

rioribus, quæ sunt omnino immateriales, & magis paratis ad recipiendum earum influxum, & per consequens ad intelligendum eo modo quo ipsæ intelligunt.

Ad tertium dicendum, quod intellectus qui singulare cognoscit, alio modo cognoscit quam sensus. Sensus enim singulare cognoscit per formam quodammodo materialem: unde per illam formam non potest se extendere ejus cognitio ultra singulare: sed intellectus singulare cognoscit per formam immaterialem, quæ potest esse principium cognoscendi universale, & singulare: & sic adhuc remanet differentia inter sensum & intellectum.

Ad quartum dicendum, quod virtus sensitiva est infra virtutem intellectivam: unde magis potest intellectus se extendere ad id quod est sensus, quam sensus ad id quod est intellectus.

Ad quintum dicendum, quod eodem modo recipitur forma in intellectu animæ separata, & in intellectu animæ conjunctæ, scilicet immaterialiter; sed tamen forma quæ est in anima separata, erit alterius rationis, & virtutis, prout scilicet erit effluens à substantiis superioribus, sicut dictum est (in corp. art. 7.)

Primum objectum in contrarium est concedendum. Sed ad alia duo oportet respondere: quia concludunt quod intellectus animæ conjunctæ corpori singularia cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster in statu viæ utitur singularibus componendo propositiones, & formando syllogismos, in quantum reflectitur ad potentias sensitivæ partis, ut dictum est, & quodammodo continuatur cum eis, secundum quod earum motus, & operationes ad intellectum terminantur, prout intellectus ab eis accipit.

Ad tertium dicendum, quod intellectus practicus ad hoc quod de singularibus disponat, ut dicitur in III. de Anima (text. XLVII.) indiget ratione particulari, quæ mediante opinio quæ est universalis (quæ est in intellectu) ad particulare opus applicetur: ut sic quidem fiat syllogismus, cujus major est universalis, quæ est opinio intellectus practici; minor vero singularis, quæ est æstimator rationis particularis, quæ alio nomine dicitur cogitativa: conclusio vero consistit in electione operis.

ARTICULUS IV.

Utrum localis distantia impediat cognitionem animæ separatae.

Ubi supra art. 7.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod localis distantia impediat cognitionem animæ separatae. Anima enim hic existens ea quæ hic aguntur, cognoscit. Sed existens in receptaculo sibi debito, ea quæ hic aguntur non cognoscit, unde dicit Augustinus in Libro de cura pro mortuis agenda, cap. XLII. *Ibi sunt defunctorum animæ, ubi ea quæ hic aguntur, scire non possunt.* Ergo localis distantia cognitionem animæ separatae impedit.

Præterea. Naturalis cognitio animæ separatae non est potior quam naturalis cognitio dæmonis. Sed dæmones naturali cognitione non cognoscunt absentia: unde Augustinus in Libro de divinatione dæmonum, cap. III. dicit, quod ea quæ etiam alibi

(1) Vulgata: in futurum, & sciemus &c.

sunt, celeritate motus sui cito ad nos deferunt, ut quasi ea prædicere videantur quæ nos postea nuntiantibus sumus scituri. Ad hoc autem nihil faceret celeritas motus, si hic nobiscum existentes absentia cognoscere posset. Ergo anima separata non cognoscit absentia; & sic ejus cognitio per localem distantiam impeditur.

Præterea. Omnis cognoscens rem sub hic & nunc, aliter cognoscit sub hic & nunc, quæ sunt hic, & quæ sunt alibi. Sed anima separata cognoscit sub hic & nunc, quia cognoscit singularia, ut dictum est. Ergo aliter cognoscit propinqua, & remota: & sic idem est quod prius.

