

35-4

évolution
de Cosmos ^{ch. III}

Il ne faut pas confondre Phil. et Théologie. (2 pp)

III Point de vue théologique

1. Le Cosmos comme œuvre de la Trinité pp 1-13.

5. L'Impulsion du S. Esprit et la maturation du monde pp 13-19.
Question sur l'analogie - 2 pp.

Le Retour au Premier Principe 5 pp.

Le Point de vue théol. (pages imprimées 201-211)

Pages mêlées / Les principes de la nature
de Phil. de la nature pp 201-211

G-54
N4

13

METHODOLOGIA SPECIALIS

1. Utrum sacra doctrina necessaria sit ad salutem ?
2. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti Respondeatur....
3. Respondeatur sequenti difficultati :
Propositiones deductae evidenter ex principiis fidei sunt certae. Ergo (a) sunt de fide, (b) certitudo theologiae conclusionis sine definitione Ecclesiae, vel cum illa, parificanda est.
4. Videtur quod fides humana et acquisita sufficiat ad theologiam. Assensus enim haeretici circa conclusiones theologicas potest esse certus et scientificus.

15c. Theol.
1938-39

PHILOSOPHIA NATURALIS

1. Videtur quod impossibile sit Deum operari in omni operatione naturae. Pertinet enim ad perfectionem universi quod res naturales proprias habent operationes. Atqui propriae operationes naturae non sunt operationes Dei. Ergo.
2. Videtur quod operatio naturae omnino superflua sit, immo impossibilis. Nam operatio Dei ad omnia se extendit .
3. Philosophus dicit in XVI de Animalibus, quod embrio prius vivit quam animal, et prius animal quam homo. Sed omne animal habet animam. Ergo prius est ibi aliqua anima quam sit ~~ibi~~ ibi anima rationalis per quam homo est homo.

N.B. Répondre brièvement à une question dans chacune des deux matières.

1) Il ne faut pas confondre Philologie et Théologie.

Phil. 1) De la racine

2) Métaph. { gén.

spéc. { du fini
de l'absolu: théol. nat.
(parfois théodéc.)

Philologie

Théol. Chrétienne.

- 2) Nous savons par la raison naturelle que Dieu est intelligence et volonté, mais nous ne savons pas par la raison que ~~soit~~ nous sommes faits à son image. Car l'image de Dieu en nous ne concerne pas Dieu en tant que connu par la raison, mais Dieu en tant que connu par la foi: Nous sommes faits à l'image de la Trinité à laquelle nous ne pouvons atteindre par la raison.
- 3) S. Thomas ne dit pas que le S. Esprit est cause appropriée de l'évolution, car il n'a pas connu cette doctrine: mais il attribue au S. Esprit un rôle tel, que nous pouvons aujourd'hui l'assimiler à celui de cause de l'évolution. Saint Thomas, en effet, lui attribue l'œuvre de propagation. Or l'évolution, telle que nous la concevons, appartient à l'œuvre de propagation.

4) d'exemple du mécanicien pourrait prêter à de fâcheuses interprétations. Il ne faut pas concevoir la création comme la création d'une œuvre la production d'une œuvre qui à partir de sa production devienne ^{en quelque sorte} indépendante du créateur, et qui désormais s'en va toute seule.

Dieu est la cause ^{incessamment} propre de tout être quant à tout ce qu'il est et quant à tout ce qu'il fait. Il soutient toujours toute chose. Et il la soutient non du dehors comme on soutient une chose par la main. Il est dans les choses et non pas à côté d'elles. Il y est ^{plus} intimement que les choses: et c'est par cette intimité qu'il est distinct d'elles. Car aucune être créée peut être aussi près de soi-même que Dieu ne l'est de l'être créé. C'est pourquoi le monisme, qui veut que Dieu soit aussi intime aux choses que possible, est en contradiction avec la tendance qu'il précise. En effet, Dieu est infiniment plus dans les choses que s'il se confondait avec elles. Car, par son immensité il est à la fois infiniment distinct des choses et infiniment plus près des choses qu'elles ne peuvent l'être d'elles-mêmes.

III P du Th.

Cours de spéculations auxquelles nous allons nous livrer
présupposent évidemment la révélation et la foi. Présupposant
la foi, et plus spécialement la comm. de la Trinité, rien
n'empêche qu'on remonte des créatures à la Trinité de
Personnes divines, ~~et de regarder les créatures dans~~
~~la pass~~ et d'étudier la creature à la lumière
qui nous est donnée dans la révélation. Nous
nous efforçons ainsi de voir le monde tel que
Dieu le voit en tant qu'il Dieu, et non pas
seulement tel qu'il ~~est~~ que le monde se présente
à ~~l'homme~~ toute intelligence. Par la foi et dans la
théologie, nous connaissons les choses non pas
sub ratione entis, mais sub ratione deitatis.
Ici seulement sur les conditions fécales de l'éliv. à l'indiv. ou matériel.
1. De Cosmos comme œuvre de la Trinité.

En un sens le fait de créer n'est pas propre
à l'une des Personnes, mais il est commun à toute
la Trinité. En effet créer est proprement causer
ou produire l'être des choses; et comme tout agent
opère ^à sa ressemblance, le principe de l'action
peut se juger à son effet. C'est pourquoi créer
appartient à Dieu en raison de son être, et son être
est identique à son essence, laquelle à son tour
~~est identique à son essence~~ est commune aux trois
Personnes.

Mais si nous y regardons plus profondément,
 Dieu est cause de la créature par son intelligence
 en laquelle il la conçoit, et par sa volonté, volonté
 par laquelle il pose la créature dans l'existence.
 Et ainsi nous pouvons le comparer à l'artiste
 qui conçoit une œuvre, et qui exteriorise cette
 œuvre conçue, au moyen de sa volonté.
 L'artiste opère par le verbe mental qu'il conçoit,
 ainsi la conception d'un tableau, ou d'un
 poème musical, et il pose cette conception en
 dehors de lui, donnant ainsi un être propre
 à son verbe à ce qu'il conçoit, par amour
 de l'existence qui est un bien. Son œuvre
 en tant que ~~construite~~ par l'intelligence construction
 intelligible est une œuvre d'intelligence, et
 en tant que réalisée de façon concrète, est un
 bien qui procède de l'amour. De la même
 manière, Dieu le Père a réalisé la créature
 par son verbe, qui est le Fils, et par amour,
 qui est le S. Esprit. D'après cela, les processions
 des Personnes sont les raisons de la production
 des créatures, pour autant qu'elles incluent
 les attributs essentiels, qui sont la science et
 le vouloir.

