

num pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem carnis ex parte conuenientem: & ibidem dicit, quod *omni amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini*. Unde & supra dictum est (quæst. xl. art. 6.) quod ebrietas facit ad bonitatem spei: caliditas enim cordis repellit timorem, & causat spem, propter cordis extensionem, & amplificationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ebrietas causat audaciam, non in quantum est defectus, sed in quantum facit cordis dilatationem, & in quantum etiam facit estimationem eisdem magnitudinis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt in experti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, in quantum scilicet propter inopertiam neque debilitatem suam cognoscunt, neque præsentiam periculorum; & ita per subtractionem causæ timoris sequitur audacia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philoſophus dicit in II. Rhet. (cap. v. in fin.) *inustum passu redduntur audaciores, quia estimant quod Deus hisiustum passu auxilium ferat*. Et sic patet quod nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, in quantum scilicet habet adiunctam aliquam excellentiam vel veram, vel æstimatam, vel ex parte alterius, vel ex parte sui.

ARTICULUS IV.

Utrum audaces sint promptiores in principio quam in fine in ipsis periculis.

Quæst. XLV. art. 3. & quæst. XLV. art. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audacitæ, ut ex dictis patet (art. 1. hujus quæst.) Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philoſophus dicit in Lib. de problematibus (sect. 27. probl. 3. in fin.) Ergo non sunt promptiores in principio quam in ipsis periculis existentibus.

2. Præterea. Per augmentum objecti augetur passio: sicut si bonum est amabile, & magis bonum est magis amabile. Sed arduum est objectum audacitæ. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis sit arduum, & difficile periculum, quando est præsens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Præterea. Ex vulneribus inflicis provocatur ira. Sed ira causat audaciam: dicit enim Philoſophus in II. Rhetor. (cap. v. in

fin.) *quod ira est aususum*. Ergo quando iam sunt in ipsis periculis, & percussuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

Sed contra est quod dicitur in III. Eth. (cap. vii. post med.) *quod audaces prævolantes sunt, & volantes ante pericula; in ipsis autem discedunt*.

Respondeo dicendum, quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem (a) sensitivæ virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum quæ circumstant rem, sed subito habet iudicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia quæ difficultatem in aliquo negotio afferunt. Unde surgit audaciæ motus ad aggrediendum periculum. Unde quando iam experiuntur ipsum periculum, sentiunt majorem difficultatem quam æstimaverunt: & ideo desunt.

Sed ratio est discursiva omnium quæ afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia (b) non passione, sed cum deliberatione debita aggrediuntur; quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvium, sed quandoque minorâ illis quæ præcogitaverunt; & ideo magis persistunt.

Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur: cuius boni voluntas in eis perseverat, quantumcumque sint pericula. Audaces autem propter solam æstimationem facientem spem, & excludentem timorem, sicut dictum est (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora; sicut etiam in timentibus; sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem ad inferiora.

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est simpliciter bonum: unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed objectum audaciæ est compositum ex bono, & malo: & motus audaciæ in malum præsupponit motum spei in bonum: & ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum, quod excedat spem, non sequetur motus audaciæ, sed diminuetur; si tamen sit motus audaciæ, quanto majus est periculum, tanto maior audacia reperitur.

Ad tertium dicendum, quod ex læsione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe, ut infra dicitur (quæst. seq. art. 1.) & ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spem victoriæ, non sequetur ira; sed verum est quod si ira sequatur, audacia augetur.

QUÆST.

(a) Ita cod. Alcan. Tarrac. alique cum talis passio. Al. appetitivæ. (b) Ita cod. & Nicolajus. Al. non passio, sed cum deliberatione, &c.

QUÆSTIO XLVI.

De ira secundum se,

in eſto articulo divisa.

Deinde considerandum est de ira: & primo de ira secundum se; secundo de causa factiva iræ, & remedio ejus; tertio de effectu ejus.

Circa primum quaruntur octo.

Primo, utrum ira sit passio specialis.

Secundo, utrum objectum iræ sit bonum, an malum.

Tertio, utrum ira sit in concupiscibili.

Quarto, utrum ira sit cum ratione.

Quinto, utrum ira sit naturalior quam concupiscencia.

Sexto, utrum ira sit gravior quam odium.

Septimo, utrum ira solum sit ad illos ad quos est iustitia.

Octavo, de speciebus iræ.

ARTICULUS I.

Utrum ira sit specialis passio.

2. quæst. clviii. art. 8. corp. & III. dist. v. quæst. 11. art. 2. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non sit passio specialis. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed hujus potentie non est una tantum passio, sed multæ. Ergo ira non est passio specialis.

2. Præterea. Cuiuslibet passioni speciali est aliquid contrarium, ut patet inducenti per singula. Sed iræ non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est (quæst. xxiii. art. 3.) Ergo ira non est passio specialis.

3. Præterea. Una specialis passio non includit aliam. Sed ira includit multas passiones: est enim cum tristitia, & cum spe, & cum delectatione, ut patet per Philoſophum in II. Rhet. (cap. 11.) Ergo ira non est passio specialis.

Sed contra est quod Damascenus (Lib. II. orth. Fid. capi xvi.) ponit iram specialem passionem: & similiter Tullius IV. de Tusculana Q. (aliquanto. ad princ.)

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur generale dupliciter: uno modo per prædicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia; alio modo per causam, sicut Sol est causa generalis omnium quæ generantur in his inferioribus, secundum Dionysium in iv. cap. de div. Nom. (part. 1. lect. 3.) Sicut enim genus continet multas differentias potestare secundum similitudinem materie; ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causa-

8. Thom. Op. Tom. II.

rum produci. Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus habet quamdam generalitatem, in quantum continet multas causas quodammodo in actu.

Primo ergo modo ira non est passio generalis, sed conditiva aliis passionibus, ut supra dictum est (quæst. xxiii. art. 1. & 4.)

Similiter autem nec secundo modo: non est enim causa aliarum passionum, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 1.) sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Augustinum in XIV. de civ. Dei (cap. vii. & ix.) Amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 2.)

Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, in quantum ex concursu multarum passionum causatur: non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, & nisi ad sit desiderium, & spes ulciscendi: quia, ut Philoſophus dicit in II. Rhet. (cap. 11. cit. princ.) *iratus habet spem puniendi*: appetit enim vindictam ut sibi possibilem. Unde si fuerit multum excellens persona quæ nocumentum inulit, non sequitur ira, sed solus tristitia, ut Avicenna dicit in Lib. de Anima.

Ad primum ergo dicendum, quod vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus hujus potentie sit ira fed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentie, & inter alios ejus motus iste est manifestior.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quæ est boni, & a tristitia, quæ est mali, includit in seipsa contrarietatem; & ideo non habet contrarium extra se; sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quæ est suspicium colorum ex quibus causantur.

Ad tertium dicendum, quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causas, & effectus.

ARTICULUS II.

Utrum objectum iræ sit bonum, vel malum.

Inf. art. 3. & 6. corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod objectum iræ sit malum. Dicit enim Gregorius Nyſenus (Nemesis Lib. de nat. hom. cap. xxi.) *quod ira est quasi armigeræ concupiscencie*; in quantum scilicet impugnat id quod concupiscencie impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tantquam objectum.

2. Præterea, ira, & odium conveniunt in effectu.

Qc 2

effectu: utriusque enim est inferre nocumtum alteri: Sed odium respicit malum tamquam obiectum, ut supra dictum est (quest. xxxix. art. 1.) Ergo etiam & ira.

3. Præterea. Ira causatur ex tristitia: unde Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. vi. à med.) quod *ira operatur cum tristitia*. Sed tristitia obiectum est malum. Ergo & ira.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II. Confess. (cap. vi. à med.) quod *ira appetit vindictam*. Sed appetitus vindictæ est appetitus boni, cum vindicta ad iustitiam pertineat. Ergo obiectum iræ est bonum.