Præterea. Sicut est aliquid distans secundum tempus, ita est aliquid secundum locum. Sed anima separata non potest cognoscere distantia secundum tempus, ut puta futura: hoc enim solius Dei est, ut patet per id quod habetur Isa. XLII. 23. *Anuntiate nobis quæ ventura sunt (1), & dicemus quia dii estis vos.* Ergo nec distantia secundum locum potest cognoscere.

Præterea. Operatio non excedit substantiam operantis; unde Damascenus dicit, Lib. II. cap. III. quod Angeli ibi sunt, ubi operantur. Sed anima separata est in aliquo loco, cum ei locus corporalis pro receptaculo assignetur. Ergo operatio animæ separatae non potest se extendere ultra locum illum; & sic ea quæ sunt distantia secundum locum, cognoscere non potest.

Sed contra. Sancti à damnatis distant maxime etiam secundum locum. Sed damnati vident beatos, ut patet Luc. XVI. de divite, qui in tormentis positus, Abraham, & Lazarum vidit. Ergo localis distantia cognitionem animæ separatae non impedit.

Præterea. Nulla operatio impeditur per loci distantiam, nisi sit situalis: quia propinqua, & distans secundum locum ad situm pertinere videntur. Sed anima separata non habet aliam cognitionem nisi intellectivam, cum potentiis sensitivis non utatur; intellectiva autem cognitio nullo modo est situalis, cum non fiat per corporea instrumenta. Ergo ad cognitionem animæ separatae nihil loci propinquitatis facit, vel distantia.

Præterea. Lux intelligibilis est potentior quam lux aliqua sensibilis. Sed lux sensibilis solis non impeditur à sua operatione per aliquam localem distantiam, quia totum mundum illuminat. Ergo nec lux intelligibilis animæ separatae impeditur à sua cognitione per distantiam aliquam corporalem.

SOLUTIO.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, quidam ponunt, quod anima separata cognoscit accipiendo à rebus: quod si verum esset, localis distantia proculdubio cognitionem animæ separatae impedit, eo quod rerum sensibilium actiones non æqualiter se extendunt ad propinqua, & distans, cum per propinqua in distantia moveantur; & sic in remotis virtus primi agentis paulatim deficit; & inde est quod non possumus sentire ea quæ sunt procul à nobis. Sed si ponamus, quod anima separata cognoscit per formas aliquas vel concretas, vel influxas à superioribus substantiis non potest esse quod ejus cognitio per rei distantiam impediatur. Non enim per hujusmodi formas cognoscet, in quantum res aliquid agant in animam, vel anima in res: ut sic medium corporale, per quod actio fiat, cognitionem

impedire possit; sed cognitio prædicta perficitur ex hoc solo quod formæ in anima existentes representant res quæ sunt extra animam; quas æqualiter representant, sive sint propinqua, sive sint distantes; sicut imago Herculis æqualiter representat Herculem, ubicumque sit Hercules: unde etiam potentia cognoscitivæ quæ cognoscunt res per formas à rebus acceptas, dummodo non cognoscant solummodo dum accipiunt, æqualiter cognoscunt res distantes, & propinqua; sicut intellectus noster in statu viæ æqualiter cognoscit solem, & lunam; & imaginatio æqualiter imaginatur hominem propinqua, & distantem. Sed quia cognitio sensus perficitur in hoc ipso quod sensus à sensibili movetur, inde est quod sensitiva cognitio per localem distantiam impeditur. Si ergo cognitio animæ separatae non sit per acceptionem formarum à rebus sensibilibus, ut supra positum est, nullo modo esse poterit ut ejus cognitionem localis distantia impediatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliqua animæ defunctorum in suis receptaculis existentes ea quæ hic aguntur ignorent, non tamen hoc contingit propter localem distantiam, sed propter aliquam aliam causam, utpote quia afficiuntur vehementer ad ea quæ in illis receptaculis patiuntur, vel etiam quia influenza superioris substantiæ quamvis eas perficiat ad aliqua cognoscenda, non tamen ad omnia, sed ad illa tantum quæ ei secundum modum suum competunt.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus frequenter utitur illa positione qua ponuntur dæmones habere corpora sibi unita, sicut etiam in libello inducto apparet: quod si esset, tunc porteret ponere eos corpus sensibile habere, & per sensus cognitionem à rebus accipere, & sic eorum cognitionem locali distantia impediri: unde non est simile de anima separata, quæ hoc modo non cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa recte procederet, si anima separata cognosceret ea quæ sunt hic & nunc, accipiendo à rebus quæ sunt hic & nunc, sicut in sensu accidit. Sed hoc dictum est esse falsum: unde ratio non sequitur.

