

Sed Deus est hujusmodi. Ergo non potest esse subiectum.

2. Item, videtur, secundum Hugonem de sancto Victore, quod opera restorationis sint subiectum: sic enim dicit (in libro de Sacramentis, lib. 1, part. 1, cap. 11), quod *opera primae conditionis sunt materiae altarum scientiarum, opera autem restorationis sunt materiae Theologiae*. Ergo etc.

Contra, quidquid determinatur in scientia debet contineri sub subiecto ipsius. Sed in Theologia determinatur de operibus creationis, ut patet Genes. 1. Ergo videtur quod opera restorationis non sint subiectum.

5. Item, Videtur quod res et signa sint subiectum: illud enim est subiectum in scientia circa quod tota scientiae intentio versatur. Sed tota intentio Theologiae versatur circa res et signa, ut dicit Magister Sententiarum (in dist. 1, in princ.) Ergo res et signa sunt subiectum.

Contra, per rationes subiecti debet scientia differre ab aliis scientiis, cum quaelibet scientia habeat proprium subiectum. Sed de rebus et signis considerantur etiam aliae scientiae. Ergo non sunt proprium subiectum hujus scientiae.

Solutio. Respondeo, quod subiectum habet ad scientiam ad minus tres comparationes.

Prima est, quod quaecumque sunt in scientia debent contineri sub subiecto. Unde considerantes haec conditionem, posuerunt res et signa esse subiectum hujus scientiae; quidam autem totum Christum, id est caput et membra; eo quod quidquid in hac scientia traditur, ad hoc reduci videtur. Secunda comparatio est, quod subiecti cognitio principaliter attenditur in scientia. Unde, quia ista scientia principaliter est ad cognitionem Dei, posuerunt Deum esse subiectum ejus. Tertia comparatio est, quod per subiectum distinguitur scientia ab omnibus aliis; quia secantur scientiae quemadmodum et res, ut dicitur in 3 de Anima (text. 58, vel cap. 8); et secundum hanc considerationem, posuerunt quidam, credibile esse subiectum hujus scientiae. Haec enim scientia in hoc ab omnibus aliis differt, quia per inspirationem fidei procedit. Quidam autem opera restorationis, eo quod tota scientia ista ad consequendum restorationis effectum ordinatur. Si autem volumus invenire subiectum quod haec omnia comprehendat, possumus dicere quod ens divinum cognoscibile per inspirationem est subiectum hujus scientiae. Omnia enim quae in hac scientia considerantur, sunt aut Deus, aut ea quae ex Deo et ad Deum sunt, in quantum hujusmodi: sicut etiam medicus considerat signa et causas et multa hujusmodi, in quantum sunt sana, id est ad sanitatem aliquo modo relata. Unde quanto aliquid magis accedit ad veram rationem Divinitatis, principaliter consideratur in hac scientia.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non est subiectum, nisi sicut principaliter intentum, et sub cuius ratione omnia quae sunt in scientia, considerantur. Quod autem obijciatur in contrarium, quod forma simplex non potest esse subiectum, dicimus, quod verum est accidens: nihilominus tamen potest esse subiectum praedicatum in propositione: et omnino tale potest esse subiectum in scientia, dummodo illud praedicatum de eo probari possit.

Ad aliud dicendum, quod opera restorationis non sunt proprie subiectum hujus scientiae, nisi in quantum omnia quae in hac scientia dicuntur, ad

restorationem nostram quodammodo ordinantur.

Ad aliud dicendum, quod res et signa communiter accepta, non sunt subiectum hujus scientiae, sed in quantum sunt quaedam divina.

ARTICULUS V.

Utrum modus procedendi sit artificialis.

(1 p. qu. 1, art. 8, 9 et 10.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod modus procedendi non sit artificialis. Nobilissimae enim scientiae debet esse nobilissimus modus. Sed quanto magis modus est artificialis, tanto nobilior est. Ergo, cum haec scientia sit nobilissima, modus ejus debet esse artificialissimus.

2. Praeterea, modus scientiae debet ipsi scientiae proportionari. Sed ista scientia maxime est una, ut probatum est. Ergo et modus ejus debet esse maxime unicus. Cujus contrarium videtur, cum quandoque comminando, quandoque praecipiendo, quandoque aliis modis procedat.

3. Praeterea, scientiarum maxime differentium non debet esse unus modus. Sed Poetica, quae minimum continet veritatis, maxime differt ab ista scientia, quae est verissima. Ergo, cum illa procedat per metaphoricam locutionem, modus hujus scientiae non debet esse talis.

4. Praeterea, Ambrosius (1) (lib. 1, de potestate sacra circa finem, ad Gratianum): *Tolle argumenta ubi fides quaeritur*. Sed in sacra scientia maxime quaeritur fides. Ergo modus ejus nullo modo debet esse argumentativus.

Contra, 1 Pet. 5, 13: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe*. Hoc autem sine argumentis fieri non valet. Ergo debet quandoque argumentis uti. Idem habetur ex hoc quod dicitur Tit. 1, 9: *Ut potens sit exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt, arguere*.

Solutio. Respondeo dicendum, quod modus cuiusque scientiae debet inquiri secundum conditiones materiae, ut dicit Boetius (1 de Trin., cap. 1), et Philosophus (in 1 Eth., text. 1). Principia autem hujus scientiae sunt per revelationem accepta; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse revelativus ex parte infundentis, ut in revelationibus Prophetarum, et orativus ex parte recipientis, ut patet in Psalmis. Sed quia, praeter lumen infusum, oportet quod habitus fidei distinguitur ad determinatam credibilem ex doctrina praedicantis, secundum quod dicitur Rom. 10, 14: *Quomodo credent ei quem non audierunt? sicut etiam intellectus principiorum naturaliter insistorum determinatur per sensibilem accepta, veritas autem praedicantis per miracula confirmatur, ut dicitur Marc. ult. 20; Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis*; oportet etiam quod modus istius scientiae sit narrativus signorum, quae ad confirmationem fidei faciunt; et, quia etiam ista principia non sunt proportionata humanae rationi secundum statum vitae, quae ex sensibilibus consuevit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilibus similitudines manudeatur: unde oportet modum istius scien-

(1) Fictitius index. Sumptum est ex lib. 1 de fide ad Gratianum, cap. 5 (ex edit. P. Nicolai).

