esse, ad extra, nullo subjecto praejacente. Nam unde proveniret existentia totius subjecti praesuppositi? - Quare actio Dei est creatrix, scilicet producit ex nihilo (43).

Non solummodo Deus creat alia a se, sed illa conservat (eodem actu). Sicut si fons retineret in se aquam ejus, flumen evanesceret, ita si ipsum esse intra eum reprimeret esse ejus, (id quod a priori non repugnat, quia Deus est absolute independens), nihil esset praeter Num. Ergo alia a Deo, quae omnia composita sunt, receperunt esse quod habent, et si cessarent recipere, abirent in nihilo ex quo educta sunt. Unde Deus non tantum producit unionem essentiae cum existentia sub ratione entis, sed etiam jugiter conservat illam unionem, i.e. conservat in esse.

(42)- Ia, q.45, art.5, c.

(43)- Quando dicimus "facere ex nihilo", praepositio "ex" non indicat causam materiale, sed tantummodo ordinem successionis, - "sicut cum dicitur, ex mane fit meridies, i.e. post mane fit meridies" (Ia, q.45, a.1, ad 3.)

II)- Deus est Causa ipsius "agere" omnium aliorum a se.

Alia a Deo non tantum existunt, sed etiam agunt - operari enim sequitur esse, - et hoc agere est quoddam ens, : si enim non esset ens, esset nihil. Sed actio agentis habet radicem in esse, ita ut, si esse est limitatum et imperfectum, ita actio est limitata et imperfecta (44). Et, sicut ens est aliqua perfectio quae in omnibus aliis a Deo invenitur secundum participationem ita se habet ipsum "agere". Consequenter, cum ipsum esse creaturarum efficienter a Deo causatur, sequitur quod agere earum etiam causatur a Deo, sed causatur sub ratione entis, i.e. Deus causat entitatem omnis actionis creaturae; creatura autem agit ad modum naturae suae, et ita est causa (principalis) taleitatis actionis suae, sicut essentia est causa taleitatis esse substantialis.

Unde, sicut creatura non potest sese facere existere, ita non potest sese reducere de potentia vel de actu primo ad actum secundum agendi; quare oportet illam recipere aliquam praemotionem ab ipso Deo; et sicut necesse est Deum conservare creaturam in esse, ut perdurat, - ita oportet illum conservare entitatem actionis ejus, mediante concursu simultaneo.

III)- Deus est Causa limitationis intrinsecae, scilicet specificationis.

Nunc, si quaerimus quae sit causa taleitatis in esse, videmus quod est essentia. quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur; essentia autem recipit existentiam a Deo, et illae communicat limitationem suam. Sed unde provenit haec essentia limitata? Si entia sunt specificiter limitata, hoc dependet a forma

(44)- Effectus seu principiatus enim participat naturam causae seu principii sui; quaecumque actio habet principium in esse, sequitur quod si esse est imperfectum, agere etiam est imperfectum.

quae dat specificationem enti, i.e. quae facit ut natura sit determinata, et taliter determinata. Sed haec forma, eo ipso quod est limitata, necessario producit: si enim nullo modo claudatur, habet in seipsa rationem ultimam limitationis suae, et hoc repugnat; unde ascendendum est ad Deum ad inveniendam causam primam limitationis essentialium rerum.

Sed supra diximus Deum esse ipsum Unum subsistens, et eo convenire causare effectum universalissimum productionis entis ut sic, - et nunc dicimus Deum causare taleitatem entium; taleitas non est effectus universalissimus, quia essentialiter dicit limitationem. - Respondendum est quod Deus immediate producit esse ut sic vel esse existentiae; taleitas autem entis causatur immediate ab essentia recipiente, sed mediate a Deo.

Sed si Deus causat talem formam determinatam, proxima ratio talis essentiae limitatae, haec forma praeexistebat aliquomodo in Deo? Nemo enim dat quod non habet. - Certissime. Nam necessarium est praesupponere, in productione alicujus effectus, aliquod exemplar, aliqua "idea", i.e. aliqua forma, - "une idée-raison". Quis enim audeat dicere Deum sine ratione omnia condidisse? Quis audeat sustinere haec omnia a casu produci? Unde productio omnium habet rationem in Deo. Jamvero non possumus dicere essentiam hominis formari sub eodem typo quam essentiam equi: talis enim suppositio infallibiliter destrueret omnem essentialem distinctionem inter res mundanas. Ergo omnes essentiae rerum respondent formis vel rationibus aeternis, quae non sunt nisi in Intellectu divino, et cum ipso identificantur.

Ab aeterno Deus videt essentiam suam participabilem ad extra infinitis modis. Ita videt essentiam suam, quia illam comprehendit, i.e. illam perfecte cognoscit sicut cognoscibilis

est : ita se cognoscendo, non potest non videre infinitos modos, quibus potest ad extra manifestare excellentiam perfectionis suae. Per hanc intellectionem (quae vocatur scientia simplicis Intelligentiae), Deus constituit omnia possibilium, et sese constituit ut prima Causa exemplaris omnium rerum possibilium. Haec est ratio cur dicimus possibilitatem internam rerum mundanarum dependere formaliter a divino intellectu, et fundamentaliter a divina essentia.

Tunc, quando venit tempus creationis, (45), Deus producit ad extra talem essentiam correspondentem tali formae in Intellectu suo; ^t ex ipso facto haec essentia recipit esse secundum capacitatem ejus recipiendi.

Ergo Deus est Causa efficiens omnium aliorum a se.

Sed **diess** : Causa efficiens ab Aristotele definitur : "principium extrinsecum per se, a quo primo profluit motus"; sed actio creatrix Dei non est principium mutationis, quia creatio non est mutatio, cum non supponit subjectum praeeexistens. Respondendum est quod Aristoteles posuit nomen mutationis in sua definitione, quia tantum loquebatur de efficiente materiam supponente; apud enim veteres creatio ex nihilo erat omnino ignota, propter axioma illud : ex nihilo nihil fit. Attamen possumus extendere causalitatem efficientem etiam ad causam creatricem; sed debemus dare majorem extensionem termino "mutationis": creatio erit mutatio metaphysica, i.e. de non esse ad esse simpliciter, dum mutatio physica est de non esse ad esse in aliquo subjecto.

b- Deus est Causa efficiens immediata omnium aliorum a se.

Quodcumque ens quod movum oritur efficienter imme-

(45)- ad modum nostrum concipiendi: nam ex parte Dei, actio divina creatrix est aeterna.

diatē a Deo causatur. Vel enim producitur a causa particulari; vel a Deo mediatē, mediante causis particularibus; vel a Deo immediatē. Repugnat autem productio entis ex causa particulari, ut patet ex dictis; pro eadem ratione, causalitas mediata divina quantum ad productionem entis ut entis, est absurda. Ergo Deus est causa immediata entis in omnibus aliis a se.

Immediatio dupliciter considerari potest: immediatio suppositi, et immediatio virtutis. Aliquid operatur immediatione virtutis, quando agit mediante nullo superiore virtute; operatur immediatē immediatione suppositi, quando agit mediante nullo supposito subordinato. Creaturae vero seu causae secundae agunt immediatē immediatione suppositi; sed solus Deus agere potest immediatē immediatione virtutis: causae enim secundae indigent concursu causae primae.

B- Secunda Pars Minoris.

Deus agit ad extra per potentiam ejus infinitam.

Atqui potentia Dei agendi non consistit formaliter nisi in intellectu et voluntate.

Ergo Deus non agit ad extra nisi per intellectum et voluntatem.

1- Ad Majorem:

Dicimus Deum agere ad extra per potentiam activam ejus infinitam. Existētia in Deo potentiae agendi ad extra non probanda est: cum Deus sit primum movens immobile et prima causa efficiens, ei necessario convenit habere potentiam agendi ad extra; praeterea, activitas necessario ^{esset} sequitur; sed cum Deus est ipsum Esse et ipse Actus, ergo necessario in Deo habetur principium activum;

iterum, potentia activa "est principium motus et transmutationis in altero, prout alterum est"; jamvero Deus creavit omnia alia a se, et creatio est mutatio aliqua metaphysica; ergo inest in Deo principium agendi ad extra.

Et haec potentia non potest non esse infinita: modus enim agendi sequitur modum essendi, ac proinde quo major est alius esse eo major est ejus actio et ejus potentia activa; sed esse Dei est infinitum; unde potentia activa Dei est infinita. Ergo si Deus potentiam infinitam habet, omnia potest; sed cum effectus proprius actionis divinae est ipsum esse, ergo Deus tantum potest facere ea quae rationem entis habent, et absolute non potest producere ea quae in se rationem non entis includunt, i.e. contradictoria.

Ergo in Deo inest potentia activa infinita. Sed dicendo Deum agere per potentiam ejus, non intendimus affirmare Eum non esse immediate operativum per suam ipsam substantiam: nam actio divina non est nisi ipsa ejus substantia: Deus enim est ipsum Esse subsistens; jamvero, si actio ejus non identificaretur cum ejus substantia, haec actio non esset ens subsistens; ergo esset in Deo aliquid non subsistens, aliquid receptum, aliquid imperfectum, aliquid accidens (46); ergo actio Dei est ipsa ejus substantia, et a fortiori potentia Dei est substantia ipsius; ergo Deus est immediate operativus, et non indiget potentiis mere executivis. Et si dicimus Deum agere per potentiam ejus, est propter imbecillitatem intellectus nostri qui nullam substantiam comprehendere potest, a fortiori aliquam substantiam immediate operativam; quare non possumus concipere Deum agentem nisi per aliquam potentiam a qua evidenter removemus omnem imperfectionem quae

(46)- Dico in Deo, quia actio intrinsecus inest in agente tamquam perfectio agentis; actio tamen non est in agente nisi principiative, non formaliter.

in creaturis reperitur. Ideo cavendum est a notione quam habemus de potentia; nam pro nobis, potentia est "principium quo proximum et immediatum agendi simpliciter"; si autem potentia divina esset, proprie loquendo, principium actionis, tunc in Deo duo haberentur: actio et principium ejus, et sic esset in Deo multiplicitas, potentialitas, successio; actio Dei, e contra, est ipse Deus. Quapropter attribuendo Deo Potentiam ad designandum primum Ens, intendimus effectum ejus connotare, non Num definire, ac proinde dicimus potentiam divinam esse principium effectus, non autem principium actionis, nisi secundum modum nostrum intelligendi.

2- Ad Minorem:

Deus nullam potentiam habet nisi intellectum et voluntatem.

Sed intellectus nullam efficientiam exercere potest sine voluntate, neque voluntas sine intellectu.

Ergo Potentia Dei agendi non consistit formaliter nisi in intellectu et voluntate.

a- Major.

Deus nullam potentiam habet nisi intellectum et voluntatem: Deus enim est agens maxime perfectum, cum sit Actus purus et Ens subsistens, et in eo formaliter non sunt nisi perfectiones quae in ratione sua formali nullam imperfectionem involvunt, perfectiones quae vocantur simpliciter simplices; atqui ex potentiis, solae intellectus et voluntas sunt perfectiones simpliciter simplices: actio intellectus est perfectio simpliciter simplex, quia cognoscere est habere formam immaterialiter, i.e. modo perfecto, non ut potentia actuata per formam sed ut actus immaterialiter possidens actum; unde in se actus cognitionis intellectualis non dicit imperfec-

tionem. Actio vero voluntatis habet necessario radicem ejus in cognitione, ac proinde debet participare naturam principii ejus; aliae vero potentiae sunt potentiae organicae, sensibiles; operatio earum non est solius animae, sed animae informantis organum; sunt potentiae passivae et species impressa earum efficitur in eis ab ipso objecto sensibili, ideo non sunt nisi perfectiones mixtae, ac igitur non possunt formaliter esse in Deo, qui est ens pure spirituale. Ergo nulla potentia formaliter Deo convenit nisi intellectus et voluntas. Consequenter potentia Dei agendi ad extra consistit formaliter vel in una illarum potentiarum, vel in utraque.

b- Minor.

Potentia activa, ut patet ex dictis, quae Deo attribuitur, non differe potest ab intellectu et voluntate ejus, nisi secundum rationem. Sed, secundum nostrum modum intelligendi, utrum potentia divina formaliter consistit in intellectu, vel in voluntate, vel in utraque?

Intellectui non pertinet agere efficienter: actio enim intellectus est cognitio quae formaliter non est actio transiens, sed metaphysica, immanens, i.e. per se ^{non} producit terminum (47). Ergo si intellectus ex seipsa non agit efficienter intra subjectum cognoscens, a fortiori non potest effectum ad extra producere. Ergo non possumus concipere Intellectum divinum agentem ad extra absolute independentem a voluntate divina.

Ex altera parte, voluntas non agere potest sine intellectu: nihil volitum nisi praecognitum. Voluntatis objectum est bonum ab intellectu apprehensum; unde ut voluntas agat, intellectus aliquam causalitatem exercere debet super illam; non vero efficientem, sed finalem: repraesentando voluntati Bonum, quod identificatur cum fine voluntatis.

(47)- non producit terminum nisi per accidens, ut occurrit in homine.

c- Conclusio.

Ergo, potentia Dei consistit formaliter in intellectu cum voluntate.

3- Ad conclusionem.

Ergo Deus non agit ad extra nisi per Intellectum et Voluntatem. Consequenter, cum Deus creavit omnia alia a se, sequitur quod illa cognoscit et amat. Caeterum amare, ait D.Thomas, "nihil aliud est quam velle bonum alicui". Unde, quia Deus vult producere esse ad extra, ipso facto vult producere bonum (quia ens et bonum convertuntur). Quare dicimus Voluntatem Dei esse causam omnium rerum. Immediate videmus Amorem Dei non esse eodem modo sicut nos, cum sit causa bonitatis rerum.

SECUNDA PARS.

Deus omnia a se vult seu amat
tamquam Objectum ejus Secundarium

Argumentum indirectum : per exclusionem.