Præterea. Ira semper est cum spe: unde & delectationem cauat, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. 11. à princ.) Sed spei, & delectationis obiectum est bonum. Ergo & ira.

Respondeo dicendum, quod motus appetitiva virtutis sequitur actum virtutis apprehensivæ. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit: uno modo per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini.

Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum, & malum. Per modum quidem simplicis, & incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur, vel inhæret bono, vel refugit malum: & tales motus sunt desiderium, & spes, delectatio, & tristitia, & alia huiusmodi. Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum, vel malum inest, vel fiat circa alterum; alio modo per modum complexi, sicut cum appetitus fertur in amore, & odio: amamus enim aliquem, in quantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, in quantum volumus ei inesse aliquod malum.

Et similiter est in ira. Quicumque enim irascitur, querit vindicari de aliquo. Et sic motus iræ tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam, quam appetit, & sperat sicut quoddam bonum; unde & de ipsa delectatur: tendit etiam in illum de quo querit vindictam, sicut in contrarium, & nocivum, quod pertinet ad rationem mali.

Est autem duplex differentia attendenda circa hoc iræ ad odium, & ad amorem. Quarum prima est quod ira semper respicit duo obiecta: amor vero, & odium quandoque respiciunt unum obiectum tantum; sicut cum dicitur aliquis amare vinum, vel aliquid huiusmodi, aut etiam odire. Secunda est, quia utrumque obiectum quod respicit amor, est bonum; vult enim amans bonum alicui tamquam sibi convenienti; utrumque vero eorum quæ respicit odium, habet rationem mali, vult enim odians malum alicui tamquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit

unum obiectum secundum rationem boni, scilicet vindictam, quam appetit, & aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari: & ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS III. 233

Utrum ira sit in concupiscibili.

2. 2. quest. CLXIII. art. 3. corp. & III. dist. XXVI. quest. 1. & 2. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius in IV. de Tuscul. Qq. (aliquant. à princ.) quod *ira est libido quadam*. Sed libido est in concupiscibili. Ergo & ira.

2. Præterea. Augustinus dicit in Regula, quod *ira crescit in odium*: & Tullius dicit in eodem Lib. (aliquant. à princ.) quod *odium est ira inveterata*. Sed odium est in concupiscibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

3. Præterea. Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xvi.) & Gregorius Nyssenus (Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xxxi.) dicunt, quod *ira componitur ex tristitia, & desiderio*. Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

Sed contra. Vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. xxxi. art. 1.) passiones irascibilis in hoc differunt à passionibus concupiscibilis, quod obiecta passionum concupiscibilis sunt bonum, & malum absolute; obiecta autem passionum irascibilis sunt bonum, & malum cum quadam elevatione, & arduitate. Dicitur autem (arr. præc.) quod ira respicit duo obiecta, scilicet vindictam quam appetit, & eum de quo vindictam querit: & circa utrumque quandam arduitatem ira requirit: non enim insurgit motus ira nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente: quæcumque enim nihil sunt, aut modica valde, nullo modo digna estimamus, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. 11. à princ.) Unde manifestum est quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Ad primum ergo dicendum, quod Tullius libinam nominat appetitum cuiuscumque boni futuri, non habita discretionem ardui, vel non ardui: & secundum hoc ponit iram sub libinæ, in quantum est appetitus vindictæ. Sic autem libido communis est ad irascibilem, & concupiscibilem.

Ad secundum dicendum, quod ira dicitur

tar. crescere in odium, non quod eadem numero passio quæ prius fuit ira postmodum fiat odium per quandam inveterationem; sed per quandam causalitatem; ira enim per durationem causat odium.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur componi ex tristitia, & desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dicitur est autem supra (quest. xxv. art. 1.) quod passiones concupiscibilis sunt causæ passionum irascibilis.

ARTICULUS IV. 214

Utrum ira sit cum ratione.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira non sit cum ratione. Ira enim, cum sit passio quadam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivæ partis. Ergo ira non est cum ratione.

2. Præterea. Animalia bruta carent ratione; & tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

3. Præterea. Ebrietas ligat rationem; adjuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. vi. in princ.) quod *ira consequitur rationem aliquam*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. hujus quest.) ira est appetitus vindictæ; hæc autem collationem importat pæne insensibilem ad nocumtum sibi illatum: unde in VII. Ethic. dicit Philosophus (loc. cit.) quod (a) *sylogizans conferendo, quoniam oportet taliter oppugnare, irascitur confestim*. Conferre autem, & syllogizare est rationis, & ideo ira est quodammodo cum ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod motus appetitivæ virtutis potest esse cum ratione dupliciter. Uno modo cum ratione præcipiente; & sic voluntas est cum ratione, unde dicitur *appetitus rationalis*. Alio modo cum ratione denuntiante; & sic ira est cum ratione: dicit enim Philosophus in Lib. de problematibus (sect. 28. probl. 3.) quod *ira est cum ratione, non sicut præcipienti ratione, sed ut manifestante injuriam*: appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate.

Ad secundum dicendum, quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores, & exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est (quest. xl. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod quidam tantum pro taliter habent totaliter. Coda. Alcan. alique, & Theologi: syllogizans, quoniam oportet taliter oppugnare, confestim irascitur.

Ad tertium dicendum, quod; sicut dicitur in VII. Ethic. (cap. vi. in princ.) *ira non dicitur aliquam rationem, sicut voluntatem, quod injuriam est ei. s. sed non perfecte auditur, quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam*. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis, & additur impediendum rationis. Unde Philosophus dicit in Lib. de problematibus (sect. 3. probl. 2. & 26.) quod *illi qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de iudicio rationis, non irascuntur, sed quando sunt parum ebrii, irascuntur, tanquam habentes iudicium rationis, sed impeditum*.

ARTICULUS V. 215

Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ira non sit naturalior quam concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur quod sit animal mansuetum natura. Sed manifeste opponitur ira, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. 11. à princ.) Ergo ira non est naturalior quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Præterea. Ratio contranaturam dividitur: ea enim quæ secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed ira est cum ratione, concupiscentia autem sine ratione, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. vi. à princ.) Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

3. Præterea. Ira est appetitus vindictivæ concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum naturam, scilicet ciborum, & veterorum: hæc autem sunt magis naturalia homini quam vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII. Ethic. (loc. cit.) quod *ira est naturalior quam concupiscentia*.

Respondeo dicendum, quod naturalior dicitur illud quod causatur à natura, ut patet in II. Physic. (text. 43.) Unde utrumque magis passio sit magis in minus naturalis, confiderati non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra dictum est (quest. xxxvi. art. 2.) dupliciter accipi potest: uno modo ex parte obiecti; alio modo ex parte subjecti.

Si ergo consideretur causa iræ, & concupiscentia ex parte obiecti, sic concupiscentia, & maxime ciborum, & veterorum, naturalior est quam ira, in quantum ista sunt magis naturalia quam vindicta. Si autem consideretur causa iræ ex parte subjecti, sic quæritur

dammodo ira est naturalior, & quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicujus hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui.

Si igitur consideretur natura generis, quæ est natura hujus hominis, in quantum est animal, sic naturalior est concupiscentia quam ira: quia ex ipsa natura communi habet homo quandam inclinationem ad appetendum ea quæ sunt conservativa vite vel secundum speciem, vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet in quantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia, in quantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Unde Philosophus dicit in IV. Eth. (cap. v.) quod humanius est punire, quod pertinet ad iram, quam manifestum esse: unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria, & nociva. Si vero consideretur natura hujus individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia: quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quæ est ex complexionem, magis de facili sequitur ira quam concupiscentia, vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum: secundum quod habet cholericam complexionem: cholera autem inter alios humores citius movetur, & assimilatur enim igni: & ideo magis est in promptu ut ille qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascitur, quam de eo qui est dispositus ad concupiscentiam, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit in VII. Eth. (cap. vi. ante med.) quod ira magis traducitur à parentibus in filios quam concupiscentia.