Par conséquent, la ~~raison créatrice~~ de même
 que la nature divine qui est commune aux
 trois Personnes leur appartient pourtant selon

un certain ordre, car le Fils reçoit la nature divine du Père, et le Saint Esprit la reçoit de tous les deux; de même donc, la vertu créatrice, bien que commune aux trois Personnes, leur convient dans un certain ordre; c'est à dire que le Fils tient la vertu créatrice du Père, et le Saint Esprit ~~la~~ reçoit la vertu créatrice du Père et du Fils.

En sorte que la qualité de créateur est attribuée au Père comme à celui qui ne ~~recevrait~~ reçoit pas son pouvoir créateur d'un autre. [de Père et la personne qui conçoit].
Du Fils, il est dit dans Saint Jean que par lui tout a été fait: omnia per ipsum facta sunt?
et sine ipso factum est nihil, quod factum est.
Et, il est dit, par lui, per ipsum, c'est à dire moyennant le Fils, parce que tout en possédant le même pouvoir, le Fils le tient d'un autre; en effet, il faut entendre la préposition par comme indiquant une cause médiate, c'est-à-dire un principe qui a lui-même un principe. Quant au Saint Esprit, qui tient ce même Pouvoir de tous deux, on lui attribue de gouverner en maître et de vivifier les créations du Père et du Fils.

Il existe encore une autre raison générale de cette attribution, raison qui est tirée de la façon dont les attributs essentiels de la Divinité sont appropriés aux trois Personnes. Ainsi, on attribue au Père, par appropriation, la puissance, qui, par rapport à nous, se manifeste surtout par la création; en raison de quoi on le dit Créateur. Au Fils, on approprie la Sagesse, par laquelle opère l'agent intelligent, et c'est pourquoi l'on dit du Fils que par lui toutes les choses ont été faites. Enfin au Saint Esprit on approprie la bonté, à qui appartient le gouvernement conduisant les choses vers leurs fins convenables, et on lui attribue la vivification, parce que la vie consiste dans une sorte de mouvement interne, et que le premier moteur des êtres est la fin, ou le bien.

Bien que tout effet de Dieu procède de tous ses attributs, il faut cependant ramener chaque effet à celui des attributs avec lequel cet effet offre un rapport de convenance en raison de sa nature (caractère propre). Ainsi l'ordre établi entre les choses créées est rapporté à la sagesse, la justification de l'impie à la miséricorde et la bonté qui se répand en surabondance; quant à la création, qui est la production de la substance à partir de rien, elle est rapportée à la puissance.

Puisque tout effet représente en quelque manière sa cause, il ~~serait~~ n'y aura pas lieu de s'étonner si nous trouvons dans son œuvre des traces de la cause suprême en tant que Trinité. [Rappelons-nous pourtant que les traces que nous y ~~cherchons~~ allons y découvrir, tout en étant naturellement dans les choses, ne pourraient jamais être reconnues si nous ne savions pas que ~~Dieu~~ ^{le Créateur} est trois Personnes.]

Mais un effet peut représenter sa cause diversement. Ainsi la fumée évoque le feu. Et une représentation de ce genre est appelée un vestige. Un vestige montre bien que quelqu'un a passé par là, mais il ~~n'en~~ ne révèle pas sa nature. — Tel autre effet, au contraire, représente sa cause en offrant une similitude de sa forme, comme la statue de Mercure représente Mercure, et la photographie la personne photographiée. Dans ce dernier cas il y a image. ~~En fait~~
~~Ex 45, 10~~

Et nous avons dit que les processions de Personnes divines ont rapport aux actes d'intelligence et de volonté. ~~Le Père~~ Le Père de Père procède comme verbe intellectuel, le Saint Esprit comme amour de la volonté.

En conséquence, chez les créatures raisonnables,
 dotées d'intelligence et de volonté, on trouvera
 une représentation de la Finité par manière
 d'image, par où on y rencontre un verbe conçu
 et un amour qui procède; par où il y a dans
 la créature raisonnable, comme en Dieu,
 un certain mouvement circulaire dans les
 œuvres de l'intelligence et de la volonté:
 en effet, la créature raisonnable se connaît
 comme connaissant, ~~et~~ et elle s'aime
 comme aimant: son intelligence jaillit
 de sa substance qu'elle connaît par réflexion,
 de même que sa volonté qui aime sa
 substance, et ^{qui aime} l'intelligence qui la dépasse.
 Mais alors ~~par où~~ ^{que} Dieu conçoit son verbe
 en s'intelligent, comme il conçoit toute
 chose en s'intelligenceant; et de ce verbe jaillit
 l'amour de soi et de toute chose; de sorte
 que le mouvement circulaire est ~~parfaitement~~
 fermé sur soi-même; chez la créature,
 au contraire, le mouvement circulaire n'est
 point fermé de tous part: car l'int. et
 la volonté sont distinctes, entre elles et de
 la substance: l'intelligence est mue par
 un objet distinct d'elle, de même que la volonté.

7
Mais ce qui puise l'image de la Trinité,
c'est que notre intelligence est vraiment
intelligence et notre volonté vraiment volonté,
perfections qui se retrouvent en Dieu à
l'état d'absolu. On ne pourrait en dire
autant de la connaissance animale et
de l'amour animal — car ~~on~~ ^{on} peut
dire ~~pas~~ pas dire de Dieu qu'il a la
connaissance sensible; et quand nous
disons qu'il a la connaissance il faut
sous-entendre "connaissance intellectuelle",
et non pas connaissance quelconque. Et
il en est de même de l'amour — car
on ne peut pas dire de Dieu qu'il ~~est~~
à l'affectivité sensible.

Il ne peut donc y avoir d'image de
la Trinité que dans les créatures raisonnables,
c'est-à-dire dans l'homme et dans l'ange.