Si alia a se non sunt Objectum primum Voluntatis Dei, sunt objectum ejus secundarium.

Atqui non sunt Objectum primum ejus.

Ergo sunt objectum ejus secundarium.

Ad Minorem: Id quod realiter distinguitur a Voluntate divina non esse potest objectum ejus primum. Atqui alia a se realiter distinguuntur a Voluntate divina. Ergo non sunt objectum ejus primum. Major patet ex dictis de objecto : objectum primum est specificativum et finis ultimus voluntatis; jamvero solum Bonum infinitum est specificativum et finis ultimus voluntatis divinae: aliter Deus ad creaturas ordinaretur relatione transcendentali, ac proinde ab illis dependeret secundum totam essentiam suam, id quod repugnat; ergo id quod realiter distinguitur a Voluntate divina non esse potest objectum ejus primum.

Argumentum directum : ex natura bonitatis.

Objectum secundarium voluntatis est illud quod ratione
Objecti primarii amatur et ad illud ordinatur ut medium ad finem.

Atqui omnia alia a se Deus amat, ratione objecti prima-
rii, et ad illum ordinat tamquam media ad finem.

Ergo Omnia alia a se Deus amat tamquam objectum ejus
secundarium.

I- Major cum ipsa definitione objecti secundarii concordat. Nam ad hoc, ut creaturae se habeant per modum objecti secundarii, et essentia divina per modum primarii, non oportet, ut prius etiam prioritate rationis attingatur essentia, quam creaturae; sed sufficit quod essentia Dei per se et ratione sui attingatur, creaturae vero non nisi ratione essentiae.

II- Minor probatur.

A- Praenotamina.

1- Minor in tres partes dividitur: a- Deus amat omnia alia a se; b- ratione objecti primarii; c- et ad illum ordinat tamquam media ad finem. In secunda et tertia parte, quaerendum est quomodo se habent creaturae respectu Voluntatis divinae. Ad hoc demonstrandum, non sufficit ad causam efficientem recurrere, quia haec non explicat omnia: oportet ultra progredi. Illi notioni efficientiae conjungendum est aliquod profundius, - "quelque chose de plus explicatif du mystère de l'être (48); ascendendum est ad "causam causarum",

(48)- Sertillanges - Dieu - Edition de la "Revue des Jeunes", - tome premier, (Ia, q.1-11) appendice 2, no.VIII, p. 351.

ad finem. Antiqui Ionici notaverunt mutationes in rebus, et perquisiverunt aliquod fundamentale elementum, aliquam materiam primam et immotam unde provenit universum. Thales, Milesius, principium mundi esse aquam affirmat. Anaximenses illud non esse nisi aer sustinet. Heraclites nihil permanens esse proclamat. Anaxagoras, Clazomenius, sententias antiquorum naturalistarum superavit: posuit aliquam primam Intelligentiam, moventem omnes atomos, eosque ordinans - "ὁ πᾶσι ἐκείνῳ πάντῃσι διαχρῶντι"; Haec intelligentia, ait, independens et infinita est, et omnia cognoscit. Sententia Anaxagorae nondum est contentus Aristoteles: nonne hoc Motor moveat propter aliquam finem? Ita, supra primum Movens, posuit Finem, Motorem Primi Motoris, a quo dependent coelum et tota natura.(49). Scopus argumenti nostri est demonstrare Deum non esse Causam Primam nisi prout Objectum amoris seu Finem.

2- Finis.

"Finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum";(50) est "id cuius gratia aliquid fit". Ex his verbis definitionis apparet quod munus causae finalis est obtinere quod aliquid efficiatur; sed aliquid efficere proprie causae efficienti pertinet; propterea influxus causae finalis per se primo est in causa efficienti; quare est causae finalis concurrere ad actionem eliciendam, non vero per modum praemotionis, sed per modum allicientis: finis seipsum facit amare, et eo ipso impellit agens ad agendum. Sed causa finalis non est tantum principium actionis; munus ejus est etiam terminare et ultimare eam: finis enim cum bono identificatur; bonum autem est appetibile, et propria actualitas appetibilis nihil aliud est quam ipsum appeti - "sicut influere causae

(49)- Notandum est nihil esse supra primum Motorem ut Substantiam consideratum, sed tantum supra primum motorem ut motorem, i.e. ut efficienter agentem consideratum.

(50)- De Pot. q.5, a.1.

efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari"(51); consequenter actualitas finis consistit in amore, sed in amore prout a fine pendet (amore passivo), non prout ab appetitu pendet (amore activo). Ergo finis est principium et terminus actionis agentis: a fine agens impellitur ad illum possidendum mediante actione. (52).

Secunda pars minoris nostrae (Deus amat alia ratione objecti primarii) considerabit Bonitatem divinam tamquam principium et motivum actionis divinae ad extra; in tertia parte (Deus creaturas ad seipsum ordinat..) agatur de Bonitate divina tamquam termino actionis(53).

B- Probatio Minoris.

1- Prima Pars Minoris : Deus vult seu amat omnia alia a se.

Hanc primam partem supra probavimus.

2- Secunda Pars Minoris probatur : "Deus vult seu amat omnia alia a se ratione Bonitatis suae".

Si Deus, amando Bonitatem suam tamquam Objectum ejus formale adaequatum, simul et amat alia a se, illa amat ratione Bonitatis suae.

Atqui Deus, amando Bonitatem suam tamquam Objectum ejus formale adaequatum, simul et amat omnia alia a se.

Ergo, Deus omnia alia a se amat ratione Bonitatis suae.

(51)- De Verit. q.22, a.2.

(52)- Quae vera causa finalis esse debet aliquomodo ab agente remota: aliter, si ab agente esset attacta et possessa, nullo modo necessitaretur quod agat ad illum habendum, et tunc non esset "id cuius gratia aliquid fit". Ideo, actioni divinae ~~non~~ causam finalem assignare non possumus, quia Bonitas divina ab aeterno possidetur; sed habetur finis actionis Dei solum secundum modum nostrum concipiendi.

(53)- Tota minor argumenti nostri breviter contrahi potest in illis verbis Sacrae Scripturae: Ego sum Alpha et Omega.

a- Ad Majorem secundae partis minoris: Si Deus, amando Bonitatem suam tamquam objectum ejus formale adaequatum, simul et amat alia a se, illa amat ratione Bonitatis suae.

Finis ultimus est ratio omnis actus.

Atqui Objectum adaequatum voluntatis est finis ejus ultimus.

Ergo si Deus amat Bonitatem suam tamquam objectum adaequatum, et simul amat alia a se, sequitur totam rationem amandi alia a se esse Bonitatem suam.

I)- Major sub alia forma enuntiat effatum : Omne agens agit propter finem ultimum. Hoc probandum est:

A)- Si omne agens agit propter finem, omne agens agit propter finem ultimum. Finis enim cum bono identificatur, et finis ultimus cum bono perfecto. Si autem omne agens agit propter bonum, vel agit propter bonum perfectum, vel propter bonum imperfectum tendens ad bonum perfectum: nam non potest agere propter bonum imperfectum ut imperfectum, - quia ageret propter malum, id quod repugnat. Unde, agens non agit propter bonum imperfectum, nisi "quatenus isto bono imperfecto nititur ad attingendum bonum perfectum seu finem ultimum" (Gredt).

B)- Atqui omne agens agit propter finem.

Immediate oritur difficultas: utrum ly "propter finem" significat veram causam finalem? - Causa dupliciter ducitur: 1)- ut causa in cognoscendo, i.e. prout est ratio explicativa rei, abstrahens a reali causalitate; 2)- ut causa in essendo, i.e. aliquid verera tribuens esse cum dependentia illi cujus causa est. Omnis autem causa in essendo est etiam causa in cognoscendo, sed non e converso.

Ex causa in cognoscendo oritur principium rationis sufficientis: "nihil est sine ratione sufficiente"; ex causa autem in essendo oritur principium causalitatis: "nihil fit sine causa proportionata". Principium causalitatis tot induere debet formas quot causae in essendo; principium autem rationis ^{sufficientis} tot formas quot rationes sufficientes seu causae in cognoscendo esse possunt. Cum omnis causa in essendo sit simul causa in cognoscendo, et cum quattuor sint genera causarum in essendo, i.e. duo intrinsecae (materialis et formalis), et duo extrinsecae (efficiens et finalis), sequitur dari posse quattuor genera rationum sufficientium: scil. materialis, formalis, efficiens, et finalis.

Principium causalitatis ad omne ens creatum sese extendit; quantum tamen ad causas intrinsecas, tantum analogice applicatur. Principium rationis sufficientis ad omne ens, etiam ad ipsum Deum, sese extendit. Deus vero analogice cognoscitur a nobis, sed Essentia divina consideratur tamquam ratio sufficiens quasi formalis ipsius. Sed ad plenam explicationem rei requirendum est ad rationes sufficientes extrinsecas, v.g. de actione Dei ad extra philosophus quaeritur unde venit et ad quid ordinatur: respondendo ad primam quaestionem assignatur ratio efficiens, et ad secundam assignatur ratio finalis.

Ex dictis sequitur principium "omne agens agit propter finem", non esse tantum formam principii causalitatis sed vere principii rationis sufficientiae. Ergo illud principium finalitatis (omne agens agit propter finem) ad omne ens sese extendit, etiam ad ipsum Deum: nam "licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium quae ab eo fiunt: et hoc per essentiam suam, cum per essentiam sit bonus" (54). Deus agit propter finem, sed nullo modo agitur a fine, i.e.; actio ejus mi-

(54)- Summ.theol. Ia, q.19, a.1 ad 1.

nime a fine finalizatur: "vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc."(55). Creatura vero finalizatur a fine, quia limitatur ac proinde non agit nisi a seipsam perficiendam; sed Voluntati divinae nulla datur causa (in essendo), sed illi tantum potest ratio assignari. (55.)

C)- Ergo Finis ultimus est ratio omnis actus.

II)- Minor : atqui objectum adaequatum voluntatis est finis ejus ultimus.

Objectum formale adaequatum et specificativum voluntatis est illud ad quod ipsa voluntas secundum se et per se primo tendit: nam, primum quod invenitur in qualibet re est essentia ejus; jamvero essentia potentiae constituitur per respectum et habitudinem ad objectum formale proprium ejus; unde impossibile est potentiam non per se primo non tendere ad id a quo dependet essentia sua, i.e. ad specificativum suum, seu ad objectum ejus adaequatum.

Sed hujusmodi est finis.. - "Dicendum quod voluntas est alicujus dupliciter: uno modo principaliter, et alio modo secundario. Principaliter quidem voluntas est finis, qui est ratio volendi omnia alia...(56). Voluntas enim non respicit media nisi quia respicit finem, et ratione ejusdem finis. - "In his, quae volumus propter finem, tota ratio movendi est finis, et hoc est, quod movet voluntatem.."(57).

Ergo objectum adaequatum voluntatis est finis ejus ultimus.

III)- Conclusio: Ergo objectum adaequatum Voluntatis divinae est ratio omnis actus amoris ejus. Si Deus amat Boni-

(55) - Summ. theol. Ia, q.19, a.5, c. ad finem.
 (56) - De Verit. q.23, art.1, ad 3.
 (57) - Summ. theol. Ia, q.19, art.2 ad 2.
 (55*) Cf. Ducharme, O.M.I.- De Causa finali.

tatem suam tamquam objectum ejus primum et adaequatum, sequitur illam Bonitatem esse rationem omnis actus ejus.

Sed non repugnat Deum nihil aliud amare quam Bonitatem suam... "cum finis sit secundum se volitus....manifestum est quod voluntas potest ferri in finem, sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem." (58). Notandum est quod in hoc casu voluntas non fertur ad finem stricte ut ad finem, sed sub ratione boni (59). Tunc, si probatur Deum, amando Bonitatem suam, simul et amat omnia alia a se, legitime concludendum est Deum illa amare ratione Bonitatis suae.

b- Ad Minorem secundae partis minoris: Atqui, Deus, amando Bonitatem suam tamquam objectum ejus formale adaequatum, simul et amat omnia alia a se.

Haec minor maximi momenti in duas partes dividitur: primo, Deus amat Bonitatem suam tamquam objectum adaequatum; secundo, Deus, amando Bonitatem suam, amat simul et omnia alia a se.

I)- Prima pars minoris: Deus amat Bonitatem suam tamquam objectum ejus formale primum et adaequatum, amore qui consistit in conformatione perfecta inter voluntatem et Bonitatem divinam, quatenus absolute identificantur, sine ulla distinctione etiam virtuali (60). Repugnat enim voluntatem divinam ab alio specificari: nam ab eo dependeret essentialiter, et ita non esset Ens primum et Actus purus. De hoc in statu quaestionis tractavimus.

Immo Deus necessario Bonitatem suam diligit, necessitate tum specificationis tum exercitii. Ipse

(58)- Summ.theol. I-II, q.8, art. III, c.

(59)- Finis enim essentialiter est terminus relativus, implicans habitudinem ad rem cujus est finis.

(60)- Non ponimus nisi distinctionem rationis ratiocinantis cum fundamento in creaturis.

enim amor actualissimus est ipsamet essentia divina; ergo tam necessario se amat, quam necessario existit ipse Deus: sicut enim naturaliter et necessario Deus est suum esse (in hoc consistit essentia ejus metaphysica), ita naturaliter et necessario amor divinus est ipsum esse Dei; consequenter Deus necessario amat, et imo necessario amat ipsum Deum, quia necessario illi conjunctus est, et cum eo identificatus.

II)- Secunda pars minoris: Deus amando Bonitatem suam, amat omnia alia a se.(61)

Si Deus amando Bonitatem suam, illam communicat omnibus aliis a se, revera illa amat.

Atqui: 1) convenit Deo, amando Bonitatem suam, illam communicare inquantum possibile est; immo 2) de facto Deus amando Bonitatem suam, illam communicat omnibus aliis a se.

