



Cvrsvs Philosophicvs

Arriaga, Rodrigo de

Antverpiæ, 1632

Sect. VII. An Habitus contrarij debeant habere contraria motiua.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-95614](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-95614)

de facto est, sed quæ potest influere tunc in oppositum, in sensu diuino possibilem, inter quæ est habitus oppositus: hinc ad exemplum de calore respondetur, calor enim, quia non complet principium liberum, non debet existere in instanti quo producitur frigus: imò per hoc formaliter eiicitur, vnde non resistit tunc secundum omnes gradus priores.

- 82 Respondebis Quintò & vltimò, habitum illum virij per se perire otio, sicque dare locum virtuoso. Contrà, quia licet habitus possit perire per se successu temporis sine contrariò, quod libenter admitto, quæstio tamen præter amplius aliquid petit; agitur enim in illa de mutuâ expulsiōe habituum ob contrarietatem eorum. Difficultas hæc non exigua est, quæ fortè iuxta aliorum principia non poterit bene explicari, in nostris tamen haud difficulter declaratur. Suppono enim, omnes actus nostros liberos necessariò durare per aliqua instantia, vel partem temporis determinatam, nec posse vnico tantum instanti durare, quod fuscè ostendi in materiâ de peccatis. Iam autem breuiter sic probo: In ictu oculi v.g. sunt vltra mille instantia determinata, imò in sententiâ de punctis finitis erunt fortè vltra millionem: at si quis habens cognitionem de Petro, velit illum amare, & cessare ab amore, & iterum illum amare in ictu oculi, non solum non poterit hoc millies facere, sed nec bis; ergo non habet in quolibet instanti nouam libertatem ad cessandum ab eo actu etiam stante eadem cognitione, ergo dicitur per aliquot instantia in eo actu durare, siue id ex naturâ actus, siue ex imperfectione voluntatis, siue ex corpore cui est vnita, proueniat, de quo iam non disputo. Hinc vltèrius colligo, actum illum in primo instanti fuisse propriè liberum, quia tunc fuit in potestate voluntatis, illum non habere; at in secundo instanti iam esse necessarium, & solum denominationè liberum à primi instantis libertate. Rursus hinc infero, in secundo instanti non retardari voluntatem ab habitu contrariò, hic enim non habet locum ad retrahendam voluntatem, quando hæc est determinata, & necessitata ad oppositum.
- 84 Tandem hinc fit, vt pro priori naturâ in instanti secundo non intelligatur habitus contrariò existens in voluntate, quia tunc non intelligitur (vt dixi) retrahens voluntatem ab actu virtuoso, nec illum inclinans ad vitium, nec potens in eo instanti efficere actum virij.

Hinc respondeo, habitum virtuosum generari, non in primo instanti, quo actus existit, sed in secundo. Ratio est clara ex dictis: nam in secundo instanti non præsupponitur existens prius naturâ habitus contrariò, aut totam occupans subiecti capacitatem, impediensque contrarij productionem, prout intelligebatur in primo instanti reali. Cum ergo iam cesset in secundo tota repugnantia, quæ proueniebat ab existentia in priori naturâ, iam actus ille, qui naturâ suâ est productiuus habitus, quando non impeditur, producit illum in secundo instanti, quia tunc nullus ei resistit, in primo verò nihil egit propter resistantiam contrarij.

- 85 Dices Primò: Contrarium illud eodem modo resistet in secundo instanti ac in primo. Nego Antecedens: nam in primo, quia voluntas erat libera, potuit tunc illum inclinare ad actum virij,

ideoque debuit tunc existere in priori naturâ; in secundo verò instanti, quia est necessitata ad contrarium, nihil potest operari habitus ille, & consequenter nec existet pro priori naturâ.