Mais en toute creature il y a une
figuration de la Trinité sous forme de vestige;
car en toutes est quelque chose qu'il faut
nécessairement rapporter comme à sa cause
aux Personnes divines. En effet, toute creature
subsiste en son être en tant qu'elle est
substantielle, c'est-à-dire en tant qu'elle est

Toute creature a sa forme propre qui la range dans une espèce, elle a sa structure ~~intelle~~ propre et intelligible; et toute creature aussi à rapport à quelque autre chose

En tant qu'elle est une certaine substance créée, elle représente sa causa, son principe, et par là elle représente la personne du Père, qui est un principe sans principe. Selon qu'elle a une certaine forme, une certaine espèce, elle représente le Verbe; car la forme de l'œuvre vient d'une conception de ~~l'artisan~~ l'artisan. Enfin, parce qu'elle est redonnée et orientée, elle représente le Saint Esprit envisagé comme amour; car l'orientation d'un effet vers quelque autre chose est le fait d'une ~~volonté~~ ~~qui crée~~ de la volonté créatrice.

Et c'est ce que voit S. Augustin dans les paroles du livre de la Sagesse: omnia iuxta numerum pondere, et mensura. (cf. av. 10 39/8/c "Secunda")
 (l'espèce) (l'amour) (substance)

de vertige que nous avons dégagé et très général. Il me semble qu'on peut en trouver un plus particulier, et qui est celui de notre monde où il y a génération et impulsion.

la procession du verbe en Dieu et une génération au sens le plus rigoureux, c'est-à-dire qu'elle ~~est~~ ^{est} ~~provenant~~ ^{provenant} d'un ~~vivant~~ ^{vivant} avec ressemblance de nature et "procedit ^{viv} vivens a vivente a principio vitae conjuncto in similitudinem naturae." [~~provenant~~ ^{la procession} d'un être vivant, ~~qui procède d'un principe vivant~~ ^{qui procède d'un principe vivant}, comme d'un principe conjoint, ~~avec ressemblance~~ ^{avec ressemblance} avec similitude de nature]

Expliquons-nous: le terme de génération se prend de deux manières: au sens large il peut signifier le passage du non-être à l'être. Employé pour la procession de la vie, elle signifie l'origine d'un être vivant qui procède la procession d'un vivant d'un autre, ~~soi vivant~~. Or cette procession n'est pas ^{trigors} ~~une~~ ^{une} génération proprement dite. Pour qu'elle soit génération au sens rigoureux, il faut qu'il y ait similitude entre le terme et le principe: entre le générateur et l'engendré: ainsi la barbe et les cheveux ne sont pas le fruit de la génération: un homme n'est pas père parce qu'il pousse une barbe, et sa barbe n'est pas un fils. Encore ne suffit-il pas d'une similitude quelconque - les mutations par lesquelles progressent l'évolution ne sont pas des générations au sens strict, parce que la similitude entre le mutant et l'espèce dont il procède n'est pas parfaite. Ce sont des générations ^{équivoques} ~~équivoques~~ et non ^{univoques} ~~univoques~~. Pour qu'il y ait ^{génération} ~~génération~~ proprement dite, il faut que l'être procédant offre dans sa nature

Il renferme la ressemblance de ce principe, car la conception est l'image de la chose conçue; enfin il partage la nature de l'être dont il tire son origine, puisque l'essence et l'intelligence ont en Dieu la même chose. C'est de là que la procession du Verbe est appelée génération dans la sainte Trinité, et que le Verbe lui-même prend le nom de Fils.

Vous voyez aussi pourquoi le verbe qui naît en nous de l'acte intime de notre pensée n'est pas un fils et que sa production n'est pas une génération. En effet, notre verbe mental n'est pas de la substance de notre moi: il n'y a pas de similitude de nature. Au contraire, en Dieu, l'intellection est la substance ~~elle-même~~ intelligente elle-même: aussi le Verbe divin procède-t-il avec la même nature, et c'est dans toute l'exactitude du mot qu'on le dit ~~engendré~~ engendré et qu'on l'appelle fils. Il est plus fils que le fils d'un homme. Et l'écriture sainte exprime la procession de la Sagesse éternelle par des termes qui dénotent une vraie génération; elle la nomme conception en enfandement, comme dans ce passage (Prov. VIII 24): des abîmes n'étaient pas encore, et j'étais digne conçue; j'étais engendrée avant les collines?

Si nous donnons à notre pensée le nom de conception,
c'est que le verbe de notre esprit ressemble à la chose
l'objet intelligée, bien qu'il n'y ait pas
d'identité de nature.

Il appert de tout cela que la génération se
qualifie par son effet^{par son terme}: plus la nature du terme
se rapproche de la nature de son principe, plus
elle est vraie, plus elle est parfaite: ainsi les
génération univoques l'emportent sur les
génération équivoques; car l'un a pour son
d'espèce un ~~un semblable~~ car il est essentiel
à la génération proprement dite ~~et~~ d'engendrer
un semblable. Par conséquent, le fait que dans
la génération divine la forme du générateur
et la forme de l'engendré sont ~~assez~~ numérique-
ment une seule ~~forme~~^{essence} et identique, alors que
dans les créatures le générateur et l'engendré
sont numériquement distincts quant à la forme,
et ne se ressemblent que dans l'espèce, -
ce fait montre bien que la génération, (et par
conséquent la paternité et la filiation) est
plus rigoureusement et plus parfaitement en
Dieu que dans les créatures.

Nous voyons aussi en quel sens la
génération ici-bas est un profond vestige de
la génération en Dieu.

Mais il y a aussi dans le cosmos un vestige de la procession du Saint-Esprit: ~~deux~~ et plus spécialement dans les mutations, qui, au point de vue ontologique, sont suscitées par impulsion.

Comme on le sait, la procession de l'amour en Dieu ne peut être appelée génération, puisqu'elle n'implique pas l'idée de similitude. Pour le comprendre, il faut bien saisir le caractère qui distingue l'intelligence et la volonté. L'intelligence se met en acte en attirant dans son sein les objets par l'impression intime de leur ressemblance. L'intelligence est en acte par cela que la chose connue est ^{dans l'intelligence} ~~caractérisée~~ selon une similitude. Mais la volonté passe à l'acte, non pas par une similitude de l'objet voulu dans la volonté, mais par cela que la volonté a une inclination pour la chose voulue. Il est vrai que le fait de s'incliner suppose une certaine similitude; comme nous l'avons vu. Mais le verbe mental, le fruit de la pensée, et l'amour, possèdent diversement la similitude de leur principe: le verbe la possède en ce qu'il est lui-même la similitude de la chose connue, car l'être engendré ressemble à l'être engendrant; au contraire l'amour possède la similitude de l'objet voulu, non en ce qu'il est la similitude de la chose aimée, mais en ce qu'il trouve dans la similitude ~~de la chose aimée~~ sa cause. L'amour n'est donc pas le