Ergo Deus amando Bonitatem suam, amat omnia alia a se.

A)- Major evidens est. Nam "quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur: ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet " (62). - Deus autem amat Bonitatem suam propter ipsam; si illam communicat ad extra, oportet quod omnia illam participantia amet(63). Ergo si probatur Deum communicare Bonitatem aliis a se, legitime concludendum est Deum illa amare amando

(61)- hic sistit centrum totius thesisi nostrae.

(62)- I Cont. Gent. c.75, arg.3.

(63)- Si facit ut tale vel tale existit, necessario illud amat, necessitate vero suppositionis.

Bonitatem suam, secundum primam legem syllogismi conditionalis: "Affirmata conditione, affirmari debet conditionatum."

B)- Minor per partes probatur.

1)- Quoad primam partem.: Convenit Deo, ~~amari~~
do Bonitatem suam, illam communicare, inquantum possibile est.

a)- Argumentum in genere.

Quidquid pertinet ad rationem essentiae alicujus rei
conveniens est huic rei.

Atqui natura Dei est essentia bonitatis.

Ergo quidquid pertinet ad rationem boni conveniens est
Deo.

Sed pertinet ad rationem boni ut se aliis communicat
inquantum possibile est.

Ergo ad rationem Boni infiniti convenit summo modo sese
communicare, inquantum possibile est.

b)- Argumentum in specie. Idem argumentum
per partes probabitur.

(I)- Id quod concordat cum
propria essentia alicujus rei conveniens est huic rei. - "Unicuique
rei conveniens est illud quod competit ei secundum rationem propriae
naturae". (64) Homo est essentialiter rationalis, ac proinde ei con-
venit id quod intellectui convenit, v.g. ratiocinari.

Ly convenientia eo difficilior est definiendi
quo facilior intelligendi: est notio fundamentalis. Conveniens est
id quod normali regulae alicujus naturae congruet. Conveniens magis
indicat quam possibile (i.e. conceptus convenientiae plures notas

(64)- Summ. theol. IIIa, q.1, art. 1, c.

complexit quam possibilitatis); nam possibilitas nihil aliud est quam capacitas seu aptitudo seu non repugnantia ad essendum vel ad agendum. Omne autem conveniens est possibile, sed non e converso: monstrum enim est possibile, sed non conveniens, quia normaliter actio generationis aliquem bene proportionatum fructum producit; possibile Deo, potentia absoluta, aliquid annihilare, sed non convenit, quia Dei potentia agendi, sicut omnis potentia, naturaliter ordinatur ad ~~esset~~, non autem ad destructionem. Unde conceptus possibilitatis majoris est extensionis quam convenientiae (quia est minoris comprehensionis: quo enim minor est alicujus conceptus comprehensio, eo major est ejus extensio). Ideo, probando convenientiam alicujus, ipso facto probatur possibilitas ejus; si enim conveniens est hominem ratiocinari, a fortiori possibile est, hanc actionem elicere.

Notandum est etiam quod convenientia non sumitur pro exigentia vel necessitate, sed pro decencia vel competentia quadam. In exemplo supra allato, diximus conveniens esse ratiocinari pro homine; non agitur de potentia ratiocinandi: haec enim potentia est necessaria necessitate metaphysica, - sed potius de ipso actu ratiocinandi. Si autem convenientia cum necessitate identificatur, homo semper esset necessario ratiocinans; et ita destrueretur libertas humana. Quare ly "conveniens" hic sumitur indeterminative: non enim limitatur ad hanc vel illam rationem, i.e. abstrahit a modo naturae vel libertatis.

(2)- Atqui natura Dei est essentia bonitatis. Omne enim ens, inquantum est ens, est bonum. Jamvero Deus est ipsum Ens subsistens, i.e. ipsum Ens illimitatum, quia absolute cum essentia identificatum. Ergo Deus est ipsum Bonum subsistens, i.e. natura vel essentia ejus est essentia bonitatis. Major vero probatur : Bonum est desiderabile, cum bonum sit "id quod omnia

appetunt", ut dicit Philosophus(65). Desiderabile est perfectivum: omne enim ens naturaliter tendit ad perfectionem suam, - unde illud ad quod tendit necessario debet capax esse eum perficiendi, secus desiderium naturae esset inane, id quod repugnat. Perfectivum est perfectum : nihil enim dat quod non habet, et si aliquid non est perfectum non perficere potest, aliter effectus major esset causa ejus. Perfectum est actus : nam ly "perfectum" est solum vocabulum explicans conceptum actus(66) - "omnis actus, ait Angelicus, est quaedam perfectio"; - actus non dicit nisi actum in conceptu formali suo; si autem actus aliquis dicit simul potentiam, hoc accidit ei, et convenit ei, ut est talis actus, non ut est actus. Sed ens est actus omnis rei: non dico "actu esse et existere idem sonat", ut putabat Doctor oscillans (67), sed: omne existens et prout est existens, est in actu, et ipsum esse comparatur ad essentiam recipientem sicut actus ad potentiam; ita ut, si ens nullo modo recipitur in essentiam, est Actus, purus; ergo omne ens inquantum est ens est in actu; ergo omne ens inquantum est ens est bonum. Et cum Deus est ipsum Ens subsistens, ut supra vidimus, sequitur Illum esse ipsum Bonum subsistens.

(3)- Ergo quidquid pertinet ad rationem boni conveniens est Deo.

Notandum est quod agitur de "ratione boni simpliciter", non de ratione talis boni, v.g. angelici, humani, ... - "mul-

(65)- "Nota quod, cum dicimus bonum esse id quod omnia appetunt, non sic intelligatur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur sed quod quidquid appetitur, habeat rationem boni, et sub ratione boni appetatur."- Cf. Billuart, -tract. de Deo, Diss. III, art. 3, edit. Lequette, vol. I, p. 72.

(66)- Actus nullo modo definiri potest.

(67)- Suarez- In Disp. Met. 31, sect. 5.

ta namque, ait Cajetanus, sunt quae spectant ad rationem talis boni, quae non spectant ad rationem boni absoluti: latrare ad bonitatem canis, ratiocinari ad bonitatem hominis, moveri ad bonitatem coeli.. spectant; et tamen nihil horum spectat ad rationem boni simpliciter" (68). Latrare enim est bonum pro cane, quia esse potest medium defensionis; ratiocinari est bonum pro homine, quia sine hac actione non ad scientiam pervenire potest. Attamen ratiocinari non cani convenit, neque latrare homini; et ratiocinari ac latrare non evidenter Deo conveniunt, et tamen Deus, homo et canis sunt bona. Quare id quod dicitur spectare ad rationem boni convenire debet, analogice quidem, omnibus quae bona sunt, ac proinde omnibus quae sunt.

Unde id quod pertinet ad rationem boni non hic limitari potest ad hanc vel illam naturam creatam, sed absolute considerati, v.g. pertinet ad rationem boni simpliciter esse perfectum et perfectivum, se amare facere, rationem finis habere etc.. Et totum quod bono ut sic competit, Deo attribuitur, cum sit summa Bonitas.

(4)- Sed pertinet ad rationem boni ut se aliis communicat inquantum possibile est, - secundum effatum: Bonum est diffusivum sui. - "Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est." (69).

"BONUM EST DIFFUSIVUM SUI." (69*)

(a)- Origo axiomatis.

Axioma "Bonum diffusivum sui" a Dionysio prove-

(68)- Cajet. in Summ.theol. IIIa,q.1, art.1.

(69)- Summ.theol. Ia, q.19, a.2, o.

(69) - Circa hanc quaestionem - Cf. Péghaire - Revue de l'Université d'Ottawa, Janv-Mars - 1932, p. 5.

nit.(70). Sequitur ~~textus~~ , a quo successores ejus effatum hauserunt: "Si igitur oportet, jam sermone ad ipsam eamus boni nominationem, quam excellenter attribuunt theologie super~~deae~~ deitati, et ab omnibus determinant, ipsam, sicut reor, thearchicam essentiam, bonitatem dicentes, et quoniam ea quae est bonum ut substantiale bonum, ad omnia existentia extendit bonitatem." (71) Ex inciso terminante illam Dionysii enunciationem oriri axioma nostrum videtur.

Plato et philosophi neo-platonicae periodi, saltem implicite, effato dionysiano usi sunt, de origine mundi tractando. Plato, in "Timaeus" : "Disons pour quelle cause Celui qui a formé le devenir et le Monde les a formés: il était bon, et en ce qui est bon, nulle envie ne naît jamais à nul sujet; exempt d'envie, il a voulu que toutes choses naquissent le plus possible semblables à lui."(72) Plotinus : In Deo est triplex principium, formans aliquam Trinitatem: Unum (τὸ ἓν); Intelligentia (ὁ νοῦς), quae necessario necessitate naturae ab Uno procedit, - quaeque essentialiter est activa, sed non agit nisi per ideam, et haec idea est Anima (ἡ ψυχή) universalis. Quomodo Intelligentia ab Uno producitur? Plotinus concipit istam productionem tamquam aliquam diffusionem: - "L'Un, dans ce débordement de lui-même hors de lui-même, est comme le soleil qui irradie partout sa lumière..." - Si quaerimur cur Unum ita se diffundit, Plotinus respondit : "Comment donc l'Un qui est ce qu'il y a de plus parfait, l'Un qui est le Bien premier, garderait-il pour lui sa propre substance, comme s'il était jaloux, ou comme s'il ne pouvait se donner, lui qui est la puissance de tout!" (73).

Divus Thomas saepissime usus est axiomate "Bonum

(70) - "Ex dictis Dionysii, ait D.Th. bonum est diffusivum sui".

(71) - Opuscula S.Th. omnia - in "De div.Nomin. Vol.II, ed.1927,p.328.

(72) - Traductio Alberti Rivaud.

est diffusivum sui", specialiter in hac quaestione Voluntatis Dei, ubi explicat originem mundi. Ad demonstrandam existentiam Voluntatis divinae, usus erat aliqua comparatione inter rem naturalem et naturam intellectivam; nunc, in praesenti articulo (74) procedet in eadem comparatione, distinguendo duplicem inclinationem naturae: scilicet ad bonum proprium, et ad bonum aliorum; existentiam hujus secundae inclinationis Angelicus probat ab effectu: "Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile." (75). Etenim ex experientia externa videmus quod in ordine physico, sol illuminat et calefaciat omnia quae lumen et calorem ejus proportionaliter participare possunt; planta et animal, quando perfecta sunt (in eorum ordine), alia similia a se producant. In ordine intellectuali, attacta aliqua veritate, sponte sua intellectus aliis illam communicare quaerit. Similiter in ordine ontologico in quantum aliquod est bonum, in tantum ei convenit sese communicare.

Et Divus Thomas concludit quod, si pertinet ad rationem appetitus naturalis diffundere, inquantum possibile est, bonum quod res naturalis habet, sequitur pertinere ad rationem appetitus rationalis communicare, inquantum possibile est, bonum quod possidetur a subjecto rationali.

Facile admittitur convenientia diffusionis boni; sed difficilior est exponere naturam illius diffusionis, i.e. in quo ordine causalitatis bonum sese communicat.

(b)- Natura axiomatis.

Secundum mentem Platonis, sine ullo dubio bonum

(73)- Ve Unneade lib. IV, num.I, p.327.

(74)- Sum. Theol. Ia, q. 19, art.2.

(75)- Idem.

sese diffundit in ordine causae efficientis: docet enim Demiurgum produxisse mundum ex materia(aeternali) praecexistenti, et omnes partes ejus ordinavisse; de causa finali sermo non est.

Similiter, ex expressionibus et metaphoris, quas usurpavit Plotinus in tractatu ejus de origine mundi, videtur eum considerare Bonum (seu Unum) tanquam causam efficientem; attamen praeter causam efficientem, ponit aliquam causalitatem finalem, in diffusionem boni: - "Le Bien n'a besoin de rien, ni de personne, " mais tout agit pour trouver le Bien et ainsi parvenir à en jouir". (76). Est doctrina de conversione entium ad Bonum.

Quid sit natura diffusionis boni, secundum ipsum Dionysium? Videtur esse in ordine efficientiae; haec assertio fundatur super comparisonem ejus ad explicandam sententiam supra citatam :- "Etenim sicut noster sol non ratiocinans aut praeeligens, sed " per ipsum esse illuminat omnia participare lumine ipsius secundum " propriam rationem valentia, ita quidem et bonum super solem, sicut " super obscuram imaginem segregare archetypum, per ipsam essentiam " omnibus existentibus proportionaliter immittit totius bonitatis " radios." Ac vero, in hac sententia et in praecedenti, non agitur nisi de bono ut bono: - "...ea quae est bonum ut substantiale bonum.."

Mens Sancti Thomae: - Bonum est diffusivum sui, et hoc in ordine causalitatis finalis. - " Cum autem dicitur quod bonum est diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda effusio secundum quod importat operationem causae efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causae finalis..."; et D.Th. addit duas rationes ad hoc probandum : "...1) tum quia efficiens, inquantum hujusmodi, non est rei mensura et perfectio, sed magis initium; 2)-tum

(76)- IIIe Enneade, - lib. VIII, num.10, p.188.

quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formae tantum; sed finem consequitur res secundum totum esse suum, et in hoc consistebat ratio boni."(77)

Ut immediate videmus, Angelicus ad notionem boni confugit, ad formulam enodandam; nam ly "diffusivum", stricte loquendo, efficientiam dicit; diffundere enim significat dare, communicare..., et omnes illae expressiones, proprie loquendo, sunt actiones alicujus agentis. Quare ad axioma perscrutandum, oportet ad notionem metaphysicam boni refugere.