Dices Secundò: Actus ille, si in instanti secundo est necessarius, non poterit generare habitum, habitus enim non producitur ab actibus necessariis, sed à liberis: cuius ea est ratio, quod potentia necessaria non est capax habitus, sed sola libera, ergo soli actus liberi causant habitum, & non necessarij. Primò respondeo, illum actum esse absolute liberum: licet enim in illo instanti ex suppositione prioris durationis non possit non esse, tamen quia prior duratio fuit libera, absolute ille actus est liber, si actus imperatus est liber ab imperante; & hoc sufficit, vt possit producere habitum. Respondeo Secundò, distinguendo Antecedens. Actus naturâ suâ necessarius non potest producere habitum, transeat Antecedens: Actus ex se liber, & per accidens necessarius, non potest illum producere, nego Antecedens. Ratio disparitatis est, quia actus producit habitum inclinantem ad alios actus sibi similes; vnde si actus naturâ suâ sit necessarius, non potest potentia ad illum actum vel ad alium illi similem vnquam esse indifferens, sed semper erit determinata; quando autem est determinata ad vnum, quomodo accipiet inclinationem maiorem ad illum. At quando actus naturâ suâ est liber, potest in alijs casibus voluntas esse libera ad actus ei similes, etiam si iste hic & nunc necessariò producat: vnde potest ille habitus postea iuuare & inclinare voluntatem ad actus similes illis à quibus est productus, & hoc contingit in præsentii. Licet enim actus ille in secundo instanti, quando est necessarius, producat habitum, non tamen propterea inclinatur per se habitus ille productus ad conseruationem aliorum actuum in secundo aut tertio instanti, quando necessariò existunt, sed ad producendum liberè actus similes primo; non ergo ille habitus erit otiosus, aut repugnans. Adde, in potentia naturâ suâ liberâ aliquando habere locum habitum etiam quando operatur necessariò, & hinc prouenit experientia ordinaria, vt illi, qui incipiunt delirare vel ex morbo, vel ex alio casu, frequentius exerceant actus circa quos prius erant faciles, quàm alios diuersos, non quia suppositâ determinatione ad bonum facilitetur voluntas per habitum nouam ab eo acquirendo inclinationem, sed quia ille habitus facit hic & nunc, vt voluntas amentis non solum inclinetur, sed determinetur ad vnum, cum antea ex se fuisset indifferens; ergo ex hoc capite, etiam si postea non producerentur nisi actus illi virtutis necessarij, esset adhuc locus pro habitu.

SECTIO VII.

An Habitus contrarij debeant habere contraria motiua.

QVARTA & vltima difficultas est, an, vt duo habitus sint contrarij, debeant habere motiua formalia contraria. Non quæro, an si habitus virtutis amat honestatem propter seipsam, vitium debeat amare inhonestatem propter se, hoc enim repugnat; nam malitia vt malitia non potest terminare

minare amorem, ergo neque inhonestas ut talis; debet ergo semper amari sub aliqua ratione boni utilis vel delectabilis; est ergo difficultas, an habitus contrarius castitati v. g. debeat ferri in turpitudinem, sistendo in ipsâ, id est, nō eam amando propter alium finem ab eâ distinctum.

Recentiores quidam opinantur, omnino requiri ad hanc contrarietatem, ut sistatur in illis obiectis contrariis: unde inferunt, cum qui præcisè furatur propter mœchiam, non futurum iniustum, nec acquisitum habitum furti, quo destruat habitus iustitiæ, reddens unicuique, quod suum est. Rationem à priori dant, quia ille non est fur, sed mœchus, non enim intendit iniustitiam furti, sed delectationem mœchiæ.