Mais le fils engendré est le principe de l'amour.
La procession conçue sur le type de l'intelligence,
implique donc l'idée de similitude, et en
tant que telle, une procession peut être génération,
~~par cela qu'elle~~ ^{pour} si elle implique l'idée
de similitude: car le générateur ~~peut~~ engendre
son semblable. Mais la procession conçue sur
le type de la volonté ne trouve pas son caractère
propre dans la similitude, mais plutôt dans
l'impulsion ~~et le mouvement~~ l'idée d'une impulsion
et d'une motion ^{qui portent} vers un terme: "Secundum
rationem impellentis et moventis in aliquid."
Et, par conséquent, ce qui procède en Dieu selon
l'amour, ne procède pas comme engendré,
ou comme fils, mais plutôt comme "esprit".
Et le "nom" - esprit - révèle une impulsion vitale
motion vitale motion et une impulsion
vitale; ainsi nous disons qu'une personne
est mise et poussée, soulevée, par amour.
Le substantif latin spiritus emporte, dans les choses
matérielles, l'idée d'impulsion et de mouvement;
car on s'en emploie pour désigner le souffle et le vent.
Et le propre de l'amour est de pousser, et
d'entraîner la volonté de celui qui ~~semeine~~
aime vers l'objet aimé.

Et, manifestement nous trouvons un
vestige de cette procession par impulsion qui n'est

point une génération, dans la suscitation
de nouvelles espèces vivantes dans le monde.

Nous pouvons même dire davantage:
nous pouvons attribuer l'ascension de la
vie dans notre univers, au saint esprit.

Cr. S. c. J. IV 10 (p. 450).

St. Aug. Genèse I 4 (p. 45)

C'est dans la génération du verbe et la spiration du Saint Esprit que se manifeste la fécondité absolue de Dieu: "in hoc ~~opere~~ dei perfecta fecunditas manifestatur."

Nous retrouvons un vestige de cette fécondité à tous les degrés de l'être dans la mesure où tout être créé contient nécessairement un vestige de la Sainte Trinité. La fécondité est par conséquent une propriété nécessaire de tout être. La fécondité de la nature ~~extérieure~~ se manifeste ainsi ~~en elle-même~~ dans ce que les êtres naturels sont substantiels, forme, et ordonnés entre eux; et plus manifestement dans leur génération et dans leur ascendance par implication. Cette fécondité devient de plus en plus grande ^{à mesure} ~~à mesure~~ que la génération procède davantage de l'intimité des générateurs: à mesure que l'émanation devient plus intime. (v. p. 151 et ss.)

Cette fécondité générative et impulsive de la nature tend au fond vers la fécondité de l'esprit - la pensée et l'amour intellectuel, - fécondité qui est si grande qu'elle est intérieure au sujet: la nature tend vers la fécondité immanente. Et nous ne saurions cette fécondité n'est ~~pas~~ plus seulement un vestige, mais une image de la Trinité.

Dans notre univers, la fécondité génératrice
 est par conséquent provisoire. Après l'effondrement
 du monde, ~~et~~ après la destruction, il n'y aura
 plus de génération dans la création, justement
 parce que son terme, la fécondité immanente,
 sera suffisamment réalisée. Et c'est aussi,
~~pour~~ parce que la fécondité de la vie
 spirituelle est la véritable fin de l'œuvre
 de ~~la~~ propagation, que, les personnes qui
 désirent se donner tout entières, à la vie
 de l'esprit, ne sont pas tenues d'engendrer.
~~génération~~. C'est la justification la plus
 profonde de l'état de virginité où il
 y a plus de fécondité que dans la
 génération naturelle. Et c'est ^{aussi} pour un
~~raisonnable~~ l'état de virginité ^{c.à.d. sans vie intérieure} sans fécondité
 spirituelle, et quelque chose d'abominable,
~~ou~~ profondément égoïste: on s'y détourne
 de la Trinité: on pêche contre le verbe en
 contre l'image de la Trinité et nous.

Nous avons vu l'autre jour, que
 la génération naturelle dans laquelle un
 être engendre un semblable, est une véritable
 génération, alors que la conception de notre
 verbe mental qui est pourtant un signe de
 plus grande fécondité, n'est pas une génération.

(Faint background text from bleed-through)

... la génération ...
... plus parfaite ...
... dans ...
... l'humanité ...
... les hommes ...
... parfait ...
... inférieurs ...

Ne faudrait-il pas en déduire que nous imitons davantage la Trinité dans la génération que dans la pensée? Et afin que ce vestige particulier de la Trinité demeure dans le monde, ne faudrait-il pas ~~prolonger~~^{poursuivre} la génération naturelle pour toujours?

En aucune façon. Il faut garder devant l'esprit le grand principe "Imperfecta perfecti, perfecta imperfecti." Donnons des exemples: L'homme est un être plus noble que le cheval. Savoir courir, c'est une perfection. Et plus la course est rapide, plus elle réalise l'idée de course. Or, le cheval sait courir plus rapidement que l'homme. Donc, il est plus ~~parfait~~^{parfait} que l'homme? — Sous un rapport, oui. Mais non purement et simplement. La vitesse, en effet, est une perfection qui peut être mieux réalisée dans les choses inférieures que dans les choses supérieures: et ainsi la délicatesse de la complexité humaine qui est avant tout au service de la pensée, est incompatible avec la ~~muscularité~~ et la musculature favorable à la vitesse. C'est donc que l'animal est

inférieur qu'il peut comporter cette supériorité:
imperfecta perfecta. ~~Comme~~ Pour donner un
 autre exemple ^{tiré de} S. Thomas: quoique l'on soit
 un métal plus noble que l'acier, on peut
 mieux faire des couteaux et des scies avec
 de l'acier. Et aussi de l'unité de la nature humaine
 mais ~~en fait que~~ ^{après} de Trinité: nulle.
 Et en de ~~la~~ dans les choses humaines
 la fécondité naturelle est plus facile et
 plus certaine ~~quand~~ que la fécondité
 spirituelle: mais cela n'empêche pas que
 celle-ci ne soit ~~plus~~ et simplement
 plus parfaite.

La raison profonde pour laquelle la
 perpétuation des processus de génération naturelle
 est impossible - c'est que la génération naturelle
 considérée sous le rapport de la durée, tendrait
 vers l'infini. Or, l'infini ne peut être
 fin. Elle est donc tout entier fonctionnelle
 et provisoire.