Ad primum ergo dicendum, quod in homine considerari potest & naturalis complexio ex parte corporis, quæ est temperata, & ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis naturaliter homo secundum suam speciem est non habens superexcellentiā neque defectum, neque alicujus alterius passionis; propter temperamentum suæ complexionis; alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicujus complexionis extremæ, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicujus passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, & sic de aliis. Ex parte vero rationis est naturalis homini, & irasci, & manifestum esse; secundum quod ratio quodammodo causat iram, in quantum nuntiat causam iræ; & quodammodo sedat iram, in quantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut supra dictum est (art. præc. ad 3.)

Ad secundum dicendum, quod ipsa ratio

pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de ira, & de concupiscentia ex parte objecti.

ARTICULUS VI. 254

Utrum ira sit gravior quam odium.

2. 2. quæst. CLIX. art. 4. & mal. quæst. XII. art. 4.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ira sit gravior quam odium. Dicitur enim Proverb. xxvii. 4. quod ira non habet misericordiam, nec trahens furor. Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quam odium.

2. Præterea. Majus est pati malum, & de malo dolere, quam simpliciter pati. Sed ille qui habet aliquem odium, sufficit quod ille quem odit, patiatur malum; irato autem non sufficit, sed querit quod cognoscat illud, & de illo doleat, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. iv. cir. fin.) Ergo ira est gravior quam odium.

3. Præterea. Quanto ad constitutionem sicutus plura concurrunt, tanto videtur esse stabilis, sicut habitus permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) non autem odium. Ergo ira est stabilior, & gravior quam odium.

Sed contra est quod Augustinus in Regula odium comparat iræ, iram vero festucam.

Respondeo dicendum, quod species passionis, & ratio ipsius ex objecto pensatur. Est autem objectum iræ, & odii idem subjectum: nam sicut odians appetit malum et quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur, & non eadem ratione: sed odians appetit malum inimici, in quantum est malum; iratus autem appetit malum ejus contra quem irascitur, non in quantum est malum, sed in quantum habet quandam rationem boni, scilicet prout estimat illud esse justum, in quantum est vindicativum. Unde & supra dictum est (art. 2. hujus quæst.) quod odium est per applicationem mali ad malum, ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem quod appetere malum sub ratione justitiae, minus habet de ratione mali, quam velle malum alicujus simpliciter: velle enim malum alicujus sub ratione justitiae, potest esse etiam secundum virtutem justitiae, si præcepto rationis obtemperetur. Sed ira in hoc solum deficit quod non obedit rationis præcepto in velle.

ARTICULUS VII. 257

Utrum ira sit ad illos solum ad quos est justitia.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ira non solum sit ad illos ad quos est justitia. Non enim est justitia hominis ad res irracionales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, puta cum scriptor ex ira proficit pennam, vel eques percussit equum. Ergo ira non solum est ad illos ad quos est justitia.

2. Præterea. Non est justitia hominis ad seipsum, nec ad ea quæ sui ipsius sunt, ut dicitur in V. Eth. (cap. vi. & ult.) Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut penitens propter peccatum: unde dicitur in Plal. lv. 5. Irascimini, & nolite peccare. Ergo ira non est ad quos est justitia.

3. Præterea. Justitia, & injustitia potest esse alicujus ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, puta cum civitas aliquam læsit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singularem, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. iv. sub. fin.) Ergo ira non proprie est ad quos est justitia, & injustitia.

Sed contrarium accipit potest à Philosopho in II. Rhet. (ex cap. ii. iii. & iv.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. præc.) ira appetit malum, in quantum habet rationem justitiae vindicativæ; & ideo iratus hoc appetit ut ille cui nocivum inferri, percipiat, & doleat, & quod cognoscat, propter injuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odians de hoc nihil curat, quia appetit malum alterius, in quantum hujusmodi. Non est autem verum quod id de quo quis tristatur, sit pejus. Injustitia enim, & imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos quibus infunt, ut dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. iv. cir. fin.)

Ad tertium dicendum, quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilis quando cause accipiuntur unius rationis; sed una causa potest prevalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quam ira: nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter læsionem illatam; sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium, & nocivum id quod odit: & ideo sicut passio citius transit quam dispositio, vel habitus; ita ira citius transit quam odium; quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens: & propter hoc Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. iv. non remote à fin.) quod odium est magis insanabile quam ira.

cur: tum etiam quia non est ad eos vindicta; cum eorum non sit injuriam facere.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cir. fin. Lib.) quedam metaphorica iustitia, & iniustitia est hominis ad ipsam, in quantum scilicet ratio regit irascibilem, & concupiscibilem: & secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, & per consequens sibi ipsi irasci: proprie autem, & per se non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus in II. Rhet. (cap. iv. sub fin.) assignat unam differentiam inter odium, & iram, quod odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus; sed ira non est nisi ad aliquod singulare. Cujus ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicujus rei apprehenditur ut distans nostræ dispositioni; & hoc potest esse vel in universalibus, vel in particularibus. Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos læsit per suum actum: actus autem omnes sunt singularium, & ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota civitas nos læserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

ARTICULUS VIII. 258

Utrum convenienter assignentur species iræ.

2. 2. quæst. CLVII. art. 5.

Ad octavam sic proceditur. Videtur quod Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xvi.) inconvenienter assignet tres species iræ, scilicet *fel*, *maniam*, & *furorem*. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens: principium enim motus iræ *fel* vocatur; ira autem permanens dicitur *mania*; furor autem est *ira observans tempus in vindictam*. Ergo non sunt diversæ species iræ.

2. Præterea, Tullius in IV. de Tusculanis questionibus (parum ante med.) dicit, quod *excandescencia græce dicitur thimos, & est ira modo nascenti, & modo desinens*. Thimos autem secundum Damascenum (loc. cit.) est idem quod furor. Non ergo furor tempus quærit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Præterea, Gregorius XXI. Moralium (cap. iv. circ. med.) ponit tres gradus iræ, scilicet *iram sine voce*, & *iram cum voce*, & *iram cum verbo expresso*, secundum illa tria quæ Dominus ponit Matth. v. 22. *Qui irascitur fratri suo*, ubi tangitur ira sine voce: & postea subdit: *Qui dixerit fratri suo, Racha*, ubi tan-

(a) Ita Garcia, & editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alex. facultate.

gitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata: & postea dicit: *Qui autem dixerit fratri suo, Fatue*, ubi expletur vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter dividit Damascenus iram, nihil potens ex parte vocis.

Sed contra est auctoritas Damasceni, & Gregorii Nysseni (Nemes. Lib. de nat. hom. cap. xxi.)

Respondeo dicendum, quod tres species iræ quas Damascenus ponit, & etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo (a) ex facilitate ipsius motus: & talem iram vocat *fel*, quia cito accenditur. Alio modo ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet: & hæc pertinet ad *maniam* quæ a manendo dicitur. Tertio ex parte ejus quod iratus appetit: scilicet vindictæ: & hæc pertinet ad *furor*, qui nunquam quiescit, donec puniat. Unde Philosophus in IV. Eth. (cap. v.) quosdam irascendum vocat *acutos*: quia cito irascuntur; quosdam *amaros*, quia diu retinent iram; quosdam *difficiles*, quia nunquam quiescunt, nisi puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram: & ideo nihil prohibet secundum ea species iræ assignari.

Ad secundum dicendum, quod *excandescencia*, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem iræ, quæ perficitur secundum velocitatem iræ, quam ad furorem. Nihil autem prohibet ut *thimos* græce, quod latine *furor* dicitur, utrumque importet, & velocitatem ad irascendum, & firmitatem propositi ad puniendum.

