

DE MALO

QUÆSTIO I

DE MALO IN COMMUNI

(Et habet quinque articulos.)

Primo enim quæritur, utrum malum sit aliquid; 2^o utrum malum sit in bono; 3^o utrum bonum sit causa mali; 4^o utrum malum convenienter dividatur per culpam et poenam; 5^o quid plus habeat de ratione mali, utrum culpa, an poena.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utum malum sit aliquid* (1). (I part., quæst. xli, art. 1; et I Sent., dist. xxvi, art. 3; et II dist. 34, quæst. 1, art. 2 et 3; et III cont. Gent., cap. vii, viii et ix.)

Quæstio est de malo; et primo quæritur, an malum sit aliquid. Et videtur quod sic. Omne enim creatum, aliquid est. Sed malum est aliquid creatum, secundum illud Isai., xlv, 7: *Ego Dominus faciens pacem, et creans malum*. Ergo malum est aliquid.

2. Præterea, utrumque contrariorum est aliquid in natura; quia contraria sunt in eodem genere posita. Sed malum est contrarium bono, secundum illud Ecli., xxxiii, 15: *Contra bonum malum*. Ergo malum est aliquid.

3. Sed dicendum, quod malum in abstracto acceptum non est contrarium, sed privatio; sed aliquid malum in concreto acceptum est contrarium, et est aliquid. — Sed contra, nihil est contrarium alteri secundum id in quo cum eo convenit; nigrum enim non contrariatur albo secundum quod est color, sed secundum id quod substernitur ipsi malo, convenit malum cum bono. Ergo secundum illud, malum non contrariatur bono, sed secundum hoc ipsum quod est malum; malum ergo, inquantum est malum, est aliquid.

4. Præterea, oppositio formæ et privationis invenitur etiam in rebus naturalibus. Sed non dicitur quod in rebus naturalibus malum contrarietur bono, sed solum in moralibus: quia malum

(1) *Al. deest titulus.*

et bonum, secundum quod sunt contraria, continent sub se virtutem et vitium. Ergo contrarietas mali et boni non intelligitur secundum oppositionem privationis et habitus.

5. Præterea, Dionysius (de div. Nom., cap. iv, a med.) et Damascenus (lib. II, cap. iv) dicunt quod malum est sicut tenebra. Tenebra autem contrariatur lumini, ut dicitur II de Anima (com. lxx). Ergo et malum contrariatur bono, et non solum est ejus privatio.

6. Præterea, Augustinus dicit (lib. LXXXIII Qq., quæst. xxi), quod illud quod semel est, nunquam totaliter cedit in non esse. Si ergo aer illuminatur a sole, illud lumen creatum in aere non totaliter desinit esse; nec potest dici quodre colligitur in suo principio. Ergo remanet in subjecto aliquid ejus, quod est sicut dispositio imperfecta; et hoc vocatur tenebra. Ergo tenebra est aliquid contrarium lumini, et non privatio sola. Et eadem ratio est de malo et bono. Ergo malum non est sola privatio boni, sed contrarium.

7. Præterea, inter privationem et habitum non est medium in susceptibili. Sed inter bonum et malum est aliquid medium, nec omnia sunt bona et mala, ut dicitur in Prædicamentis (in Postprædicamen., cap. de oppositis, a med.). Ergo bonum et malum non opponuntur ut privative opposita, sed ut contraria, inter quæ potest esse medium; et sic malum aliquid est.

8. Præterea, omne quod corrumpit, agit. Sed malum, inquantum malum, corrumpit, ut Dionysius dicit (iv cap. de div. Nomin.). Ergo malum, inquantum malum, agit. Sed nihil agit nisi inquantum est aliquid. Ergo malum, inquantum malum, est aliquid.

9. Sed dicendum, quod corrumpere non est agere, sed defectus actionis. — Sed contra, corruptio est motus vel mutatio. Ergo corrumpere est movere. Sed movere est agere. Ergo corrumpere est agere.

10. Præterea, invenitur corruptio naturalis sicut et generatio, ut dicit Philosophus (V Physic., com. vii). Sed in omni motu naturali est aliquid per se intentum a natura corruptentis. Corrumpere autem est proprium mali, ut Dionysius dicit (cap. iv de div. Nomin., part. IV). Ergo malum habet aliquam naturam intendentem aliquem finem.

11. Præterea, quod non est aliquid, non potest esse genus; quia non entis non sunt species, ut dicit Philosophus (IV Physic., com. lxxvii). Sed malum est genus: dicitur enim in Prædicamentis in cap. de oppositis, quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est aliquid.

12. Præterea, quod non est aliquid, non potest esse differentia constitutiva alicujus: quia omnis differentia est unum et ens, ut dicitur in III Metaphys. (com. x). Sed bonum et malum

sunt differentiæ constitutivæ virtutis et vitii. Ergo malum est aliquid.

13. Præterea, illud quod non est aliquid non potest intendi et remitti. Sed malum intenditur et remittitur: majus enim malum est homicidium quam adulterium. Nec potest dici quod dicatur majus malum inquantum corrumpit plus de bono; quia corruptio boni est effectus mali; causa autem non intenditur et remittitur propter effectum, sed e converso. Ergo malum est aliquid.

14. Præterea, omne quod habet esse per positionem in loco, est aliquid. Sed malum est hujusmodi: dicit enim Augustinus (Ench., cap. xi), quod malum suo loco positum eminentius commendat bonum. Nec potest dici hoc esse intelligendum de malo ex parte boni in quo est; quia malum commendat bonum secundum oppositionem quam habet ad ipsum, secundum quod opposita juxta se posita magis elucescunt. Ergo malum, inquantum est malum, est aliquid.

15. Præterea, Philosophus (in V Phys., com. vii) dicit, quod omnis mutatio est ex subjecto in subjectum, vel ex subjecto in non subjectum, vel ex non subjecto in subjectum; et nominat subjectum quod affirmatione monstratur. Cum autem aliquis mutatur de bono in malum, non mutatur de subjecto in non subjectum, neque de non subjecto in subjectum; quia hæc mutationes sunt generatio et corruptio. Ergo mutatur de subjecto in subjectum; et ita videtur quod malum sit aliquid affirmative existens.

16. Præterea, Philosophus dicit (in I de Gener., com. xxi), quod corruptio unius est generatio alterius. Sed malum, inquantum malum, est corruptivum, secundum Dionysium (iv cap. de divin. Nomin.). Ergo malum, inquantum malum, est generativum alicujus; et ita oportet quod sit aliquid; quia omne quod generatur, generatur ex aliquo.

17. Præterea, bonum habet rationem appetibilis; quia bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic. (in princ.); et eadem ratione malum habet rationem fugibilis. Sed contingit quod aliquid negative significatum appetitur naturaliter, et aliquid affirmative significatum naturaliter fugitur; sicut ovis naturaliter fugit præsentiam lupi, et appetit ejus absentiam. Ergo non magis bonum est aliquid quam malum.

18. Præterea, pœna, inquantum pœna, est justa; et quod justum est, bonum est. Ergo pœna, inquantum pœna, est aliquid bonum. Sed pœna, inquantum pœna, est aliquid malum; dividitur enim malum per pœnam et culpam. Ergo aliquid malum, inquantum hujusmodi, est bonum. Sed omne bonum est aliquid. Ergo malum, inquantum est malum, est aliquid.

19. Præterea, si bonitas non esset aliquid, nihil esset bonum. Ergo similiter si malitia non est aliquid, nihil est

malum. Sed constat multa mala esse. Ergo malitia aliquid est. 20. Sed dicendum, quod malum non est ens nature aut moris, sed ens rationis. — Sed contra est quod Philosophus dicit (in VII Metaph., com. viii), quod bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum sunt in intellectu. Ergo malum non est ens rationis tantum, sed est aliquid in rebus naturalibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit (XI de civit. Dei, cap. ix, in fin.), quod malum non est natura aliqua, sed defectus boni hoc nomen accepit.

Præterea, Joan., i, 3, dicitur: *Orania per ipsum facta sunt*. Sed malum non est factum per Verbum, ut Augustinus dicit (tract. i in Joan., a med.). Ergo malum non est aliquid.

Præterea, ibidem subditur: *Sine ipso factum est nihil, idest peccatum; quia peccatum nihil est, et nihil sunt homines cum peccant*, ut dicit Glossa (Augustini) ibidem; et eadem ratione quodlibet aliud malum nihil est. Ergo malum non est aliquid.

Respondeo dicendum, quod sicut album, ita et malum dupliciter dicitur. Uno enim modo cum dicitur album, potest intelligi id quod est albedini subjectum; alio modo album dicitur id quod est album, inquantum est album, scilicet ipsum accidens. Et similiter malum uno modo potest intelligi id quod est subjectum mali; et hoc aliquid est; alio modo potest intelligi ipsum malum; et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus particularis boni. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod bonum proprie est aliquid inquantum est appetibile; nam, secundum Philosophum (in I Ethic.), optime definiunt bonum dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt; malum autem dicitur id quod opponitur bono. Unde oportet malum esse id quod opponitur appetibili inquantum hujusmodi. Hoc autem impossibile est esse aliquid; quod triplici ratione apparet. Primo quidem, quia appetibile habet rationem finis; ordo autem finium est sicut et ordo agentium. Quanto enim aliquid agens est superius et universalius, tanto et finis propter quem agit, est universalius bonum; nam omne agens agit propter finem, et propter aliquod bonum; et hoc manifeste apparet in rebus humanis. Nam rector civitatis intendit bonum aliquid particulare, quod est civitatis bonum. Rex autem, qui est illo superior, intendit bonum universale, scilicet totius regni pacem. Cum ergo in causis agentibus non sit procedere in infinitum, sed oporteat devenire ad unum primum, quod est universalis causa essendi, oportet quod etiam sit aliquid universale bonum in quod omnia bona reducuntur; et hoc non potest esse aliud quam hoc ipsum quod est primum et universale agens; quia cum appetibile moveat appetitum, primum autem movens oportet esse non motum; necesse est primum et universale appetibile esse primum et universale bonum, quod omnia operatur

propter appetitum sui ipsius. Sicut ergo quidquid est in rebus oportet quod proveniat a prima et universali causa essendi; ita quidquid est in rebus oportet quod proveniat a primo et universali bono. Quod autem provenit a primo et universali bono, non potest esse nisi bonum particulare tantum; sicut quod provenit a prima et universali causa essendi, est aliquid particulare ens. Omne ergo quod est aliquid in rebus, oportet quod sit aliquid particulare bonum; unde non potest secundum id quod est, bono opponi. Unde relinquitur quod malum, secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicujus particularis boni privatio, alicui particulari bono inhærens. Secundo hoc idem apparet; quia quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem, et appetitum alicujus sibi convenientis. Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni. Quidquid ergo est in rebus, habet convenientiam cum aliquo bono. Malum autem, inquantum hujusmodi, non convenit cum bono, sed opponitur ei. Malum ergo non est aliquid in rebus. Sed si malum esset aliqua res, nihil appeteret, nec ab aliquo appeteretur; et per consequens non haberet aliquam actionem nec aliquid motum; quia nihil agit vel movetur nisi propter appetitum finis. Tertio idem apparet ex hoc quod ipsum esse maxime habet rationem appetibilis; unde videmus quod unumquodque naturaliter appetit conservare suum esse, et refugit destructiva sui esse, et eis pro posse resistit. Sic ergo ipsum esse, inquantum est appetibile, est bonum. Oportet ergo quod malum, quod universaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid. Unde dico, quod id quod est malum, non est aliquid; sed id cui accidit esse malum, est aliquid, inquantum malum privat nomen aliquid particulare bonum; sicut et hoc ipsum quod est cæcum esse, non est aliquid; sed id cui accidit cæcum esse, est aliquid.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse malum dupliciter: uno quidem modo simpliciter, alio vero modo secundum quid. Illud autem dicitur simpliciter malum quod est secundum se malum. Hoc autem est quod privatur aliquo particulari bono quod est ex debito suæ perfectionis; sicut ægritudo est malum animalis, quia privat æqualitatem humorum, quæ requiritur ad perfectum esse animalis. Sed secundum quid dicitur esse malum quod non est malum secundum se, sed alicujus; quia scilicet non privatur aliquo bono quod sit de debito suæ perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei; sicut in igne est privatio formæ aquæ, quæ non est de debito perfectionis ignis, sed de debito perfectionis aquæ; unde ignis non est secundum se malus, sed est malus aquæ. Similiter autem ordo justitiæ habet adjunctam privationem particularis boni alicujus peccantis, inquantum ordo justitiæ hoc requirit ut

aliquis peccans privetur bono quod appetit. Sic ergo pœna ipsa est bona simpliciter, sed est mala huic; et hoc malum dicitur Deus creare, pacem autem facere; quia ad pœnam non cooperatur appetitus peccantis, ad pacem autem cooperatur appetitus pacem recipientis. Creare autem est aliquid facere nullo præsupposito. Et sic patet quod malum dicitur esse creatum, non inquantum est malum, sed inquantum est simpliciter bonum, et secundum quid malum.