Encore un mot. ~~Saint Augustin dit~~
~~aussi~~ dans son Traité de la Trinité,
 saint Augustin dit que Dieu est tellement
 Un qu'il est Trinité, et qu'il est tellement
 Trinité qu'il est Un. L'unité montre sa
 profonde identité, la Trinité sa fécondité.

Generatio

I 27/1 & 4.

~~33/2/4^m quanto per se...~~

35/1/c (spiritus)

Effluxus : ^{cette} effusion se termine à l'état qu'ont les choses dans leur propre nature.

Matin et soir : ce n'est point l'idée de lumière, mais de principe et terme... I 88/6/rep.

des ténèbres : c'est à dire les esprits déchus, qui n'ont qu'une connaissance nocturne.

Cette participation à la conn. méridienne de Dieu s'appelle matutinal.

verbum apud nos non
est subsistens; unde non
potest dici genitum, vel filius.
unde totum in divinis scriptis filius.
= 83/4

R, ~~considérant les êtres naturels~~ sous le
 rapport du vestige, nous pouvons en dire autant
 des êtres naturels. Nous avons vu, en effet,
 qu'au point de vue ontologique, un être
 est parfait dans la mesure de son unité
 et de sa simplicité : l'homme est plus simple
 que l'animal, et plus un. L'animal, à
 son tour, est plus un que la plante etc...
 de sorte que, à mesure que les êtres naturels
 sont plus un, ils sont aussi plus vestiges
 de la Trinité. Et, tendant vers l'unité
 de l'homme, les natures tendent vers
 la trinité psychologique de l'âme humaine
 qui est faite à l'image de la Trinité divine

Question sur l'analogie entre les êtres. —

Evidemment on peut dire que tel enfant est
comme comme un papillon, à cause de ses
caprices. — Mais, même plus profondément,
il faut bien se rendre compte qu'il y a une
véritable ressemblance entre les hommes et
les animaux: et c'est cette ressemblance
qui nous permet d'établir des comparaisons.

Pour donner un exemple — la Société Impériale de
Walt Disney — et tous les personnages qu'il
représente sont pour l'homme d'animaux. Tout cela
est très évident. — Il y a des hommes qui
ressemblent à des oiseaux, des vaches, des porcs.

Et ce qui est d'ailleurs le plus remarquable,
c'est qu'en vérité il faut dire plutôt que
les animaux ressemblent aux hommes.

Car dans la hiérarchie des choses,
ce sont les choses inférieures qui participent
aux choses supérieures. Et ainsi,

la ~~force~~ est comme une atténuation
de telle sorte d'individu. ^{de tout} ~~de tout~~ est

plus représentatif d'un certain trait
de vie ou de caractère par cela
qu'il est inférieur — imperfecta perfecti,
comme nous disions hier.

L'analogie joue un rôle très profond dans les
choses. C'est sur elle qu'est fondée la
poésie. Exemple le plus frappant: les
paraboles de l'évangile. Voir la communication
des choses dans l'Être. → Intellectuel.

Toutes les choses sont significatives. Voir la philosophie
c'est voir toutes choses dans la perspective
que quelques idées ~~élémentaires~~ très simples
(comme le ang - sin). Leur richesse est
grande dans la mesure où nous savons les
appliquer à plus de choses sans modifier
les idées.

2. Le Retour au Premier Principe

Nous avons souvent parlé du retour de la créature à son principe créateur. Nous avons maintenant distingué les manières dont ce retour peut être accompli:

1° Implicitement

2° Explicitement

Or, il y a aussi deux manières dont ce retour explicite peut être accompli:

1° par la conn. de Dieu sub ratione entis.

Celui-ci convient à la nature intellectuelle créée en tant que telle.

2° par la conn. de Dieu sub ratione deitatis.

Cette conn. double à son tour:

{ a) par la foi

{ b) par intuition: vision béatifique.

Par nous atteignons le créateur non seulement dans la mesure où il est reflété dans son œuvre, mais nous le conn. tel qu'il est en lui-même, soit ^{comme} dans un miroir (*in speculo*) [ainsi la vaine révolte], soit face à face.

Or, la grâce qui ^{nous} donne déjà ici-bas une conn. obscure de Dieu tel qu'il est en soi, et qui donne à nos actes une portée qui transcende celle de

notre nature; et la lumière de gloire qui donne
aux bienheureux une ^{posséssion} ~~espérance~~ suffisante pour voir
Dieu face à face: tout cela est don gratuit,
non seulement comme la création qui l'est essen-
tiellement don gratuit, mais don surajouté, et
à fois gratuit; car la nature n'exige pas
la grâce pour la perfection qui convient à
la nature en tant que telle.

Bien que ce don ne réponde pas à une exigence de la nature, il suppose néanmoins certaines conditions dans la nature:

no. 2 respond a true capacity

Il présuppose dans la créature une capacité naturelle de recevoir la grâce. il présuppose que la créature soit déjà faite à l'image de Dieu.

L' présuppose :

10 Que la créature élév^{te} à la vie
surnaturelle ~~soit~~ était déjà capable
de faire un retour explicite à son
créateur;

4 mag après.
" de Californ. 28
{ antérieur
 prophétique (prév.)
 actuelle (l'avenir s'éc.)

2^o ~~Il~~ que cette créature soit déjà faite
à l'image de la S. Trinité;
3^o la présence dans d'habitation de la

Finité en nous présuppose comme condition préalable la présence d'immensité.

Bien que ces conditions soient naturelles, qu'elles eussent été données même si Dieu n'avait pas décrété de nous faire participer à sa vie cachée, nous ne pouvons les connaître sans révélation.

I^{re} condition. — La créature ^{rationnelle} ~~intellectuelle~~ peut connaître Dieu, non ~~seulement~~ ^{pas formellement} parce qu'il est inclus dans l'idée générale d'être, — cette connaissance est purement implicite; mais parce qu'il est la cause ~~de tout être~~ que la créature intell. peut connaître Dieu, tant que cause de tout être, et en tant qu'être qui'il est être au sens plein. Si nous connaissons Dieu de cette manière, nous savons aussi par la raison naturelle que cette conn. est imparfaite, et que Dieu en tant qu'être parfait a nécessairement des propriétés qui sont bien plus en tant que Dieu. Nous ~~disons~~ ^{disons} ainsi une conn. de ce qui est caché en Dieu: nous connaissons sa vie ~~et sa nature~~ ^{sa vie} cachée sous la raison d'être: sub ratione entis. Nous savons de lui ce que nous ne savons pas.