Utrum Bonum sit causa efficiens vel finalis? Bonum ut Bonum nihil aliud habet quam rationem finis (78). Explicandum est primo quid sit bonum, et quid sit finis. Bonum ut bonum est aliqua entis proprietas, quae aliquid addit entis conceptui: esse enim nihil aliud significat quam existere in rerum natura seu extra causas, ideoque esse formaliter nullam relationem ad aliud dicit; bonum autem plus dicit quam Esse: bonum enim est aliquod ens desiderabile, aliquod ens alteri conveniens, ac proinde bonum enti superaddit aliquam relationem convenientiae, quae evidenter non esse potest nisi relatio rationis; sed quid sit fundamentum istius relationis convenientiae? - Est perfectio, vi cuius ens convenit alicui subjecto. Ergo Bonum nihil aliud est quam esse ut conveniens alicui subjecto. Quid sit finis? Finis est aliquid appetibile; appetibile est perfectivum; perfectivum est perfectum; unde perfectum fundat aliquam relationem convenientiae cum appetitu, ideoque perfectum et

(77)- De Verit. q.21, art.1 ad 4.

(78)- Pythagorici docent bonum se habere per modum causae materialis. Platonici affirmant bonum se habere per modum causae formalis: - "Pythagorici et Platonici...sic dicebant talem naturam, scil. bonum, esse rebus sensibilibus causam substantiae, vel per modum causae formalis, sicut Plato posuit, vel per modum materiae sicut Pythagorici." (In Metaph. lib. I, lect.XI, no.178).

bonum se mutuo inferunt. Ergo finis et bonum identificantur. Ergo bonum ut bonum nihil aliud habet quam rationem finis. (79).

Nunc melius intelligimus duas rationes ab Angelico supra allatas : 1)- causa enim efficiens, ut sic, potius est aliquod initium - id a quo procedit motus a non-esse ad esse; bonum, e contrario, ex parte termini se tenet,- est objectum amoris. Caeterum, causa efficiens "non est mensura et perfectio" effectus ejus: nam, non judicamus de perfectione alicujus effectus, conferrendo effectum cum causa efficienti ut sic, sed considerando bonitatem quam in eo agens communicavit,- et ad hoc sciendum, oportet quaerere finem quem agens intendit. 2)- effectus causae efficientis similis est illae tantum quoad formam; e contra agens tendit ad finem sicut se totaliter habet in rerum natura, i.e. ad bonum concretum.

Ergo Bonum et finis identificantur, ita ut Bonum definiri potest: ens perficiens alterum ens per modum finis. Si autem bonum nihil aliud est quam aliquod ens attrahens alterum ens ad se per modum finis, consequenter habetur diffusio boni, in quantum aliquod ens apprehendit seu corripit bonum suum proprium, scilicet bonum illi conveniens. - " Haec enim ratio diffusivi in nullo alio consistere videtur, quam in eo, quod bonum sit attractivum appetitus, cui se debet communicare".(80). Ergo, quando dicimus bonum sese diffundere, hoc, stricte loquendo, ~~trahit~~ significat solummodo quod bonum attrahit ad se subjectum cui convenit, ut per istud possideatur. - "Nota quod cum communiter dicitur bonum esse sui diffusivum et com-

(79)- Idem argumentum sub alia forma: Bonum est id quod omnia appetunt; ergo bonum est aliquid desiderabile; sed aliquid est desiderabile in quantum appetitui convenit; ergo bonum est aliquid appetitui conveniens; sed aliquid est appetitui conforme in quantum fini hujus appetitui respondet; unde manifestum est bonum habere rationem causae finalis.

(80)- Salmant. in tract.VIII, de Fine Ultimo - Disp. I, dub.II, no 26, ad finem.

municativum, hoc non intelligatur secundum proprietatem vocabuli diffundere, seu communicare, quod importat operationem causae efficientis, sed prout importat rationem causae finalis, ita ut bonum dicatur sui diffusivum seu communicativum quia natum est diffundere seu communicare sui desiderium et movere appetitum per modum causae finalis ad sui assecutionem." (Billuart)

Sed oritur difficultas: Bonum proprie loquendo, non dicit nisi rationem finis; diffundere autem proprie loquendo, non dicit nisi rationem efficientiae. Tunc, quomodo conciliare illa duo vocabula "Bonum" et "diffusivum"? Caeterum D.Th. dicit in Ia, q.19, art.2, c. -"Res naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni....sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est." Cur S.Thomas facit intervenire ly "alia", dum supra diximus quod formaliter loquendo diffusio boni sese exercet tantum respectu subjecti cui convenit?

Respondeo: - "Manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis et rationem causae formalis." (81). Ubicumque est finis, praesupponuntur causa formalis et potentia agendi: nam "id quod est primum in causando ultimum est in causato". V.g. Ignis super lignum operatur; scopus ignis, inquantum sic possumus dicere, est in ligno formam ejus inducere; attamen ignis primo non producit formam ignis in ligno, sed calorem - "ignis prius calefacit quam formam ignis inducat".; et ultimo tantum producit formam substantialis ignis; et tamen forma ignis est prima in igne et calor non nisi consequatur formam substantialem; - "il demeure certain que cet état de chaleur parfaite" que nous nommons le feu, dans un foyer incandescent, et qui est la

(81)- Summ. theol. Ia, q.V, art.4, c.

" cause d'où procède, par degrés, la chaleur qui se communique à tout
 " combustible soumis à son action, ne se communique à ce combustible
 " que graduellement aussi et en sens inverse, si bien que ce n'est
 " pas au début de l'action, mais seulement à son terme, que l'état
 " parfait de chaleur qui est dans le foyer sera communiqué au combus-
 " tible.." (82). Similiter finis impellit agens ad actionem elicien-
 dam, v.g. ad lectum faciendum; unde in ordine causalitatis seu actio-
 nis, primo invenitur finis seu lectus faciendus; secundo venit actio
 efficientis movens materiam ad ibi formam lecti introducendam; deni-
 que tertio forma ipsa lecti in materia invenitur. Si autem considera-
 tar ordo causalitatis, non in actione sed in causato, "e converso
 esse oportet": primo invenitur forma ipsa, per quam est ens; secundo
 consideratur ipsius potentia seu virtus agendi, id quod manifestat
 perfectionem in esse suo, nam "unumquodque perfectum est, quando po-
 test sibi simile facere"; tertio consequatur ratio boni, per quam
 in ente perfectio fundatur." Unde ratio boni in aliquo ente praesup-
 ponit formam et virtutem agendi istius entis.

Tunc, non mirum est si S.Thomas dicit bonum
 dupliciter considerari posse: primo ut causa finalis, secundo ut cau-
 sa efficiens. Sed hoc explicandum est: 1)- Bonum, strictè et absolute
 et essentialiter consideratum non potest concipi nisi ad modum causae
 finalis; et tunc, Bonum diffusivum sui, in stricto sensu, nihil aliud
 est quam ipsum bonum, quod natum est attrahere ad se subjectum cui
 convenit, ut per istud possideatur; 2)- Bonum, secundario, omnino ac-
cidentaliter, ac immo analogice, concipi potest ad modum causae effi-
 cientis:- bonum proprium voluntatis, scil. bonum cognitum ut subjecto
 conveniens, excitat in efficiente desiderium illud possidendi; et per

(82)- Pègues - in I, q.V, art.4, c.

modum consequentiae, efficiens producit effectum (sive solam actionem, sive actionem et simul aliquem effectum a parte rei), ita ut ille effectus accipiat aliquam participationem sive univocam sive analogicam ipsius boni; unde, indirecte bonum dicitur sese diffundere ad modum efficientiae: non ratione boni ipsius, sed vice agentis.

Ergo Bonum impellit efficientem ad actionem eliciendam per modum termini allicientis. Agens est bonum; sed ratio boni in eo praesupponit formam per quam est ens, et virtutem agendi; et cum "omne agens, inquantum est perfectum, facit sibi simile", sequitur quod efficiens, producendo effectum, ipso facto istum facit bonum, quia eum facit existere; - et sic in illa objecta quae ratione finis vult, diffundit bonitatem. Prima diffusio (stricta) boni "non est mediante aliqua virtute superaddita" (83); est enim ipsum bonum alliciens efficientem; secunda autem diffusio (analogica) fit mediante appetitu, sive naturali sive rationali.

Ergo recte dicit D. Thomas: "Res naturales non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est."

(5)- Ergo ad rationem Boni infiniti convenit summo modo sese communicare, inquantum possibile est.- "Si res naturales, inquantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis.. communicat, secundum quod possibile est." (84).

Sed, quid significatur per ly "secundum possi-

(83)- De Verit.- q.21, art.1 ad 4.

(84)- Summ. Theol. Ia, q.19,a.2, c.

bile est", quod de Voluntate divina praedicatur? - His verbis exprimitur modum communicationis, non autem quantum ad modum causalitatis, (85), sed quantum ad mensuram bonitatis quae impertienda est: Deo scilicet convenit bonitatem suam communicare illo modo quo divina bonitas communicari potest, non autem modo Deo impossibili.- Nam impossibile et absurdum esset Bonitatem divinam communicari et participari secundum identitatem numeralem aut specificam: duae enim Bonitates infinitae repugnāt, sicut repugnat duo Actus puri (86). Praeterea, participare aliquam perfectionem, non significat illam habere in totam amplitudinem suam, sed potius habere aliquod de hac perfectione, et aliquomodo, i.e. proportionaliter seu analogice, esse simile illi qui illam perfectionem essentialiter habet. Unde Voluntati divinae summo modo (87) convenit communicare Bonitatem suam in quantum possibile est, i.e. secundum quamdam proportionem et secundum sui similitudinem; quae proportio habet causam formalem extrinsecam in essentia divina cognita ut hoc modo imitabili ad extra.

Illa communicabilitas boni, ad extra, quam dicimus Deo convenire, non intenditur nisi in sensu secundario et derivato. Explico. Essentia divina metaphysice constituitur per Ipsum Esse subsistens; et Deus est essentialiter bonus, quia est ipsum Esse: bonum enim et ens convertuntur; bonitas infinita, identificata cum Essentia divina, est Voluntatis Dei objectum proprium necessario amatum. Tunc stricte loquendo Bonum divinum, respectu subjectum divi-

(85)- Ex parte enim Causae primae, solummodo unus modus communicandi se habet, qui est modum entis ejus infiniti.

(86)- Participatio modo infinito repugnat, non quia Deus non potest illam causare;- sed e contra Deus non potest, quia res in se objective impossibilis est, i.e. conflatur notis non socialibus sed destruentibus inter se.

(87)- Illis verbis summo modo, non significatur absolute: absolute enim necessitatem dicit. - "Multo magis pertinet." ait s.Th., Conveniens est Bonum ipsum diffundere, sed non inconveniens sese non diffundere. Illa verba conveniens et absolute incompatibilia sunt, et sese invicem destruunt.

num, non est diffusivum, sed ab aeterno et necessario sese diffundit, inquantum semper et necessario possidetur et imo identificatur cum Voluntate divina.(88). - Sed Deus, in Scientia ejus simplicis intelligentiae, aeternaliter videt Essentiam suam participabilem secundum infinitos modos; scientiam simplicis intelligentiae sequitur simplex volitio seu complacentia circa Essentiam (non circa possibilia - contra Scotum), et "ideas divinas", quibus possibilia concipit, "et circa omnipotentiam divinam, qua possibilia efficere potest"(Gredt); si Deus producit, in natura, aliqua ex possibilibus illa facit existere, et ipso facto illa bona constituit (quia bonum cum ente identificatur). Consequenter, dicendo quod "pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis communicat secundum quod possibile est", significatur quod convenit Deo facere existere, ad extra, possibilia quae in Essentia ejus concipit.

2)- Quoad secundam partem.: Immo, de facto, Deus, amando Bonitatem suam, illam naturaliter (89) communicat omnibus aliis a se:- quia omnia alia a Deo non sunt nisi participationes seu deficientes similitudines Bonitatis divinae. Nam sicut solus Deus est Esse subsistens et Actus, ita solus Deus est bonus per essentiam: ens enim est bonum inquantum habet esse. Ergo nullum ens extra Deum habet bonitatem per essentiam; sed, ut supra vidimus, "perfectio quae in aliquo subjecto inest secundum participationem, causatur ab eo cui essentialiter convenit"; ergo omnia alia a Deo participant Bonitatem divinam. Ergo, de facto, Deus amando Bonitatem suam, illam naturaliter communicat omnibus aliis a se.

-
- (88)- Bonum esse diffusivum significat: conveniens est bonum sese communicare; in sensu autem stricto(i.e. in ordine causae finalis), non conveniens est Bonum divinum sese communicare Voluntati divinae, sed necessarium est, quia cum ea identificatur.
- (89)- Dico naturaliter non ad significandum actionem ejus esse necessariam, sed ad illam distinguendam a supernaturali communicatione.

Unde Bonitas divina est ratio creationis et conservationis universi. Notandum est tamen quod causa efficiens, in quantum hujusmodi, totius universi, non est Bonitas divina, sed Ens divinum: evidenter bonum et ens a parte rei non distinguuntur, sed bonum supponit ens tamquam fundamentum ejus; quare Auctor creationis est Ens primum: solum esse producere potest esse.

Ergo omnis bonitas a Deo procedit ut a prima Causa extrinseca. Unde Bonum divinum causat esse, ad extra: nam si Primum Ens non simul esset Primum Bonum, numquam creavisset. Audiatur illa verba Sancti Augustini : "Bonum hoc, et bonum illud: tolle hoc " et illud, et vide ipsum bonum si potes; ita Deum videbis, non alio " bono bonum, sed bonum omnis boni."(90).