tiae esse metaphoricum, sive symbolicum, vel parabolicum. Ex istis autem principiis ad tria proceditur in sacra Scriptura: scilicet ad destructionem errorum, quod sine argumentis fieri non potest; et ideo oportet modum hujus scientiae esse quandoque argumentativum, tum per auctoritates, tum etiam per rationes et similitudines naturales. Proceditur etiam ad instructionem morum: unde quantum ad hoc modus ejus debet esse praecipuus, sicut in lege; comminatorius et promissivus, ut in Prophetis; et narrativus exemplorum, ut in historialibus. Proceditur tertio ad contemplationem veritatis in quaestionibus sacrae Scripturae; et ad hoc oportet modum etiam esse argumentativum, quod praecipue servatur in originalibus Sanctorum et in isto libro, qui quasi ex ipsis conflatur. Et secundum hoc etiam potest accipi quadrupliciter, modus exponendi sacram Scripturam: quia secundum quod accipitur ipsa veritas fidei, est sensus historicus; secundum autem quod ex eis proceditur ad instructionem morum, est sensus moralis; secundum autem quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quae sunt vitae, est sensus allegoricus; et secundum quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quae sunt patriae, est sensus amagocicus. Ad destructionem autem errorum non proceditur nisi per sensum litteralem, eo quod alii sensus sunt per similitudines accepti

et ex similitudinariis locutionibus non potest nisi argumentatio; unde et Dionysius dicit (in epistola ad Titum, in princip.) quod symbolica theologia non est argumentativa.

Ad primum ergo dicendum, quod modus artificialis dicitur qui competit materiae; unde modus qui est artificialis in geometria, non est artificialis in ethica; et secundum hoc modus hujus scientiae maxime artificialis est, quia maxime conveniens materiae.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ista scientia una sit, tamen de multis est et ad multa valet, secundum quae oportet modos ejus multiplicari, ut jam patuit.

Ad tertium dicendum, quod poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur: theologia autem est de his quae sunt supra rationem; et ideo modus symbolicus utriusque communis est, cum neutra rationi proportionetur.

Ad quartum dicendum, quod argumenta tolluntur ad probationem articulorum fidei; sed ad defensionem fidei et inventionem veritatis in quaestionibus ex principiis fidei, oportet argumentis uti: sic etiam Apostolus facit, 1 Corinth. 13, 16: *Si Christus resurrexit, ergo et mortui resurgent*.

LIBER PRIMUS

DE MYSTERIO TRINITATIS.

DISTINCTIO I.

De mysterio Trinitatis.

Veteris ac novae legis continentiam diligenti indagine etiam atque etiam considerantibus nobis, praevia Dei gratia, innotuit sacrae paginae tractatoris circa res vel signa praecipue versari. Ut enim egregius doctor Augustinus ait (in libro de Doctrina christiana, cap. 2), omnis doctrina vel rerum est vel signorum; sed res etiam per signa discuntur. Proprie autem hic res appellantur quae non ad significandum aliquid adhibentur; signa vero quorum usus est in significando. Eorum autem aliqua sunt, quorum omnis usus est in significando, non in justificando; id est, quibus non utitur nisi aliquid significandi gratia, ut aliqua sacramenta legalia: alia quae non solum significant, sed conferunt quod intus adjuvet, sicut evangelica sacramenta. Ex quo aperte intelligitur, quae hic appellantur signa; res illae videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Omne ergo signum etiam res aliqua est: quod enim nulla res est, omnino nihil est, ut (in eodem lib. et cap.) Augustinus ait. Non autem e converso omnis res signum est, quia non adhibetur ad aliquid significandum. Cuiusmodi hic intendit Theologorum speculatio studiosa ac modesta, divinam Scripturam formam praescriptam in doctrina tenere advertit. De his ergo, nobis aditum ad res divinas aliquatenus intelligendas, Deo duce, aperire volentibus, disserendum est et primo de his, postea de signis disseremus.

De rebus communiter agit.

Id ergo in rebus considerandum est, ut (in eodem lib. cap. 5, et deinceps) ait Augustinus, quod res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvantur et quasi adminiculantur, ut ad illas S. Th. Opera omnia. V. 6.

res, quae nos beatos faciunt, pervenire, eisque inhaerere possimus. Res vero quae fruuntur et utuntur, nos sumus, quasi inter utrasque constituti, et Angeli sancti. Frui autem est amore inhaerere alie rei propter seipsam; uti vero, id quod in usum venerit, referre ad obtinendum illud quod fruendum est, alias abuti est, non uti: nam usus illicitus, abusus vel abusus debet nominari. Res ergo quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus; eadem tamen Trinitas quaedam summa res est, communis omnibus fruentibus ea; si tamen res dici debet et non rerum omnium causa, si tamen et causa: non enim facile potest inveniri nomen quod laute conveniat excellentiae, nisi quod melius dicitur Trinitas hic unus Deus. Res autem quibus utendum est, mundus est et in eo creatura. Unde Augustinus (in eodem lib. de Doct. christ., cap. 4 et super Ioan. tract. 43): « Utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciantur; id est, ut de temporalibus aeterna capiuntur. » Item (in eodem lib., cap. 21): « In omnibus rebus illae tantum sunt quibus est fruendum, quae aeternae et incommutabiles sunt; ceteris autem utendum est, ut ad illarum perfectionem perveniant. » Unde Augustinus (in lib. 10 de Trin., cap. 16): « Fruimur cognitis, in quibus ipsis propter se voluntas delectata consistit; utitur vero eis quae ad aliud referimus, quo fruendum est. »

Item quid intersit inter frui et uti, aliter quam supra.

Notandum vero, quod idem Augustinus (in lib. 10 de Trin., cap. 11) aliter quam supra accipit uti et frui, sic dicit: « Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis; frui autem est uti cum gaudio, non alio spei, sed jam rei. Ideoque omnis qui fruatur utitur: assumit enim aliquid in facultatem voluntatis cum fine delectationis. Non autem omnis qui utitur et fruatur, si id quod in voluntatis facultatem assumit,

inveniet pasqua interiori in Divinitate Salvatoris, et exteriori in humanitate. Ergo videtur quod tam vires exteriores quam interiores fruuntur.

7. Sed videtur quod nullus potentiae sit. Omnis enim actus denominatur a potentia cuius est, sicut intelligere ab intellectu. Sed frui non denominatur ab aliqua potentia. Ergo etc.