AD SECUNDUM dicendum, quod bonum et malum proprie opponuntur ut privatio et habitus; quia, ut Simplicius dicit in commento Prædicamentorum, in prædicamen. qualitatis, illa proprie dicuntur contraria quorum utrumque est aliquid secundum naturam, sicut calidum et frigidum, album et nigrum; sed alia quorum unum est secundum naturam et aliud recessus a natura, non opponuntur proprie ut contraria, sed ut privatio et habitus. Sed duplex est privatio: una quidem quæ est in privatum esse, ut mors et cæcitas; alia vero quæ est in privari, ut ægritudo, quæ est via in mortem, et ophthalmia, quæ est via in cæcitate; et hujusmodi privationes interdum dicuntur contrariæ, inquantum adhuc retinent aliquid de eo quod privatur; et hoc modo malum dicitur contrarium, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono removet.

AD TERTIUM dicendum, quod nisi nigrum aliquid retineret de natura coloris, non posset esse contrarium albo; quia contraria oportet esse in eodem genere. Licet ergo hoc in quo convenit album cum nigro non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest; et similiter licet id in quo convenit malum cum bono non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest.

AD QUARTUM dicendum, quod ideo in moralibus magis quam in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent; voluntatis autem objectum est bonum et malum. Omnis autem actus denominatur et speciem recipit ab objecto. Sic ergo actus voluntatis, inquantum fertur in malum, recipit rationem et nomen mali; et hoc malum contrarium proprie bono; et hæc contrarietas ex actibus in habitus transit inquantum actus et habitus simulantur.

AD QUINTUM dicendum, quod tenebra non est contrarium lumini, sed privatio; sed Aristoteles frequenter utitur nomine contrarii pro privatione, quia ipse dicit, quod privatio quodammodo est contrarium, et quod prima contrarietas est privatio et forma.

AD SEXTUM dicendum, quod adveniente tenebra nihil remanet de lumine; sed remanet solum potentia ad lumen, quæ non est aliquid tenebræ, sed subjectum ejus. Sic enim antequam illuminaretur aer, erat solum in potentia ad lumen.

Nec proprie loquendo lumen est aut fit aut corrumpitur; sed aer illuminatus esse aut fieri aut corrumpi dicitur secundum lumen.

AD SEPTIMUM dicendum, quod sicut Simplicius dicit (in commento Prædicamentorum, in post prædicament., cap. de oppositis) inter malum et bonum, secundum quod in moribus accipitur, invenitur aliquid medium; sicut actus indifferens est medium inter actum vitiosum et virtuosum.

AD OCTAVUM dicendum, quod malum abstracte accipiendo, idest hoc ipsum quod est malum, dicitur corrumpere, non quidem active, sed formaliter, inquantum scilicet est ipsa corruptio boni; sicut et cæcitas dicitur corrumpere visum, inquantum est ipsa visus corruptio seu privatio; sed id quod est malum, si sit quidem malum simpliciter, idest secundum seipsum, sic quidem corrumpit, idest corruptum ducit in actum et effectum, non agendo sed deagendo, idest per defectum activæ virtutis, sicut semen indigestum deficit in generando et producit partum monstruosum, qui est corruptio naturalis ordinis. Sed id quod non est simpliciter et secundum se malum, secundum virtutem activam, perfectam corruptionem facit, non simpliciter, sed alieujus.

AD NONUM dicendum, quod corrumpere formaliter non est movere nec agere, sed corruptum esse; corrumpere autem active est movere et agere; ita tamen quod quidquid est ibi de actione vel motione pertinet ad virtutem boni; quod autem est ibi de defectu, pertinet ad malum, qualitercumque accipiatur; sicut quidquid est in claudicatione de motu est ex virtute gressiva; defectus autem rectitudinis est ex tibie curvitate; et ignis generat ignem inquantum habet talem formam, corrumpit tamen aquam, inquantum huic formæ adjungitur talis privatio.

AD DECIMUM dicendum, quod corruptio quæ est ab eo quod est malum simpliciter et secundum seipsum, non potest esse naturalis, sed magis est casus a natura; sed corruptio quæ est ab eo quod est malum alieui potest esse secundum naturam, sicut quod ignis corrumpat aquam; et tunc id quod intendit, est bonum simpliciter, scilicet forma ignis. Quod autem intendit principaliter, est esse ignis generati, et secundario non esse aquæ, inquantum ad esse ignis requiritur.

AD UNDECIMUM dicendum, quod verbum illud Philosophi difficultatem habet; quia si malum et bonum non sunt in genere, sed sunt genera, cassatur decem Prædicamentorum distinctio; et ideo, ut Simplicius dicit (in commento Prædicamentorum, ubi sup.), quidam solventes dixerunt, quod verbum Philosophi sic est intelligendum, quod bonum et malum sunt genera contrariorum, scilicet virtutis et vitii, non tamen sunt in genere contrario, sed in qualitate. Sed expositio hæc non

videtur conveniens; quia istud tertium membrum non differt a primo quod ponit, scilicet quod quedam contraria sunt in uno genere. Unde Porphyrius dixit (eod. loc.), quod contrariorum quedam sunt univoca, et ista sunt vel in uno genere proximo, ut album et nigrum in genere coloris, quod est primum membrum divisionis ab Aristotele positum; vel in contrariis generibus proximis, sicut castitas et impudicitia, quæ sunt sub virtute et vitio, quod est secundum membrum; quedam vero sunt æquivoca, sicut bonum quod circuit omnia genera, sicut et ens, et similiter malum; et ideo bonum et malum dixit non esse nec in uno genere nec in pluribus, sed ipsa esse genera, prout genus dici potest id quod genera transcendit, sicut ens et unum. Simplicius vero ponit duas alias solutiones; quarum una est, quod bonum et malum dicuntur genera contrariorum, inquantum unum contrariorum est defectivum respectu alterius, sicut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis; et sic omnia contraria quodammodo reducuntur ad bonum et malum, prout omnis defectus pertinet ad rationem mali. Unde et in I Physic. (com. LV), dicitur, quod semper contraria comparantur ad invicem ut melius et pejus. Alia solutio est, quod Aristoteles dixit hoc secundum opinionem Pythagoræ qui posuit duos ordines rerum; quorum unus comprehenditur sub bono, et alius sub malo. Multoties enim in logica utitur exemplis non veris secundum opinionem propriam, sed probabilibus secundum aliorum (1) opinionem. Et sic patet secundum prædicta quod non oportet ponere quod malum sit aliquid.

AD DUODECIMUM dicendum, quod bonum et malum non sunt differentiæ nisi in moralibus, in quibus malum positive aliquid dicitur, secundum quod ipse actus voluntatis denominatur malus a volito; licet et ipsum malum non possit esse volitum nisi sub ratione boni.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod unumquodque est magis malum altero, non per accessum ad aliquid summe malum, vel per participationem diversam alieujus formæ, sicut dicitur aliquid magis vel minus album secundum diversam participationem albedinis; sed dicitur aliquid magis vel minus malum, secundum quod magis vel minus privatur de bono, non quidem effective, sed formaliter. Homicidium enim dicitur majus peccatum quam adulterium, non quia magis corrumpat bonum naturale animæ; sed quia magis removet bonitatem ipsius actus; plus autem contrariatur caritati bono, quod debet informari actus virtuosus, homicidium, quam adulterium.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod nihil prohibet malum habere loci positionem secundum id quod in eo de bono retinetur, et quod commendat bonum sua oppositione inquantum est malum.

(1) *Al. deest aliorum.*

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod subjectum quod est affirmatione monstratum, non solum est contrarium, sed etiam privatio. Dicit enim Philosophus ibidem quod aliqua privatio affirmatione monstratur, ut nudum; et præterea nihil prohibet dicere mutationem de bono in malum quam corruptionem esse, ut sic possit dici mutatio de subjecto in non subjectum; cum tamen homo de bonitate virtutis in malitiam mutatur, est motus de qualitate in qualitatem, ut patet per præmissa.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod, sicut Dionysius solvit (loc. cit. in argum.), malum est corruptivum inquantum est malum; generativum autem non est inquantum malum, sed inquantum retinet aliquid de bono.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod non esse nunquam appetitur nisi inquantum per aliquid non esse conservatur proprium esse; sicut ovis absentiam lupi appetit propter conservationem propriæ vitæ; nec præsentiam lupi refugit nisi inquantum est suæ vitæ corruptiva. Ex quo patet quod ens appetitur per seipsum, fugitur autem per accidens; non ens autem fugitur per se, et appetitur per accidens; et ideo bonum, inquantum bonum, est aliquid; malum autem, inquantum malum, est privatio.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod pena, inquantum est poena, est malum alicujus; inquantum est justa, est bonum simpliciter. Nihil autem prohibet id quod est bonum simpliciter, esse malum alicujus; sicut forma ignis est bonum simpliciter, sed est malum aquæ.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod ens dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod significat naturam decem generum; et sic neque malum neque aliqua privatio est ens neque aliquid. Alio modo secundum quod respondetur ad questionem *an est*; et sic malum est, sicut et cæcitas est. Non tamen malum est aliquid; quia esse aliquid non solum significat quod respondetur ad questionem *an est*, sed etiam quod respondetur ad questionem *quid est*.

AD VICESIMUM dicendum, quod malum quidem est in rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale; sed in ratione est ut aliquid intellectum; et ideo potest dici, quod malum est ens rationis et non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re; et hoc ipsum quod est esse intellectum, secundum quod aliquid dicitur ens rationis, est bonum; bonum enim est aliquid intelligi.

ARTICULUS II. — *Utrum malum sit in bono.* (I part., qu. XLVIII, art. 2; et II Sent., dist. xxxiv, art. 4; et III cont. Gent., cap. xi.)

Secundo queritur, utrum malum sit in bono. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius (iv cap. de divin. Nomin.), quod malum neque est existens, neque in existentibus, et hoc

probat per hoc, quod omne existens est bonum. Malum autem non est in bono. Ergo non est in existente; et sic videtur quodam manifesto uti, quod malum non sit in bono.