4

hous savons que Dieu sait ce que nous savons
ne pas savoir. Aussi par rapport aux créatures.

Il est vrai que cette pensée vaut aussi
pour les choses créées : mais il n'en
~~est~~ mais il y a pourtant une différence
essentielle. Je ne sais pas le tort de
ce papier : mais je sais aussi que je pourrais
en savoir plus long si je m'y appliquais.
des choses qui sont ~~de mon~~ ^{à mon} niveau
~~et~~ et celles qui sont inférieures à
moi sont naturellement accessibles à
mon intelligence : elle ne sont pas
surnaturelles par rapport à moi. Mais
pour la connaissance de Dieu il y
est autrement : il est, quand à ce
que le connaît surnaturellement par rapport
à moi, ~~est~~ inaccessible à mon
intelligence pour la simple raison que
mon intelligence est inférieure à
l'intelligence divine. Il me faudrait
connaître Dieu par l'intelligence divine
pour le connaître tel qu'il est en lui-même.

5
Les créatures irrationnelles sont incapables
de conn. Dieu de cette manière, pcy'elles
ne peuvent pas atteindre à la conn. de
l'Être.

R, c'est justement cette simplicité
naturelle de l'Intell. humaine et de
l'Intell. angélique, qui les rend capables
de participer immédiatement à l'intelligence
divine. De sorte que si Dieu voulait
communiquer sa vie intime à un
animal, il devrait d'abord en faire
une créature rationnelle. Par contre,
la Créature Rat. ne doit pas subir une
transformation pour être capable de recevoir
la grâce : elle est toute faite pour la
recevoir si Dieu veut la lui accorder.

Il faut donc savoir participer à
être capable de savoir qu'il y a une
vie cachée en Dieu, ~~pour~~ ^{pour} être
capable de participer à cette vie
telle qu'elle est en elle-même.

intelligente, néanmoins, cette ressemblance peut être appelée *image*, comme nous l'avons dit plus haut ; elle n'est que trace ou *vestige* dans le reste des créatures. Or ce en quoi la créature raisonnable s'élève au-dessus des autres, c'est l'intellect ou l'âme. D'où il faut conclure que, dans la créature intelligente elle-même, l'image de Dieu ne se trouve que dans l'âme ou partie spirituelle ; tandis que, dans les autres parties, s'il en existe dans la créature douée d'intelligence ou de raison, il n'y a que la ressemblance de vestige, comme dans les autres corps ; auxquels, du reste, la créature raisonnable doit être assimilée quant à ces parties matérielles. Et la raison peut en être aisément comprise, si l'on fait attention à la manière diverse dont le vestige et l'image représentent un objet : l'image le représente selon la ressemblance de l'espèce, comme nous l'avons dit ; et le vestige le représente comme un effet représente sa cause, ce qui ne peut aller jusqu'à la ressemblance de l'espèce. Les empreintes laissées par la marche des animaux, sont appelées vestiges, la cendre est le vestige du feu, et la désolation d'une contrée est celui d'une armée ennemie. C'est donc là une différence qu'on peut signaler entre les créatures raisonnables et les autres, parce que, dans les créatures raisonnables se trouve exprimée, soit la ressemblance de la nature divine, soit la ressemblance de la Trinité incréée. En ce qui regarde la ressemblance de la nature divine, les créatures raisonnables vont, en quelque sorte, jusqu'à la représentation de l'espèce, puis-

qu'elles imitent Dieu, non-seulement sous le rapport de l'être et de la vie, mais encore sous celui de sa nature intellectuelle. Les autres créatures ne sont pas douées d'intelligence ; on y voit cependant une trace de l'intelligence qui les a formées, si l'on fait attention à leur structure. De même, comme dans la Trinité la distinction des personnes repose sur ce que le Verbe procède de Celui qui parle, et l'Amour, de l'un et de l'autre, on peut dire que la créature raisonnable, où il y a procession d'un verbe selon l'intelligence et procession d'amour selon la volonté, est une image de la Trinité divine, par la représentation même de l'espèce. Dans les autres créatures, on ne trouve ni le principe d'un verbe, ni un verbe, ni l'amour ; mais on peut y découvrir comme une empreinte de ce qui existe dans la cause qui les a produites. Car, par cela seul que la créature a une substance modifiée et délimitée, on ne peut douter qu'elle ne vienne d'un principe ; son espèce la réfère au Verbe qui l'a produite, comme la forme d'une maison manifeste l'idée préconçue de l'ouvrier ; l'ordre qu'on y remarque fait connaître l'amour, dont le propre est d'ordonner l'effet en vue du bien, comme l'usage auquel un édifice est destiné fait connaître la volonté de celui qui l'a construit. Ainsi donc, la ressemblance de Dieu, comme image, se trouve dans l'âme ; elle est comme vestige dans toutes les autres parties de l'être humain. " (10)

(10) *Ia*, q. 93, a. 6, c.

Le vestige et l'image dont nous avons parlé jusqu'ici sont naturellement dans les œuvres de Dieu, bien que nous ne pourrions le savoir sans la révélation de la Trinité de la cause créatrice.

L'homme est fait à l'image de Dieu, même en dehors de son ordination actuelle à l'ordre surnaturel. Cette image est appelée *imago creationis*. La seule connaissance rationnelle et abstraite que nous avons de Dieu ne peut la faire grandir au-delà des bornes de la nature. C'est par la grâce et la lumière de gloire que l'image de la Trinité est portée vers son sommet.