8. Unde ulterius quaeritur, cuius habitus actus sit: et videtur quod tantum caritatis (1). Sicut enim dicitur 1 Corinth. 13, caritas virtus perfecta est. Sed, secundum Philosophum (10 Eth., cap. 8), felicitas est operatio virtutis perfectae. Ergo fructio, in qua est tota nostra felicitas, est actus caritatis.

9. Hoc idem videtur ex definitione Augustini inducta in littera: *Frui est amore inherere alicui rei propter seipsam.*

10. Sed videtur quod non tantum caritatis. Ad fructioem enim tria concurrunt, perfecta visio, plena comprehensio, et inhaesio amoris consummati. Ergo videtur quod sit actus etiam succedentium fidei, et spei.

11. Praeterea, secundum fructioem conjungimur Deo. Sed omnis virtus conjungit nos Deo, cum virtus sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Physic. (text. 17, cap. 5). Ergo fructio est actus secundum omnem virtutem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod fructio consistit in optima operatione hominis, cum fructio sit ultima felicitas hominis. Felicitas autem non est in habitu, sed in operatione, secundum Philosophum (10 Eth., cap. 4). Optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum obiectum, quod est Deus: unde ipsa visio Divinitatis ponitur tota substantia nostrae beatitudinis, Joan. 17, 5: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum.* Ex visione autem ipsum visum, cum non videatur per similitudinem, sed per essentiam, efficitur quodammodo intra videntem, et ista est comprehensio quae succedit spei, consequens visionem quae succedit fidei, sicut spes quodammodo generatur ex fide. Ex hoc autem quod ipsum visum receptum est intra videntem, unit sibi ipsum videntem, ut fiat quasi quaedam mutua penetratio per amorem. Sic dicitur 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo.* Ad unionem autem maxime convenientis sequitur delectatio summa; et in hoc perficitur nostra felicitas, quam fructio nominat ex parte sui complementi, magis quam ex parte principii, cum in se includat quandam delectationem. Et ideo dicimus quod est actus voluntatis, et secundum habitum caritatis, quamvis secundum ordinem ad potentias et habitus praecedentes.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus semper sequitur cognitionem. Unde, sicut inferior pars habet sensum et appetitum, qui dividitur in irascibilem et concupiscibilem, ita suprema pars habet intellectum et voluntatem, quorum intellectus est altior secundum originem, et voluntas secundum perfectionem. Et similis ordo est in habitibus, et etiam in actibus, scilicet visionis et amoris. Fructio autem nominat altissimam operationem quantum ad sui perfectionem.

Et similiter etiam patet solutio ad secundum: quia visio non habet perfectam rationem felicitatis, nisi secundum quod est operatio perfecta per ea

(1) Al. caritas.

quae sequuntur. Perficit enim delectatio operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut dicitur 10 Ethic. (cap. 4.)

Alia duo concedimus.

Ad aliud dicendum, quod inferiorum potentiarum non potest esse fructio proprie dicta: non enim habent operationem circa finem ultimum, quem non apprehendunt, cum sint virtutes materiales; sed sicut nunc intellectus perficitur accipiendo ab inferioribus potentis, ita erit in patria e converso, quod perfectio et gaudium superioris partis redundabit in inferiores potentias. Unde Augustinus (1) (de Spiritu et anima, cap. 4): *Sensus vertetur in rationem, in quantum scilicet sua remuneratio et gaudium a ratione emanabit.*

Ad aliud dicendum, quod humanitas Christi non est ultimus finis: unde in visione ejus non erit proprie fructio, sed erit quoddam accidentaliter gaudium, et non substantialis beatitudo.

Ad aliud dicendum, quod quando alius actus est absolute alicujus potentiae, denominatur ab illa, sicut intelligere ab intellectu; sed quando est actus unius potentiae secundum ordinem ad alteram, a nulla denominatur; sicut scire est actus rationis secundum ordinem ad intellectum in quantum (2) principia deducit in conclusiones; similiter frui est actus voluntatis consequens actum intellectus, scilicet apertam Dei visionem.

Alia duo concedimus.

Ad alia patet solutio per ea quae dicta sunt: quia, quamvis tria concurrant ad fructioem, tamen in amore perficitur, ut prius, in corp. art., dictum est.

Ad ultimum dicendum, quod aliae virtutes conjungunt Deo per modum meriti et dispositionis, sed sola caritas per modum perfectae unionis.

ARTICULUS II.

Utrum uti sit actus rationis.
(1-2, qu. 16, art. 1.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uti sit actus rationis. Ordinare enim unum ad alterum est potentiae conferentis, ejusmodi est ratio. Sed uti dicit ordinem ad finem. Ergo est actus rationis.

2. Praeterea, ut dicit Philosophus (6 Ethic., cap. 6), ordinatio eorum quae sunt ad finem et inventio finis pertinent ad prudentiam. Prudentia autem est habitus rationis. Ergo et uti, quod dicit talem ordinationem, est actus rationis.

Sed videtur quod sit actus voluntatis, quia voluntas ponitur in definitione ejus: uti enim est assumere aliquid in facultatem voluntatis.

Praeterea, illud ordinatur ad finem quod finem consequitur. Sed frui, quod dicit consequentem finem, est actus voluntatis, ut dictum est, in articulo antecedente. Ergo et uti.

(1) Augustini non est hic liber, ut evidenter constat, cum Boetium citet longe posteriore Augustino. Sunt qui Hugoni Victorino tribuant, inter cujus Opera non occurrit. Citat sine nomine alicujus Auctoris in 1 Part. S. Thomas, tunc quaest. 79, art. 10, ubi ad 4 de illius auctoritate dubitanter loquitur, tunc quaest. 85, art. 3, ubi necessarium non esse dicit verbis illius libere fidem adhibere in resp. ad 2: *Et hoc pro ceteris hujusmodi indicibus satis dictum (ex edit. P. Nicolai).*
(2) Al. quia in quantum.

quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.

5. Praeterea, Tullius dicit (1 Officior.): *Honestum est quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos allicit.* Sed quod per se allicit, propter se amat. Ergo omni honesto fruendum est, et ita omnibus virtutibus. Ergo non tantum Deo.