2. Sed dicendum, quod malum est in existente et in bono, non inquantum est existens vel bonum, sed inquantum est deficiens. — Sed contra, omnis defectus pertinet ad rationem mali. Si ergo malum est in existente inquantum est deficiens, malum est in existente inquantum existens est malum. Malum ergo aliquod præsupponitur in existente ad hoc quod possit esse subjectum mali; et redditur quæstio de illo malo quod sit ejus subjectum; et si existens, inquantum est deficiens, est ejus subjectum, oportebit præsupponere aliquid aliud malum, et sic in infinitum procedere. Standum est ergo in primo, ut scilicet si malum est in existente, sit in eo non inquantum est deficiens, sed inquantum est existens; quod est contra Dionysium.

3. Præterea, malum et bonum sunt opposita. Sed unum oppositorum non est in alio, sicut frigidum non est in igne. Ergo malum non est in bono.

4. Sed dicendum, quod malum non est in bono sibi opposito, sed in alio. — Sed contra, omne illud quod convenit multis, convenit eis per unam naturam. Sed bonum convenit multis, similiter et malum. Ergo per unam naturam communem bonum convenit omnibus bonis, et malum omnibus malis. Sed malum communiter acceptum, oppositum est bono. Ergo malum quodlibet opponitur cuilibet bono; et sic si aliquod malum est in aliquo bono, sequitur quod oppositum sit in suo opposito.

5. Præterea, Augustinus dicit (in Ench., cap. xii, in princ.), quod in hoc quod malum est in bono, fallit Dialecticorum regula, quæ dicit, quod contraria simul esse non possunt. Non autem falleret, si malum non esset in bono sibi opposito. Ergo ex hoc quod malum est in bono, sequitur quod oppositum sit in opposito; quod omnino esse non potest; quia omnia opposita includunt in se contradictionem, contradictoria autem simul esse non possunt. Non ergo malum est in bono.

6. Præterea, omne quod inest alicui, aut causatur ex subjecto, sicut accidens naturale, ut calor ex igne, aut ex aliquo exteriori agente, sicut calor aquæ ex igne, qui est accidens innaturale. Si ergo malum sit in bono, aut causatur ex bono, aut ab aliquo alio. Sed non ex bono, quia bonum non potest esse causa mali, secundum illud Math., vii: *Non potest arbor bona fructus malos facere.* Nec iterum causatur ab aliquo alio; quia et hoc vel est malum, vel est commune principium mali et boni. Sed non potest esse malum non causatum ex bono causa mali quod est in bono; quia sic sequeretur quod non omnis biarius haberet ante se unitatem. Nec iterum potest esse quod

sit unum commune principium boni et mali; quia idem secundum idem non facit diversa et difformia. Ergo nullo modo malum potest esse in bono.

7. Præterea, nullum accidens diminuit vel corrumpit subjectum in quo est. Sed malum diminuit vel corrumpit bonum. Ergo malum non est in bono.

8. Præterea, sicut bonum respicit actum, ita malum e contrario respicit potentiam; unde malum non invenitur nisi in his quæ sunt in potentia, ut dicitur in IX Metaph. (com. xxii). Sed malum est in potentia, sicut et quælibet privatio. Non ergo malum est in bono sed in bono.

9. Præterea, bonum et finis sunt idem, ut dicitur in V Metaph. (com. iii, et in II Physic., com. xxxi). Forma autem et finis incidunt in idem, ut dicitur in II Physic. (com. lxx). Sed privatio formæ substantialis excludit formam a materia. Ergo non relinquit aliquod bonum. Cum ergo privatio sit in materia, et habeat rationem mali, videtur quod non omne malum sit in bono.

10. Præterea, quanto aliquod subjectum perfectius est, tanto et accidens magis in eo invenitur; sicut quanto ignis perfectior est, tanto magis est calidus. Si ergo malum sit in bono sicut in subjecto, sequeretur quod quanto bonum perfectius est, tanto magis sit ibi malum, quod est impossibile.

13. Præterea, quod non est ens, non est in aliquo. Sed malum non est ens. Ergo non est in bono.

11. Præterea, omne subjectum est conservativum accidentis. Sed malum non conservatur a bono sicut in subjecto, sed magis destruitur. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

12. Præterea, omne accidens denominat suum subjectum. Si ergo malum sit in bono, denominabit bonum; et ita sequeretur quod bonum sit malum; quod est contra id quod dicitur Isai., v, 20: *Vae qui dicunt bonum malum.*

14. Præterea, sicut defectus est de ratione mali, ita perfectio est de ratione boni. Sed malum non est in aliquo perfecto, cum sit corruptio. Ergo malum non est in bono.

15. Præterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed id quod est subjectum malo, non est appetibile; vivere enim in miseriis nullus appetit, ut dicitur IX Ethic. Ergo id quod est subjectum mali, non est bonum.

16. Præterea, nihil nocet nisi suo opposito. Si ergo malum non sit in bono sibi opposito, sed in quodam alio bono; non noceret ei, et sic non haberet rationem mali; quia intantum est malum, in quantum nocet bono, ut Augustinus dicit (in Ench., cap. xii, et in lib. de natura boni, cap. vi). In malo autem sibi opposito esse non potest. Ergo in nullo bono est malum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in Ench., cap. xiv), quod malum nisi in bono esse non potest.

Præterea, malum est privatio boni, ut Augustinus dicit (Ench., cap. xi). Sed privatio determinat sibi subjectum; est enim negatio in subjecto, ut dicitur in IV Metaph. (com. iv). Ergo malum determinat sibi subjectum. Sed omne subjectum, cum sit existens, est bonum; quia bonum et ens convertuntur. Ergo malum est in bono.

Respondeo dicendum, quod malum non potest esse nisi in bono. Ad cuius evidentiam sciendum est quod de bono dupliciter contingit loqui: uno modo de bono absolute; alio modo secundum quod dicitur bonum hoc, ut bonus oculus. Loquendo ergo de bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem etiam amplio rem quam ens, ut Platonici placuit. Cum enim bonum sit id quod est appetibile, id quod est secundum se appetibile, est secundum se bonum. Hoc autem est finis. Sed quia ex hoc quod appetimus finem, sequitur quod appetamus ea quæ in finem ordinantur, consequens est ut ea quæ ordinantur in finem, ex hoc ipso quod in finem vel bonum ordinantur, boni rationem obtineant: unde utilia sub divisione boni comprehenduntur. Omne autem quod est in potentia ad bonum, ex hoc ipso quod est in potentia ad bonum, habet ad bonum ordinem; cum esse in potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum. Patet ergo quod id quod est in potentia, ex hoc ipso quod est in potentia, habet rationem boni. Omne ergo subjectum in quantum est in potentia respectu cuiuscumque perfectionis, etiam materia prima, ex hoc ipso quod est in potentia, habet boni rationem. Et quia Platonici non distinguebant inter materiam et privationem, ordinantes materiam cum non ente, dicebant, quod bonum ad plura se extendit quam ens. Et hanc viam videtur secutus Dionysius in lib. de divin. Nomin. (cap. v), bonum præordinans enti. Et quamvis materia distinguatur a privatione, et non sit non ens nisi per accidens, adhuc tamen hæc consideratio quantum ad aliquid vera est; quia materia prima non dicitur ens nisi in potentia, et esse simpliciter habet per formam; sed potentiam habet per seipsam; et cum potentia pertineat ad rationem boni, ut dictum est, sequitur quod bonum conveniat ei per seipsam. Quamvis autem quodcumque ens, sive in actu, sive in potentia, absolute bonum dici possit; non tamen ex hoc ipso quælibet res est bonum hoc; sicut si aliquis homo sit bonum simpliciter, non sequitur quod sit bonus cytharædus, sed tunc tantum, quando habet perfectionem in arte cytharædandi. Sic ergo licet homo secundum hoc ipsum quod est homo, sit quoddam bonum, non tamen ex hoc ipso est bonus homo, sed id quod facit bonum unumquodque est proprie virtus ejus. Virtus enim est quæ bonum facit habentem, secundum

Philosophum in II Ethic. (cap. vi, in princ.). Virtus autem est ultimum potentiae rei, ut dicitur in I de Caelo (com. cxvi). Ex quo patet quod tunc dicitur aliquid bonum hoc, quando habet perfectionem propriam, sicut homo bonus quando habet perfectionem hominis, et bonus oculus quando habet perfectionem oculi. Secundum praemissa ergo apparet tripliciter dici bonum. Uno enim modo ipsa perfectio rei bonum ejus dicitur, sicut acumen visus dicitur bonum oculi, et virtus dicitur bonum hominis. Secundo dicitur bonum res quae habet suam perfectionem; sicut homo virtuosus, et oculus acute videns. Tertio modo dicitur bonum ipsum subjectum, secundum quod est in potentia ad perfectionem; sicut anima ad virtutem, et substantia oculi ad acumen visus. Cum autem malum, ut supra dictum est, nihil aliud sit quam privatio debita perfectionis; privatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc privari dicimus quod natum est habere aliquid et non habet; sequitur quod malum sit in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum. Bonum autem quod est perfectio, per malum privatur: unde in tali bono non potest esse malum. Bonum autem quod est compositum ex subjecto et perfectione, diminitur per malum, in quantum tollitur perfectio et remanet subjectum; sicut caecitas privat visum, et diminit oculos videntem, et est in substantia oculi, vel etiam in ipso animali, sicut in subjecto. Unde si aliquid bonum est quod est actus purus nullam potentiae permutationem habens, cujusmodi est Deus, in tali bono nullo modo potest esse malum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Dionysius non intendit quod malum non sit in existente, sicut privatio in subjecto; sed quod sicut non est aliquid per se existens, ita non est aliquid positive in subjecto existens.

AD SECUNDUM dicendum, quod cum dicitur quod malum est in existente in quantum est deficiens, potest hoc intelligi dupliciter. Uno modo quod ly *in quantum* designet quamdam concomitantiam; et sic est verum quod dicitur, eo modo loquendi quo dici posset quod album est in corpore in quantum corpus est album. Alio modo ita quod ly *in quantum* designet rationem praexistentem in subjecto; et sic procedit ratio.

AD TERTIUM dicendum, quod malum non opponitur bono in quo est; est enim in bono quod est in potentia. Malum autem est privatio; potentia autem non opponitur neque privationi neque perfectioni, sed substernitur utrique. Dionysius tamen (in IV cap. de divin. Nomin., part. IV), utitur hac ratione ad ostendendum, quod malum non est in bono tamquam aliquid existens.

AD QUARTUM dicendum, quod ratio illa multiplicem defectum habet. Nam quod primo dicitur, quod id quod convenit

pluribus convenit eis secundum unam naturam communem, veritatem habet in his quae de pluribus univoce praedicantur. Bonum autem non praedicatur univoce de omnibus bonis, sicut nec ens de omnibus entibus, cum utrumque circumbeat omnia genera. Et hac ratione Aristoteles (in I Ethic., com. vi), ostendit quod non est una communis idea boni. Secundo, quia dato quod bonum diceretur univoce, et etiam malum, tamen malum cum sit privatio, non dicitur de multis secundum unam intentionem. Tertio, dato quod utrumque univocum esset, et utrumque aliquam naturam significaret; posset quidem dici quod communis natura mali opponeretur communi naturae boni; non tamen oporteret quod quodlibet malum opponeretur cuilibet bono; sicut vitium in communi opponitur virtuti in communi: non tamen quodlibet vitium cuilibet virtuti; intemperantia enim non opponitur liberalitati.

AD QUINTUM dicendum, quod in hoc quod malum est in bono, non fallit regula Dialecticorum secundum rei veritatem, quia malum non est in bono sibi opposito, ut dictum est; sed fallit secundum quamdam apparentiam, prout malum absolute dictum, et bonum, videntur oppositionem habere.