89 Hæc doctrina est valde dura: & quidem exemplum quod isti adferunt de furto, nimium probat. Si enim qui propter mœchiam furtum amat, non est iniustus, quia non intendit iniustitiam, quis unquam erit iniustus? Vel enim summi prædones non intendunt furtum, neque illud amant sistendo in ipso aut propter delectationem in eo repertam, sed vel ut se sustentent, vel ob utilitates, vel delectationes provenientes ex diuitiis: nam actio furandi non habet in se delectabilitatem, quæ possit per se amari. Dico *per se*, quia fortè aliquis inuenietur, qui in hoc habeat recreationem, non ulterius progrediendo. Melius ergo hi potuissent ponere exemplum in aliis vitiis quæ per se possunt amari; v. g. an esset propriè ebrius qui se inebriaret propter luxuriam, non verò propter ipsam delectationem haustus; aut qui propter luxuriam negligeret preces, non autem propter laborem in eis recitandis repertum, an hic esset irreligiōsus, an verò præcisè mœchus. Sed in his etiam exemplis, & vniuersaliter loquendo prædicta doctrina displicet.

90 Dicendum ergo est, ad hoc, ut habitus opponantur inter se, nullo modo requiri, ut sistatur in ipsis obiectis contrariis tamquam in fine aut obiecto formali; sed sufficere, si obiecta contraria amentur etiam ob non contrarios fines. Probo conclusionem: nam actus hi quibus volo bonum iustitiæ, & volo furari propter mœchiam, ita opponuntur inter se, etiam si non habeant motiua contraria, ut nec diuinitus simul esse possint: repugnat enim, me velle efficaciter abstinere ab ebrietate propter bonum abstinentiæ, & simul velle efficaciter me inebriari propter quemcumque finem; & me velle furari, & simul velle non furari, quicumque apponantur fines; ergo habitus generati ab istis actibus sunt etiam inter se contrarii. Patet euidenter consequentia, quia contrarietas habituum tota desumitur ex contrarietate actuum à quibus producuntur: & ratio à priori est clara, nam contrarietas habituum provenit, ut supra dictum est, ex inclinatione ad actus oppositos, habitus autem inclinatur ad actus similes his à quibus productus est, ergo si non obstante carentiâ oppositionis in ratione formali, actus opponuntur ex obiecto materiali contrario, etiam habitus ab illis generati, & ad similes actus inclinantes eodem modo opponentur, non obstante non-repugnantia obiecti formalis.

Hinc respondetur ad rationem in oppositum factam: ostensum enim est, quando etiam amantur propter alium finem, intendi illa obiecta contraria. Et ne faciamus questionem de nomine

circa verbum *intendi*, dico, eum, qui inebriatur propter mœchiam, verè & propriè velle ebrietatem, & consequenter repugnare virtuti inclinanti ad fugam ebrietatis, nec maiorem requiri contrarietatem in habitibus quam in actibus ipsis.

Respondetis, habitum acquisitum ex ebrietatibus propter luxuriam non inclinare postea ad ebrietatem, sed præcisè ad mœchiam, ideoque non opponi habitui temperantiæ, sed castitatis. Contra Primò, quia, licet talis habitus fortè non inclinet ad ebrietatem per se, inclinatur tamen ad ebrietatem propter luxuriam, hoc autem sufficit ut non possit esse cum habitu abstinentiæ: si enim quis inebriatur, quemcumque habeat finem, certè non est abstemius. Imò addo, etiam si propter honestum finem se inebriaret, ita ut tunc non peccaret, adhuc expellendum habitum, qui inclinatur ad se non inebriandum (suppono enim etiam per habitum indifferentem posse expelli aliquem virtuosum): quod autem in isto casu iste habitus inclinatur ad ebrietatem propter mœchiam, patet ex eo, quod productus sit ab actu amante hæc duo obiecta, nec habitus habet aliam inclinationem in actu primo, nisi quam habet actus à quo producitur in actu secundo, quod præcipue verum est in meâ sententiâ, docente, eos actus esse diuersos in specie, etiam si habeant eandem rationem formalem. Imò addo, licet non afficiatur postea aliquis erga mœchiam, adhuc tamen illum mansurum propensum ad ebrietatem: sicut, qui sæpè assentitur conclusioni propter præmissas, est etiam facilis ad assentiendum conclusioni etiam soli, & sine præmissis. Ratio huius est, quia in eo casu acquiritur duplex facilitas ad duo obiecta, & ad materiale & ad formale, quæ postea possunt ab invicem separari, & vna manere, altera deficiente ex aliquo casu.