4. Praeterea, Apostolus ad Philemonem 20, dicit: *Itaque, frater, ego te fruar in Domino.* Ergo etiam homine justo frui possumus, et per consequens quolibet homine, qui est ad imaginem Dei, et quolibet creatura, in qua est vestigium Dei.

Contra, ratio dilectionis est bonitas. Sed omnis bonitas refertur ad bonitatem Dei a qua fruit et cuius similitudinem gerit. Ergo nihil est diligendum nisi in ordine ad Deum. Ergo solo Deo fruendum est.

Praeterea, Proverb. 16, 4, dicitur: *Universa propter semetipsum operatus est Deus.* Ergo ipse est finis omnium. Omnia ergo propter ipsum diligenda sunt: et sic idem quod prius.

Solutio. Respondeo dicendum, quod frui aliquo dicitur tripliciter. Aut sicut objecto; et hoc modo solo Deo fruendum est: quia ad bonitatem ipsius Dei ordinatur tota bonitas unius; sicut bonum totius exercitus ad bonum ducis, ut dicitur 12 Metaph. (text. 32). Alio modo sicut habitu eliciente actum fructioem; et hoc modo beatitudine creata et caritate fruendum est. Tertio modo fruimus aliquo sicut instrumento fructioem; et hoc modo fruimus potentia, cuius fructio est actus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid facit beatum dupliciter: vel effective, sicut Deus; et hoc solo fruendum est velut objecto: vel formaliter, sicut albedo facit album; et hoc fruendum est formaliter loquendo, et sic beatitudo beatum facit.

Ad secundum dicendum, quod objectum operationis terminat et perficit ipsam, et est finis ejus. Unde impossibile est operationem habere rationem finis ultimi. Sed, quia objectum non consequimur nisi per operationem, ideo est idem appetitus operationis et objecti. Unde, si aliquo modo ipsa fructio fruimus, hoc erit in quantum fructio non Deo conjungit; et eadem fructioe fruere fine et operatione, cuius objectum est finis ultimus; sicut eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere.

Ad tertium dicendum, quod propter se dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod opponitur ad propter aliud; et hoc modo virtutes et honestum non propter se diliguntur, cum etiam ad aliud referantur. Alio modo dicitur propter se, secundum quod opponitur ad per accidens; et sic dicitur propter se diligere quod habet in natura sua aliquid movens ad diligendum; et hoc modo virtutes propter se diliguntur, quia habent in se aliquid unde quaerantur, etsi nihil aliud ab eis contingeret; non tamen est inconveniens uti aliquid propter se ametur et tamen ad alterum ordinetur, sicut dicitur in 1 Ethic. (cap. 6). Est autem aliquid quod desideratur, non propter aliquid quod in se habet, sed tantum secundum quod ordinatur ad alterum, ut effectivum illius; sicut potio amara amat, non propter aliquid quod in ipsa est, sed quia sanitatem efficit; et hujusmodi nullo modo propter se diliguntur; sive propter se dicit causam formalem, sicut virtus dicitur propter se diligere: sive finalem, sicut Deus.

Ad quartum dicendum, quod homine justo non est simpliciter fruendum, sed in Deo; ita quod

Solutio. Respondeo dicendum, quod uti dicitur multipliciter. Aliquando enim nominat quamlibet operationem, secundum quod dicitur usum alicujus rei esse bonum vel malum; et secundum hoc videtur definiti ab Augustino (lib. 10 de Trinit., cap. 1): *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis;* id est, ut operemur de eo quo utimur ad nutum voluntatis. Aliquando dicit frequentiam operationis, secundum quod usus est idem quod consuetudo; et sic definit Victorinus (1): *Usus est actus frequenter de potentia elicitus.* Sed utroque modorum istorum est actus cujuslibet potentiae. Dicitur etiam aliquando uti eorum quae ad finem ordinantur aliquidem; et sic uti sumitur hic quantum ad primam definitionem quae ponitur. Illud autem quod est ad finem, induitur ad finem suum tribus operationibus. Prima est operatio rationis praesistentis finem et ordinantis et dirigentis in ipsum. Secunda est operatio voluntatis imperantis. Tertia est operatio virtutis motivae exequentis. Uti autem nominat executionem ejus quod ad finem ordinatum est, non secundum actum proprium alicujus motivarum virium, sed communiter praesupposita ordinatione in finem. Unde est actus voluntatis, quae est universalis motor virium secundum ordinem ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod uti praesupponit ordinem; sed ejus substantia magis est in executione voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod prudentia est perfectio rationis practicae, secundum quod est recta. Rectitudo autem ejus et veritas est, ut dicitur 6 Ethic. (cap. 3), secundum convenientiam cum appetitu recto. Unde prudentia non tantum perficit ad actum qui est ipsius rationis, sed etiam ad actum voluntatis, qui regulatus est ratione; sicut eligere, etsi sit actus voluntatis vel liberi arbitrii, est tamen prudentiae.

QUAESTIO II.

Circa objecta dietorum actuum, primo quaeritur de fruibilitibus; secundo de utilisibus. Quantum ad primum duo quaeruntur: 1.º utrum solo Deo sit fruendum; 2.º utrum una tantum fructioe vel pluribus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fruendum sit solo Deo.
(1-2, qu. 11, art. 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solo Deo fruendum sit. His enim rebus fruendum est, ut dicitur in littera (2), quae nos beatos faciunt. Beatitudo autem creata beatos nos facit. Ergo ea fruendum est: non ergo tantum Deo.

2. Praeterea, ultimus finis hominis est sua felicitas. Felicitas autem ejus est perfectissima operatio. Cum igitur ultimo fine fruendum sit, operatione perfectissima fruendum est: quod etiam videtur per Philosophum (in 1 Ethic., cap. 4.) qui dicit, quod felicitas non quaeritur propter aliquid aliud; et per Boetium (lib. 3 de Consol., prosa 2), qui dicit,

(1) Quis Victorinus iste, non occurrit; nec putandus est Hugo de S. Victore, inter cujus Opera nihil tale habetur.

(2) Idem in ipso textu Magistris Sententiarum, distinct. 1, §. 2, ex lib. 1 de Doctr. christ., cap. 7, ut videtur supra.

obectum fruitionis sit Deus; et repraesentans ipsum gratiae obectum per similitudinem, in qua inhabitat Deus, sit homo sanctus. Nec tamen sequitur quod homine peccatore sit fruendum in Deo, quia non est in eo gratia, quae facit Deum inhabitare, et quae est exemplar expressum illius summae bonitatis, qua fruendum est: et multo minus hoc sequitur de creatura irrationali: non enim sufficit ad hoc similitudo imaginis et vestigii, sed similitudo gratiae.