AD SEXTUM dicendum, quod malum, cum non sit in subjecto sicut accidens naturale, non causatur ex subjecto, sicut nec privatio ex potentia; nec iterum habet exterius causam per se, sed per accidens tantum, ut patet, infra, quest. 3, cum de causa mali quaeretur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod malum non est sicut in subjecto in bono quod diminit vel corrumpit; sed potius in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum.

AD OCTAVUM dicendum quod quamvis actus secundum se sit bonum, non tamen sequitur quod potentia secundum se sit malum, sed privatio quae opponitur actui. Potentia vero ex hoc ipso quod habet ordinem ad actum, habet rationem boni, ut dictum est, in corp. art.

AD NONUM dicendum, quod in illa ratione multiplex defectus est. Primo enim licet finis sit secundum se bonum, non tamen solus finis est bonum, sed etiam ea quae ordinantur ad finem, ex ipso ordine habent rationem boni, ut dictum est. Secundo, quia licet aliquis finis sit idem cum forma, non tamen sequitur quod omnis finis sit forma: nam in quibusdam etiam ipsa operatio vel usus est finis, ut dicitur in I Ethic. (com. i). Et iterum cum factum sit quodammodo finis facientis, dispositio ad formam est finis in artibus quae materiam preparant; et ipsa materia, secundum quod est facta ab arte divina, hac ratione est bonum et finis, prout ad ipsam formam terminatur actio creantis.

AD DECIMUM dicendum, quod ratio illa procedit de accidentibus quae consequuntur naturam subjecti, sicut calor consequitur naturam ignis; aliter tamen est de accidente quod es

recessus a natura, sicut aegritudo. Non enim sequitur, si aegritudo est accidens animalis, quod quanto animal fuerit fortius, tanto sit magis aegrum, sed quod tanto sit minus aegrum; et eadem ratio est de quolibet malo. Potest tamen dici quod quanto aliquid magis est in potentia et magis aptum ad bonum, tanto pejus sit ipsum privari bono. Bonum autem quod est subjectum mali, est potentia; et sic aliquo modo quanto magis est bonum quod est subjectum mali, tanto magis est malum.

AD UNDECIMUM dicendum, quod subjectum conservat accidens quod naturaliter ei inest. Sic autem malum non est in bono tamquam naturaliter inherens bono; et tamen malum non posset esse, si totaliter bonum destrueretur.

AD DUODECIMUM dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (in Enchir., cap. XLII), sententia prophetica est contra eos qui dicunt, bonum, in quantum est bonum, esse malum; non autem est contra eos qui dicunt id quod est secundum aliquid bonum, secundum aliud esse malum.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod malum non dicitur esse in bono quasi aliquid positive dictum, sed sicut privatio.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod non solum id quod est perfectum, habet rationem boni, sed etiam id quod est in potentia ad perfectionem; et in tali bono est malum.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod id quod est subjectum privationi, licet non sit appetibile ex eo quod est sub privatione, est tamen appetibile ex eo quod est in potentia ad perfectionem; et secundum hanc rationem est bonum.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod malum nocet bono composito ex potentia et actu, in quantum aufert ei suam perfectionem; et nocet etiam ipsi bono quod est in potentia, non quasi aliquid eius auferens, sed in quantum est ipsa ablatio vel privatio perfectionis cui opponitur.

ARTICULUS III. — *Utrum bonum sit causa mali.* (I part., quaest. XLIX, art. 1 et 2; et I-II, quaest. LXXV, art. 1; et II Sent., dist. I, quaest. 1, art. 1; et II cont. Gent., cap. XLI.)

Tertio quaeritur, utrum bonum sit causa mali. Et videtur quod non. Dicitur enim Matth., VII: *Non potest arbor bona fructus malos facere.* Fructus autem dicitur effectus causae. Ergo bonum non potest esse causa mali.

2. Praeterea, effectus habet similitudinem in sua causa; quia omne agens agit sibi simile. Sed similitudo mali non praexistit in bono. Ergo bonum non est causa mali.

3. Praeterea, ea quae sunt causatorum, substantialiter praexistunt in causis. Si ergo malum causatur ex bono, malum substantialiter praexistit in bono, quod est impossibile.

4. Praeterea, unum oppositum non est causa alterius. Sed malum opponitur bono. Ergo bonum non est causa mali.

5. Praeterea, Dionysius dicit (IV cap. de div. Nom., part. IV), quod malum non est ex bono; et si ex bono est, non est malum.

6. Sed dicendum, quod bonum, in quantum deficiens, est causa mali. — Sed contra, omnis defectus habet rationem mali. Si ergo bonum est causa mali in quantum est deficiens, sequitur quod bonum est causa mali in quantum praehabet in se aliquid malum; et tunc redibit quaestio de illo malo. Aut ergo procedetur in infinitum; aut oportebit reducere in aliquid primum malum quod sit causa mali, aut oportebit dicere quod bonum, in quantum huiusmodi, est causa mali.

7. Sed dicendum, quod ille defectus qui praexistit in bono secundum quod est causa mali, non est malum in actu, sed defectibilitas, sive potentia ad defectum. — Sed contra, Philosophus dicit (in II Phys., com. XXXIV), quod causae secundum potentiam comparantur effectibus secundum potentiam, et causae secundum actum comparantur effectibus secundum actum. Ex hoc ergo quod est aliquid potens deficere, non est causa defectus in actu, quod est malum in actu.

8. Praeterea, posita causa sufficienti ponitur effectus; quia de ratione causae est quod faciat debere esse effectum. Sed non quodcumque est defectibilitas in aliqua creatura, invenitur in ea malum in actu. Sit ergo aliquid defectibile nondum deficiens in instanti quod est A; in B autem deficiat actu. Aut ergo aliquid advenit in B, quod non erat in A, aut nihil. Si nihil, non deficiet in B, sicut non deficiebat in A; si autem aliquid additum est, aut est bonum, aut malum. Si malum, erit abire in infinitum sicut prius: si bonum, ergo bonum, in quantum huiusmodi, est causa mali; et sic sequitur quod magis bonum sit causa magis mali, et summum bonum causa summi mali. Non ergo bonum, in quantum est deficiens, est causa mali.

9. Praeterea, omne bonum in quantum est creatum, est potens deficere. Si ergo bonum, in quantum est potens deficere, est causa mali, sequitur quod bonum, in quantum est creatum, sit causa mali. Sed semper bonum creatum manet creatum. Ergo semper erit causa mali, quod est inconveniens.

10. Praeterea, si bonum, in quantum deficiens actu vel potentia, est causa mali, sequitur quod Deus, qui nullo modo est deficiens nec actu nec potentia, non possit esse causa mali: quod est contra illud quod dicitur Isai., LV, 7: *Ego Dominus creans malum*; et Amos, III, 6: *Non est malum in civitate quod Deus non fecerit.* Ergo bonum non est causa mali in quantum est deficiens.

11. Praeterea, sicut se habet perfectio ad bonum, ita se habet defectus ad malum. Ergo commutatim, sicut se habet

defectus ad bonum, ita se habet perfectio ad malum. Sed aliquis defectus, inquantum est defectus, est causa boni; sicut fides inquantum est visio ænigmatica, quod ad defectum visionis pertinet, est causa meriti. Ergo bonum, inquantum est perfectum et non inquantum est deficiens, potest esse causa mali.

12. Præterea, ad operandum tria requiruntur: ratio dirigens, voluntas imperans et potentia excoquens. Sed defectus in ratione, qui est ignorantia, excusat a malo, idest a culpa, et sic non est causa mali; et similiter defectus potentiae, qui est infirmitas, excusat. Ergo et defectus qui est in voluntate excusat. Non ergo voluntas, inquantum est bonum deficiens, est causa mali.

13. Præterea, si voluntas, inquantum est deficiens, est causa mali; aut ergo inquantum est deficiens a bono quod debet ei inesse, et hæc est poena, et sic poena præcederet culpam; aut a bono quod non debet ei inesse, et ex tali defectu nullum malum sequitur; non enim aliquid malum sequitur in lapide ex hoc quod non habet visum. Nullum ergo bonum est causa mali inquantum est deficiens.

14. Sed dicendum, quod bonum, inquantum huiusmodi, potest esse causa mali, sed per accidens. — Sed contra, actio agentis per accidens attingit ad effectum, sicut actio effodientis sepulcrum attingit ad thesaurum inventum. Si ergo bonum est causa mali per accidens, sequitur quod actio boni peringit ad ipsum malum; quod videtur inconueniens.

15. Præterea, agens aliquid illicitum præter intentionem non peccat, sicut si aliquis intendat percutere hostem, et percutiat patrem. Per accidens autem causa alicujus est quod non intendit ipsum. Si ergo malum non habet causam nisi per accidens, sequitur quod nullus faciendo malum peccat; quod est inconueniens.

16. Præterea, omnis causa per accidens reducitur ad causam per se. Si ergo malum habeat causam per accidens, videtur sequi quod malum haberet causam per se.

17. Præterea, illud quod prouenit per accidens, prouenit ut in paucioribus. Sed malum prouenit ut in pluribus; quia, ut dicitur Eccle., i, 15, *stultorum infinitus est numerus*. Ergo malum habet causam per se, et non per accidens.

18. Præterea, natura est causa per se eorum quæ naturaliter fiunt, ut dicitur II Phys. (com. III et seq.). Sed aliqua mala fiunt naturaliter, scilicet corrumpi et senescere, ut dicitur in V Phys. Ergo non est dicendum quod bonum sit causa mali per accidens.

19. Præterea, bonum est actus et potentia. Sed neutrum est causa mali; nam forma quæ est actus, privatur per malum; bonum autem quod est potentia, se habet ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum. Ergo nullum bonum est causa mali.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in Enchir., cap. XIV et XV), quod malum non potest oriri nisi ex bono.

Præterea, Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nom.), quod omnium malorum principium et finis est bonum.

Respondeo dicendum, quod causa mali est bonum, eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim, quod malum causam per se habere non potest. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem, quia illud quod per se causam habet, est intentum a sua causa; quod enim prouenit præter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens; sicut effosio sepulcri per accidens est causa inventionis thesauri, cum prouenit præter intentionem fodientis sepulchrum. Malum autem, inquantum huiusmodi, non potest esse intentum, nec aliquo modo volitum vel desideratum; quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum inquantum huiusmodi. Unde videmus quod nullus facit aliquid malum nisi intendens aliquid bonum, ut sibi videtur; sicut adultero bonum videtur quod delectatione sensibili fruatur, et propter hoc adulterium committit. Unde relinquitur quod malum non habeat causam per se. Secundo idem apparet, quia omnis effectus per se habet aliquid similitudinem suæ causæ, vel secundum eandem rationem, sicut in agentibus univocis, vel secundum deficientem rationem, sicut in agentibus æquivocis; omnis enim causa agens agit secundum quod actu est, quod pertinet ad rationem boni. Unde malum, secundum quod huiusmodi, non assimilatur causæ agentis secundum id quod est agens. Relinquitur ergo quod malum non habeat causam per se. Tertio idem apparet ex hoc quod omnis causa per se, habet certum et determinatum ordinem ad suum effectum; quod autem fit secundum ordinem non est malum, sed malum accidit in præmittendo ordinem. Unde malum, secundum quod huiusmodi, non habet causam per se, oportet tamen quod malum aliquo modo causam habeat. Manifestum est enim, cum malum non sit aliquid per se existens, sed sit aliquid inhærens, ut privatio (quæ quidem est defectus ejus quod est natum inesse et non inest), quod esse malum non naturaliter inest ei cui inest. Si enim aliquis defectus est alicui rei naturaliter, non potest dici quod sit malum ejus, sicut non est malum homini non habere alas, nec lapidi non habere visum, quia est secundum naturam. Omne autem ens quod non naturaliter inest alicui, oportet habere aliquam causam; non enim aqua esset calida nisi ab aliqua causa. Unde relinquitur quod omne malum habeat aliquam causam, sed per accidens, ex quo per se causam habere non potest. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Si autem malum non habeat causam per se, ut ostensum est, relinquitur quod solum bonum habeat causam per se. Nec potest per se causa boni esse nisi bonum, cum