Replicabis contra hoc vltimum: Idem indivisibilis habitus in eo casu inclinatur ad ea duo obiecta, ergo non potest amitti facilitas ad vnum, altera manente. Respondetis, etiam si ex parte habitus eadem sit inclinatio ad utrumque obiectum, posse eam tamen aliquando in actu secundo inclinare ad vnum & non ad aliud, eo quod excitetur species de vno, non de altero, vel in vno reperiat difficultatem de nouo occurrentem, quam non in altero; quo casu elicit actum circa vnum obiectum, & non circa alterum, qui actus producit tunc aliam facilitatem solum inclinantem ad suum obiectum, quæ paulatim potest intendi non intensâ priore, quæ ad duo obiecta extendebatur.

Secundò probo Conclusionem: Quando quis vult furari propter eleemosynam, iste actus gignit habitum virtuosum, & tamen talis actus non sistit in furto secundum se, neque eicit ex animo virtutem misericordiæ, potius enim fit ex motu illius, quem ergo habitum expellet: certè non alium, nisi iustitiæ inclinantis ad relinquendum cuique, quod suum est; ergo habitus potest esse contrarius alteri ex solo obiecto materiali contrario.

Respondet huic argumento, illum habitum expellere præcisè virtutem misericordiæ, quæ præcipit, ne quis furetur propter ipsam misericordiam, præscribit enim medium. Hæc doctrina à me fusè reiecta est in materia de peccatis: nunc breuiter dico, esse incredibile, inclinatio- nem

nem & facilitatem, quam quis acquisiuit ex oratione v.g. deperdi & destitui per hoc quod postea oret frequentius quam debebat; quis enim non dicit illum esse magis inclinatum ad orandum, quam antea? quomodo ergo amisit priorem inclinationem? Quod autem dicitur, eleemosynam v.g. præscribere medium, nihil aliud est in re, quam ad hoc ut actus sit virtutis eleemosynæ, debere habere medium, siue hoc præscribat ab eleemosynâ, siue ab aliâ virtute; oratio enim non prohibet per se ne nimium orem (hoc enim vel prohibetur ab amore proximi, quando nimia oratione impediatur illum iuuare; vel ab obedientiâ,

quando negligo mandatum propter orationem; vel ab honesto amore proprio, quando nocet sanitati) ita similiter eleemosyna illa propriè non prohibet mihi ne furer, hoc enim prohibet virtus iustitiæ; ergo quando furor propter dandâ eleemosynam, non pecco contra misericordiam, sed solùm contra iustitiâ, ergo non eiicio tunc ex animo habitum inclinantem ad compassionem proximi egentis, sed habitum iustitiæ prohibentis ne alienum accipiam, & tamen, ut supra dixi, illud furtum non amatur propter se, ergo non requiritur ad oppositionem, ut obiectum malum ametur propter se.

DISPUTATIO DECIMA

De Animâ separatâ.



EIMVS de his quæ animo intra corpus conueniunt, restat nunc de illius separationis statu disputare; ac primum, vtrum sit, nec ne, talis status, seu quod idem est, an anima extra corpus conseruari queat, sicque naturâ suâ immortalis. Deinde, an talis status sit illi connaturalis, id est, non violentus. Tertio, quæ possit in illo exercere.

SECTIO I.

Anima diuinalis immortalitas.