Ad tertium dicendum, quod gradus illi iræ distinguuntur secundum effectum iræ non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus iræ.

QUÆSTIO XLVII.

De causa effectiva iræ, & de remediis ejus,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa effectiva iræ, & de remediis ejus: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum semper motivum iræ sit aliquod factum contra eum qui irascitur.

Secundo, utrum sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ.

Tertio de causa iræ ex parte irascens.

Quarto de causa iræ ex parte ejus contra quem aliquis irascitur.

AR-

ARTICULUS I.

Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non semper aliquis irascitur propter aliquod contra se factum. Homo enim peccando nihil contra Deum facere potest: dicitur enim Job. xxxv. 6. *Si multiplicata fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum?* dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata, secundum illud Psal. cv. 40. *Iratus est furore Dominus in populum suum.* Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

2. Præterea, Ira est appetitus vindictæ. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quæ contra alios sunt. Ergo non semper motivum iræ est aliquid contra nos factum.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. 11. post med.) *hominis irascendum præcipue contra eos qui desipiunt ea circa quæ ipsi maxime student; sicut qui student in Philosophia, irascuntur contra eos qui Philosophiam desipiunt: & simile est in aliis.* Sed despicere Philosophiam non est nocere ipsi student. Non ergo semper irascitur propter id quod contra nos fit.

4. Præterea, ille qui tacet contra contumeliansem, magis ipsum ad iram provocat, ut dicit Chrysostomus. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicujus provocat propter aliquid quod contra ipsum fit. Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. iv. prope fin.) quod *ira fit semper ex his quæ ad seipsum; inimicitia autem & sine his quæ ad ipsum: si enim putamus talem esse, edimus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xlvi. art. 6.) ira est appetitus nocendi alteri sub ratione justitiae vindictæ. Vindicta autem locum non habet nisi ubi præcessit injuria: nec injuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quæ ad eam pertinet qui appetit vindictam. Sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Injuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quod motivum iræ alicujus semper sit aliquid contra ipsum factum.

Ad primum ergo dicendum, quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum iudicium justitiæ prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando Deo nihil nocere effective potest. Tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit. Primo quidem in quantum cum in suis mandatis contemnit. Secundum in quantum no-

cumentum aliquod inferre alicui, vel sibi, vel alteri: quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocentium inferitur, sub Dei providentia, & tutela continetur.

Ad secundum dicendum, quod irascimur contra illos qui alii nocent, & vindictam appetimus, in quantum illi quibus nocetur, alii quo modo ad nos pertinent vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod id in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum: & ideo cum illud despicitur, reputamus nos quoque despicere, & arbitramur nos læsos.

Ad quartum dicendum, quod tunc aliquis tacens ad iram provocat injuriantem, quando videtur ex contemptu tacere; quasi parvipendat alterius iram: ipsa autem parvipensio quidam actus est.

ARTICULUS II. 260

Utrum sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ. Dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xvi.) quod *injuriam passus, vel stimans passus, irascimur.* Sed homo potest injuriam pati etiam absque despectu, vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est ira motivum.

2. Præterea, ejusdem est appetere honorem, & contritari de parvipensione. Sed brutia animalia non appetunt honorem. Ergo non contritantur de parvipensione: & tamen in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur, ut dicit Philosophus in III. Ethic. (cap. vii. circ. med.) Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum iræ.

3. Præterea, Philosophus in II. Rhet. cap. 11. ponit multas alias causas iræ, puta *oblivionem, & exultationem in infirmitate, denuntiationem malorum, impedimentum consequentis propriæ voluntatis.* Non ergo sola parvipensio est provocativum iræ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhet. (loc. cit.) quod *ira est appetitus cum tristitia punitionis propter apparentem parvipensionem non convenienter factam.*

Respondeo dicendum, quod omnes causas iræ reducuntur ad parvipensionem. Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur in II. Rhet. (ibid.) scilicet *despectus, epinepsimus, id est impedimentum voluntatis implendæ, & contumelias*: & ad hæc tria, omnia motiva iræ reducuntur.

Cujus ratio potest accipi duplex. Prima est, quia ira appetit nocentium alterius,

Da sup. 203. in-

inquantum habet rationem iusti vindicativi: & ideo inquantum querit vindictam, inquantum videtur esse iusta. Iusta autem vindicta non fit nisi de eo quod est iniuste factum: & ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione iniusti. Unde dicit Philosophus in II. Rhet. (cap. 111. prope fin.) quod si homines putaverint (a) ab eis qui leserunt, esse iuste passos, non irascuntur: non enim fit ira ad iustum. Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri, scilicet ex ignorantia, ex passione, & ex electione. Tunc enim aliquis maxime iniustum facit, quando ex electione, vel industria, vel ex certa malitia nocumentum infert, ut dicitur in V. Eth. (cap. 1111.). Et ideo maxime irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus, aliquos vel per ignorantiam, vel ex passione nobis intulisse injuriam; vel non irascimur contra eos, vel multo minus. Agere enim aliquid ex ignorantia, vel ex passione diminuit rationem injuriæ; & est quodammodo provocativum misericordie, & veniæ. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur: & ideo contra eos maxime irascimur. Unde Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. 111. circ. med.) quod his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur: non enim propter parvi pensionem videntur egisse.

Secunda ratio est, quia parvipensio excellentie hominis opponitur: quæ enim homines nullo modo putant digna esse, parvipendunt, ut dicitur in II. Rhet. (cap. 11. parum à princ.) Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam querimus: & ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiæ derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quacumque alia causa aliquis injuriam patitur, quam ex contemptu, illa causa minuit rationem injuriæ; sed solus contemptus, vel parvipensio rationem iræ auget: & ideo est per se causa irascendi.

Ad secundum dicendum: quod licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quandam excellentiam, & irascitur contra ea quæ illi excellentiæ derogant.

Ad tertium dicendum, quod omnes illæ causæ ad quandam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim parvipensionis est evidens signum: ea enim, quæ magna æstimamus, magis memoriæ insignimus. Similiter ex quadam parvipensione est quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denunciando sibi aliqua tristitia. Qui etiam in infortuniis alicujus hilaritatis signa ostendit, videtur parum

(a) Al. eos qui leserunt.

curare de bono, vel malo ejus. Similiter etiam qui impedit aliquem à sui propositi ascensione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia ejus. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativa iræ.

ARTICULUS III. 161

Utrum excellentia irascentis sit causa ira.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod excellentia alicujus non sit causa quod facilius irascatur. Dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. 11. circ. med.) quod maxime aliqui irascuntur, cum tristantur; ut infirmi, & egentes, & qui non habent id quod concupiscunt. Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus quam excellentia.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem, quod tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despiciuntur id de quo potest esse suspicio quod vel non insit eis, vel quod sit in eis delibiter; sed cum putant se multum excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant. Sed prædicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quod aliquis irascatur, quam excellentia.

3. Præterea, Ea quæ ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines jucundos, & bonæ spei esse. Sed Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. 111. à med.) quod in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, & in spe optima homines non irascuntur. Ergo excellentia non est causa ira.

Sed contra est quod Philosophus in eodem Libro dicit (cap. 11.) quod homines propter excellentiam indignantur.

Respondeo dicendum, quod causa ira in eo qui irascitur, dupliciter accipi potest. Uno modo secundum habitudinem ad motivum iræ; & sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur: est enim motivum iræ iniuste parvipensio, ut dictum est (art. præc.). Constat autem quod quanto aliquis est excellentior, injustus parvipenditur in hoc in quo excellit, & ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipendantur; puta si dives parvipendatur in pecunia, & Rhetor in loquendo, & sic de aliis. Alio modo potest considerari causa ira in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quæ in eo relinquatur ex tali motivo. Manifestum est autem quod nihil movet ad iram nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quæ ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia: quia homines defectibus

subiacentes facilius læduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur quia facilius contristantur.