Ad quantum dicendum, quod ea quæ distant secundum tempus, scilicet futura, deficiunt ab eo quod esse rei mensuratur tempore. Unde cum res secundum hoc sint cognoscibiles quod habent esse, quia cognitiones sunt existentium, ut dicit Dionysius I. cap. de div. Nom. futura ex seipsis sunt incognoscibilia. Sed distantia secundum locum non deficiunt ab esse: locus enim non mensurat esse rei existentis. Unde per hoc quod sunt distantes res, in seipsis nihil minus sunt cognoscibiles; possunt tamen esse minus cognoscibiles quoad aliquos, qui in patiendo à rebus res ipsas cognoscunt: quod non est de anima separata.

Ad quintum dicendum, quod operatio, prout est accidens quoddam habens esse in subjecto, non extenditur ultra suum subjectum; sed prout comparatur ad objectum, sic ultra suum subjectum extenditur, sicut nunc per animam existentem in corpore cognoscimus ea quæ in cælo sunt; & sic etiam nihil prohibet animam separatam distantia secundum locum cognoscere.

QUÆSTIO II.

Deinde queritur de penis damnatorum: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo. De penis eorum quantum ad effectum eorum.

Secundo. Quantum ad intellectum.

Tertio. Quantum ad corpus.

Quarto. De penis eorum per comparisonem ad beatorum intuitum.

ARTICULUS I.

Utrum omnis voluntas damnatorum sit mala.

I. P. quest. LXIV. art. 2. & II. contra Gent. cap. LXXXIII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnis voluntas damnatorum sit mala. Quia, ut dicit Dionysius IV. cap. de div. Nomin. dæmones bonum, & optimum concupiscunt, esse, vivere, & intelligere. Cum ergo damnati homines non sint peioris conditionis quam dæmones, videtur quod & ipsi bonam voluntatem habere possint.

Præterea. Malum, ut dicit Dionysius (ubi sup.) est omnino involuntarium. Ergo si damnati aliquid volunt, illud volunt in quantum bonum, vel apparet bonum. Sed voluntas quæ per se ordinatur ad bonum, est bona. Ergo damnati possunt habere voluntatem bonam.

Præterea. Aliqui erunt damnati qui in hoc mundo existentes aliquos virtutum habitus secum detulerunt, utpote gentiles, qui habent virtutes politicas. Sed ex habitibus virtutum elicitur laudabilis voluntatis actus. Ergo in aliquibus damnatis poterit esse laudabilis voluntas.

Sed contra. Obstinata voluntas nunquam potest flecti nisi in malum. Sed damnati homines erunt obstinati, sicut & dæmones. Ergo voluntas eorum nunquam poterit esse bona.

Præterea. Sicut se habet voluntas beatorum ad bonum, ita se habet voluntas damnatorum ad malum. Sed beati nunquam habent voluntatem malam. Ergo damnati habent aliquam voluntatem bonam.

QUÆSTIUNCULA II.

Uterius. Videtur quod damnati nunquam poeniteant de malis quæ fecerunt. Quia dicit Bernardus in Cantic. implicite serm. xxxv. quod damnatus semper vult iniquitatem quam fecit. Ergo nunquam de peccato commisso poenitet.