Daus est "Bonum omnis boni". Quid per hoc indicatur? Utrum significat omnia alia a Deo denominari bona bonitate divina? Ad hoc explicandum, Angelicus egregie distinguit inter ea quae relative et ea quae absolute dicuntur. Aliqua res potest denominari ratione alicujus ei extrinseci, si inter illa adest aliqua relatio, quae relatio exprimitur nomine rei, v.g. objectum aliquod dicitur locatum vel mensuratum ratione alicujus eis extrinseco, scilicet loci et mensurae; haec est denominatio extrinseca, qua forma denominativi (v.g. locus) non est in denominato. Sed quantum ad realitates positivas seu res quae absolute dicuntur, quaestio difficiliora est, et antiquorum graecorum Philosophorum opiniones diversae fuerunt. Plato ponit species rerum separatas, ad omnes res explicandas. Illae species dicuntur ideae subsistentes, extra intellectum et extra res, ideae universales, incorruptibiles, aeternae. Omnia autem particularia participant illas formas subsistentes, et ab illis denominantur; v.g. homo dicitur homo, non ratione formae propriae intrinsece eum sic constituentis, sed ratione participationis ideae hominis, quae (90)- In VIII de Trinit. cap.III.

vocatur homo per se, - et sic ponebat ideam subsistentem separatam pro unaquaque rerum specierum, v.g. equus per se, lapis per se ... Haec sunt universalia Platonis. Naturaliter Plato applicavit transcendentalibus id quod dixerat de universalibus: ponit ideas subsistentes entis, unius et boni, quas vocavit ens per se, unum per se, bonum per se. Et consequenter omnis res constitui et demonari debet ens, una, ratione participationis ideae entis et unius. Et cum ens, unum et bonum convertuntur, et cum idea subsistens boni est ipse Deus, unde omnia dicuntur vel denominantur bona ratione participationis bonitatis divinae.

Sequitur doctrina aristotelica: certissime existit prima realitas, quae essentialiter est Ens, Unum et Bonum, - quae imo est prima Causa extrinseca exemplaris, finalis et efficiens omnis entis boni : Nam omnis res existens est bona; unde si Deus non est causa omnis boni, non est entis causa; unde non creavit universum; unde nihil existit, id quod est absurdum (91). Unde Deus est causa omnis bonitatis. Ergo omnia sunt bona bonitate divina extrinsece et causaliter, inquantum participat ipsum (Bonum divinum) per modum cujusdam assimilationis. Unde omnia sunt vel constituuntur bona a bonitate divina. - Sed utrum omnia sint bona bonitate divina? Aliis verbis, "utrum bonitas divina sit qua res bonae denominantur bonae, sicut albedine denominantur alba, aut loco locata?" (92). Primo dicendum non tantum esse denominationem ab extrinseco sicut, v.g. locatum et mensuratum...", sed etiam denominationem ab intrinseco, qua forma denominativi est in eo quod denominatur, ut album, quantum.

(91)- -"Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis" (Sum. Th. Ia, q. VI, a. 4, c.) - Notandum est S. Thomam iterum excludere causalitatem formalem intrinsecam, cujus virtute Deus non esset nisi propria et immanens forma essendi omnium rerum et cum illis confunderetur.

(92)- Cajetanus - in Summa Theol. Ia, q. VI, art. 4.

Cur autem res bona est? - Quia habet esse, et bonum necessario esse sequitur. Sed cur res habet esse? - Quia a Deo recipit. Ergo possumus dicere res dici bonam ratione relationis ad illud Bonum extrinsecum, et hoc sensu bonitas in creaturas est denominatio extrinseca. Attamen, creatura est bona quia habet esse, et hoc esse recipitur in ea et possidetur ab ea mediante forma ejus, ac proinde bonitas creata est intrinseca, cum ratio proxima existentiae ejus in subjecto est forma intrinseca; quare dixit Angelicus: "Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum". Unde bonitas in creatura non dici potest pura denominatio ab extrinseco. Est denominatio ab extrinseco et simul ab intrinseco - "On peut dire: " toutes choses sont bonnes par la bonté de Dieu. Mais dire qu'elles " sont bonnes de la bonté de Dieu, comme si leur être à elles était " insuffisant à les qualifier bonnes, c'est en même temps que prendre " une abstraction pour une essence réelle, méconnaître, un des attributs essentiels de tout être, l'être étant bon en raison même de " ce qu'il est." (93).

Dices : sese communicare aliis non potest divinae Bonitati convenire: nam communicatio ista, vel perfectionem, vel imperfectionem importat; si imperfectionem dicit, evidenter non Deo convenit, cum sit ipsa Perfectio; si autem perfectionem, minime Deo convenire potest: quia dum Deus non se communicavit, defuisset aliqua perfectio; sed impossibile est Deum perfectione deesse. Ergo non est conveniens Deum se aliis communicare.

Respondendum essentiae divinae perfectionem duplici-

ter considerari posse: intrinsecam scilicet et extrinsecam. Perfectio intrinseca est illa qua Deus in seipso perficitur; extrinseca est illa quae ab ipso causatur. Ita, communicatio divinae Bonitatis non pertinet ad perfectionem intrinsecam Dei, quia secundum se Essentia infinita Dei non est augmentabilis et multiplicabilis; sed non est inconveniens divinae essentiae aliquid perfectionis accrescere per modum extensionis extrinsecae: - "existentibus creaturis, est aliqua perfectio a divina essentia exemplata; et ipsis non existentibus, non est talis perfectio" (94). Unde falsum esset dicere communicare se aliis non importare perfectionem; caeterum, non importat perfectionem in communicante, sed in illis quibus communicatur: nam communicatio boni necessario addat perfectionem in illis; si enim recipiunt bonitatem, ratio est quia sunt susceptibles perficiendi; communicans autem divinus non perficitur, quia est infinitus. Ex eo quod non ponit perfectionem in communicante, non possumus concludere communicationem boni nullam perfectionem importare.

C)- Conclusio : Ergo Deus, amando Bonitatem suam, omnia alia a se amat. Sed ex dictis patet Deum non amare alia eodem modo ac nos amamus: nos enim supponimus bonum quod amamus et a quo provocamur; sed Deus amat, causando, creando, infundens bonitatem in rebus: ita ut non Deus amat res quia sunt bonae, sed sunt bonae quia Deus illas amat(95). Quare dicimus amorem Dei circa creaturas esse effectivum, dum amor ejus circa Bonitatem divina est affectivus. Audiatur S.Bernardum Amorem Dei cantantem :- "Hoc est amare tuum,

(94)- Ferrari - in I C.Gent. c.75.

(95)- "Non autem alia vult hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur: et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius, secundum Avicennam.."(cf. ISent. dist. 45, q.1, art.2, c.).

"quod tu amas te amantes a dulcedine bonitatis tuae, quam habes ad crea-
 "turam tuam, amator Creator bone, inspirare eis hoc desiderium amandi
 "te, et amorem, quo amant et desiderare te et amare te. Non enim affi-
 "ceris ad nos, vel a nobis cum nos amas, sed est quod est qui semper
 "id ipsum est, nos autem a te, ad te, et in te afficimur cum te ama-
 "mus."(96). Caeterum amor affectionis transformat quodammodo amantem
 in amatum; cum autem Supremum Bonum est omnium finis ultimus, sequitur
 eum non inclinari et ordinari ad id, cujus ipse est finis ultimus, sed
 potius omnia inclinat et ordinat ad seipsum; consequenter non transfor-
 matur in ea, quorum est finis ultimus, sed potius illa in seipsum quo-
 dammodo transformat; unde amor Dei circa creaturas non est, stricte
 loquendo, amor affectionis, sed effectiois, in quantum communicat eis
 radios Bonitatis suae.

Cum Amor Dei circa alia a se sit creatrix, dicimus
 Illum omnia non aequaliter amare: quia non aequale bonum omnibus vult
 (97); vult diversa bona, quia vult diversas essentias; vult diversas
 essentias, quia ita exigit ordo universi, "qui in rerum distinctione
 "consistit"(98). Ita creaturae irrationales bonum divinum materialiter
 et imperfecte tantum participant, inquantum habent esse, vitam et sen-
 sationem; rationales formaliter et perfectum participant bonum divinum,
 inquantum cognoscunt et amant participationes Bonitatis Dei, et per
 ipsas participationes cognoscunt et amant ipsum Bonum primum; (99).

c- Ad Conclusionem secundae partis minoris: Ergo Deus omnia
 alia a se amat ratione Objecti ejus primarii, seu ratione Bonitatis
 suae; et ita stat secunda pars minoris. Nunc ad tertiam partem eamus:

(96)- S. Bern. in lib. "de Amore Dei", cap.4.

(97)- Deus, ex parte ipsius actus Voluntatis ejus, "non magis quaedam
 aliis amat", quia actus ejus est ipse Actus purus, sed "ex parte
 ipsius boni quod aliquis vult amato.." cf. Sum. th. Ia,q.20,a.3,c.

(98)- Summ.Theol. Ia, q.44, art.3, c.

(99)- Cf. Appendix, ad finem thesisi nostrae.

scilicet quod Deus omnes creaturas ad illum ordinat tamquam media ad finem.

3- Tertia Pars Minoris probatur : Deus ad suam Bonitatem omnia alia a se ordinat tamquam media ad finem.

".... ad divinam bonitatem pertinet
" ut, sicut produxit res in esse,
" ita etiam eos ad finem perdurat,
" quod est gubernare." (S.Thomas).

Deus ordinat omnia alia a se in finem eorum ultimum.

Atqui finis ultimus omnium rerum est Bonitas divina.

Ergo Deus omnia ordinat ad Bonitatem suam.

Praenota : Non hic proprie agitur de Providentia divina, sed potius de Gubernatione. Oportet enim distinctionem inter Providentiam et Gubernationem ponere: prima est "ratio ordinis rerum in finem in mente divina existens"; secunda est executio Providentiae, seu actualis directio creaturarum ad fines suos. Ontologice vero considerata, Providentia prior est (prioritate logica) Gubernatione; nam omnis effectus a Deo, praeexistit in mente divina: etenim, cum Deus sit agens intellectuale perfectissimum (100), oportet cujuslibet sui effectus in eo praeexistere, - secus agens intellectuale perfectissime caeco modo ageret. Psychologice considerata, i.e. secundum modum nostrum concipiendi, Providentia posterior est Gubernatione, quia ista prius a mente nostra notatur: essentia enim divina nequaquam a nobis naturaliter videri, ideoque existentia ipsae rationis ordinis rerum in Intellectu divino, non potest a priori probari. Quare probabitur Deum esse primum Gubernatorem, et concludi poterit Ip-

(100)- in hoc tamen non consistit Essentia ejus metaphysica.

sum esse Primam Providentiam. Unde, non hic agitur de ordinatione ex parte mentis divinae, sed ex parte creaturarum, i.e. in executione imperii divini.

a- Major probatur: Deus ordinat omnia alia a se in finem eorum ultimum.

Omne bonum a Deo causatur.

Atqui ipsa ordinatio rerum ad finem ultimum, est aliquid bonum.

Ergo Deus causat ordinationem omnium aliorum a se in finem eorum ultimum, ac proinde illa ordinat in finem eorum ultimum.

I)- Major patet ex supra dictis: omnia entia ac proinde omnia bona causantur a Deo.

II)- Ad Minorem:

A)- Omne quod existit est bonum, quia ens et bonum convertuntur. Ita aliquod ens est bonum, non solum quantum ad substantiam ejus, sed etiam quantum ad actionem ejus. Si autem omnes creaturae sese ad finem ultimum ordinant, sequetur hanc ipsam executionem ordinationis ad finem, quae evidenter est aliqua actio, esse bonam.

B)- Atqui ipsa ordinatio omnium rerum in finem ultimum existit; aliis verbis: omnes res sese in finem ultimum ordinant. Omne agens agit propter finem ultimum, ut supra vidimus (p.88); atqui omnis creatura est agens (quia agere sequitur esse); ergo omnia creatura agit propter finem ultimum; sed agere propter finem ultimum, idem sonat ac sese dirigere ad finem ultimum; ergo omnis creatura sese ordinat ad finem ultimum; ergo ipsa ordinatio omnium rerum in finem ultimum existit.

C)- Ergo ipsa ordinatio rerum ad fi-

nem ultimum est aliquod bonum. Quare D.Thomas dicit : "In rebus autem
" creatis, invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum,
" sed quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ulti-
" mum".(101).

b- Minor probatur : Atqui finis ultimus omnium rerum est Bonitas divina.

Bonum quod Agens Primum intendit omnibus communicare, et quod omnia intendunt assequi, inquantum eis possibile est, est finis rerum omnium ultimus.

Atqui Bonitas divina est id quod Deus intendit omnibus communicare, et quod omnia intendunt assequi, inquantum eis possibile est.

Ergo Bonitas divina est finis omnium ultimus rerum.

I)- Major patet ex eo quod "est idem finis agentis et patientis, inquantum hujusmodi, sed aliter et aliter".(102) Omne enim agens agit propter finem; quare si invenitur aliquis effectus determinatus, certum est quod causa ejus efficiens eum producit propter finem. Sed bonum quod agens communicat effectui suo, est idem ac bonum quod recipit iste effectus, ac proinde idem est quod agens intendit communicare, et quod patiens intendit recipere; unde, "est idem finis agentis et patientis, inquantum hujusmodi.." Notanda sunt haec ultima verba : inquantum hujusmodi, i.e. agens ut agens, et patiens ut patiens. V.g. efficiens intendit introducere in ligno formam lecti; unde finis efficientis ut hic et nunc efficientis, est dare ligno formam lecti; consequenter patiens (seu lignum) ut patiens hic et nunc habet tamquam finem recipere formam lecti. Similiter, in ordine causa-

(101)- Summ.theol. Ia, q.22,a.1, c.

(102)- Sum. theol. Ia, q.44, a.4,c.

rum aequivocarum, sol communicat lumen suum omnibus quae illud participare possunt; ita finis solis dici potest lumen ejus communicandum; et objecta naturalia, quae patiuntur actionem solis, in quantum patiuntur, intendunt tamquam finem idem lumen in quantum illud participare possunt. Quare Bonum quod Agens Primum seu Deus, intendit omnibus communicare, et quod omnia intendunt assequi, in quantum possibile est, est finis rerum omnium, et vero finis eorum ultimus.

II)- Minor : Atqui Bonitas divina est id quod Deus intendit omnibus communicare, et quod omnia intendunt assequi, in quantum possibile est.