Et per hoc patet responsio ad primum. Ad secundum dicendum, quod ille qui despiciuntur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam iacturam pati, & ideo non contristatur; & ex hac parte minus irascitur; & ex alia parte, inquantum indignus despiciuntur, habet majorem rationem irascendi, nisi forte reputet se non (a) invideri, vel subitari propter defectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud humilium modi.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam; sed ex alia parte nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

subiacentes facilius læduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur quia facilius contristantur.

Et per hoc patet responsio ad primum. Ad secundum dicendum, quod ille qui despiciuntur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam iacturam pati, & ideo non contristatur; & ex hac parte minus irascitur; & ex alia parte, inquantum indignus despiciuntur, habet majorem rationem irascendi, nisi forte reputet se non (a) invideri, vel subitari propter defectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud humilium modi.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam; sed ex alia parte nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

ARTICULUS IV. 262

Utrum defectus alicujus sit causa ut contra eum facilius irascamur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod defectus alicujus non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. 111. parum à princ.) quod his qui consentunt, & penitent, & humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos misericordiam: unde & canes non mordent eos qui resistent. Sed hoc pertinet ad parvitatem, & defectum. Ergo parvitas alicujus est causa ut minus irascamur.

2. Præterea, Nullus est major defectus quam mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicujus non est causa provocativa iræ contra ipsum.

3. Præterea, Nullus estimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non juverint, magis offendimur: unde dicitur in Psal. LIV. 13. Si inimicus meus maledixit sibi, subvertissimam utique. Ergo defectus alicujus non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. 11. à princ.) quod dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; & principis contra subitum.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam supra dictum est (art. 2. & 3. præc.) indigna despectio est maxime provocativa iræ.

Defectus igitur, vel parvitas ejus contra quem irascimur, facit ad augmentum iræ, inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est major, tanto in-

(a) Ita cod. A. can. edit. Rom. & parav. Al. videri, vel subitari: item videri, vel subitari

dignus despicitur; ita quanto aliquis est minor, tanto indignus despicitur: & ideo nobiles irascuntur, si despiciantur à rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini à servis.

Si vero parvitas, vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui penitent de iniuriis factis, & consentunt se male fecisse, & humiliantur, & veniam petunt, mitigant iram, secundum illud Prov. xv. 1. Responsio mollis frangit iram: inquantum scilicet tales videntur non despiciere, sed magis magni pendere eos quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad primum. Ad secundum dicendum, quod duplex est causa quare ad mortuos cessat ira, quia, quia non possunt dolere, & sentire: quod maxime querunt irati in his quibus irascuntur. Alio modo, quia jam videntur ad ultimum maiorem pervenisse: unde etiam ad quoscumque graviter laesos cessat ira, inquantum eorum malum excedit mensuram justæ retributionis.

Ad tertium dicendum, quod etiam despectio quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna: & ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciantur vel nocendo, vel non juvando, sicut & contra minores.

QUÆSTIO XLVIII.

De effectibus iræ, in quatuor articulis divisâ.

Deinde considerandum est de effectibus iræ: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum ira causet delectationem.

Secundo, utrum maxime causet fervorem in corde.

Tertio, utrum maxime impediatur rationis usum.

Quarto, utrum causet taciturnitatem.

ARTICULUS I. 263

Utrum ira causet delectationem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia: quia, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. vi. parum à med.) omnis qui facit aliquid propter iram, facit tristitiam. Ergo ira non causat delectationem.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. v. circ. med.) quod parvitas querat in iram, delectationem pro tristitia faciens: ex quo potest accipi quod delectatio irato provenit ex punitione. Punio autem

Da 2. h. 1. item

tem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo (a) effectus delectationi conjunctus.

3. Præterea. Nullus effectus impedit causam suam, cum sit suæ causæ conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in II. Rhet. (cap. 111. circ. med.) Ergo delectatio non est effectus iræ.

Sed contra est quod Philosophus in eodem Libro (cap. 11. parum à princ.) inducit proverbium, quod *ira multo dulcior melle dissilante in pectoribus virorum crescit*.

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. xiv.) delectationes, maxime sensibiles, & corporales sunt medicinæ quædam contra tristitiam: & ideo quanto per delectationem contra majorem tristitiam, vel anxietatem remedium præstat, tanto delectatio magis percipitur; sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex prædictis (quæst. xlvi. art. 1.) quod motus iræ insurgit ex aliqua illata injuria contristante, cui quidem tristitia remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, & tanto major, quanto major fuit tristitia.

Si igitur vindicta fuerit præfens realiter, fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit tristitiam; & per hoc quietat motum iræ. Sed antequam vindicta sit præfens realiter, fit irascenti præfens dupliciter. Uno modo per spem: quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est (quæst. xlvi. art. 1.) Alio modo secundum continuam cogitationem: unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quæ concupiscit: propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur; tamen delectatio non est perfecta, quæ tollat tristitiam, & per consequens iram.

Ad primum ergo dicendum, quod non de eodem iratus tristatur, & gaudet; sed tristatur de illata injuria, delectatur autem de vindicta cogitata, & sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus, vel terminum.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de delectatione quæ causatur ex reali præsentia vindictæ, quæ totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum, quod delectationes præcedentes impediunt ne sequatur tristitia, & per consequens impediunt iram; sed delectatio de vindicta consequitur ipsam (b) iram.

(a) *Ira cod. Alcan. & ed. i. passim. Al. effectus delectatio conjunctus iræ: item effectus delectationis conjunctus.* (b) *In cod. Alcan. & ed. Rom. deest iram.*

ARTICULUS II. 264

Utrum ira maxime causet fervorem in corde.

Verit. quæst. xxvi. art. 1. cap. fin.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fervor non sit maxime effectus iræ. Fervor enim, sicut supra dictum est (quæst. xxxvii. art. 2.) pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra dictum est (quæst. xxvii. art. 4.) principium est, & causa omnium passionum. Cum ergo causa fit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

2. Præterea. Illa quæ de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur: dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. 111. post med.) quod *tempus quietat iram*. Ergo ira non proprie causat fervorem.

3. Præterea. Fervor additus fervori augmentat fervorem. Sed major ira superveniens facit iram miscere, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (ibid.) Ergo ira non causat fervorem.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xvi.) quod *ira est fervor ejus qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis fitis*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. xliv. art. 1.) corporalis transmutatio quæ est in passionibus animæ, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit præfens: unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigiditate vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus iræ causatur ex aliqua injuria illata, sicut ex quodam contrario injacente: & ideo appetitus potissime tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictæ, & ex hoc sequitur magna vehementia, & impetuositatis in motu iræ.

Et quia motus iræ non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum infectionis, cui proportionatur calor; consequenter fit motus iræ causativus cujusdam fervoris sanguinis, & spirituum, circumsperta materia, quod est instrumentum passionum animæ.

Et exinde est quod propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Unde Gregorius dicit in V. Moral. (cap. xxx. ante med.) *Iræ sui stimulis accessum cor palpitat, corpus tremat, linguæ*

ARTICULUS III. 265

Utrum ira maxime impediatur rationis usum.

Inf. art. 4. cor. & 2. 2. quæst. xli. art. 2. ad 3. & quæst. clvii. art. 4. cor. & malitia quæst. xlii. art. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ira non impediatur rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. vi. circ. princ.) Ergo ira non impedit rationem.

2. Præterea. Quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit in VII. Eth. (loc. cit.) quod *iracundus non est insidiosus, sed manifestus*. Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia, quæ est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Præterea. Iudicium rationis evidentius fit ex adjunctione contrarii: quia contraria juxta se posita magis elucescunt. Sed ex hoc etiam crescit ira: dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. 11. post med.) quod *magis homines irascuntur, si contraria præexistunt, sicut honorati, si debonorentur, & sic de aliis*. Ergo ex eodem ira crescit, & iudicium rationis adjuvatur. Non ergo ira impedit iudicium rationis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in V. Moral. (cap. xxx. parum à princ.) quod *ira intelligentiam lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit*.