Præterea. Velle se non peccasse, est bona voluntas. Sed damnati non habebunt bonam voluntatem. Ergo damnati nunquam volent se non peccasse; & sic idem quod prius.

Præterea. Secundum Damascenum (Lib. II. de Fide orthod. cap. IV.) hoc est hominibus motus quod Angelis casus. Sed Angeli voluntas post casum est invertibilis hoc modo, ut non possit redere ab electione qua prius peccavit. Ergo & damnati non possunt poenitere de peccatis à se commissis.

Præterea. Major erit perversitas damnatorum in inferno quam peccatorum in hoc mundo. Sed peccatores aliqui in hoc mundo non poenitent de peccatis commissis; vel propter excæcationem mentis, sicut hæretici, vel propter obstinationem, sicut qui letantur cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis, ut dicitur Proverb. II. 14. Ergo & damnati in inferno de peccatis non poenitebunt.

Sed contra. Sapientia V. 3. dicitur de damnatis: *Intra se poenitentiam agentes.*

Præterea. Philosophus dicit in IX. Ethic. cap. IV. quod poenitudine replentur pravi: mox enim tris-

tantur de hoc quod prius delectati sunt. Ergo damnati, cum sint maxime pravi, magis poenitent.

QUÆSTIUNCULA III.

1. Uterius. Videtur quod damnati recta ratione, & deliberativa non possint velle se non esse. Augustinus enim dicit in Lib. de lib. arbit. II. cap. VII. Considera quantum bonum est esse; quod & beati, & miseri volunt. Majus enim est esse, & esse miserum, quam omnino non esse.

2. Præterea. Augustinus ibidem, cap. VIII. sic arguit. Præelectio supponit electionem. Sed non esse non est eligibile, cum non habeat appetentiam boni, cum nihil sit. Ergo non esse non potest esse magis appetibile damnatis quam esse.

3. Præterea. Magis malum est magis fugiendum. Sed non esse est maximum malum, cum tollat totaliter bonum, eo quod nihil relinquit. Ergo non esse est magis fugiendum quam miserum esse; & sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Apocalyps. IX. 6. In diebus illis desiderabunt homines mori, & fugiet mors ab eis.

Præterea. Damnatorum miseria omnem hujus mundi miseriam excedit. Sed ad vitandam miseriam hujus mundi appetibile est aliquibus mori: unde dicitur Eccli. XLII. 3. O mors, quam bonum est iudicium tuum homini indigenti, & qui minoratur viribus, (1) deficit etate, & cui de omnibus cura est, & incredibili, qui perdit (2) sapientiam. Ergo multo fortius est damnatis appetibile non esse, secundum rationem deliberatam.

QUÆSTIUNCULA IV.

1. Uterius. Videtur quod damnati in inferno non vellent esse aliquos damnatos qui non sunt damnati. Quia Luc. XVI. dicitur de divite, quod rogabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione & damnati alii non vellent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

2. Præterea. Affectiones inordinate à damnatis non auferuntur. Sed aliqui damnati inordinate aliquos non damnatos dilexerunt. Ergo vellent eorum malum, quod est esse damnatos.

3. Præterea. Damnati non desiderant augmentum suæ poenæ. Sed si plures damnarentur, major esset damnatorum poena; sicut etiam multiplicatio bonorum amplificat eorum gaudium. Ergo damnati non vellent salvatos damnari.

Sed contra est quod Isai. XIV. super illud, Surrexerunt de solis, dicit Glossa: „Solatium est malorum multos socios habere poenarum.“

Præterea. In damnatis maxime regnat invidia. Ergo dolent de felicitate bonorum, & eorum damnationem appetunt.

QUÆSTIUNCULA V.

1. Uterius. Videtur quod damnati non habeant odio Deum. Quia, ut dicit Dionysius IV. capit. de divinis Nominibus, omnibus diligibile est bonum, & pulchrum, quod est omnis boni, & pulchritudinis causa. Hoc autem Deus est. Ergo à nullo potest odio haberi.