causa per se causet sibi simile. Relinquitur ergo quod ejuslibet mali, bonum sit causa per accidens. Contingit autem et malum, quod est defectivum bonum, esse causam mali; sed tamen oportet devenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum, sed bonum. Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono. Uno modo bonum est causa mali in quantum est deficiens; alio modo in quantum est per accidens. Quod quidem in rebus naturalibus de facili apparet; hujus enim mali quod est corruptio aque, causa est virtus ignis activa. Quæ quidem non principaliter intendit et per se non esse aque, sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui conjungitur ex necessitate non esse aque; et sic per accidens est quod ignis faciat aquam non esse. Hujus vero mali quod est monstruositas partus, causa est virtus deficiens in semine. Sed si quaeratur causa hujus defectus quod est malum seminis, erit devenire in bonum quod est causa mali per accidens, et non in quantum est deficiens. Hujus enim defectus qui est in semine, causa est aliquod principium alterans, quod inducit qualitatem contrariam qualitati quæ requiritur ad bonam dispositionem seminis. Cujus alterantis virtus quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducet, et per consequens defectum seminis consequentem. Unde malum seminis non causatur ex bono in quantum est deficiens; sed causatur ex bono in quantum est perfectum, sed per accidens. In voluntariis autem quodammodo similiter se habet, sed non quantum ad omnia. Manifestum est enim quod delectabile secundum sensum movet voluntatem adulteri, et afficit eam ad delectandum tali delectatione, quæ excludit ordinem rationis et legis divinæ; quod est malum morale. Si ergo ita esset quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis et naturalibus. Non est autem sic; quia quocumque exterius sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere; unde mali quod accidit ex hoc quod recipit, non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas. Quæ quidem est causa mali secundum utrumque predictorum modorum, scilicet et per accidens, et in quantum est bonum deficiens; per accidens quidem, in quantum voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundum quid, sed habet conjunctum quod est simpliciter malum; sed ut bonum deficiens, in quantum in voluntate oportet præconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quem eligit secundum quid bonum, quod est simpliciter malum; quod sic patet. In omnibus enim quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc quod regulatur et conformatur

regulæ et mensuræ; malum vero ex hoc quod est non regulari vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex qui debeat aliquid lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidat, quod est male incidere, hæc mala incisio causabitur ex hoc defectu quod artifex erat sine regula et mensura. Similiter delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinæ; unde non uti regula rationis et legis divinæ præintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Hujusmodi autem quod est non uti regula prædicta, non oportet aliquam causam quaerere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere; et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratam, non est malum nec culpa nec poena; quia anima non tenetur nec potest attendere ad hujusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem culpæ, quod sine actuali consideratione regulæ procedit ad hujusmodi electionem; sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram; sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum; et similiter culpa voluntatis non est in hoc quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinæ; sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram hujusmodi, procedit ad eligendum; et inde est quod Augustinus dicit (in XII de Civit. Dei, cap. vi et vii, et lib. XIV, cap. xiii), quod voluntas est causa peccati in quantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod, sicut Augustinus solvit (in Enchir., cap. xv), per arborem intelligitur voluntas, per fructum intelligitur opus exterius. Sic ergo intelligendum est, quod arbor bona non potest fructus malos facere, quia ex bona voluntate non procedit opus malum, sicut nec ex mala voluntate procedit opus bonum. Sed tamen et ipsa mala voluntas est ex aliquo bono, sicut et ipsa mala arbor causatur ex terra bona. Sicut enim supra dictum est, si aliquis effectus malus causetur ex causa mala, quæ est bonum deficiens; tamen oportet devenire ad hoc quod malum causetur per accidens a bono non deficiente (1).

AD SECUNDUM dicendum, quod obiectio illa procedit de causa per se; in tali enim causa præexistit similitudo effectus. Sic autem bonum non est causa mali, ut dictum est, sed per accidens.

AD TERTIUM dicendum, quod etiam illa ratio procedit de causa et effectu per se; causa enim quæ substantialiter præbet (2) quod est in effectu, est causa per se.

AD QUARTUM dicendum, quod oppositum non est causa sui

(1) *Al.* a bono deficiente. — (2) *Porte* præbet.

oppositi per se; sed per accidens nihil prohibet. Frigidum enim est causa calidi, conversum quodammodo et ambiens, ut dicitur in VIII Physic. (com. VIII).

AD QUINTUM dicendum, quod Dionysius ibi intelligit quod malum non sit ex bono sicut ex causa per se; sed postea in eodem capite ostendit quod malum sit ex bono per accidens.

AD SEXTUM dicendum, quod aliquod bonum est causa mali inquantum est deficiens; non tamen hoc solummodo bonum est causa mali, sed etiam quodammodo bonum, non inquantum est deficiens, est causa mali per accidens. Sed in voluntariis causa mali, quod est peccatum, est voluntas deficiens; sed ille defectus non habet rationem nec culpæ nec pœnæ, secundum quod præintelligitur peccato, sicut expositum est. Nec huiusmodi defectus oportet aliam causam querere; unde non oportet procedere in infinitum. Cum ergo dicitur, quod bonum, inquantum est deficiens, est causa mali, si ly *inquantum* designet aliquid præexistentis, sic non est universaliter verum; si autem designet concomitantiam, sic verum est universaliter, quia omne quod causat malum, est deficiens, idest defectum causans, sicut si diceretur, quod omne calefaciens calefacit inquantum est calefaciens.

AD SEPTIMUM dicendum, quod bonum, inquantum habet aptitudinem ad deficiendum, non est sufficiens causa quod sit in actu, sed inquantum habet aliquem defectum in actu, sicut etiam in voluntate expositum est, in corp. arti. Quamvis etiam non sit necessarium quod habeat qualemcumque defectum ad hoc quod sit causa mali; quia si non sit deficiens, potest esse per accidens causa mali.

Et per hoc etiam patet responsio AD OCTAVUM.

AD NONUM dicendum, quod bonum ex hoc quod est creatum, aliquo modo potest deficere illo defectu ex quo malum voluntarium procedit: quia ex hoc ipso quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subiectum alteri, sicut regulæ et mensuræ. Si autem ipsum esset sua regula et mensura, non posset sine regula ad opus procedere. Propter hoc Deus, qui est sua regula, peccare non potest; sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni si sua manus regula esset incisionis.

AD DECIMUM dicendum, quod, sicut jam dictum est, in solut. 6, non oportet quod bonum quod est causa mali per accidens, sit bonum deficiens. Sic autem Deus est causa mali pœnæ; non enim in puniendo intendit malum ejus quod punitur, sed ordinem suæ justitiæ imprimere rebus, ad quod sequitur malum huius quod punitur, sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aquæ.

AD UNDECIMUM dicendum, quod fides non est meritoria ex hoc quod est cognitio ænigmatica; sed ex hoc quod tali cognitione voluntas bene utitur, assentiendo scilicet his quæ non

videt, propter Deum. Nihil autem prohibet quod etiam aliquis bene utendo malo mereatur: sicut e contrario aliquis male utendo bono demeretur.

AD DUODECIMUM dicendum, quod defectus ipse voluntatis est culpa, sicut defectus intellectus est ignorantia, et sicut defectus potentiæ exequentis est infirmitas. Sic ergo defectus voluntatis non excusat a culpa, sicut nec defectus intellectus excludit ignorantiam, neque defectus potentiæ excludit infirmitatem.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod defectus qui præintelligitur in voluntate ante peccatum non est culpa neque pœna, sed negatio pura; sed accipit rationem culpæ ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus. Ex ipsa enim applicatione ad opus fit debitum illud bonum quo caret, scilicet attendere actu ad regulam rationis et legis divinæ.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod causa per accidens dicitur aliquid alicujus dupliciter. Uno modo ex parte causæ, sicut causa domus per se est ædificator, cui accidit esse musicum, et sic musicum quod accidit causæ per se, dicitur per accidens causa domus. Alio modo ex parte effectus, ut si dicitur, quod ædificator est causa domus per se; causa autem alicujus quod accidit domui, est per accidens; sicut quod domus sit fortunata vel infortunata, hoc est quod alicui in domo facta accidat bene vel male. Cum ergo dicitur quod bonum est causa mali per accidens, intelligendum est secundum accidens quod accidit effectui, inquantum scilicet bonum est causa alicujus boni, cui accidit quædam privatio quæ dicitur malum. Licet autem aliquando actio causæ pertingat ad ipsum effectum qui est per accidens, sicut effodiens sepulchrum per suam effossionem invenit thesaurum; non tamen hoc est semper verum: operatio enim ædificatoris non pertingit ad hoc quod habitanti in domo bene vel male accidat. Et sic dico, quod actio boni non pertingit ad malum causatum: propter quod Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nom.), quod malum non solum est præter intentionem, sed etiam præter viam, quia motus per se non terminatur ad malum.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod aliquando accidens alicujus effectus conjungitur ei ut in paucioribus et raro; et tunc agens dum intendit effectum per se non oportet quod aliquo modo intendat effectum per accidens. Aliquando vero huiusmodi accidens concomitat effectum principaliter intentum semper, vel ut in pluribus; et tunc accidens non separatur ab intentione agentis. Si ergo bono quod voluntas intendit, adiungitur aliquod malum ut in paucioribus, potest excusari a peccato; sicut si aliquis incidens lignum in silva per quam raro transit homo projiciens lignum interficiat hominem. Sed si semper vel ut in pluribus adiungatur malum bono quod per se

intendit, non excusatur a peccato, licet illud malum non per se intendat. Delectationis autem quæ est in adulterio, semper conjungitur malum, scilicet privatio ordinis justitiæ; unde non excusatur a peccato; quia ex hoc ipso quod eligit bonum cui semper conjungitur malum, etsi non velit malum secundum seipsum, magis tamen vult incidere in hoc malum quam carere tali bono.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod sicut per accidens quod est ex parte causæ reducitur ad causam per se agentem; ita per accidens quod est ex parte effectus, reducitur ad alium effectum per se. Malum vero cum sit effectus per accidens, reducitur ad bonum cui conjungitur, quod est effectus per se.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod non semper id quod est per accidens, est ut in paucioribus, sed quandoque est semper, aut in pluribus; sicut vadens ad forum causa emendi, aut semper aut in pluribus invenit multitudinem hominum, quamvis hoc non intendat. Similiter adulter intendens bonum cui semper conjungitur malum, semper incidit in malum. Quod autem accidit in hominibus quod bonum sit ut in paucioribus, malum ut in pluribus, ex hoc contingit quod pluribus modis contingit deviare a medio quam medium tenere, ut dicitur in II Ethic. (cap. vi), et quia sensibilia bona sunt magis nota apud multos quam bona rationis.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod corruptio dicitur mutatio naturalis, non secundum naturam particularem ejus quod corrumpitur, sed secundum naturam universalem, quæ movet ad generationem vel corruptionem; ad generationem quidem propter se; ad corruptionem autem in quantum generatio sine corruptione esse non potest. Et sic non est per se et principaliter intenta corruptio, sed generatio tantum.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod causa mali per accidens non est bonum quod privat per malum, neque bonum quod substernitur malo; sed bonum quod est agens, quod inducendo unam formam, privat aliam.

ARTICULUS IV. — *Utrum malum convenienter dividatur per poenam et culpam.* (I part., quæst. XLVIII, art. 5; et II Sent., dist. 35, art. 1 et 3, dist. 34, quæst. II, art. 3, quæstionc. 1, corp.)