Respondeo dicendum, quod mens, vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quod perturbationes corporales etiam iudicium rationis impediatur, sicut patet in ebrietate, & somno. Dictum est autem (art. præc.) quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra deriveretur. Unde ira inter ceteras passiones manifestus impedit iudicium rationis, secundum illud Plalm. xxx. 10. *Conturbatus est in ira occubitus meus*.

Ad primum ergo dicendum, quod à ratione est principium iræ quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira; sed perfectum iudicium rationis passio iræ præoccupat, quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quæ est materialis in ira; & quantum ad hoc impedit iudicium rationis.

Ad secundum dicendum, quod iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum

qua se prepedi, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequam non recognoscuntur moti: ere quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat.

Ad primum ergo dicendum, quod amor ipse non ira sentitur, nisi cum eum proderit indignitas, ut Augustinus dicit in X. de Trin. (cap. ult. circ. fin.) Et ideo quando homo patitur detrimentum amare excellentiæ propter injuriam illatam, magis sentitur amor: & ideo ferventius cor mutatur ad removendum impedimentum rei amate, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, & magis sentitur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem, & ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine, & lenitate, est enim in bonum amatum; & ideo assimilatur calori aeris, & sanguinis: propter quod sanguinei sunt magis amativi: & dicitur, quod *cogit amare secur, in quo fit quædam generatio sanguinis*. Fervor autem iræ est cum amaritudine ad confutendum, quia tendit ad punitionem contrarii: unde assimilatur calori ignis, & cholerae. Et propter hoc Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xvi.) quod *procedit ex evaporatione fellis, & felicia nominatur*.

Ad secundum dicendum, quod omne illud cuius causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem quod memoria tempore diminuitur: quæ enim antiqua sunt, à memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria injuriæ illatæ: & ideo causa iræ per tempus diminuitur paulatim, quousque tollatur. Major etiam videtur injuria, quando primo sentitur; & paulatim diminuitur ejus æstimatio, secundum quod magis receditur à præfenti sensu injuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria. Unde Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. v. non procul à princ.) quod *si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiam oblivionem facere; sed in præsentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitie, & ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestat vehementi furori ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia; ita etiam ira propter suam vehementiam cito deficit*.

Ad tertium dicendum, quod omnis virtus divisa in plures partes diminuitur. Et ideo quando aliquis iratus alicui irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum; & præcipue si ad secundum fuerit major ira. Nam injuria quæ excitavit iram ad primum, videbitur comparatione secundæ injuriæ, quæ estimatur major, esse parva, vel nulla.

fit sibi quid facere debeat, sed quia manifeste operatur, non querens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quæ non potest discernere, quid fit occultandum, & quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias; partim vero est ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. Unde & de magnanimo Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 111. à medi.) quod est *manifestus oditor, & amator, & manifeste dicit, & operatur*. Concupiscentia autem dicitur esse *latens, & insidiosa*, quia ut plurimum delectabilia, quæ concupiscuntur, habent turpitudinem quamdam, & militiam, in quibus homo vult latere. In his autem quæ sunt virilitatis, & excellentiæ, cuiusmodi sunt vindictæ, querit homo manifestus esse.

Ad tertium dicendum; quod, sicut dictum est (quæst. XLVI. art. 4.) motus iræ à ratione incipit: & ideo secundum idem (a) oppositio contrarij ad contrarium adjuvat iudicium rationis, & auget iram. Cum enim aliquis habet honorem, vel divitias, & postea incurrit alicujus detrimentum, illud detrimentum apparet majus, tum propter vicinitatem contrarij, tum quia erat inopinatum, & ideo causat majorem tristitiam; sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant majorem delectationem: & secundum augmentum tristitiæ precedentis consequenter augetur & ira.

ARTICULUS IV. 266

Utrum ira maxime causet taciturnitatem.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per crementum iræ usque ad locutionem pervenitur, ut patet per gradus iræ quos Dominus assignat Matt. vi. 22. dicens *Qui irascitur fratri suo...* & qui dixerit fratri suo *Racha...* & qui dixerit fratri suo *Fasce...* Ergo ira non causat taciturnitatem.

2. Præterea. Ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata: unde dicitur Prov. xxv. 28. *Sicut ubi patens, & asque murorum ambitu; ira viri qui non potest cohibere in loquendo desipientiam suam.* Sed ira maxime impedit iudicium rationis, ut dictum est (art. præc.) Ergo facit maxime profuere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

3. Præterea. Matth. xlii. 34. dicitur: *Ex abundantia cordis eius loquitur.* Sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est (art. 2. hujus quæst.) Ergo maxime causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

(a) A. oppositio.

Sed contra est quod Gregorius dicit in V. Moral. (cap. xxx. circ. medi.) quod *ira per silentium clausa intra mentem obtemperat gustu.*

Respondeo dicendum, quod ira, sicut jam dictum est (art. præc. ad 1.) & cum ratione est, & impedit rationem; & ex utraque parte potest taciturnitatem causare.

Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis intantum viget, quod etsi non cohibet affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius in V. Moral. (loc. sup. cit.) dicit: *Aliquando ira, perturbat magnanimo, quasi ex iudicio silentium inducit.*

Ex parte vero impedimenti rationis, quia, sicut dictum est (art. 2. hujus quæst.) perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur, & maxime usque ad illa membra in quibus expressius relict vestigium cordis, sicut in oculis, & in facie, & in lingua: unde, sicut dictum est (art. 2. hujus quæst.) *lingua se præparat, facies ignescit, exasperantur genæ.* Potest ergo esse tanta perturbatio iræ quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi; & tunc sequitur taciturnitas.

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum iræ quandoque est usque ad impedendam rationem à cohibitione linguæ; quandoque autem ultra procedit usque ad impedendum motum linguæ, & aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum; & tunc causatur taciturnitas, & immobilitas exteriorum membrorum, & quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex superabundantia perturbationis cordis sequitur oris locutio.

QUÆSTIO XLIX.

De habitibus in generali, quoad eorum substantiam

in quatuor articulis divisam.

Post actus, & passiones considerandum est de principijs humanorum actuum: & primo de principijs intrinsicis; secundo de principijs extrinsecis. Principium autem intrinsicum est potentia, & habitus. Sed quia de potentis in prima parte dictum est (quæst. LXXV. 11.) nunc restat de habitibus considerandum.

Et primo quidem in generali; secundo vero de virtutibus, & virtutibus, & hujusmodi aliis habitibus.

tibus, qui sunt humanorum actuum principia.

Circa ipsos autem habitus in generali quatuor consideranda sunt.

Primo quidem de ipsa substantia habituum. Secundo de subiecto eorum. Tertio de causa generationis, augmenti, & corruptionis ipsorum. Quarto de distinctione ipsorum.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo, utrum habitus sit qualitas. Secundo, utrum sit determinata species qualitatis.

Tertio, utrum habitus importet ordinem ad actum.

Quarto de necessitate habitus.

ARTICULUS I. 267

Utrum habitus sit qualitas.

I. dist. 111. quæst. v. ad 5. & II. dist. xxii. art. 1. & 2. quæst. 1. corp. & vtri. quæst. xx. art. 2. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXI. Q. (quæst. LXXI. 11.) quod hoc nomen *habitus* dictum est ab hoc verbo *habere*. Sed habitus non solum pertinet ad qualitatem, sed & ad alia genera: dicitur enim habere quantitatem, & pecuniam, & alia hujusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. Præterea. Habitus ponitur unum prædicamentum, ut patet in Lib. Prædicamentorum (cap. *Habere*) Sed unum prædicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

3. Præterea. Omnis habitus est dispositio, ut dicitur in Prædicam. (cap. *de qualit.*) Sed *dispositio est ordo habentis partes*, ut dicitur in V. Metaph. (text. 24.) Hoc autem pertinet ad prædicamentum *sius*. Ergo habitus non est qualitas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in Prædicam. (loc. cit.) quod *habitus est qualitas de difficili mobilis*.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen *habitus* ab habendo est sumptum, à quo quidem nomen *habitus* dupliciter derivatur. Uno quidem modo secundum quod homo, vel quæcumque alia res dicitur aliquid habere. Alio modo secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud.