A)- Deus intendit omnibus communicare Bonitatem suam, et in hoc consistit finis ejus in actione ejus ad extra. Nam Deus non agit ad bonitatem ejus accrescendam, aliter non esset, Bonitas per essentiam, ac proinde non esset Deus. Quare liberalitas est quasi proprium ipsius, ut dicit Avicenna. - "Et ideo, ait D. Thomas, ipse solus est maxime liberalis, quia non ~~agit~~ propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem".

Deus est ipsum Bonum per essentiam; in ta sese comprehendit et amat; in hoc autem consistit Gloria ejus intrinseca. (103). Sed Voluntas divina in Decreto suo aeternali intendit tamquam finem manifestare ad extra gloriam suam. Tunc, "Intellectus ad hunc finem judicat et proponit media aptissima, scilicet quadruplicem ordinem: naturae, gratiae, gloriae, et unionis hypostaticae" (Billuart). Deus igitur, creando mundum, intendit manifestare excellentiam Bonitatis suae, illam communicando ad extra. (104).

(103)- Gloria definitur a S. Augustino: "Clara cum laude notitia"- Cf. Contra Maxim. 1.2, c.13.

(104)- "Dieu a tout fait pour sa gloire. Au vrai..Dieu seul est libéral, puisque lui seul, en agissant, ne reçoit rien. Et comment ne serait-il pas le seul libéral, puisque seul il est l'Agissant, à l'état pur, puisque seul il est?" - Sertillanges.

B)- Omnia intendunt Bonitatem divinam assequi, inquantum possibile est. - Creaturae enim non tantum agunt, sed simul agunt et patiuntur, quia omnes imperfectae sunt. Quare omnia agentia creata non agunt nisi ad utilitatem suam, i.e. ad perfectionem suam connaturalem attingendam vel conservandam. Sed non tendunt nisi ad perfectionem essentiae suae convenientem; aliqua res speciei inferioris non tendere potest ad perfectionem speciei superioris (contra Evolutionismum). Ita creaturae appetunt ipsam similitudinem Bonitatis divinae quam Deus intendit eis communicare. Ergo omnes creaturae appetunt similitudinem Bonitatis Dei secundum suam perfectionem: quaedam secundum esse tantum; quaedam secundum esse vivens; quaedam secundum esse vivens et intelligens.

III)- Conclusio: Ergo Bonitas divina est finis omnium ultimus. Notandum est tamen quod finis dupliciter sumi potest: ut finis cujus (105), et finis quo. Finis "cujus" est ipsa res in qua ratio boni invenitur; finis autem "quo" est illud quo acquiritur et possidetur illa res bona, - est "usus, seu adeptio illius rei"(106). V.g. finis cuius avari est pecunia, ut res, - finis ejus quo est possessio pecuniae, ut usus. Si autem loquimur de fine omnium rerum, seu de eorum fine ultimo, finis cuius seu ut res, est idem pro omnibus creaturis, i.e. ipse Deus; sed finis quo . i.e. quantum ad consecutionem finis, non est idem: creatura enim tendit ad Deum secundum modum ipsius naturae; et cum ista tendentia ad Deum consistit in aliqua similitudine Bonitatis ejus, quaedam finem suum assequuntur secundum esse tantum, v.g. corpora inanimata; quaedam vero secundum esse vivens, sicut plantae; quaedam secundum esse cognoscens cognitione sensibili, sicut brutae; tandem quaedam secundum esse intelligens

(105)- Finis cujus, seu finis qui, seu objectivus.

(106)- I-IIae, q.1, art.8, c.

et volans, et hoc est proprium hominis. Quare solus homo, inter creaturas mundi o corporalis, potest beatus esse, imitando Deum in actionibus ejus intellectionis et volitionis.

c- Conclusio : Ergo Deus omnia ordinat ad Bonitatem suam. Consequenter, si Deus est Primum Gubernator, causans in omnibus ordinationem ad seipsum tamquam ad finem ultimum, est etiam Prima Providentia: Omne enim quod a Deo causatur, praeexistit in mente divina; atqui ipsa actualis ordinatio rerum omnium ad finem ultimum, a Deo causatur; ergo ratio istius ordinis praeexistit in mente divina, et in hoc consistit Providentia.

III- Conclusio adaequata :

Ergo omnia alia a se Deus amat tamquam Objectum ejus Secundarium. Et, cum sola Bonitas infinita, est objectum formale ejus (quia objectum formale est objectum specificativum, et debet esse in eodem gradu immaterialitatis cum facultate quam specificat), sequitur alia a se non esse nisi Objectum materiale Voluntatis Divinae.

" Ad locum unde exeunt,
flumina revertuntur
ut iterum fluant."
(Eccle. I,7).

TERTIA PARS.

Deus libere vult alia a se.

Praenota.

Deus vult seu amat, tamquam objectum primum, Bonitatem suam infinitam, et illam necessario necessitate tum specificationis tum exercitii diligit. Vult secundo, i.e. ratione Bonitatis suae, omnia alia a se. Nunc quaerendum est quomodo Deus amat creaturas: necessario vel libere.

Nun hic inquirimus, utrum actus voluntatis, quo Deus vult alia a se, sit in se necessarius, sicut est necessarius actus quo vult Bonitatem suam. Siquidem cum actus volitionis Dei est unus et non differt ab Essentia ejus, sequitur quod in se consideratus dicit eandem necessitatem ac essentia sua. Sed quaestio est: utrum ille idem actus Voluntatis divinae, qui dicit habitudinem necessariam ad divinam Bonitatem, dicat etiam necessarium ordinem ad alia.(107)

I- Adversariae opiniones.

A- Indirectae: Pantheistae et Materialistae asserunt omne quod fit in universo non esse nisi aliquam necessariam evolutionem absoluti. Haec doctrina ad Determinismum ducit.

B- Directae:

1- Fatalismus.

(107)- "Divinum velle, necessitatem habere ex parte ipsius volentis et actus, indubitabiliter verum est: nam actio Dei est ejus essentia, quam constat esse aeternam. Unde hoc in quaestione non ponitur; sed utrum velle ipsum necessitatem habeat per comparisonem ad ~~voluntatem~~ quae quidem comparatio intelligitur, cum dicimus, Deum velle hoc vel illud: hoc enim quaerimus, cum quaerimus, utrum Deus de necessitate aliquid velit."- Cf. De Verit. q.23, a.4.

N.B.- Multi auctores confundunt Fatalismum et Determinismum. Necessitas fatalista externa, dum determinista interna est. Secundum Determinismos omnia determinantur ratione ipsarum rerum; omnes actiones nostrae alligantur hac necessitate interna, ita ut inter aliquam actionem et actionem sequentem, semper adest habitudo antecedentis ad consequens.

Fatalistae affirmant res determinari ab aliqua necessitate externa.- "Le Fatalisme pur soutient que nos actions " ne dépendent pas de nos désirs. Quels que soient nos désirs une " puissance supérieure ou une destinée abstraite sera plus forte " qu'eux, et nous forcera à agir non pas comme nous le voudrions, mais " comme nous sommes prédestinés à le faire." (108). Fatalismus fabulosus necessitati etiam deos subjicit.

2- Determinismus.

Determinismus, ut diximus, asserit omnes motus rerum, et etiam actus humanos esse necessarios necessitate interna. Plotinus, affirmando Bonum esse causam efficientem, addit quod agit ab aeterno; nam si cessaret producere, ipso facto non amplius esset Bonum; quare diffusio Boni divini ad extra necessaria est.- "Le soleil peut-il ne pas produire de la lumière, le feu de la chaleur?..

II- Solutio thomistica.

Affirmamus Deum non necessitari sed libertate gaudere circa omnia alia a se.

Voluntas libere vult bona particularia, quae ordinantur ad objectum primum tamquam ad finem ultimum, et non necessario cum eo connectuntur.

Atqui omnia alia a Deo sunt bona particularia, ordinantur ad Bonitatem divinam tamquam ad finem ultimum; et non nece-

sa-

(108)- J. Stuart Mill, dans "la Philosophie de Hamilton".

rio cum ea connectuntur.

Ergo Deus illa libere vult.

A- Ad Majorem.

In quantum iudicium practico-practicum est de se indifferens, in tantum voluntas libera est.

Atqui iudicium practico-practicum est de se indifferens circa bona particularia non necessario cum objecto primario seu fine ultimo connexa.

Ergo voluntas libertate gaudet circa bona particularia non necessario cum fine ultimo connexa.

1- Major.

Voluntas est appetitus rationalis: in intellectu habet radices suas, ac proinde ab eo essentialiter dependet, et ab eo dirigitur in omnibus actibus suis. Consequenter libertas non derivari potest ex definitione voluntatis, quin derivetur ipso facto ex ratione. Hoc intendit Divus Thomas, quando dixit: "Pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est." (109). Alibi usquam, dicit quod "radix libertatis sicut subjectum est voluntas, sed sicut causa est ratio" (110). Unde nunquam obliviscendum est quod voluntas non tendit ad aliquod objectum nisi istud iudicatur ut bonum; et ita modalitas actus voluntarii essentialiter a modalitate iudicii pendet. Indifferentia iudicii: hoc est medium formale et necessarium ad demonstrandam existentiam liberi arbitrii. Si habetur indifferentia in iudicio, necessario adest indifferentia in voluntate.

Angelicus, probando angelum esse liberum, dicit: "Didendum quod quaedam sunt quae non agunt ex aliquo arbitrio,

(109)- Ia, q.83, a.1.

(110)- I-IIae, q.17, a.1 ad 2.

" sed quasi ab aliis acta et mota: sicut sagitta...Quaedam vero agunt
 " quodam arbitrio, sed non libero; sicut animalia irrationalia: ovis e-
 " nim fugit lupum ex quodam judicio, quo existimat eum sibi noxium;
 " sed hoc iudicium non est ipsi liberum, sed a natura inditum. Sed so-
 " lum id quod habet intellectum potest agere iudicio libero.." et
 tunc D.Thomas addit rationem formalem: -"inquantum cognoscit universa-
 "lem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum".
 (111).

Ergo indifferentia dominatrix voluntatis sal-
 vabitur, in quantum principium immediatum determinans volitionem est
 in se indifferentis: hoc principium immediatum est iudicium practico-prac-
 ticum, quo ratio affirmat tale vel tale objectum hic et nunc esse bo-
 num et conveniens subjecto. Iudicium practico-practicum indifferentis
 esse potest duplici indifferentia: indifferentia specificationis ,
 vel indifferentia exercitii:- "Il est indifférent d'une indifférence de
 spécification lorsqu'il peut affirmer la convenance ou la disconvenan-
 ce de tel objet aimable sous un aspect, haïssable sous un autre aspect
 (indifférence de spécification contraire), ou encore lorsqu'il peut af-
 firmer la convenance de tel moyen ou de tel autre qui peut être préféré
 en vue d'une même fin (indifférence de spécification disparate); le
 jugement est indifférent d'une simple indifférence d'exercice lorsqu'il
 peut affirmer ou ne pas affirmer la convenance ou la bonté de tel ob-
 jet."(112). Simplex indifferentia exercitii sufficit ad salvandam exis-
 tentiam libertatis in voluntate: nam ad liberum essendum, sufficit po-
 tentia dominativa super egressionem actus.

Unde non sufficit ad rationem liberi arbitrii

(111)- Sum. theol. Ia, q.59, a.3, c.

(112)- Garrigou-Lagrange, - "Dieu", no.60, p.610.

habere se objectum inadaequate, sed ulterius requiritur quod ex cognitione illius indifferentiae, et inadaequationis se moveat, quia liberum arbitrium solum est in se moventibus ex cognitione finis, non in his quae ex solo instinctu moventur ab alio. Aliter visus, qui non determinantur ad album vel nigrum videndum, esset liber respectu particularium colorum.

Ergo recte dicitur quod: in quantum iudicium practico-practicum est de se indifferens, in tantum voluntas est libera. - "Ultimo iudicio practico voluntas applicatur objecto suo proprio, qua applicatione facta, naturali necessitate exit in actum;.. apprehensioⁿ boni, et quidem apprehensione practica, voluntas applicatur objecto suo.. Ut salvetur libertas voluntatis, necesse omnino est, ut voluntas habeat dominium activum super hanc applicationem ad objectum suum proprium seu super ultimum iudicium, a quo necessario movetur. Ultimum igitur hoc iudicium practicum, passive indifferens, fundat in voluntate activam indifferentiam, in qua formaliter consistit libertas arbitrii." (113)

2- Minor.

Judicium practico-practicum est de se indifferens circa bona particularia non necessario cum objecto primario seu fine ultimo connexa. Ad hoc explicandum, D. Thomas utitur aliqua comparatione inter hominem et animal irrationale- ; "...Judicat enim ovis, videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium." (114). Cognitio enim brutae non

(113)- Gredt - Phil. Nat. - De Anima, Lib. II, Sect. 3, Cap. II, q. 2, paragr 2, no. 591, (4a addit.)

(114)- Sum. theol. Ia, q. 83, a. 1, c.

est abstracta et universalis, sed concreta et individualis: videt tale vel tale esse bonum, secundum dispositiones actuales appetitus sui, sed non cognoscit rationem boni. E contra intellectus apprehendit ipsam beatitudinem seu rationem boni universalis; confert rationem boni cum singulis bonis particularibus - "judicium (hominis) non est ex instinctu in particulari operabili, sed ex collatione (seu comparatione) quadam rationis".(115).

Quando intellectus operatur, in ordine practico, necessario apprehendit ipsam rationem boni; unde in iudicio adest necessitas specificationis erga rationem boni; similiter circa illa bona particularia necessario connexa cum ratione boni, sicut vivere, intelligere.