Quarto quaeritur, utrum malum convenienter dividatur per culpam et poenam. Et videtur quod non. Quia omnis bona divisio est per opposita. Sed poena et culpa non sunt opposita: quia aliquod peccatum est poena peccati, ut Gregorius dicit super Ezech. (homil. XI). Ergo malum non convenienter dividitur per poenam et culpam.

2. Sed dicendum, quod peccatum non est poena in quantum peccatum, sed per quamdam concomitantiam. — Sed contra,

actus, in quantum est inordinatus, est malus. Sed in quantum est inordinatus, est poena; dicit enim Augustinus, in I Confess. (cap. XII, in fin.): *Jussisti Domine, et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit poena.*

3. Præterea, perfectio secunda, quæ est operatio, est melior quam prima, quæ est forma vel habitus: unde et Philosophus probat (in I Ethic., cap. VIII), quod summum bonum humanum, scilicet felicitas, non est habitus, sed operatio. Si igitur privari prima perfectione est poena, multo magis peccatum, quod tollit secundam perfectionem, scilicet malum operationis est poena.

4. Præterea, omnis passio anxietatem inducens, videtur poenam habere. Sed multa peccata sunt cum passionibus anxietatem inducentibus, sicut invidia, accidia, ira et hujusmodi; et multa etiam sunt difficultatem habentia in operando, sicut in persona impiorum dicitur Sap., v, 7: *Ambulacibus vias difficiles.* Ergo videtur quod peccatum, in quantum hujusmodi, sit poena.

5. Præterea, si peccatum per concomitantiam est poena, omne peccatum quod concomitatur aliqua poena erit poena. Sed primum peccatum concomitatur aliqua poena. Ergo sequitur quod primum peccatum sit poena; quod est contra Augustinum, qui dicit sola illa peccata esse poenas quæ sunt media inter primum peccatum apostasiæ et ultimam poenam gehennæ.

6. Præterea, sicut dicit Augustinus (in lib. de natura Boni, cap. XXXV, XXXVI et XXXVII), malum est corruptio modi, speciei, et ordinis naturalis; et loquitur de malo in communi. Postmodum autem ad rationem poenæ pertinere dicit quod adversetur naturæ. Ergo videtur quod omne malum sit poena. Non ergo debet malum dividi per poenam et culpam.

7. Præterea, contingit aliquem gratiam non habentem peccare. Culpam autem omnis, cum sit malum, aliquod bonum privat; non autem privat bonum gratiæ, cum suppositum sit quod gratiam non habeat. Ergo privat bonum naturæ; ergo est poena; quia de ratione poenæ est ut adversetur naturæ bono, ut Augustinus dicit.

8. Præterea, ipse actus peccati, secundum hoc quod est actus quidam, et bonus est a Deo est. Secundum hoc ergo est in eo malum culpæ secundum quod est in eo aliqua corruptio. Sed omnis corruptio habet rationem poenæ. Ergo malum culpæ, in quantum est malum, est poena, et ita non debet dividi culpa contra poenam.

9. Præterea, illud quod secundum seipsum est bonum, non debet poni ut divisivum mali. Sed poena, in quantum hujusmodi, est bona, quia est justa; unde et satisfaciens laudatur de hoc quod poenam volunt pro peccatis subire. Ergo poena non debet poni ut divisiva mali.

10. Præterea, aliquod malum est quod nec est poena nec

culpa, scilicet malum naturæ. Ergo insufficienter dividitur malum per pœnam et culpam.

11. Præterea, de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem; de ratione autem culpæ est quod sit voluntaria. Aliqua autem mala patitur homo quæ nec vult nec sunt contra ejus voluntatem: sicut si alicujus res in ejus absentia diripiantur eo ignorante. Ergo malum non sufficienter dividitur per pœnam et culpam.

12. Præterea, quoties dicitur unum oppositorum, toties dicitur et reliquum, ut Philosophus dicit (I Topic., cap. xiii). Sed bonum dicitur tripliciter: videlicet honestum, utile et delectabile. Ergo et malum in tria debet dividi, et non in duo tantum.

13. Præterea, secundum Philosophum, in II Ethic. (cap. vi, a med.), malum est multiplicius quam bonum. Sed est triplex bonum, scilicet naturæ, gratiæ et gloriæ. Ergo videtur quod malum debeat esse multiplicius; et ita videtur quod malum inconvenienter dividatur per duo tantum.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide ad Petrum (cap. xxi): *Geminum est creaturæ rationalis malum; unum quo voluntarie deficit a summo bono; alterum quo in vita punitur; per quæ duo exprimitur pœna et culpa.* Ergo malum dividitur per pœnam et culpam.

Respondeo dicendum, quod natura rationalis vel intellectualis quodam speciali modo se habet ad bonum et malum præ aliis creaturis; quia qualibet alia creatura naturaliter ordinatur in aliquid particulare bonum; intellectualis autem natura sola apprehendit ipsam rationem boni communem per intellectum, et in bonum commune movetur per appetitum voluntatis; et ideo malum rationalis creaturæ speciali quadam divisione dividitur per culpam et pœnam. Hæc enim divisio non est mali nisi secundum quod in rationali natura invenitur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta; ex qua etiam hujusmodi ratio accipi potest, quia scilicet de ratione culpæ est quod sit secundum voluntatem, de ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem. Voluntas autem in sola natura intellectuali invenitur. Horum autem duorum distinctio sic potest accipi. Cum enim malum opponatur bono, necesse est quod secundum divisionem boni dividatur malum. Bonum autem quandam perfectionem designat. Perfectio autem est duplex: scilicet prima, quæ est forma vel habitus; et secunda, quæ est operatio. Ad perfectionem autem primam, cuius usus est operatio, potest reduci omne illud quo utimur operando. Unde et e converso duplex malum invenitur. Unum quidem in ipso agente, secundum quod privatur vel forma vel habitu, vel quocumque quod necessarium sit ad operandum: sicut cæcitas vel curvitas tibiæ quoddam malum est. Aliud vero malum est in ipso actu deficiente, sicut

si dicamus claudicationem esse aliquid malum. Sicut autem in aliis contingit hæc duo reperiri, ita et in natura intellectuali quæ per voluntatem operatur: in qua manifestum est quod inordinata actio voluntatis habet rationem culpæ: ex hoc enim aliquis vituperatur et culpabilis redditur, quod inordinatam actionem voluntarie operatur. Est autem et in creatura intellectuali invenire malum secundum privationem formæ aut habitus, aut cujuscumque alterius quod posset esse necessarium ad bene operandum, sive pertineat ad animam sive ad corpus sive ad res exteriores; et tale malum, secundum fidei catholice sententiam, necesse est quod pœna dicatur. Sunt enim tria de ratione pœnæ. Quorum unum est quod habet respectum ad culpam; dicitur enim proprie aliquis puniri quando patitur malum pro aliquo quod commisit. Habet autem hoc traditio fidei, quod nullum nocumentum creatura rationalis potuisset incurere neque quantum ad animam neque quantum ad corpus neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato præcedente vel in persona vel saltem in natura; et sic sequitur quod omnis talis boni privato, quo uti quis potest ad bene operandum in hominibus, pœna dicatur, et pari ratione in Angelis; et sic omne malum rationalis creaturæ vel sub culpa vel sub pœna continetur. Secundum vero quod pertinet ad rationem pœnæ, est quod voluntati repugnet. Voluntas enim uniuscujusque inclinationem habet in proprium bonum: unde privati proprio bono, voluntati repugnat. Sciendum tamen est quod pœna tripliciter repugnat voluntati. Quandoque quidem voluntati actuali, sicut cum quis se sciente sustinet aliquam pœnam. Quandoque vero est contra voluntatem tantum habituale, sicut cum alicui ignoranti subtrahitur aliquid bonum, de quo doleret, si sciret. Quandoque vero solum contra naturalem inclinationem voluntatis, sicut cum quis privatur habitu virtutis, qui virtutem habere non vult: sed tamen naturalis inclinatio voluntatis est ad bonum virtutis. Tertium vero esse videtur de ratione pœnæ ut in quadam passione consistat. Ea enim quæ contra voluntatem eveniunt, non sunt a principio intrinseco quod est voluntas, sed a principio extrinseco, cuius effectus passio dicitur. Sic ergo tripliciter pœna et culpa differunt. Primo quidem, quia culpa est malum ipsius actionis, pœna autem est malum agentis. Sed hæc duo mala aliter ordinantur in naturalibus et voluntariis; nam in naturalibus ex malo agentis sequitur malum actionis, sicut ex tibia curva sequitur claudicatio; in voluntariis autem e converso, ex malo actionis, quod est culpa, sequitur malum agentis, quod est pœna, divina providentia culpam per pœnam ordinante. Secundo modo differt pœna a culpa per hoc quod est secundum voluntatem et contra voluntatem esse, ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam. Tertio vero per hoc quod culpa est

in agendo, pœna vero in patiēdo, ut patet per Augustinum, in I de lib. Arb. (in princ.), ubi culpam nominat malum quod agimus, pœnam vero malum quod patimur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cum de ratione culpæ sit quod sit voluntaria, de ratione autem pœnæ quod sit contra voluntatem, ut dictum est; impossibile est quod idem secundum idem sit pœna et culpa: quia idem secundum idem non potest esse voluntarium et contra voluntatem; sed secundum diversa nihil prohibet: ei enim quod volumus, potest esse aliquid conjunctum quod naturaliter voluntati repugnet; et quærendo quod volumus, incurrimus in id quod nolumus; et hoc in peccantibus accidit: dum enim inordinate afficiuntur ad aliquid bonum creatum, incurruntpœnationem a bono increato et alia hujusmodi, quæ non vellent. Et sic idem secundum diversa potest esse et culpa et pœna, sed non secundum idem.

AD SECUNDUM dicendum, quod ipse actus non est volutus inquantum est inordinatus, sed secundum aliquid aliud; quod dum voluntas quærit, in prædictam inordinationem incurrit, quam non vellet; et sic ex eo quod est volutus, habet rationem culpæ; ex eo vero quod inordinationem invite quis quodammodo patitur, immiscetur ratio pœnæ.

AD TERTIUM dicendum, quod ipsa inordinata actio, secundum quod a voluntate procedit, rationem culpæ habet; secundum vero quod eligens ex hac incurrit impedimentum debitæ operationis, hoc pertinet ad rationem pœnæ. Unde idem potest esse pœna et culpa, sed non secundum idem.

AD QUARTUM dicendum, quod hujusmodi etiam anxietates passionum consequuntur in peccante præter voluntatem ipsius; eligit etenim iracundus sic insurgere in punishmentem alterius, ut ipse ex hoc nullam anxietatem vel laborem pateretur; unde cum in ista incurrit præter suam voluntatem, hoc ad rationem pœnæ pertinet.

AD QUINTUM dicendum, quod magis denominatur aliquid ab eo a quo dependet, quam ab eo quod dependet ab ipso. Peccatum autem habet pœnam concomitantem dupliciter. Uno quidem modo sicut a qua quodammodo dependet, sicut cum aliquis propter culpam præcedentem a gratiâ deserit, ex hoc sequitur ipsum peccare. Unde ipsum peccatum dicitur pœna ratione desertionis gratiæ, a qua quodammodo dependet: et sic primum peccatum non potest dici pœna, sed peccata sequentia. Alio vero modo peccatum habet pœnam concomitantem quæ consequitur ex ipso; sicut est separatio a Deo, vel privatio gratiæ, vel inordinatio agentis, vel anxietas passionis seu laboris; et a pœna sic concomitante non ita proprie peccatum dicitur pœna; quamvis etiam et sic possit dici pœna causaliter, sicut Augustinus dicit (lib. I Confess., cap. XII, in fin.), quod inordinatus animus sibi ipsi est pœna.