“ Comme c'est par sa nature intellectuelle que l'homme est fait à l'image de Dieu, cette image est d'autant plus parfaite en lui que sa nature intellectuelle peut davantage imiter Dieu. Or la nature intellectuelle imite surtout Dieu dans la connaissance et l'amour qu'il a de lui-même. D'où il suit que l'image de Dieu peut être considérée dans l'homme sous un triple aspect : d'abord en ce que l'homme a une aptitude naturelle à connaître et aimer Dieu ; et cette aptitude est renfermée dans la nature même de l'âme, dans ce qui est commun, par conséquent, à tous les hommes. Puis en tant que l'homme connaît et aime Dieu en acte ou en habitude, mais d'une manière imparfaite et cette image résulte de la conformité produite par la grâce. Troisièmement enfin, en tant que l'homme connaît et aime Dieu actuellement et

d'une manière parfaite ; et cette image est celle que réalise en nous la similitude provenant de la gloire. C'est pour cela que, sur ces paroles du Psalmiste : " Elle a été gravée sur nous la lumière de votre visage, ô mon Dieu," la Glose distingue une triple image, de *création*, de *réconciliation* et de *similitude*. La première se trouve dans tous les hommes, la seconde, dans les justes seuls, la troisième, uniquement dans les bienheureux. " (11)

3. Le Vestige comme tendance vers l'Image.

Dans son traité de la Trinité saint Augustin dit que Dieu est tellement Un qu'il est Trinité, et tellement Trinité qu'il est Un. Cette unité et cette Trinité se trouvent reflétées en toute créature. Plus une créature est parfaite, plus elle est une et simple. L'homme est plus simple que l'animal et plus un ; l'animal est plus simple et plus un que la plante, etc. Or plus les êtres sont uns et parfaits, plus ils sont vestiges ou images de la Trinité. De même que les anges sont plus à l'image de la Trinité que les hommes (12), de même l'animal en est un vestige plus profond que la plante et l'inorganique. Et par là, les êtres infrahumains, dans la mesure où ils tendent vers l'homme, tendent aussi, en tant qu'ils sont des vestiges de plus en plus profonds, vers l'image de la Trinité qu'est l'âme humaine. A ce point de vue, nous pouvons considérer l'évolution du cosmos comme une matu-

(11) *Ia*, q. 93, a. 4, c. — *Q. de Pot.*, q. 9, a. 9, c.

(12) *Ia*, 93, a. 3.

ration de vestiges qui se terminera à une image de la Trinité. Dans l'évolution, la Trinité tire à soi le monde afin de lui imprimer son image.

Boèce disait de Dieu : *Mundum mente gerens, similitque in imagine formans* — Portant le monde par sa pensée, il le façonne à sa ressemblance et à son image. (13)

4. La génération du Verbe et la génération naturelle.(14)

La procession du Verbe en Dieu est une génération au sens le plus rigoureux : *origo viventis a vivente a principio vitæ conjuncto in similitudinem naturæ* : la procession d'un vivant à partir d'un vivant qui lui est conjoint comme principe de vie et qui l'assimile à sa propre nature en vertu de cette procession même. Cette assimilation du générateur et de l'engendré implique une parfaite similitude dans la nature. La génération consiste donc à exprimer une similitude propagative de sa propre nature.

Examinons cette définition dans un exemple de génération naturelle. Le premier membre de la définition — *la procession d'un vivant à partir d'un autre vivant* — désigne la formation d'un vivant par un autre qui est principe efficient et vivant :

(13) Cité par saint Thomas, *Ia*, q. 93, a. 2

(14) *Ia* q. 27. Voir aussi Jean de saint Thomas, *Cursus Theologicus*, Edit. Vivès, T. IV, Q. 27, disp. 12, a. 6.

ainsi le père est principe efficient de son fils. Le deuxième membre — *un vivant qui lui est conjoint comme principe de vie* — désigne la cause matérielle d'où procède l'engendré : le générateur tire de sa propre substance l'engendré en le formant. Le troisième membre — *qui l'assimile à sa propre nature en vertu de cette procession même* — désignant la similitude de nature entre le générateur et l'engendré, indique à la fois la cause finale et la cause formelle spécifique de la génération. Il désigne la cause finale, car le générateur se propose comme fin la propagation de sa propre nature. Il désigne la cause formelle et spécifique, car la génération est spécifiée par la forme de l'engendré en tant que cette forme est semblable à celle du générateur et expressive de celui-ci, de sorte que l'activité génératrice elle-même est essentiellement assimilatrice : elle ne consiste pas dans la seule similitude, mais dans l'expression de la similitude, dans la propagation même de la nature.

cf. Iq. 27, a. 1, c.

Le terme génération n'est pas toujours pris au sens strict. Au sens large il peut signifier le passage du non-être à l'être, de l'état de puissance à l'état d'acte. Même lorsque nous l'employons pour désigner une procession à partir d'un vivant nous ne l'entendons pas toujours en toute sa rigueur, car il peut y avoir procession sans similitude entre le terme engendré et le principe générateur. Ainsi les cheveux et la barbe ne sont pas le fruit d'une génération proprement dite : un homme n'est pas

père parce qu'il pousse de la barbe, et sa barbe n'est pas un fils. Il ne suffit pas d'une similitude quelconque. Les mutations par lesquelles progresse l'évolution ne sont pas des générations au sens strict, car la similitude entre le mutant et l'espèce dont il procède n'est pas parfaite. Les mutations sont des générations équivoques où les termes ne communiquent pas dans une même espèce. Pour qu'il y ait génération au sens strict, il faut que l'être qui procède offre dans sa nature même la similitude de l'espèce dont il dérive, comme lorsqu'un homme procède d'un homme, et un cheval d'un cheval.

Et ainsi, la génération des êtres qui passent de la vie potentielle à la vie actuelle, comme l'homme et l'animal, est à la fois une génération au sens large et une génération au sens strict : il y a passage du non-être à l'être, mais il y a similitude entre le générateur qui fait passer l'engendré à l'être, et l'engendré lui-même. En sorte que la génération naturelle s'éloigne du type parfait de génération dans la mesure où elle comporte nécessairement passage de la puissance à l'acte. Dans la génération naturelle il y a au fond trois éléments : le générateur, qui est un principe actif ; la puissance d'où est tiré l'engendré, puissance qui est un principe passif, un sujet ; et l'engendré lui-même qui est aussi un acte, non comme principe, mais comme terme. Le deuxième élément, le principe passif,

est par conséquent cause d'imperfection : L'assimilation du générateur et de l'engendré sera défectueuse dans la mesure où ils sont séparés par la potentialité d'un terme intermédiaire.

Mais supposons un vivant qui ne procède pas de la puissance à l'acte, qui procède immédiatement de la seule actualité du principe générateur : il aura la seconde sorte de génération sans la première, c'est-à-dire sans comporter l'imperfection qu'introduit l'élément intermédiaire, à savoir la potentialité dont on tire l'engendré. Il y aura génération au sens le plus plein : il y aura similitude parfaite dans l'assimilation même et dans la source ; il y aura à la fois propagation de nature et identité absolue de nature : la nature s'exprimera dans elle-même.