Sed circa bona particularia non necessario connexa cum fine, iudicium est indifferens. Possumus habere aliquam certitudinem speculativam necessitatis virtutis ad vitam aeternam attingendam; sed hic et nunc, i.e. in talibus circumstantiis, possumus alio modo judicare; virtus vel amor Dei sub duobus oppositis aspectibus considerari possunt. Cur? Quia cognitio practica intellectiva versatur circa bona limitata vel limitate proposita.- Quodcumque autem "bonum limitatum, quatenus limitatum, deficit a bonitate, quatenus vero deficit a bonitate, habet rationem non-boni; ideo, quodcumque bonum limitatum apprehendi potest ut malum, quatenus consideratur sub eo respectu, sub quo deficit a bono"(Gredt). Ergo circa illa bona particularia, quae non necessario cum fine ultimo connectuntur, i.e. quibus indifferenter finis attingi potest, iudicium practico-practicum ~~est~~ indifferens est indifferentia specificationis, et a fortiori indifferentia exercitii.

3-Conclusio.

Ergo voluntas libertate specificationis,

et a fortiori libertate exercit, gaudet circa bona particularia non necessario cum fine ultimo connexa.

B- Ad Minorem.

Omnia alia a Deo sunt bona particularia: hoc patet ex supra dictis: omnia enim alia a Deo habent bonitatem limitatam, et participatam, ideoque sunt bona particularia et inadacquata.

Omnia alia a Deo ordinantur ad Bonitatem divinam tamquam media ad finem; Deus enim producit omnes res, non ad attingendum finem ultimum, sed ad manifestandam ad extra excellentiam Bonitatis suae; illas creat, et simul illos ordinat ad Bonitatem suam tamquam ad finem.

Omnia alia a Deo non necessario connectuntur cum Bonitate divina, - "cum Bonitas Dei sit perfectâ et esse possit sine aliis; cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat.." (116) Bonitas enim creaturae causatur et mensuratur ab ipso Deo creante, et inter Bonitatem divinam et bonitatem limitatam adest relatio mixta: rationis ex parte mensurantis seu Dei, realis ex parte mensurati seu creaturae: nam Actus purus est immutatus et immutabilis: absolute independens est a quocumque termino extrinseco.

C- Ad Conclusionem.

Ergo Deus libere vult omnia alia a se. Sed notandum est quod libertas divina non est sicut libertas humana. Libertas enim nostra, est ad habendum actum voluntatis vel non habendum; et quoad specificationem, se habet circa media ad attingendum finem. Actus autem liber Dei, in se seu ex parte Dei consideratus, est ipse Actus purus, ac proinde est necessarius eadem necessitate qua existit

(116)- Sum.theol. Ia,q.19, a.3, c.

Essentia divina.

Libertas creata limitata est; producere potest aliquod terminum ad extra; sed ad habendum alium terminum, debet elicere novum actum, "et mediante actu tantum super terminum dominium libertatis exercet, ita quidem, ut posito actu terminus infallibiliter sequatur.."(Gredt).

Voluntas divina est omnino independens a quocumque termino extrinseco. Voluntas Dei necessario amat Bonitatem suam. Intendit tamquam finem manifestare gloriam suam ad extra. Ad hunc finem "Intellectus judicat et proponit media aptissima, scilicet quadruplicem ordinem naturae, gratiae, gloriae et unionis hypostaticae" (Billuart). Haec media apta sunt, sed non sunt omnia absolute necessaria, ad manifestandam excellentiam Bonitatis suae. Quare Voluntas divina est independens quantum ad productionem vel non productionem termini, quantum ad illum vel illum producendum. Ita libertas divina definiri potest: "Activa indifferentia ab intrinseco, vi cuius voluntas divina potestatem dominativam habet super actum suum, quatenus es illativus termini extrinseci."(Gredt)

Ita libertas Dei, nullo modo pugnat cum attributo immutabilitatis. Actus enim liber in Deo est ipse actus necessarius et infinitus, prout habet terminationem contingentem, i.e. prout contingenter ad creaturas terminatur. Secundum aliquam rationem, actus liber Dei importat aliquid defectibile, et secundum aliam rationem est indefectibilis: secundum rationem entitatis, habet infinitam perfectionem et eminentiam; sed sub ratione purae terminationis est contingens et defectibilis; quare tota mutabilitas est in termino, non in Deo.

Deus libere vult omnia alia a se. Sed Divus Thomas

addit : "Et tamen (alia a se velle) necessarium est ex suppositione",
(117) ita tamen quod ita necessitas oriatur ex ipso Deo in voluntate, non ex objecto volito. Necessitas ex suppositione, i.e. supposito ordine Sapientiae suae infinitae. Haec necessitas vero nullo modo dicit imperfectionem: e contra nascitur ex ipsa libertate: nam nascitur ex eo quod libere aliquid est volitum, et inde sequitur necessario esse volendum id quod illi rei per se est connexum: v.g. ex suppositione quod Deus vult esse hominem, debet necessario creare animam, quia sine anima homo intelligi non potest. Et sic illa necessitas suppositionis oritur ex ipsa libera volitione alicujus objecti. Esset enim contradicens si volendo objectum non vellet id quod ei necessario est connexum.

"Qui operatur omnia secundum
consilium voluntatis suae".
(Ad Ephes. I, 2.).

(117). Sum. th. I^a q. 19. a. 3. c.

SCHOLIION.

Voluntas divina et Possibilia.

Utrum Deus amet Possibilia ut possibilia?

I- Sententiae.

A- Prima sententia : Deus amat creaturas possibles ut possibles, et illas amat omnino necessario, etiam quoad exercitium. Fautores istius opinionis sunt: Villegas, Vasquez, Arrubal ..etc..

1- Deus potest amare creaturas possibles :

Res possibilis est vere bona.

Ergo Deus illam amare potest.

Antededens probatur:

Res possibilis est vere ens: dicit enim essentiam metaphysicam, necessariam, invariabilem, et realiter veram, ideoque de illa est vere et proprie scientia.

Etqui omne ens est bonum: bonitas enim est una ex passionibus entis, ac proinde convertibilis ad invicem cum ipso.

Ergo res possibilis est vere bona.

2- Deus necessario illas amat:

Argumentum ad absurdum (a Vasquez allatum):

Si Deus libere eas diligeret, ab aeterno posset eas diligere vel non diligere; sed ad hoc requiritur aliqua variatio aut in essentia Dei, aut in ipsis possibilibus; atqui nulla variatio excogitur potest: neque in Deo, ut patet; neque in ipsis possibilibus, quia eodem modo semper et necessario possibles sunt. Ergo non potest eas libere diligere, ~~ita~~ ~~no~~ licet nunc illas diligit, possit tamen easdem non diligere.

B- Secunda sententia : Opinio Scoti.

Deus , secundum Scotum, diligit creaturas posibles quodam amore inefficaci, seu quadam "simplici complacentia", quatenus ei placet illa bonitas possibilis, sed non intendit ad effectum et existentiam deducere; sed haec simplex complacentia est libera.

Ecce quomodo Pater H. de Montefortino (118) mentem Scoti exposuit: - " Est...declarandum Deum simplicis complacentiae affectum habere posse, et porro exercere circa possibilia; sed duntaxat libere, non necessario. Nam sicut omnis intellectus potest in quodlibet intelligibile, ita et omnis voluntas in quodlibet volubile; igitur divina voluntas potest diligere quaecumque diligibilis alia a se; res autem posibles sunt diligibiles, idest, aptae natae terminare simplicis complacentiae affectum: quemadmodum enim ratione intrinsece veritatis sunt intelligibiles, ac reipsa terminant divinum intuitum, cum sint objecta secundaria infiniti intellectus; ita ob intrinsecam bonitatis, entis rationem consequentem, illique proportionatam, aptae sunt terminare Dei dilectionem inefficacem, quae est simplicis complacentiae affectus".

Deus non necessario sed libere diligit creaturas posibles :probatur:

Creaturae posibles non habent bonitatem infinitam, sed simpliciter finitam in genere entis.

Atqui, Voluntas divina necessario non vult nisi Bonum infinitum.- "...Voluntatem divinam necessario diligere objectum infinitum, est et ex ratione voluntatis infinitae, et objecti pari-

(118)- in Duns Scoti Summa theologia quam "juxta ordinem et dispositionem Summae Angelici Doctoris" fecit - Cf. Ia, q.29,art. incidens inter art. 3 et art.4.

" ter infiniti simul, adeo ut unum sine altero non sufficiat.." (119).

Ergo Voluntas divina libere diligit creaturas posibles. - ..".."Etenim voluntas finita libere tendit in objectum infinitum, et voluntas itidem infinita libere vult objecta finita...
 " Si autem voluntas infinita foret necessarium principium amandi ob-
 " jectum finitum, tunc profecto necessario diligeret omnem creaturam:
 " constat autem libere duntaxat, velle et amare existentia quaeque,
 " ex ratione qua sunt objecta finita; ergo pariter libere diligit om-
 " nia amabilia, inter quae comparanda sunt ipsa possibilia..." (119).

C- Tertia sententia : Mens divi Thomae.

Creaturae posibles, inquantum hujusmodi, a Deo nullo modo amari possunt, nec amore necessario, nec libero, nec simplici complacentia.

Explicans quid sit Deum velle creaturas, dicit Angelicus: "Cum dicitur Deum velle aliquid, non significatur illud inesse Deo; sed tantummodo importatur ordo ad illius effectiorem in propria natura.." (120). Nam, ut supra explicavimus, nequit dari in Deo amor affectionis respectu creaturarum, sed effectiorem: quia est proprium amoris affectionis transformare amantem in amatum, id quod Deo repugnat, respectu creaturarum. Atqui, circa creaturas posibles, inquantum hujusmodi, Deus nihil efficit. Ergo eas non amat.

Aliquid non bonum amari non potest a quacumque voluntate.

Atqui, creaturae posibles, inquantum hujusmodi, bonae non sunt.

Ergo creaturae posibles, inquantum hujusmodi, non amari possunt a quacumque voluntate, ac proinde nequeunt diligi a Deo.

(119)- De Montefortino, -in loco cit.

(120)- De Verit. q.23, art.4, ad 13.

1- Major patet : quomodo enim complacere potest aliquid, nisi ut appetibile et ut bonum? Quod non est bonum placere non potest, sed est objectum displicentiae: illud enim placet quod inclinationem trahit et movet ad se; illud autem trahit ad inclinationem, quod ei proponitur ut conveniens; jamvero illud conveniens inclinationi, est appetibile ei, ac proinde est bonum (quia bonum et appetibile idem sonat).

2- Minor probatur :

Ut creatura habeat bonitatem, necesse est quod sit existens, aut saltem sit habitura existentiam in aliqua differentia temporis.

Atqui creaturae possibiles, inquantum hujusmodi, nullam habent existentiam; imo nec illam sunt habiturae.

Ergo creaturae possibiles, inquantum hujusmodi, bonae non sunt.

a- Ad Majorem: Major patet ex hoc quod non adest ratio boni seu appetibilis nisi secundum ordinem ad esse.- "Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile...appetibile secundum quod est perfectum....perfectum inquantum est actu... sed cum esse est actualitas omnis rei, unde aliquid est bonum inquantum est ens..."(121). Videtur ex D.Thoma, quod sine existentia, per quam res sit actu, nulla bonitas istae rei convenire potest. Unde, quae absolute abstrahunt ab esse, et inquantum sub illo statu considerantur, carent ratione boni.

Caeterum, bonum est objectum voluntatis; sed proprium cujuscumque voluntatis est ferri in res prout sunt in se; ergo bonum non convenit rebus nisi prout habent esse in se

(121)- Summ. Theol. Ia, q.5, art.1, c.

ae proinde prout in aliqua temporis differentia existunt. Res vero quae actualiter existit est actualiter bona; illa autem, quae habitura est existentiam, seu res futura, est aliquomodo bona, inquantum determinatur ad existendum.

b- Ad Minorem : Creaturae possibiles, inquantum huiusmodi, nullam habent existentiam; imo nec illam sunt habiturae. Possibilitas enim nihil aliud est quam non repugnantia ad essendum. Est vero aliqua potentia: non est potentia subjectiva ad esse, seu aliqua capacitas realis in aliquo subjecto reali; sed est pura potentia objectiva seu idealis, quae nihil aliud est quam connexio necessaria et intrinseca praedicatorum, quae, si res ponitur extra causas, istam necessario constituet. V.g. Homini debetur esse animal rationale, i.e. in conceptu hominis inest connexio necessaria et intrinseca inter praedicata "animal" et "rationale", ita ut si ista res, quae vocatur homo, ponitur in rerum natura, necessario erit animal rationale. Consequenter in possibili ut possibili, non adhuc apparet perfectio, sed debitum perfectionis; quandiu haec perfectio non ponitur, sed solum debetur, seu connectitur, perfectio non est, - si autem ponitur, hoc ipso habet esse. "Ergo, in statu purae possibilitatis" invenitur sola, et nuda connexio praedicatorum necessaria, sine ulla "existentia, aut convenientia ad subjectum (quia non est) sed cum sola ratione debiti, et habitudinis debiti unius ad alterum.." (122)

c- Ad Conclusionem : Ergo creaturae, possibiles, inquantum huiusmodi, bonae non sunt : in possibili ut sic nondum invenitur perfectio, nec bonum, sed potius non bonum, seu carentia eius quo debetur. Verum sequitur rationem speciei, sed bonum sequitur

(122)- J.a S.Thoma - Cursus theologicus - Quaest. XIX, Disp. IV, a.6, - edit. L.Vivès, 1883, vol.3, p.280.

ipsum esse quod habet in rerum natura. Quare in illo statu possibilitatis, in quo non invenitur aliquod exercitium existentiae, neque ordo ad illud, sed totaliter negatur existentia, prout sic, non esse potest bonitas.