Circa primum considerandum est, quod *habere*, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus inter Post-prædicamenta *habere* ponit, quæ scilicet diversa rerum genera consequuntur, sicut sunt *opposita, & prius, & posterius, & alia hujusmodi*.

(v) A. objectum.

Sed inter ea quæ habentur, talis videtur esse distinctio, quod quædam sunt in quibus nihil est medium inter habens, & id quod habetur, sicut inter (a) subiectum & qualitatem, vel quantitatem nihil est medium; quædam vero sunt in quibus non est aliquid medium, inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium, vel amicum; quædam vero sunt inter quæ est aliquid medium, non quidem actio, vel passio, sed aliquid per modum actionis, vel passionis, prout scilicet unum est ornans, vel regens, & aliud ornatum, aut reatum. Unde Philosophus dicit in V. Metaph. (text. 25.) quod *habitus dicitur tamquam actio quædam habentis, & habitus; sicut est in illis quæ circa nos habentur. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur prædicamentum habitus; de quo dicit Philosophus in V. Metaph. (ibid.) quod inter habentem indumentum, & indumentum, quod habetur, est habitus medius.*

Si autem sumatur *habere* prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa, vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est; de qua Philosophus in V. Metaph. (loc. sup. cit.) dicit, quod *habitus dicitur dispositio, secundum quam bene, vel male disponitur dispositum aut secundum se, aut ad aliud; ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitibus: unde dicendum est, quod habitus est qualitas.*

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de *habere* committere sumptum: sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de habitu, secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens, & id quod habetur: sic enim est quoddam prædicamentum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod dispositio quidem semper importat ordinem alicujus habentis partes; sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem Philosophus subdit, scilicet aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem: in quo, ut Simplicius dicit in comment. Prædicamentorum (in cap. *de qual.*) comprehendit omnes dispositiones: corporales quidem in eo quod dicit, *secundum locum*; & hoc pertinet ad prædicamentum *sius*, qui est ordo partium in loco: quod autem dicit, *secundum potentiam*, includit illas dispositiones quæ sunt in preparatione, & idoneitate nondum perfecte sicut scientia, & virtus inchoata: quod autem dicit, *secundum speciem*, includit perfectas dispositiones, quæ dicuntur *habitus*, sicut scientia, & virtus complete.

AR-

ARTICULUS II. 268

Utrum habitus sit determinata species qualitatis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis. Quia, ut dictum est (art. præc.) habitus, secundum quod est qualitas, dicitur dispositio secundum quam bene, aut male disponitur dispositum. Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem: nam & secundum figuram contingit aliquid bene, vel male esse dispositum, & similiter secundum calorem, & frigus, & secundum omnia huiusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Præterea. Philosophus in prædicamentis (cap. de qual.) caliditatem, & frigiditatem dicit esse dispositiones, vel habitus, sicut aegritudinem, & sanitatem. Sed calor, & frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus, vel dispositio non distinguitur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Præterea. Difficile mobile non est differentia pertinens ad genus qualitatis; sed magis pertinet ad motum, vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis; sed oportet differentias per se advenire generi, ut Philosophus dicit in VII. Metaph. (text. 42. & seq.) Ergo cum habitus dicatur esse qualitas difficile mobilis, videtur quod non sit determinata species qualitatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in Prædicamentis (cap. de qual.) quod una species qualitatis est habitus, & dispositio.

Respondeo dicendum, quod Philosophus in prædicamentis (cap. de qual.) ponit inter quatuor species qualitatis primam dispositionem, & habitum.

Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius in comment. Prædicamentis (ibid.) dicens, quod qualitatibus quædam sunt naturales, quæ secundum naturam insunt, & semper; quædam autem sunt adventitiæ, quæ ab extrinseco efficiuntur, & possunt admitti. Et hæc quidem quæ sunt adventitiæ, sunt habitus, & dispositiones, secundum facile, & difficile amissibile differentes. Naturalium autem qualitarum quædam sunt secundum id quod aliquid est in potentia; & sic est secunda species qualitatis: quædam vero, secundum quod aliquid est in actu; & hoc vel in profundum, vel secundum superficiem: sic in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis; secundum vero superficiem est quarta species qualitatis; sicut figura, & forma, quæ est figura animari. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconve-

(a) A. objecti.

niens videtur. Sunt enim multe figure, & qualitates passibiles non naturales, sed adventitiæ; & multe dispositiones non adventitiæ, sed naturales, sicut sanitas, & pulchritudo, & huiusmodi: & propter hoc non convenit ordini specierum, semper enim quod naturalius est, prius est.

Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum, & habituum ab aliis qualitatibus. Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiæ: modus autem est, ut dicit Augustinus IV. super Genes. ad lit. (cap. 111. in med.) quem mensura præfigit unde importat quendam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sic id, secundum quod determinatur potentia materiz secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quæ est differentia substantiæ; ita id, secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quædam differentia, ut patet per Philosophum in V. Metaph. (text. 19.) Modus autem, si-ve determinatio subiecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subiecti; vel secundum actionem, & passionem, quæ consequuntur principia naturæ, quæ sunt materia, & forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus, vel determinatio (a) subiecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas secundum sui rationem est sine motu, & sine ratione boni, & mali; ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene, vel male dispositum, nec cito, vel tarde transiens. Modus autem, si-ve determinatio subiecti secundum actionem, & passionem attenditur in secunda, vel tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur, quod aliquid facile, vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens, aut diuturnum; non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni, vel mali: quia motus, & passiones non habent rationem finis. Bonum autem, & malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus, & determinatio subiecti in ordine ad naturam rei pertinet ad primam speciem qualitatis, quæ est habitus, & dispositio. Dicit enim Philosophus in VII. Phys. (text. 17.) loquens de habitibus animæ, & corporis, quod sunt dispositiones quædam perfecti ad optimum: dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Et quia ipsa forma, & natura rei est finis, & cuius causa sit aliquid, ut dicitur in II. Physic. (text. 23.) ideo in prima specie consideratur & bonum & malum, & etiam

ambiguo d. (1)

facile, & difficile mobile secundum quod aliqua natura est finis generationis, & motus. Unde in V. Metaph. (text. 25.) Philosophus definit habitum, quod est dispositio secundum quam aliquid disponitur bene, vel male: & in II. Ethic. (cap. v. parum à princ.) dicit, quod habitus sunt secundum quos ad passionem nos habemus bene, vel male: quando enim est modus conveniens naturæ rei, tunc habet rationem mali.

Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod dispositio ordinem quendam importat, ut dictum est (art. præc. ad 3.) unde non dicitur aliquid disponi per qualitatem nisi in ordine ad aliquid: & si addatur bene, vel male, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quæ est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem, vel frigus non dicitur aliquid disponi bene, vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens, vel non conveniens. Unde & ipsæ figuræ & passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes, vel non convenientes naturæ rei, pertinent ad habitus, vel dispositiones. Nam figura, prout convenit naturæ rei, & color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem, & frigus, secundum quod conveniunt naturæ rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas, & frigiditas ponuntur à Philosopho in prima specie qualitatis.

Unde patet solutio ad secundum, licet à quibusdam alter solvatur, ut Simplicius dicit in comment. Prædicamentorum (cap. de qual.)