ARTICULUS II.

Utrum fruamur Deo una fruitione.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non una fruitio Deo fruatur. Actus enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiecta fruitionis sunt tres res distinctae proprietatibus personalibus, scilicet Pater, Filius, et Spiritus sanctus. Ergo fruitiones sunt tres.

2. Praeterea, operatio animae sistens in communi non est perfecta, nisi etiam descendat ad propria, sicut cognitio generis perficitur per cognitionem differentiae; et multo plus desiderium et amor perficitur in particulari. Sed fruitio est operatio perfecta. Ergo non tantum fruemur essentia communi tribus personis, sed singulis personis et proprietatibus ipsarum; et ita videtur quod non sit una tantum fruitio.

5. Praeterea, quidquid habet Filius solet referre ad Patrem a quo habet, sicut Joan. 7, 16, dicitur: *Mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me.* Sed bonitatem accepit Filius a Patre nascendo, sicut essentiam. Ergo et fruitionem bonitatis Filii debemus referre in fruitionem Patris. Ergo non est aequaliter fruendum tribus personis: multo minus ergo nec eadem fruitio.

Contra, sicut Deus Trinitas est unum principium omnium, ita est unus finis omnium. Sed eadem operatio communis est totius Trinitatis, in quantum est unum principium. Ergo eadem est fruitio trium, in quantum est unus finis.

Praeterea, operatio felicitatis est ad nobilissimum obiectum, ut dicit Philosophus (10 Ethic., cap. 10, vel 7). Nobilissimum autem est unum tantum, quia quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Ergo, cum fruitio sit operatio ultimae felicitatis, referretur ad unum tantum obiectum; ergo fruimur tribus personis, in quantum sunt unum: ergo in quantum est unum obiectum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod una fruitio fruimur tribus personis: et huius ratio est duplex. Una ex parte essentiae. Obiectum enim fruitionis est summa bonitas; unde fruitio respicit unamquamque personam, in quantum est summum bonum; unde cum eadem numero sit bonitas trium, eadem erit et fruitio. Alia ratio sumitur ex parte proprietatum. Sicut enim dicit Philosophus (in Praedic. cap. de relat.) qui novit unum relativum, cognoscit et reliquum; et sic cum tota fruitio originetur ex visione, ut prius dictum est (qu. 1, artic. 2, ad 2), qui fruatur uno relativorum in quantum huiusmodi fruatur et reliquum. Personae autem tres distinguuntur tantum secundum relationes; et ideo in fruitioe unitis includitur fruitio alterius; et ita est fruitio eadem trium. Sed prima ratio melior est, quae tangit rationem obiecti, a qua actus habet unitatem.

Et per hoc patet solutio ad primum: quia tres personae non distinguuntur secundum id quod sunt obiectum fruitionis, immo ununtur in eo, scilicet in summa bonitate.

Ad secundum dicendum, quod proprietate uniuscuiusque personae fruimur, ut paternitate; tamen paternitas non dicit rationem fruitionis: unde fruimur paternitate, in quantum paternitas est idem re quod summa bonitas, differens tamen ratione.

Ad tertium dicendum, quod illa reductio non ponit gradum bonitatis in Patre et Filio, sed tantum ordinem naturae; et ideo non tollitur aequalitas et unitas fruitionis.

QAESTIO III.

Utrum utendum sit omnibus aliis a Deo.

Deinde quaeritur de utilibus, utrum omnibus aliis praeter Deum sit utendum.

1. Et videtur quod non. Uti enim est assumere aliquid in facultatem voluntatis. Illud autem tantum est hoc modo assumptum quod nostrae operationi subiacet. Non autem omnia creata sunt talia, sicut caelum et Angeli, quae non sunt operabilia a nobis. Ergo non possumus omnibus uti.

2. Praeterea, illo utimur quod tendentes ad beatitudinem iuvamus. Sed creaturis impeditur frequenter, sicut dicitur Sap. 14, 2: *Creaturae factae sunt in odium et in tentationem animabus hominum, et in maseipulan pedibus insipientium.* Ergo non omnibus possumus uti.

5. Praeterea, si omnibus praeter Deum tenemur uti, ergo quodcumque non referimus aliquid in Deum, peccamus; sed quodcumque referimus aliquid in Deum, meremur. Ergo omnis actus est meritorius vel demeritorius, et sic nullus actus erit indifferens.

4. Praeterea, sequitur quod nullum peccatum sit veniale; quia, si referretur in ultimum finem, non est aliquid peccatum; si autem constituatur aliquis finis alius ultimus, non relatus ad finem ultimum, est peccatum mortale. Cum igitur omnis actus rationis sit ad aliquem finem, oportet quod ille finis vel sit finis ultimus, et sic non est peccatum; vel sit alius finis non relatus ad finem ultimum, et sic erit peccatum mortale. Ergo nihil est peccatum veniale.

Contra, 1 Corinth. 10, 51: *Sive manducatis, sive bibitis... omnia in gloriam Dei facite.* Ergo videtur quod omnibus sit utendum.

Item, sicut Deus est perfectae potentiae, ita est perfectae bonitatis. Sed ad perfectionem potentiae ejus pertinet quod nihil habeat esse nisi productum ab ipso. Ergo et ad perfectionem divinae bonitatis pertinet quod ametur nihil, nisi quod est in ordine ad ipsum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quaecumque sunt bona, non habent bonitatem nisi in quantum accedunt ad similitudinem bonitatis divinae. Unde oportet, cum bonitas sit ratio dilectionis et desiderii, ut omnia amentur in ordine ad bonitatem primam. Omne autem quod bonum est, a Deo est; unde quae ab ipso non sunt, nec quaerenda sunt, nec eis utendum est: et ideo nullo peccato utendum est, quia peccatum non est a Deo. Poena autem a Deo est; et ideo poena utendum est, et ordinanda ad finem, secundum quod promovet meritum ho-

minis, ducens eum in considerationem suae infirmitatis, et secundum quod purgat peccata. Similiter etiam res mundi ab ipso sunt, et eis utendum est, vel in quantum conferunt ad Dei cognitionem, ostendentes ipsius magnitudinem, vel secundum quod praebent subsidium vitae nostrae ordinate in Deum. Similiter opera nostra quae mala non sunt, ab ipso sunt, et propter ipsum faciendi: non quod quamlibet operationem oporteat semper actualiter referre in Deum; sed sufficit ut habitualiter in Deo constituatur finem suae voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illis creaturis non utimur tamquam a nobis operatis, sed sicut in Dei cognitionem ducentibus.