2. Præterea. Nullus potest ipsam bonitatem odio habere, sicut nec ipsam malitiam velle: malum enim

(1) Vulgata, defecto. (2) Ibid. patientiam.

est omnino involuntarium, ut dicit Dionysius IV. cap. de divinis. Nom. Deus autem est bonitas ipsa. Ergo nullus potest Deum odio habere.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. LXXIII. 23. Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.

QUÆSTIUNCULA VI.

1. Uterius. Videtur quod damnati demereantur. Damnati enim habent voluntatem malam, ut dicitur in littera. Sed per malam voluntatem quam hic habuerunt, demeruerunt. Ergo si ibi non demerentur, ex sua damnatione commodum reportant.

2. Præterea. Damnati sunt ejusdem conditionis cum demonibus. Sed demones demerentur post suum casum: unde serpenti, qui hominem ad peccandum induxit, est à Deo poena infligta, ut dicitur Genes. III. Ergo & damnati demerentur.

3. Præterea. Actus inordinatus ex libertate arbitrii procedens non excusatur quin sit demeritorius, etiam si aliqua necessitas adsit, cujus aliquis sit sibi causa: ebrius enim meretur duplices maledictiones si ex ebrietate aliquod aliud peccatum committat, ut dicitur in III. Ethic. cap. VII. vel XI. Sed ipsi damnati fuerunt sibi causa propria obstinationis, per quam quandam necessitatem patiuntur peccandi. Ergo cum eorum actus inordinatus ex libero arbitrio procedat, non excusatur à demerito.

Sed contra. Poena contra culpam dividitur. Sed perversa voluntas in damnatis ex obstinatione procedit, quæ est eorum poena. Ergo perversa voluntas in damnatis non est culpa, ut per eam demerentur.

Præterea. Post ultimum terminum non relinquatur aliquis motus, sive profectus in bonum, sive in malum. Sed damnati, maxime post diem iudicii, ad ultimum terminum suæ damnationis perveniunt: quia tunc finem habebunt duæ civitates, ut Augustinus dicit, super Psalm. CXXXVI. & Enchir. cap. CXXI. Ergo damnati post diem iudicii perversa voluntate non demerebuntur: quia sic cresceret eorum damnatio.

SOLUTIO I.

Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod in damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa, & voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturæ, qui in natura hanc inclinationem posuit, quæ naturalis voluntas dicitur: unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundum quod in potestate eorum est inclinari per affectum ad hoc, vel illud; & talis voluntas in eis est solum mala; & hoc ideo, quia sunt perfecte aversi à fine ultimo rectæ voluntatis: nec aliqua voluntas potest esse bona, nisi per ordinem ad finem prædictum: unde etiam si aliquod bonum velint, non tamen bene bonum volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionysii intelligitur de voluntate naturali, quæ est inclinatio naturæ in aliquod bonum; sed tamen ista naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, inquantum hoc bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circumstantiis appetunt.

Ad secundum dicendum, quod malum inquantum est malum non movet voluntatem, sed inquantum

est aestimatum bonum; sed hoc ex eorum malitia procedit, ut id quod est malum, aestimentur bonum: & ideo voluntas eorum est mala.

Ad tertium dicendum, quod habitus virtutum politicarum non remanent in anima separata, eo quod virtutes illæ perficiunt solum in vita civili, quæ non erunt post hanc vitam; si tamen remanerent, nunquam in actu exirent, quasi ligatæ ex obstinatione mentis.

SOLUTIO II.

Ad secundam quæstionem dicendum, quod poenitere de peccato est dupliciter. Uno modo per se, & alio modo per accidens. Per se quidem de peccato poenitet (1) qui peccatum in eo quod est peccatum abominatur; per accidens vero qui illud odit ratione alicujus adjuncti, utpote poenæ, vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non poenitebunt per se loquendo de peccatis, quia voluntas malitiæ peccati in eis remanet; poenitebunt autem per accidens, inquantum affligentur de poena quam pro peccato sustinent.