Ad tertium dicendum, quod ista differentia difficile mobile non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis sed à dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod est genus habitus: nam in V. Metaph. (text. 25.) dispositio ponitur in definitione habitus. Alio modo secundum quod est aliquid contra habitum divinum. Et potest intelligi dispositio proprie dicta conditio contra habitum dupliciter. Uno modo sicut perfectum in eadem specie; ut scilicet dispositio dicatur retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facili amittatur; habitus autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur: & sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo possumus distingui, sicut diversæ species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illæ qualitates primæ speciei quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo, & sanitas; habitus vero dicantur illæ qualitates quæ secundum suam rationem habent quod non facili transmutentur, S. Thom. Op. Tom. II.

quia habent causas immobiles, sicut scientiæ, & virtutes: & secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad huius distinctionis probationem inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quæ secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, habitus dicuntur: & e converso est de qualitatibus quæ secundum suam rationem sunt difficile mobiles: nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quendam importat, non autem nomen dispositionis. Nec impeditur quin secundum hoc facile, & difficile mobile sint specificæ differentie, propter hoc quod ista pertinent ad passionem, & motum, & non ad genus qualitatis: nam istæ differentiæ, quamvis per accidentis videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias, & per se differentias qualitatibus; sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur differentie accidentales loco substantialem, inquantum per eas designantur principia essentialia.

ARTICULUS III. 269

Utrum habitus importet ordinem ad actum.

Inf. art. 4. cor. 2. quæst. I. art. 1. ad 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum. Unumquodque enim agit, secundum quod est actus. Sed Philosophus dicit in III. de Anima (text. 8.) quod cum aliquid sit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere. Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

2. Præterea. Illud quod ponitur in definitione alicujus, per se convenit illi. Sed esse principium actionis ponitur in definitione potentia, ut patet in V. Meth. (text. 17.) Ergo esse principium actus per se convenit potentia. Quod autem est per se, est principium in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia; & sic non erit prima species qualitatis habitus, vel dispositio.

3. Præterea. Sanitas quandoque est habitus, & similiter macies, & pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non ergo est de ratione habitus quod sit principium actus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de bono conjugali (cap. XXI. paulo à princ.) quod habitus est quo aliquid agitur, cum

Et opus

quis est: & Commentator dicit in III. de Anima (comment. 18.) quod habitus est quo quis agit cum voluerit.

Respondeo dicendum, quod habere ordinem ad actum potest competere habitui & secundum rationem habitus, & secundum rationem subjecti, in quo est habitus.

Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum: est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit, vel non convenit. Sed natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis nature, vel perducens ad finem. Unde & in V. Metaph. (tex. 25.) dicitur in definitione habitus, quod est dispositio secundum quam bene, vel male disponitur dispositum, aut secundum se, id est secundum suam naturam, aut ad aliud, id est in ordine ad finem.

Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subjecti in quo sunt, primo, & principaliter importat ordinem ad actum: quia, ut dictum est (art. præc.) habitus primo & per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura, & ratio potentie est ut sit principium actus. Unde omnis habitus, qui est alienius potentia ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus est actus quidam, inquantum est qualitas; & secundum hoc potest esse principium operationis: sed est in potentia per respectum ad operationem: unde habitus dicitur actus primus, & operatio actus secundus, ut patet in II. de Anima (tex. 5.)

Ad secundum dicendum, quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

Ad tertium dicendum, quod sanitas dicitur habitus, vel habitualis dispositio in ordine ad naturam, sicut dictum est (in corp. art.) inquantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit in X. de historia animalium (cap. 1. cir. princ.) quod homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando

(a) Ita cum cod. Alcan. edit. Romana Nicolajus ad hunc. Edit. Patav. ad alterum disponitur. Al. item secundum quædam. Cod. Tarrac. secundum quam aliquid ad hoc disponitur. Vide infra quæst. L. art. 3. in corp.

potest facere operationem sui: & est simile in aliis.

ARTICULUS IV. 270

Utrum sit necessarium esse habitum.

Var. quæst. xx. art. 2. cor. & ver. quæst. 1. art. 1. cor. & ad 11. & 13. & quæst. 11. art. 2. cor.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene, vel male ad aliquid, sicut dictum est (art. 2. hujus quæst.) Sed per suam formam aliquid bene, vel male disponitur: nam secundum formam aliquid est bonum, sicut & ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

2. Præterea. Habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter: nam & potentie naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non sunt necessarium habitus esse.

3. Præterea. Sicut potentia se habet ad bonum, & ad malum, ita & habitus; & sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentibus, superfluum fuit habitum esse.

Sed contra est quod habitus sunt perfectiones quedam, ut dicitur in VII. Physic. (tex. 17.) Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis. Ergo necessarium fuit habitum esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. & 3. hujus quæst.) habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam rei, & operationem, vel finem ejus (a) secundum quam bene, vel male aliquid ad hoc disponitur.

Ad hoc autem quod aliquid indiget disponi ad alterum, tria requiruntur. Primo quidem ut id quod disponitur, sit alterum ab eo ad quod disponitur; & sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit cujus natura non sit composita ex potentia, & actu, & cujus substantia sit sua operatio, & ipsum sit propter seipsum; ibi habitus, vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, & ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio, & habitus locum non habet: quia tale subiectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si corpus celeste sit compositum ex materia, & forma cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in I. dictum est quæst.

QUÆSTIO L.

De subiecto habituum,

in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de subiecto habituum: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum in corpore sit aliquis habitus. Secundo, utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.

Tertio, utrum in potentibus sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.

Quarto, utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

Quinto, utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Sexto, utrum in substantiis separatis.

ARTICULUS I. 271

Utrum in corpore sit aliquis habitus.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit in III. de Anima (comment. 18.) habitus est quo quis agit, cum voluerit. Sed actiones corporales non subjacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. Præterea. Omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles. Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Præterea. Omnes dispositiones corporales subjacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quæ dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

Sed contra est quod Philosophus in Prædicamentis (cap. de qual.) sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, habitum nominari dicit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2. 3. & 4.) habitus est quedam dispositio alienius subiecti existens in potentia vel ad formam, vel ad operationem.

Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subiecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quæ sunt a natura, non disponitur corpus per aliquam habitum, quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum. Dicitur autem (quæst. præc. art. 4.) quod habitualis dispositio requiritur ubi subiectum est

Et 2. in

(quæst. LXVI. art. 2.) non habet ibi locum dispositio, vel habitus ad formam, aut etiam ad operationem; quia natura celestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subiectum ad unum eorum ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt; ut sic disponatur bene, vel male ad formam, & ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quæ secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones, vel habitus, sed simplices qualitates. Dicimus autem dispositiones, vel habitus sanitatem, pulchritudinem, & alia hujusmodi, quæ important quamdam commensurationem plurium, quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit in V. Metaph. (tex. 25.) quod habitus est dispositio; & dispositio est ordo habitus partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 3.)

Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas, & operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt; ideo necesse est habitum esse.

Ad primum ergo dicendum, quod per formam perfectitur natura rei; sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subiectum aliqua dispositione: ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quæ est vel finis, vel via in finem. Etsi quidem habeat forma (a) determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter ipsam formam. Si autem sit talis forma quæ possit diversimode operari, sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad secundum dicendum, quod potentia quandoque se habet ad multa; & ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quæ non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est (in cor. art.) & propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum se ipsas sunt determinatæ ad unum.

Ad tertium dicendum, quod non idem habitus se habet ad bonum, & malum, sicut infra patebit (quæst. LV. art. 3.) eadem autem potentia se habet ad bonum, & malum: & ideo necessarii sunt habitus, ut potentia determinentur ad bonum.

Se. Th. Op. Tom. II.

(a) Ita Cod. Tarrac. Garcia, & edit. Patav. Cod. Alcan. & edit. Rom. determinatæ. Nicolajus determinatæ.