3- Conclusio : Ergo creaturae possibilis, inquantum huiusmodi, non amari possunt a quacunque voluntate, ac proinde nequeunt diligi a Voluntate Divina. Possibilia ut possibilia non sunt nisi objectum Scientiae mere naturalis Dei, sine ulla adjunctione Voluntatis. Possibilia constituuntur ex actione Intellectus Dei contemplantis Essentiam suam ut participabilem ad extra; illae participationes possibiles ut possibiles, nondum communicantur seu producuntur ad extra, sed totaliter sunt intra causas, et in se omnino nihil sunt. Tunc Deus dicitur amare possibilia inquantum diligit intellectum ejus quo concipi possunt, et potentiam ejus, qua produci possunt.

Sed oritur aliqua difficultas : Res possibilis non amari potest a Voluntate divina, quia est nihil; sed res futura non est aliquid; cur res futura potest amari, dum possibilis non potest? - Respondeo: res futura, in tempore praesenti, dicit negationem existentiae, sed determinatur ad illam: pro tempore enim futuro, non habebit talem negationem, sed habebit verum esse in actu; quare res futura non potest nunc pro nunc amari, nisi secundum quid, "quatenus futuritio seu determinatio ejus ad essendum (quae determinatio praesens est), habet rationem quasi viae ad existentiam pro tempore futuro." (123). Ita Deus non amat futura nunc pro nunc, sed nunc pro tunc, i.e. pro tempore futuro. Et contra res possibilis, praecise sumpta, nullo modo determinatur ad essendum, i.e. pro nullo tempore est futura, neque cogitatur ut futura vel ut praesens; et ita in nulla differentia temporis de illa verificabitur quod sit, i-

(123)- Salmant.-tract.IV, disp.V, dub.I, paragr.V, no.22.

deoque non potest terminare actum volitionis, etiam simplicis.

Ergo Deus nullomodo amat creaturas possibles, inquantum hujusmodi, nec amore necessario, nec libero, nec simplici complacentia.

Hoc sufficit ad refutandos adversarios. In argumento primae sententiae dicitur quod bonum est passio entis. Notandum est quod bonum non est passio entis praecise nominaliter sumpti, sed ut etiam dicit existentiam in aliqua differentia temporis: ratio entis nominaliter seu essentialiter sumpti praescindit ab existentia in se ipso, et formaliter tantum dicit praedicata essentialia. Res vero possibilis dicit essentiam metaphysicam, invariabilem, et realiter veram. Sed verum et bonum non convertuntur: veritas enim transcendentalis, formaliter considerata, praescindit ab existentia rei in se, vel in sua vera causa: et nihil(formaliter) importat nisi convenientiam et commensurationem praedicati cum subjecto; tamen requirat rem esse possibilem, ac proinde habet existentiam in causa. Sed bonum est aliquid materialius et magis concretum: bonum enim est objectum appetitus;— sed appetitus non trahit res ad se, sicut intellectus, sed potius trahitur et allicitur ad illud prout est in se ipso, ac proinde bonitas convenit rebus prout sunt in aliqua temporis differentia.

- CONCLUSIO -

O latens Amor Dei mei, ignoscas mihi, si ausus sum te amori humano assimilare. Adeo pulcher est amor, in misera vita nostra, ut non possem non illum Ente infinito attribuere. Sed quanta differentia inter Amorem tuum, O Deus, et amorem meum! Meus inconstans et quaestuosus est; semper vero quaerit bonum, sed tam saepe decipitur! Amor tuus, e contra, immutabilis, efficax, magnanimus est. - "O amour divin, comment pourrais-je me glorifier! " De toi je tiens tout, et d'être, et d'être ton objet, et de pouvoir le devenir davantage. En me contemplant, tu contemples ta " vérité en l'un de ses cas; en me jugeant, tu pèses dans l'intègre " balance une parcelle détachée de ton Etre; en m'aimant, tu adresses encore à toi, par un détour, un hommage qui n'est dû qu'à toi " seul, mais dans lequel tu me comprends, au nom de l'amoureuse unité qui fait de moi un humble toi-même. Il reste que moi aussi " je te glorifie en moi, et que j'y trouve mon honneur emprunté, ma " force d'ascension et ma joie provisoire, ô mon Amour voilé, ô mon " Mystère!" (124).

O Amor infinite justus et misericors, adoro te et benedico te! Omnes creaturae terrae et agmina caelorum gloriam tuam celebrent! Amo te, O Amor, a quo ab aeterno amatus sum, et sub potestatem tuam meipsum subicio. O Deus, " volo quidquid vis, quomodo vis, quando vis, et quia vis."

Andreas Piche' o.m.l.

APPENDIX.

Diffusio Bonitatis divinae in Universo.

(Schema complectens ea quae a
Bionysio dicuntur in "De divinis
Nominibus" - Cap. IV, lect.1 et 2)

I- In Angelis.

A- In Angelis secundum se.

1- Quomodo in eis invenitur quantum ad eorum naturam.

a- Quomodo ex divina bonitate habent esse et vivere-

- "propter istos (radios bonitatis divinae) sunt et vivunt."- non solum habent esse sed vivere eminentiori vita quam nos: non enim moriuntur: mors enim accidit in viventibus inferioribus, quia subjacent generationi et corruptioni.

b- Quomodo ex divina bonitate habent intelligere.

- "et sicut incorporales et immateriales intelliguntur.."

I)- Quomodo sunt intelligibiles:- "intelliguntur sicut incorporales et immateriales."-

II)- Quomodo intelligunt:- "intelligunt supermundane.." -i.e. supra modum quo nos intelligimus, sicut quaedam mentes et intellectus separati. Forma enim immaterialis ex hoc quod est in mente intelligitur, - sed per hoc quod est mens subsistens, intelligit.

III)- Quid intelligunt, et unde:- "et existentium proprie illuminantur rationibus" - quia habet cognitionem rerum per rationes intelligibiles eis a Deo inditas, non colligendo rationes intelligibiles ex rebus, sicut nos.

IV)- Propria intellecta deferunt ad ea quae sunt proxima sui generis, inquantum superiores manifestant sua intellecta inferioribus.

2- Quomodo in eis invenitur quantum ad eorum conservationem.

- " et mansionem ex bonitate habent et collocatio ipsis inde est et continentia, et custodia, et cibus bonorum." - ponit quinque per similitudinem corporaliū rerum.

a- Res corporales habent mansionem in loco - angeli habent mansionem per operationem intellectus et voluntatis.

- b- Habitatio corporalis indiget fundamento in quo firmetur - similiter mansio quae est secundum intellectum fundatur in prima veritate intelligibili, et mansio quae est secundum voluntatem, in ultimo fine. "Collocatio".
- c- Corporalia inferiora continentur sub ordine superiorum - ita et angeli continentur sub ordine divinae Providentiae. - Solus autem Deus continet et continetur - "Contentia".
- d- Corporalia, inquantum corruptibilia, indigent custodia ne corrumpantur; angeli autem non sunt mutabiles secundum substantiam, sed secundum voluntatem; et ideo indigent custodiri a Deo, ne eorum voluntas ab ordine divino avertatur ("Custodia").
- e- Viventia corporalia indigent refectione per quam sustententur, - et similiter angeli conservantur in esse per hoc quod intellectus et affectus ipsorum satiatur divina fruitione et intelligibilium consideratione. - "Cibus bonorum".

3- Quomodo in eis invenitur quantum ad ordinem in finem.

- "et ipsam desiderantes, et esse et bene habent."

- a- Divina bonitas convertit omnia ad seipsum.
- b- Sequitur quod propter divinam bonitatem, angeli ipsam desiderant, non tamquam carentes eo quod desiderant, sicut imperfecti, sed sicut habentes esse et bene quantum ad ipsos, et configurati divinae bonitati, et deiformes effecti inquantum inferioribus communicant divina dona, quae ad eos de summo bono veniunt; et hoc "sicut lex divina inducit". Est enim lege divina sancitum ut bona quae a Deo accipimus, inferioribus communicemus; et sic conformamur bonitati ejus ex qua omnia bona profluunt.

B- In Angelis prout considerantur sub propria regula.

1- Ea quae pertinent ad angelos secundum quod continentur in ordine.

- a- Distinctio cum convenientia :- Ubi non est est distinctio, ordo locum non habet.

Si quae distinguuntur in nullo conveniunt, unius ordinis non essent.

Ergo, oportet angelos ad invicem uniri, inquantum sub uno ordine continentur - "ad se invicem uniti-ones."

Sed uniuntur cum quodam contactu - "in se invicem capti-ones." - unus enim angelus alium in se capit

per intellectum et affectum.

Attamen, talis unio non tollit distinctionem quae est secundum proprietatem substantiae uniuscujusque.

b- Cooperatio :- ab iis quae sub ordine continentur. Ad hanc cooperationem tria requiruntur:

I)- ut inferiora se elevent versus superiora, ut eis subdantur, et ab eis juventur.

II)-ut superiora inferioribus provideant.

III)- ne aliquis sic superioribus intendat, vel inferioribus, quod sui obliviscatur, -ut unusquisque sit sollicitus ad custodiam propriae virtutis.- scilicet ut unus-

c- quisque in suo gradu se custodiat

c- Finis - Deus est finis Angelorum.

2- Ea quae pertinent ad eos secundum quod sunt in hierarchia.

- "sed et quaecumque coelestis hierarchiae sunt angelis convenientes mundationes".

Cum hierarchia sit sacer principatus, principis autem sit dirigere, actio hierarchae erit dirigere ad sacra.

Et secundum hoc sunt triplices actiones hierarchiae :-

a- "mundationes"- i.e. purgationes - mundat non a culpa, sed a neccientia.

b- "supermundanae illuminationes"- communicatio luminis.

c- "ea quae sunt perfectiva totius angelicae perfectionis"- cognitio eorum quae per lumen cognoscuntur.

3- Ea quae perveniunt eis secundum quod communiter angeli nominantur.

- "Ex qua et boniforme ipsis donatum est."

-Sicut lux solis in ipso sole videri non potest a nobis propter excellentiam lucis, ita ipsa bonitas, prout est in summo rerum vertice, a nobis prospici non potest propter excellentiam claritatis.

-Sed in angelis est aliqua similitudo illius bonitatis divinae, et sic dicere possumus eos esse manifestatores Dei - angeli, i.e. muntii in quantum manifestant Deum - per propriam actionem, et hoc dupliciter :

a- per modum locutionis - "sicut enuntiativos divini silentii". ~~sicut enuntiativos~~
-conceptio enim cordis vel intellectus est cum silentio, i.e. absque voce- sed per sensibiles voces illud silentium cordis enuntiatur. Sic angeli, sive sensibilibiter colloquendo, sive secundum congruam apparitionem, sive secundum

intelligibilem locutionem, semper ~~sunt~~ sunt enuntiatores divini silentii.
 b- per modum illuminationis:- "sicut lumina clara interpretativa ejus", scilicet luminis divini, quod est absconsum a nobis.
 Hoc secundum est necessarium, quia necessarium est postquam alicui aliquid enuntiatur, quod enuntiationem intelligat.

II- In Animalibus rationalibus.

- " sed et post illas claras et admirabiles mentes, animae et quaecumque sunt bona animarum sunt propter superbonitatem bonam."

A- Ea quae pertinent ad naturam eorum.

- 1- Quod sunt intelligibiles.
- 2- Quod habent "vitam substantialem".
- 3- Quod esse et posse eorum sit inconsumptibile - immortales et incorruptibiles.

B- Ea quae pertinent ad ordinem eorum ad angelos.

- 1- Participant aliquid de eorum similitudine.
- 2- Per angelos elevantur ad summum principem omnium bonorum.
- 3- Subditi sunt ad angelos imitandos et eis serviendum.

C- Ea quae pertinent ad ordinem animarum ad Deum.

- participant animae "deiformi dono" gratias secundum propriam virtutem; et non solum hoc habent animae ex divina bonitate.

III- In Irrationalibus.

A- Animalia irrationabilia:- "quaecumque aera secant (ut aves), et quaecumque in terra vadunt (ut quadrupedia), et quaecumque in terra extenduntur (ut reptilia)..etc.. :tam ista quam quaecumque alia universaliter habent substantiam et vitam sensibilem, quod sunt, et quod sic vivunt, ex divina habent.

B- Inanimata :- "et quaecumque inanimata et non vivens substantia propter bonum est";- omnis substantia inanimata et non vivens ex divina bonitate habet quod sit, et quod "substantialem obtineat habitum",- i.e. quod se habeat ut subsistens, per quod excedit accidens.

C- Materia Prima : "si autem et super omnia existentia est, quidem est, bonum et carens forma format.."- Quanto aliqua causa est altior, tanto ad plura se extendit ejus causalitas; unde oportet quod primum subjectum in effectibus, i.e. materia prima, sit effectus solius primae causae, quae est bonum.- Omne autem causatum convertitur in suam causam per desiderium; unde materia prima desiderat bonum, secundum quod desiderium nihil aliud aliud esse videtur quam privatio ~~quae~~ et ordo ipsius ad actum.

D- Corpora coelestia -**1- Sphaerae coelestes:-**

- a- Habitudo eorum ad inferiora- nam corpora coelestia sunt principia activa respectu corporum generabilium et corruptibilium.
- b- Quod pertinet ad modum substantiae eorum.- bonum divinum est causa coelestis corporis, non augmentabilis (scil.per aliquam appositionem), non minarabilis (scil.per aliquam consumptionem), et tamen invariabilis, quia secundum suam substantiam alterari non possunt.
- c- Quod pertinet ad motus ipsorum- "bonum est causa maxime revolutionis motuum coeli".

2- Stellae fixae :-

- a- Ordinatio earum ad invicem secundum distantiam et propinquitatem et situm.
- b- Pulchritudo earum, quae est per claritatem, figuram et quantitatem.
- c- Lumina, earum, secundum quod per suos radios effectum in inferioribus habent.
- d- Collocationes earum, secundum quod in sphaera sua immobiliter figuntur.

3- Planetae :- "bonum divinum est causa motus multi transitivi horum astrorum".**4- Sol et Luna - bonum divinum est causa "circularis motus duorum luminarium".**