AD SEXTUM dicendum, quod malum in communi acceptum, est corruptio naturalis modi, speciæ et ordinis in communi; malum vero pœnæ, in ipso agente: malum vero culpæ, inquantum hujusmodi, in ipsa actione.

AD SEPTIMUM dicendum, quod in eo qui non habet gratiam, culpa privat aptitudinem ad gratiam, non totaliter tollendo, sed diminuendo ipsam. Hæc autem privatio non est malum culpæ formaliter, sed effectus ejus, quod est pœna. Malum autem culpæ formaliter est privatio modi, speciæ et ordinis in ipso actu voluntatis.

AD OCTAVUM dicendum, quod corruptio boni in actione, inquantum hujusmodi, non est pœna agentis per se loquendo; sed esset pœna actionis, si actioni puniri competeret. Sed ex hac corruptione vel privatione actionis, consequitur aliqua corruptio vel privatio in agente, quæ habet rationem pœnæ.

AD NONUM dicendum, quod pœna secundum quod comparatur ad subjectum, est malum inquantum privat illud aliquo modo; sed secundum quod comparatur ad agens quod infert pœnam, sic interdum habet rationem boni, quando puniens propter justitiam punit.

AD DECIMUM dicendum, quod ista divisio, sicut dictum est, non est mali communiter accepti, sed mali secundum quod in rationali creatura invenitur; in qua non potest esse aliquid malum quod non sit culpa vel pœna, ut dictum est. Intelligendum tamen est, quod non omnis defectus habet rationem mali, sed defectus boni quod natum est haberi. Unde non est defectus homini quod non potest volare, et per consequens nec culpa est nec pœna.

AD UNDECIMUM dicendum, quod incommoda vel damna quæ quis nesciens patitur, licet non sint contra voluntatem actualem, sunt tamen contra voluntatem naturalem vel habitualem, ut dictum est.

AD DUODECIMUM dicendum, quod bonum utile ordinatur in delectabile et honestum, sicut in finem; et sic duo sunt principalia bona, scilicet honestum et delectabile; quibus opponuntur duo mala; culpa quidem honesto, pœna vero delectabili.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod de singulis horum trium bonorum, scilicet naturæ, gratiæ et gloriæ, est considerare formam et actum secundum quam differentiam culpa a pœna distinguitur, ut dictum est.

ARTICULUS V. — *Utrum plus habeat de ratione mali pœna, vel culpa.* (I part. quæst. XLVIII, art. 6; et I-II, quæst. XIX, art. 1, corp., et qu. LXXVI, art. 4, corp., et II Sent., dist. 27, quæst. III, art. 2, corp.)

Quinto quæritur, quid habeat plus de ratione mali, utrum pœna vel culpa. Et videtur quod pœna. Sicut enim se habet

meritum ad præmium, ita se habet culpa ad pœnam. Sed præmium est majus bonum quam meritum. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

2. Præterea, illud est magis malum quod opponitur magis bono. Sed pœna opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod pejus sit pœna quam culpa.

3. Sed dicendum, quod culpa est magis malum quam pœna, inquantum separat a summo bono. — Sed contra, nihil magis separat a summo bono quam ipsa separatio a summo bono. Sed ipsa separatio a summo bono est pœna. Ergo adhuc pœna est majus malum quam culpa.

4. Præterea, finis est magis bonum quam ordo ad finem. Sed ipsa privatio finis est pœna, quæ dicitur carentia visionis divinæ; malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem. Ergo majus malum est pœna quam culpa.

5. Præterea, magis malum est privari possibilitate ad actum quam solo actu, sicut majus malum est cæcitas per quam privatur potentia visiva, quam tenebra per quam impeditur ipsa visio. Sed culpa opponitur ipsi merito; privatio autem gratiæ, per quam est possibilitas ad merendum, est pœna. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

6. Sed dicendum, quod culpa est magis malum quam pœna; quia etiam hujus pœnæ culpa est causa. — Sed contra, licet in causis per se, causa sit potior effectu, tamen hoc non est necessarium in causis per accidens; contingit enim causam per accidens esse minus bonum quam effectum, sicut effossio sepulcri est causa per accidens inventionis thesauri; et similiter contingit causam per accidens esse minus malum quam effectum: sicut impingere ad lapidem est minus malum quam incidere in manus hostis persequentis, quod per accidens ex hoc sequitur. Sed pœna est effectus culpæ per accidens: non enim qui peccat, intendit incidere in pœnam. Non ergo sufficit ad hoc quod culpa sit magis malum quam pœna, hoc quod culpa est causa pœnæ.

7. Præterea, si culpa habet rationem mali quia est causa pœnæ; ergo malitia culpæ est propter malitiam pœnæ. Sed propter quod nunquodque, et illud magis. Ergo pœna erit magis malum quam culpa.

8. Præterea, quod dicitur de aliquo formaliter, verius convenit ei quam quod dicitur de aliquo causaliter; sicut verius dicitur sanum animal quam medicina. Si ergo malitia culpæ attenditur secundum hoc quod est causa pœnæ, sequitur quod magis malum sit pœna quam culpa; quia malum dicitur de culpa causaliter, de pœna vero formaliter.

9. Sed dicendum, quod malum dicitur etiam de culpa formaliter. — Sed contra, formaliter dicitur aliquid malum, inquantum

tum inest sibi privatio boni. Sed majus bonum est quod tollitur per ipsam privationem quæ est pœna, scilicet ipse finis, quam quod privatur per malum quod inest culpæ, quod est ordo ad finem. Ergo adhuc magis malum erit pœna quam culpa.

10. Præterea, sicut dicit Dionysius (iv cap. de divin. Nom.), nullus respiciens ad malum operatur; et idem dicit, quod malum est præter voluntatem. Ergo quod magis est præter voluntatem, magis est malum. Sed pœna est magis præter voluntatem, quam culpa; quia de ratione pœnæ est ut sit contra voluntatem, ut dictum est, art. præced. Ergo magis malum est pœna, quam culpa.

11. Præterea, sicut de ratione boni est quod sit appetibile, ita de ratione mali est quod sit fugibile. Ergo quod est magis fugibile est magis malum. Culpa autem fugitur propter poenam; et sic pœna magis fugitur, quia propter quod unum quodque et illud magis. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

12. Præterea sequens privatio plus nocet quam prima, sicut sequens vulnus plus nocet quam primum. Sed pœna sequitur ad culpam. Ergo plus nocet quam culpa; ergo est magis malum: quia malum dicitur inquantum nocet, secundum Augustinum in Enchir., cap. xii.

13. Præterea, pœna destruit subjectum; quia mors est pœna quedam: culpa autem non, sed solum commaculat. Ergo plus nocet pœna quam culpa: ergo est magis malum.

14. Præterea, illud quod præeligitur a viro justo, præsumitur esse minus malum. Sed Loth, cum esset justus, præeligit culpam pœnæ, offerens scilicet filias suas libidini Sodomitarum, quod erat culpa, ne pateretur injuriam in domo sua, dum hospitibus suis violentia inferretur, quod est pœna. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

15. Præterea, Deus pro peccato temporali infert poenam æternam; quia, ut dicit Gregorius, æternum est quod cruciat, temporale quod delectat. Sed malum æternum est pejus quam malum temporale, sicut et bonum æternum melius est temporali. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

16. Præterea, secundum Philosophum (in II Topic.), malum est in pluribus quam bonum. Sed pœna est in pluribus quam culpa, quia multi puniuntur sine culpa. Omnis autem culpa habet ad minus pœnam annexam. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

17. Præterea, sicut in bonis finis est melior his quæ sunt ad finem, ita in malis est pejor. Sed pœna est finis culpæ. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

18. Præterea, a qualibet culpa potest homo liberari: unde reprehenditur Cain, qui dixit, Gen., iv, 13: *Major est iniqui-*

tus mea, quam ut veniam merear. Sed aliqua pœna est a qua non potest homo liberari, scilicet pœna inferni. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

19. Præterea, quando aliquid secundum analogiam dicitur de pluribus, de illo videtur prius dici quod magis est famosum tale. Sed magis est famosum quod pœna sit malum quam culpa; quia plures reputant pœnam pro malo quam culpam. Ergo malum per prius dicitur de pœna quam de culpa.

20. Præterea, fomes est quo omnia peccata oriuntur, et sic est prius quam aliquod peccatum. Sed fomes est quædam pœna. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

Sed contra, illud quod odiunt magis boni, est magis malum quam illud quod magis odiunt mali. Sed sicut Augustinus dicit (III de Civit. Dei, cap. 1), mala pœnæ magis odiunt mali, mala vero culpæ magis odiunt boni. Ergo culpa est magis malum quam pœna.

Præterea, secundum Augustinum (in lib. de Natura boni, cap. IV, XXXVI et XXXVII), malum est privato ordinis. Sed plus elongatur ab ordine culpa quam pœna; quia culpa de se inordinata est, ordinatur autem per pœnam. Ergo culpa est magis malum quam pœna.

Præterea, malum culpæ opponitur bono honesto, malum vero pœnæ bono delectabili. Sed bonum honestum est melius quam bonum delectabile. Ergo malum culpæ est pejus quam malum pœnæ.

Respondeo dicendum, quod ista questio superficie tenus facilis videtur propter hoc quod multi pœnas non comprehendunt nisi corporales vel quæ afflictionem sensui ingerunt, quæ absque dubio minus habent de ratione mali quam culpa, quæ opponitur gratiæ et gloriæ. Sed quia etiam privatio gratiæ et gloriæ, pœnæ quædam sunt, videntur ad minus ex æquo causam mali habere, si consideretur bonum cui utrumque malum opponitur; quia etiam privatio ipsius finis ultimi, quod est optimum, pœnæ rationem habet. Sed evidentibus rationibus ostendi potest quod culpa simpliciter habeat plus de ratione mali. Primo quidem, quia omne quod facit subiectum tale magis est tale quam quod subiectum tale facere non potest; sicut si album inest alicui ita quod subiectum per hoc album dici non potest, minus habet de ratione albi, quam si per hoc fiat subiectum album; quod enim inest alicui ita quod non afficiat et denominet suum subiectum, videtur inesse secundum quid; simpliciter autem quod suum subiectum afficit et denominat. Manifestum autem est quod ex malo culpæ dicitur malum ille cui inest, non autem ex malo pœnæ in quantum huiusmodi; unde Dionysius dicit (IV cap. de div. Nom.), quod puniri non est malum; sed fieri pœna dignum. Unde conse-