Ad secundum dicendum, quod creaturae, quantum est in se, non impediunt nos a consequenda beatitudine; sed ex parte nostra, in quantum eis abutimur, in eis sistendo, sicut in fine.

Ad tertium dicendum, quod, secundum Theologum, nullus actus procedens a voluntate deliberante est indifferens; quia, si referretur in Deum, supposita gratia, meritorius est; si autem non est referibilis, peccatum est; si vero est referibilis et non referatur, vanus est: otiosus autem inter peccata apud Theologum computatur.

Ad quartum dicendum, quod, quamvis ille qui peccat venialiter non referat actu in Deum suam operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet: unde non ponit creaturam finem ultimum, cum diligit eam circa Deum; sed ex hoc peccat, quia excedit in dilectione; sicut ille qui nimis immoratur viae, non tamen exit a via.

QAESTIO IV.

Deinde quaeritur de fruendis et utentibus. Et 1.º de fruendis; 2.º de utentibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum frui conveniat omnibus rebus.

Ad primum sic proceditur. 1. Fruendo dicit desiderium quietatum in fine. Sed omnis creatura, etiam insensibilis, desiderat naturaliter suum finem. Ergo, cum contingat ipsam consequi suum finem et quiescere in eo, videtur quod fruitio sit creaturae insensibilis.

2. Praeterea, fruitio est ejus quod per se quaeritur, non relatum ad alterum. Sed bruta quaerunt aliqua in quibus delectantur et non referunt ad aliud, quia carent ratione ordinata. Ergo brutorum est fruitio.

5. Praeterea, naturali dilectione contingit aliquem diligere Deum super omnia, cum naturaliter cognoscatur esse summum bonum, et ita propter se amandum. Sed fruimur eo quod propter se amamus. Ergo contingit hominem existentem in naturalibus tantum, frui Deo.

4. Praeterea, contingit quod aliquis existens in peccato mortali, alicujus suae actionis Deum finem ultimum constituat, non referens ad aliud. Hoc autem est frui. Ergo peccator etiam potest frui Deo.

3. Sed e contrario videtur quod nec etiam justus fruatur in via. Frui enim est quiescere voluntatem delectatam in cognitis propter se. Sed quoad aliquis est in via, non quiescit. Ergo quoad est in via, aliquis Deo non fruatur.

6. Praeterea, videtur quod nec etiam beati fruuntur. Sicut enim habetur in littera, omne quod fruatur aliquo eget illo. Sed quidquid eget aliquo caret illo. Cum igitur beati non careant Deo, videtur quod non fruuntur illo.

7. Ex quo etiam concluditur quod nec seipso Deus fruatur, cum non seipso indigeat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 1, art. 1, fruitio ponit quamdam delectationem in fine. Delectatio autem non potest esse nisi in cognoscendo: propter quod Plato (1) (de legibus, lib. 2) dixit, quod delectatio est generatio sensibilis in naturam; id est, quae sentitur naturae conveniens; et ideo cum creaturae insensibiles non cognoscant, non delectantur nec fruuntur.

Item, fruitio proprie loquendo, est tantum ultimi finis. Bruta autem ultimum finem non apprehendunt, nec finem proximum possunt ordinare ad finem ultimum, cum careant ratione, cuius est ordinare. Unde non proprie fruuntur.

Similiter peccator ponit finem ultimum in quo non est; unde, cum verum finem non habeat, non vere fruatur.

Uterius autem fruitio dicit delectationem in fine; unde perfecta fruitio non est, nisi sit perfecta delectatio, quae esse non potest ante consecutionem finis: et ideo justus homo non perfecte fruatur; sed beati, qui consecuti sunt finem, vere et perfecte et proprie fruuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis omne desiderium consequatur cognitionem, desiderium tamen creaturae insensibilis non sequitur cognitionem in ipsa existentem, sed cognitionem motoris primi (quicumque sit Deus) ordinantis unumquodque in suum finem; et ideo sine cognitione nec delectationem nec fruitionem habet.

Ad secundum dicendum, quod pecora, quamvis delectentur in fine, ille tamen finis non est ultimus; immo est relatus ad aliud, non ab ipsis, sed a primo ordinante omnia in seipsum; et ideo, cum non delectentur in ultimo fine simpliciter, sed in ultimo apprehenso ab eis, aliquo modo dicuntur frui, sed improprie.

Ad tertium dicendum, quod delectatio sequitur operationem perfectam. Perfecta autem est operatio quae procedit ab habitu. Habitus autem acquisiti vel naturales non perficiunt ad ultimam beatitudinem patriae, ut supra habitum est, sufficienter, et proxime: quia, ut dicit Augustinus in lib. de Poenitentia (immo 10 de Trin. cap. 3 elicitive), *quodam familiari contactu ad experiendam ejus suavitate adiacet amanti amata creatura.* Sed voluptas Creatoris longe alterius generis est; et ideo sine habitu gratuito non est delectatio talis quae ad fruitionem sufficiat. Vel dicendum, quod delectatio naturalis non ponit aliquam operationem in actu, sed tantum quamdam naturalem inclinationem, quae in actum reducitur per habitum caritatis.

Ad quartum dicendum, quod existens in mortali peccato, diligit aliquid habitualiter supra Deum, etsi non in actu semper; et ideo non fruatur ipso, sed illo ad quod omnia ordinat.

(1) Immo Aristoteles lib. 7 Ethic., cap. 12, Graeco-lat. vel in antiquis edit. cap. 11 et apud S. Thomam lect. 11, nec in Platone tale quidquam occurrat; etsi aliquid huic pertinens colligi potest ex dialogo qui dicitur Philebus, et lib. 1, 2, 9, 11 de Legibus; non ex 12, ut ad marginem prius notabatur.