Aussi le Verbe divin renferme-t-il dans sa procession à partir du Père, tous les caractères de la génération prise en son sens le plus plein : il procède par un acte intelligible qui est une opération vitale ; il sort d'un principe qui lui est conjoint comme principe de vie : la nature divine à laquelle il s'identifie ; il renferme la parfaite ressemblance de son principe dont il est l'image conçue et consubstantielle ; il partage la nature du principe dont il tire son origine, puisque l'essence et l'intelligence sont en Dieu identiques. C'est de là que la procession du Verbe est appelée génération dans la Sainte Trinité, et que le Verbe lui-même prend le nom de Fils.

La génération du Verbe se rattache ainsi à la plénitude de la nature divine qui se communique à elle-même en s'exprimant dans son identité. Il est de la perfection même de la connaissance d'être manifestative et expressive de la chose connue : cette fécondité est essentielle à la nature intellectuelle. L'opposition entre la Personne du Père et la Personne du Fils naît ainsi de la fécondité de la nature divine. Et cette parfaite distinction des Personnes n'est possible que dans une parfaite identité numérique de nature. La connaissance, en effet, a comme propriété de tirer à soi l'objet connu : elle est par là une procession vers le dedans : *processio ad intra*. Et par conséquent, plus la connaissance est parfaite, plus le connaissant est uni au connu. Puisqu'en Dieu la connaissance est absolument parfaite, il faut que le Verbe divin soit absolument un avec le principe dont il procède et sans diversité de nature. La similitude du Père et du Fils n'est pas une similitude commune — telle la similitude d'un père et d'un fils humains à raison de leur espèce commune qui les transcende — mais une similitude dans l'identité d'une même forme qui entraîne diversité de Personnes.

Nous voyons par là la distance infinie qui sépare la génération naturelle même la plus parfaite, de la génération divine, dont elle est pourtant un profond vestige. La génération divine, en effet, a sa source dans la plénitude absolue de la nature divine. La génération naturelle, au contraire,

supplée à l'imperfection des natures cosmiques. Ces natures doivent se propager afin de se perpétuer et de conserver l'espèce : la génération supplée à leur corruptibilité. Aussi cette propagation de nature n'est-elle possible qu'à raison de la matière première qui est une pure puissance. Les natures cosmiques s'expriment en se multipliant numériquement. La génération naturelle ne peut pas être elle-même un terme, mais un pur moyen, car la pure multiplication répugne à l'idée de fin. Et même la pure ressemblance ne peut être l'idéal dans la propagation des natures cosmiques. L'humanité ne vise pas la reproduction d'individus parfaitement semblables et homogènes. Il faut qu'elle supplée à son imperfection par une certaine variété. Nous voyons même que plus les individus sont parfaits, plus ils sont différents entre eux.

Et pourtant, il ne faut pas en déduire que la génération naturelle est une imperfection pure et simple. Elle aussi est une réelle fécondité, mais une fécondité fonctionnelle ; elle est un moyen pour atteindre une fin. C'est pour la nature une perfection que de disposer de ce moyen. La matière, en effet, qui rend possible la génération naturelle, n'est pas une pure négation : elle est pour la perfection de la forme. Si la forme était parfaite dans son espèce, la génération naturelle serait impossible. Les anges, formes naturellement subsistantes, ne peuvent pas être engendrés. Même la génération humaine, à cause de la spiritualité de l'âme, requiert

déjà l'intervention spéciale d'un principe transcendant la nature : en plus du père, principe naturel actif et la puissance de la matière, il faut le principe créateur de la forme substantielle qui est spirituelle. Cependant, parce qu'il faut juger la génération par son terme, le fils, qui est fait à la ressemblance du père, cette génération est plus parfaite que celle des natures infrahumaines où les engendrés sont déjà donnés tout entiers dans la puissance de la nature créée.

Le terme de la génération divine est un Verbe. Or, nous voyons tout de suite que le verbe mental qui naît en nous de l'acte intime de notre pensée n'est pas un fils et que sa production n'est pas une génération. En effet, notre verbe mental n'est pas de la substance de notre moi : il n'y a pas de similitude de nature. L'intelligence est en nous, comme en toute créature intellectuelle, distincte de notre substance, et le verbe mental n'est pas l'intelligence elle-même. Si notre connaissance de nous-mêmes est en un sens consubstantielle, en effet, la substance est la racine de l'intelligence et l'intelligence peut connaître la substance, pourtant, l'intelligence et la substance sont réellement distinctes.

- Objectum est in voluntate, non per seipsum, nec per similitudinem,
et representationem, sicut in intellectu, sed per modum proportionis,
et coaptationis ad objectum, quo voluntas redditur ponderans,
et effecta erga ipsum, et talis coaptatio ad objectum respectu,
i. proportionaliter objectum ipsum est. Objectum representatum
non potest operari in voluntate, nisi sequatur in ipsa, et intra
ipsum aliqua impressio, et coaptatio erga tale objectum, ratione
cujus elicitive ponderat voluntas, quia licet objectum alluciendo
trahat voluntatem, tamen ipsa effective, et elicitive non
ponderat in objectum, nisi ex se vitaliter oriatur illi motus,
et tendentia, neque ista dari potest, nisi in se determinetur
per aliquam unionem, vel proportionem aut coaptationem
erga istud objectum tanquam per ~~rationem~~ quoddam
determinatum pondus ad tendendum in illud. Et hoc
pondus debet esse in ipsa voluntate, et non solum in
apprehensione mentis, quia ipsa voluntas est quae illo
pondere agitur... Ex objecto ergo apprehenso fit ponderatio,
seu spiratio in voluntate, qua tendat in tale objectum
per internam inclinationem. Cum voluntas non
sit potentia determinata ad unum tantum, ^{ad hoc ipsa non sufficit, sed} indiget
determinato pondere, et impulsu proportionante, et
coaptante potentiam ad hoc objectum potius quam ad aliud,
et, si necessario in objectum fertur, tamen, quia haec
necessitas oritur in voluntate mediante forma apprehensa,
et non entitative ex se sine objecto, indiget impulsui orto
ex objecto, et maximo impulsui si necessario fertur.

S. Thomas (1^a 2^a q. 19): "Amatum in voluntate existit ut inclinans
et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam
rem amatum."