quens est quod malum culpæ plus habeat de ratione mali quam malum pœnæ. Causa autem quare ex malo culpæ aliquid dicitur malum, et non ex malo pœnæ, hinc accipienda est. Bonum enim et malum dicitur simpliciter quidem secundum actum; secundum quid vero secundum potentiam; posse enim esse bonum vel malum non simpliciter sed secundum quid bonum vel malum est. Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est habitus vel forma; et secundus, qui est operatio; sicut scientia et considerare. Actu autem primo inherente adhuc adest potentia ad actum secundum; sicut sciens nondum actu considerat, sed considerare potest. Simpliciter ergo bonum vel malum dicimus secundum actum secundum, qui est operatio: secundum vero actum primum attenditur bonum vel malum, quodammodo secundum quid. Manifestum est autem quod in habentibus voluntatem, per actum voluntatis quælibet potentia et habitus in bonum actum reducitur; quia voluntas habet pro objecto universale bonum, sub quo continentur omnia particularia bona, propter quæ operantur potentia et habitus quæcumque. Semper autem potentia quæ tendit ad finem principalem, movet per suum imperium potentiam quæ tendit ad finem secundarium; sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, et militaris equestri. Non enim ex hoc ipso quod aliquis habet habitum grammaticæ, bene loquitur: potest enim habens habitum non uti habitu, aut contra habitum agere, sicut cum grammaticus scienter solœcismum facit; sed tunc recte operatur secundum artem, quando vult. Et ideo homo qui habet bonam voluntatem, dicitur simpliciter bonus homo, quasi per actum bonæ voluntatis omnibus quæ habet bene utatur. Ex hoc vero quod habet habitum grammaticæ, non dicitur bonus homo, sed bonus grammaticus; et similiter est de malo. Quia ergo malum culpæ est malum in actu voluntatis, malum autem pœnæ est privatio ejus quo voluntas potest uti quocumque modo ad bonam operationem; inde est quod malum culpæ facit hominem simpliciter malum, non autem malum pœnæ. Secunda ratio est, quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, quanto aliquid magis est alienum a Deo, tanto habet magis rationem mali. Magis autem alienum est a Deo culpa quam pœna; nam Deus est actor pœnæ, non autem actor culpæ. Ex hoc ergo apparet quod culpa est magis malum quam pœna. Causa autem quare Deus est actor pœnæ, non autem culpæ, hinc sumitur. Malum enim culpæ, quod est in actu voluntatis, opponitur directe actui caritatis, quæ est prima perfectio et principalis voluntatis. Caritas autem ordinat actum voluntatis in Deum; non autem solum sic quod homo bono divino fruatur, hoc enim pertinet ad amorem qui dicitur concupiscentiæ; sed secundum quod bonum divinum est in ipso Deo, quod ad amorem amicitie pertinet. Hoc autem non potest

esse a Deo, quod bonum divinum secundum quod in se ipso est, quis non velit; cum e contrario Deus omnem voluntatem inclinât ad volendum quod ipse vult; vult autem summum bonum, secundum quod in se ipso est. Unde malum culpæ non potest esse a Deo. Potest autem Deus velle quod ipsum bonum divinum, vel quodcumque aliud bonum sub eo, subtrahatur alicui, qui ad hoc opportunitatem (1) non habet; hoc enim bonum ordinis exigit ut nihil habeat id quod dignum non est. Ipsa autem subtractio boni increati, vel cuiuscumque alterius boni, ab eo qui indignus est rationem pœnæ habet. Deus ergo est actor pœnæ, sed actor culpæ esse non potest. Tertia ratio est, quia illud malum quod sapiens artifex inducit ad vitandum aliud (2) malum, minus habet de ratione mali quam illud malum ad quod vitandum inducitur; sicut si medicus sapiens præcidat manum ne pereat corpus, manifestum est quod minus malum est præcisio manus quam destructio corporis. Manifestum est autem quod Dei sapientia pœnam inducit ad hoc quod vitetur culpa vel ab eo qui punitur, vel saltem ab aliis, secundum illud Job, xix, 29: *Fugite a facie iniquitatis, quoniam ultor iniquitatis est gladius*. Sic ergo patet quod majus malum est culpa, ad cuius evitacionem inducitur pœna, quam ipsa pœna. Quarta ratio est, quia malum culpæ consistit in operari, malum autem pœnæ in hoc quod est pati, sicut supra dictum est, art. præced. Quod autem habet operationem malam, ostenditur jam esse malum; quod autem patitur aliquid mali, non per hoc ostenditur malum esse, sed esse quasi in via ad malum; quia quod patitur aliquid, movetur ad illud; sicut ex ipsa claudicatione ostenditur quod tibia jam subjaceat malo; ex hoc vero quod inferitur ei passio, nondum subjacet defectui, sed est in via ad deficientium. Sicut enim operatio quæ est existentis in actu, est melior quam motus ad actum et perfectionem; ita et malum operationis in se consideratum plus habet de ratione mali quam malum passionis. Et ideo culpa habet plus de ratione mali quam pœna.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod si comparetur præmium ad meritum et pœna ad culpam quantum ad terminationem, sic invenitur similis comparatio utrobique; quia sicut meritum terminatur ad præmium, ita culpa terminatur ad pœnam. Sed si comparentur quantum ad intentionem, non est similis comparatio utrobique, sed magis e converso. Nam sicut aliquis operatur meritum propter præmium acquirendum, ita aliquis infert pœnam propter culpam vitandam; unde sicut præmium est melius merito, ita culpa est pejor quam pœna.

AD SECUNDUM dicendum, quod bonum agentis est non solum perfectio prima, cuius privatio est pœna; sed etiam perfectio secunda, quæ operatio est cui opponitur culpa; et melior est

(1) Forte aptitudinem. — (2) Ali. illud.

ipsa perfectio secunda quam prima. Et ideo culpa quæ opponitur perfectioni secunde, habet plus de ratione mali quam pœna, quæ opponitur perfectioni primæ.

AD TERTIUM dicendum, quod culpa separat a Deo separatione quæ opponitur unioni caritatis, secundum quam quis vult bonum ipsius Dei, secundum quod in se est; pœna autem separat a Deo separatione quæ opponitur fructioni, qua homo fruitur bono divino: et sic separatio culpæ est pejor quam separatio pœnæ.

AD QUARTUM dicendum, quod separatio ordinis ad finem potest accipi dupliciter; uno modo in ipso homine, et sic ordinis privatio ad finem est pœna, sicut et privatio finis: alio modo in actione; et sic privatio ordinis ad finem est culpa: ex hoc enim homo culpabilis est quod agit actionem non ordinatam ad finem debitum. Unde non est comparatio mali culpæ ad malum pœnæ, sicut finis et ordinis ad finem, quia utrumque aliquo modo privat et finem, et ordinem ad finem.

AD QUINTUM dicendum, quod privatio ipsius habitualis gratiæ est pœna; sed depravatio actus qui (1) deberet ex gratia procedere, est malum culpæ. Et sic patet quod malum culpæ opponitur perfectiori bono, quia operatio est perfectio ipsius habitus.

AD SEXTUM dicendum, quod culpa quamvis sit per accidens causa pœnæ ex parte patientis pœnam, tamen ex parte inferentis est causa per se; hoc enim intendit puniens, ut propter culpam pœnam inferat.

AD SEPTIMUM dicendum, quod non ideo culpa est malum, quia pro culpa inferitur pœna; sed potius e converso ideo inferitur malum pœnæ ad coercendam et ordinandam malitiam culpæ. Et sic patet quod malum non dicitur de culpa solum causaliter, sed etiam formaliter, et principaliter quam de pœna, ut ex dictis patet.

Et per hoc patet solutio ad OCTAVUM ET NONUM.

AD DECIMUM dicendum, quod non est iudicandum de rebus secundum existimationem malorum, sed secundum existimationem honorum; sicut non est iudicandum de saporibus secundum existimationem regri, sed secundum existimationem sani. Et ideo non est iudicanda pœna pejor, quia mali magis eam fugiunt; sed potius iudicanda est culpa deterior quia boni magis fugiunt ipsam.

AD UNDECIMUM dicendum, quod virtuosi est fugere culpam propter seipsam, et non propter pœnam: sed malorum est fugere culpam propter pœnam, secundum illud Horatii:

Oderunt peccare mali formidine pœnæ;
Oderunt peccare boni virtutis amore.

(1) Ali. quæ.

Sed quod plus est, Deus poenam non infert nisi propter culpam, ut dictum est.

AD DUODECIMUM dicendum, quod sequens privatio est peior quam præcedens, quando includit ipsam. Et sic videtur posse dici, quod poena cum culpa est peior quam culpa tantum. Et hoc quidem verum est ex parte ejus qui punitur: sed ex parte punientis, poena habet rationem justitiæ et ordinis: et sic per adjunctionem boni efficitur culpa minus mala; ut Boetius probat in IV lib. de Consolat. (prosa IV).

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod culpa et poena pertinent ad naturam rationalem, quæ secundum id quod rationalis est, incorruptibilis est; unde poena proprium subjectum non tollit, etsi auferatur vita corporis per poenam. Unde concedo quod corpori, simpliciter loquendo, peior sit poena quam culpa.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod Loth non præelegit culpam poenæ, sed ostendit ordinem esse servandum in fuga culpam: quia tolerabilis est, si quis committit minorem culpam quam majorem.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod licet culpa sit temporalis quantum ad actum, est tamen æterna (nisi per poenitentiam deleatur) quantum ad reatum et maculam et æternitatis culpæ est causa æternitatis poenæ.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod esse in pluribus accidit alicui malo, scilicet quod est in moribus hominum, ex eo quod plures sequuntur naturam sensibilem quam rationem. Et ideo non oportet quod quanto aliquid magis est in pluribus tanto sit magis malum quia secundum hoc peccata venialia, quæ plures committunt, essent pejora quam mortalia.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod poena est finis culpæ quantum ad terminationem, sed non quantum ad intentionem, ut supra dictum est.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod ideo a poena inferni non potest aliquis redire ad vitam, quia culpa eorum qui sunt in inferno expiari non potest. Unde per hoc non ostenditur quod poena sit magis malum quam culpa.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod aliquod nomen dicitur per prius de uno quam de alio dupliciter: uno modo quantum ad nominis impositionem; alio modo quantum ad rei naturam: sicut nomina dicta de Deo et creaturis quantum ad nominum impositionem per prius dicuntur de creaturis; quantum vero ad rei naturam per prius dicuntur de Deo, a quo in creaturas omnis perfectio derivatur. Et similiter nihil prohibet quin malum per prius dicatur secundum nominis impositionem de poena, posterius vero secundum rei veritatem.

AD VICESIMUM dicendum, quod fomes est principium culpam in potentia; sed malum in actu est peius quam malum in

potentia, ut Philosophus dicit (in IX Metaph., com. XIX); unde fomes non est magis malum quam culpa.

QUÆSTIO II

DE PECCATIS

(In duodecim articulos divisa.)

Primo enim queritur, utrum in omni peccato sit aliquis actus; 2^o utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum; 3^o utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis; 4^o utrum omnis actus sit indifferens; 5^o utrum aliqui sint actus indifferentes; 6^o utrum circumstantia det speciem peccato, vel variet in aliud genus peccati; 7^o utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum cui non det speciem; 8^o utrum circumstantia aggravet peccatum in infinitum, ita ut de veniali fiat mortale; 9^o utrum omnia peccata sint paria; 10^o utrum peccatum sit gravius, eo quod majori bono opponitur; 11^o utrum peccatum diminuat bonum naturæ; 12^o utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum in omni peccato sit aliquis actus.*

Quæstio est de peccatis. Et primo queritur, utrum in quolibet peccato sit aliquis actus. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus (lib. XXII contra Faustum, cap. xxvii), quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Sed in quolibet illorum trium importatur aliquis actus. Ergo in quolibet peccato est aliquis actus.

2. Præterea, Augustinus dicit (I Retract., cap. ix et xiii), quod peccatum est adeo voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. Sed nihil potest esse voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo in aliquo peccato oportet esse ad minus actum voluntatis.

3. Præterea, contraria sunt in eodem genere. Sed meritum et demeritum sunt contraria. Cum ergo meritum sit de genere actus (quia actibus meremur), videtur quod pari ratione demeritum sive peccatum.

4. Præterea, peccatum privatio quædam est; quia, sicut dicit Augustinus (tract. I in Joan.), peccatum nihil est. Privatio autem fundatur in aliquo. Ergo oportet esse aliquem actum in quo peccatum sustentetur.

5. Præterea, Augustinus dicit (in Enchir., cap. xiv et xv), quod malum nisi in bono esse non potest. Illud autem bonum in quo fundatur malitia peccati, est actus. Ergo in quolibet peccato oportet esse actum.