Ad quintum dicendum, quod est duplex quies, scilicet quies desiderii, et quies motus. Quies desiderii est quando desiderium sistit in aliquo propter quod omnia facit et quaerit, et non desiderat aliquid ulterius; et hoc modo voluntas iusti quiescit in via in Deo. Quies autem motus est quando pervenitur ad terminum quaesitum; et ista quies voluntatis erit in patria. Haec autem quies facit perfectam fruitionem, sed prima imperfectam.

Ad sextum dicendum, quod aliquid eget altero dupliciter. Aut sicut eo a quo dependet secundum esse; et hoc modo omnia egent Deo; quia, secundum Gregorium (lib. 16 Moral. cap. 18), omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus conditoris teneret: non enim est tantum causa fieri, sed esse rerum; et hoc modo beati egent Deo. Alio modo dicitur quis egere illo quod nondum habet; et sic non egent.

Ad ultimum dicendum, quod hoc intelligendum est, quando fruens et id quo fruitur sunt diversa in essentia: quod non est in divina fruitione; et ideo perfecte ipse fruitur seipso; unde Gregorius (lib. 52 Moral. cap. 3 super Job 40, 5): *Esto gloriosus, et speciosus induere vestibus; dicit: Ipse gloriosus est qui, dum seipso fruitur, accedens laudis indigenus non est.*

ARTICULUS II.

Utrum usus conveniat existentibus in patria.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in patria nullus erit utens. Via enim non est necessaria habito fine; unde Bernardus (1) (ser. 70, super Cantic.): *Quid necesse est scala tenenti jam solium?* Sed usus est eorum quae sunt ad finem, quae se habent per modum viae. Igitur in beatis consecutus finem non erit usus.

2. Praeterea, uti est referre aliquid in alterum. Sed hoc non potest fieri nisi unus cogitetur post aliud; quod non videtur esse in patria, secundum Augustinum (lib. 13 de Trin., cap. 16), quia non sunt ibi cogitationes volubiles. Ergo videtur quod non sit ibi usus.

Contra, constat quod in patria manet dilectio Dei et proximi, quia *caritas nunquam excedit*, 1 Corinth. 13, 8. Sed proximus nunquam diligitur propter se, sed propter Deum. Semper ergo erit ibi dilectio usus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod usus est eorum quae sunt ad finem. Sed eorum quae sunt ad finem, quaedam sunt ineluctantia finem et contingentia ipsum, et haec sunt quae non repugnant perfectioni finis, sicut dispositiones materiae manent cum forma substantiali; et talium erit usus in patria; sicut perfectiones naturales, et septem dona Spiritus sancti, et alia quae ex sua ratione imperfectionem non dicunt. Quaedam autem sunt ad finem sicut distantia a fine, ut motus et huiusmodi; et ista propter suam imperfectionem non comparatur finis: unde talium non erit usus in patria; sicut poenae, et actus fidei et spei et cibi et huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut invenimus in processu cognitionis, quod in cognitionem principiorum venit qui per principia, quibus tamen habitis, magis ipsa cognoscit quam principia;

(1) Ut ex sermo, 70 in Cantic. prius hic ad marginem indigebatur; sed ibi nihil tale, nec alibi occurrit (ex edit. P. Noeldt).

nee indiget principiatis ad cognitionem principiorum quae iam per se cognoscit; neque tamen (1) principiorum cognitionem amittit; immo illa cognitio per principia perficitur: ita est in processu hominis in Deum, qui per creaturas in Deum venit: quo habito, creaturis non eget ad ipsum habendum, sed per ipsum venit in perfectum usum omnium aliorum. Sic etiam est in processu naturae, quod per dispositiones acquiritur forma, quae habita, est principium omnium accidentium; et ita est in omnibus aliis invenire.

Ad secundum dicendum, quod cogitatio volubilis proprie dicitur quae est per discursum rationis, cui non offertur statim quod quaerit: unde oportet quod inveniat procedendo ab uno in aliud. Ibi autem statim sine difficultate occurrit in illo divino lumine (2) quicquid quaeritur: unde etiam homines intelligent intellectu deiformi, sicut et Angeli. Non autem excluditur secessio cogitationum in patria, et multo minus ordo unius ad alterum, qui etiam sine successione esse potest.

Aliud concedimus.

Expositio textus.

Circa litteram quaeritur de hoc quod dicitur: *Innotuit, sacrae paginae tractatores circa res vel signa praecipue versari.* Videtur enim divisio esse incompetens: eo quod contingit idem signum esse et rem; sicut corpus Christi verum et character in baptismo.

2. Praeterea, ipsemet dicit quod omne signum res est; et ita videtur quod divisio non sit per opposita.

5. Item, creaturae omnes sunt signum divinae bonitatis; et ita videtur quod fere omnia quae in hac doctrina traduntur sunt signa.

Ad quod dicendum, quod ista divisio non est data per oppositas res, sed per oppositas rationes secundum absolutum et relatam. Signum enim est quod est institutum ad aliquid significandum: res autem est quae habet absolutam significationem non ad aliud relatam. Unde non est inconveniens quod idem sit signum et res respectu diversorum; sicut etiam idem homo est pater et filius. Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod res dupliciter sumitur in processu huius locutionis; sumitur enim communiter pro omni ente; et sic omne signum est res: sumitur etiam magis stricte pro eo quod est res tantum et non signum; et sic contra signum dividitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis creaturae sint signum alienius, nihilominus tamen ad hoc principaliter non sunt institutae; et ideo non continentur sub signis, nisi secundum quid.

Deinde quaeritur de hoc quod dicitur: *Et primo de rebus, postea de signis disseremus.* Videtur enim quod prius agendum est de signis. Res enim per signa discuntur, ut in littera dicitur. Ergo per cognitionem signorum devenimus in cognitionem rerum.

Ad quod dicendum, quod hoc sequitur, quando signa et res sunt ejusdem ordinis, scilicet quod prius determinandum est de signis quam de rebus quae per illa signa significatur. Sic autem non se

(1) Al. necessario tamen.
(2) Al. nunquam.

habent signa sacramentalia ad ea de quibus in primis tribus libris agit. Vel dicendum, quod alius est ordo servandus in accipiendo cognitionem, et tradendo. Accipiens enim cognitionem procedit de signis ad signata, quasi modo resolutorio, quia signa magis sunt nota quo ad ipsum; sed tradens cognitionem signorum, oportet quod res ante signa manifestet, eo quod signa sumuntur per similitudinem ad res: unde oportet praecognoscere res ad cognitionem signorum, ad quarum similitudinem sumuntur.