QVAESTIO hæc vna est: est grauius totius Philosophiæ: est enim non Christianæ solùm, sed, ciuili vite vnica & firma basis, animæ immortalitas; quæ si negetur, corrumpitur Catholica & Christiana Religio, imò & sine illâ non posset vlla respublica conseruari. De hac questione nullus non differuit Philosophus, quantumvis ex antiquioribus, quia omnes (Epicureis exceptis, quos etiam secutus est Plinius l. 7. Naturalis historiæ cap. 55.) immortalitatem animi constanter asserunt, & præcipue eam tutatus est Plato apud Conimbricenses de Animâ separatâ, disputat. l. art. 1. De mente Aristotelis non satis constat; plurimi enim & grauiissimi Patres ac Philosophi opinantur ab illo negatam fuisse, eum verò aliq ab hac notâ vendicant. Conimbricenses autem, licet in eum aliâ satis benè affecti, omnibus tamen his perpensis, tandem concludunt, eum in hac re fuisse valde ancipitem, & obscuritate verborum suam sententiam occultasse. sed quicquid sit de Aristotelis mente,

autem in vitam eternam. Totus liber Sapientia, præsertim à cap. 2. ad 5. hanc veritatem tradit, & iniquorum circa illam deliria refert, eosque ait tandem in inferno, serò licet, retractasse suum errorem. Secundo, etiam Fide diuinâ tenendum est, animum naturâ suâ habere hanc immortalitatem. Ante cuius probationem suppono, dupliciter aliquid posse dici immortale ex naturâ suâ. Primo & magis rigorosè, quia nullâ vi etiam diuinâ annihilari possit; quo sensu non tribuimus animæ immortalitatem, sine dubio enim à Deo diuinitus annihilari potest. Vtrum autem diuinitus possit esse aliqua substantia, quæ semel producta non possit annihilari, dixi alibi. Secundo modo latius sumitur immortale, pro eo, quod licet diuinitus possit petire, non tamen ex naturâ rei. In hoc sensu dicimus in præsentî animam esse immortalem. quod probatur ex Lateranensi Concilio sub Leone X. Sessione 8. vbi definitur, animum naturâ suâ esse formam corporis, & esse immortalem, præcipiturque Philosophiæ Magistris, ut soluant argumenta, quæ contra hanc veritatem fieri possunt. Adduci etiam solet ille locus Christi Domini Matthæi 10. *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere*, ergo quia anima est naturâ suâ immortalis; alias posset ab homine occidi.

Sed hic locus non vrget: licet enim solo Dei beneficio animus esset immortalis, non posset ab homine occidi; sicut si Adam non peccasset, non posset occidi, quantumvis ex suâ naturâ non esset immortalis. Secundo, quia licet naturâ suâ non posset ab vllâ creaturâ occidi, adhuc non sequitur non posse à Deo naturaliter destrui, ergo ex hoc loco nihil probatur.

Afferri etiam solet alius locus ex Sapiente, qui de impiis dicit, errasse dum negarunt animi immortalitatem; non autem diceret errasse, nisi immortalitas animæ conueniret ex naturâ suâ, & consequenter posset naturaliter cognosci. Sed & hoc testimonium parum vrget, quia etiam dicit ibi de eis, errasse præcisè, quia dicunt non futuram resurrectionem, cum tamen hæc non sit futura ex naturâ rei, sed ex solâ voluntate diuinâ. Adde, ipsum Salomonem declarasse ibi errorem impiorum, eiusque causam, quia scilicet nesciuerunt Sacramenta Dei, ergo errauerunt non præcisè quia res naturales independentes à liberâ

SUBSECTIO PRIMA.

Anima est immortalis.

VERA & Catholica doctrina docet, nostrum animum perpetuò duraturum. Innumera possunt pro hac veritate Scripturæ & Conciliorum testimonia congeri: nobis vnum vel alterum sufficiat. Ecclesiastici 12. *Ibit homo in domum eternitatis sue*. Matth. 25. prædixit Christus, peccatores in iudicio à Deo relegandos in ignem æternum, *Ite maledicti in ignem æternum*, bonos