Deinde quaeritur de hoc quod dicit: *Nos sumus quasi inter utrasque constituti.* Videtur enim ex hoc quod homo sit medium inter utilia et fruibilia; cuius contrarium videtur ex hoc quod virtus continetur inter utilia. Virtus autem est de maxime bonis, secundum Augustinum (de liber. arbit., lib. 2, cap. 19), quibus nullus male utitur. Naturales autem potentiae sunt media bona, quibus aliqui male potest uti, et bene: et ita videtur quod virtutes sunt supra hominem.

Ad quod dicendum, quod ordo bonorum dupliciter potest considerari. Aut per comparisonem ad rectitudinem vitae; et hoc modo virtus, quae est sicut causa per se talis rectitudinis, est maximum bonum; potentia autem naturalis, quae est sicut materiale ad talem rectitudinem, est medium; et res aliae quae sunt exteriori administrant, sunt minima bona. Potest etiam considerari ordo bonorum secundum progressum in beatitudinem, et hoc modo ipsum beatificans erit maximum bonum, et participans beatitudinem erit medium, et disponens ad ipsam erit minimum.

Item quaeritur de hoc: *Res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur.* Omne enim quod est, vel est finis, vel est ad finem. Sed fruibile habet rationem finis, utile autem rationem eorum quae sunt ad finem. Ergo utile et fruibile sufficienter dividuntur res (1); et ita tertium membrum superfluit, praecipue cum ipse postea dicat, quod hominibus, qui utentes et fruents sunt, utendum est.

Ad quod dicendum, quod aliquid est ad finem ordinatum dupliciter: vel sicut progrediens in finem; et hoc modo fruens et utens est ad finem: vel sicut via in finem; et hoc modo utile est ad finem: unde utile non comprehendit omnia quae sunt ad finem, nisi valde large acceptum. Nec est inconveniens, si idem continetur sub duobus membris, cum divisio sit data per oppositas rationes, et non per oppositas res.

Item quaeritur de hoc: *Ut vero est id (2) quod in usum venerit referre ad obtinendum illud quo utendum est.* Videtur quod male notificet: quia usus non est magis notum quam uti; et ita videtur quod definitio non sit per magis nota.

Ad quod dicendum, quod totum hoc quod dicitur: *Id quod in usum venerit*, ponitur loco unius dictionis, et est circumlocutio huius quod dicitur *utile*, quod est obiectum huius actus uti. Actus autem convenienter per suum obiectum definitur.

Item quaeritur de hoc: *Non enim facile potest inveniri nomen quod tantae excellentiae conveniat, quae sit causa huius dicti.*

Ad quod dicendum, quod nos imponimus nomina rebus secundum quod veniunt in cognitionem no-

stram; et quia nos cognitionem accipimus a rebus creatis, imponimus nomina secundum modum rerum creaturarum. Ea autem quae sunt in creaturis, non sunt per eundem modum in Deo, sed excellentiori modo; ideo nomina quae nos imponimus, non sunt sufficientia ad significandum Deum, sicut patet quod nomina significantia in abstracto, significant quid imperfectum non per se subsistens, ut humanitas, vel albedo; concreta autem significant quid compositum, quorum neutrum divinae convenit nobilitati.

Item quaeritur de hoc: *Tanto nostram peregrinationem et tolerabilius sustinemus, et ardentius finire cupimus.* Videtur enim contrarium, per id quod dicitur Proverb. 15, 12: *Spes quae differtur, affligit animam.* Et ita per hoc quod in speculo cognoscimus, et praesentiam desideramus, intolerabilius absentiam sustinemus.

Ad quod dicendum, quod inquantum spes est desiderati absentis, sic est causa afflictionis; inquantum autem res desiderata per spem et imperfectam cognitionem aliquo modo efficitur praesens, sic affert quamdam delectationem.

Deinde quaeritur de hoc quod dicit: *Notandum quod idem Augustinus . . . aliter quam supra, accipiens uti et frui, sic dicit.* Unius enim unica est definitio, sicut et esse. Ergo de uti et frui non debent dari multae definitiones.

Ad quod dicendum, quod si inveniretur aliqua definitio quae diceret esse rei secundum comparisonem ad omnes causas ipsius proprias, esset perfectissima, et una tantum; sed invenitur definitiones notificantes esse rei plures secundum diversas causas. Unde aliqua datur per causam finalem, quaedam per formalem, et sic de aliis. Inveniuntur etiam aliae notificationes sumptae ex proprietatibus consequentibus esse rei, et tales etiam proprietas esse plures.

Dicendum ergo, quantum ad praesens pertinet, quod prima definitio de frui, scilicet, *frui est amore alicui rei inhaerere propter seipsum*, datur per comparisonem ad obiectum, et habitum elicientem actum; secunda autem, scilicet, *fruiur cognitio in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit*, datur per comparisonem ad potentiam cuius est actus secundum ordinem ad potentiam praecedentem, scilicet cognitivam; tertia, scilicet, *frui est uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei*, datur per proprietatem consequentem actum, inquantum perfectus est, scilicet gaudium de re habita. Similiter dicendum quod prima definitio de uti, scilicet, *uti est referre quod in usum venerit, ad obtinendum id quo fruendum est*, datur per comparisonem ad obiectum et ad finem de uti proprio dicto: alia autem, scilicet, *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*, datur de uti communiter sumpto per comparisonem ad potentiam operantem et universaliter moventem.

Deinde circa hoc quod dicit: *neque tamen sic utitur nobis ut nos aliis rebus*, notandum quod ostendit differentiam usus nostri ad usum divinum in duobus: scilicet in hoc quod nos referimus usum nostrum, quo operamur circa res, ad utilitatem nostram; ille vero non ad utilitatem suam, sed nostram. Item ipse refert usum suum, quo rebus utitur, ad bonitatem suam; nos vero non ad bonitatem nostram, sed ipsius. Et hoc ostendit in operibus misericordiae primo, et plantum est: et secundo in operibus creationis: ipse enim propter bonitatem suam fecit nos; et ideo dicit: *Quia bonus est, su-*

(1) Al. omittit res.
(2) Al. Utibile est id.
S. Th. Opera omnia. V. 6.