Ad primum ergo dicendum, quod damnati iniquitatem volunt, sed poenam refugunt; & sic per accidens de iniquitate commissa poenitent.

Ad secundum dicendum, quod velle se non peccasse propter turpitudinem iniquitatis est bona voluntas; sed hoc non erit in damnatis.

Ad tertium dicendum, quod sine aliqua aversione voluntatis contingit quod damnati de peccatis poeniteant: quia non hoc refugient in peccatis quod prius appetiverunt, sed aliquod aliud, scilicet poenam.

Ad quartum dicendum, quod homines in hoc mundo, quantumcumque obstinati, per accidens de peccatis suis poenitent, si pro eis puniantur: quia hoc dicit Augustinus in Lib. LXXXIII. Q. q. XXXVI. Videmus etiam ferocissimas bestias dolore poenarum à maximis voluptatibus abstinere.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæstionem dicendum, quod non esse dupliciter potest considerari. Uno modo secundum se; & sic nullo modo potest esse appetibile, cum non habeat aliquam rationem boni, sed sit pura boni privato. Alio modo potest considerari inquantum est ablativum poenalis, vel miseræ vitæ; & sic non esse accipit rationem boni. Carere enim malo est quoddam bonum, ut dicit Philosophus in V. Ethic. cap. I. vel II. & per hunc modum melius est damnatis non esse quam miseros esse. Unde Matth. XXVI. 24. dicitur: Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille: & Hier. XX. super illud, Maledicta dies in qua natus sum etc. dicit Glossa Hieronymi ibi: „Melius est non esse, quam male esse.“ Et secundum hoc damnati possunt præeligere non esse secundum deliberativam rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse per se non est eligibile; sed per accidens eligibile est, inquantum scilicet est miseræ terminativum. Quod enim dicitur, quod esse, & vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, & corruptam, & eam quæ est in tristitia, ut dicit Philosophus in IX. Ethic. (cap. IX. vel XI.)

(1) Al. quis qui peccatum.

Ad secundum dicendum, quod non esse non est eligibile per se, sed per accidens tantum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non esse, licet maxime sit malum, inquantum privat miseriam, quæ est maximum malorum; & sic non esse eligitur.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæstionem dicendum, quod sicut in beatis in patria erit perfectissima charitas, ita in damnatis erit perfectissimum odium: unde & felicitas Sancti gaudebunt de omnibus bonis, ita etiam mali de omnibus bonis dolebunt; unde & felicitas Sanctorum considerata eos maxime affligit: unde dicitur Isai. XXVI. 11. Videant, & confundantur zelantes populi, & ignis hostes tuos devoret. Unde vellent omnes bonos esse damnatos.

Ad primum ergo dicendum, quod tanta erit invidia in damnatis, quod etiam propinquoꝝ gloriæ invident, cum ipsi sint in summa miseria; cum etiam in hac vita hoc accidat crescente invidia. Sed tamen minus invident propinquis quam aliis; & major esset eorum poena, si omnes propinqui damnarentur, & alii salvarentur, quam si aliqui de suis propinquis salvarentur: & exinde fuit quod dives petiit fratres suos à damnatione eripi: sciebat enim quod aliqui eriperentur: maluisset tamen fratres suos cum omnibus aliis damnari.

Ad secundum dicendum, quod dilectio quæ non fundatur super honestum, facile rescinditur, & præcipue in malis hominibus, ut Philosophus dicit in IX. Ethic. cap. IV. vel V. & XII. vel XIV. unde damnati non conservabunt amicitiam ad eos quos inordinate dilexerunt; sed in hoc voluntas eorum remanebit perversa, quod causam inordinatæ dilectionis adhuc diligit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ex damnatorum multitudine poena singulorum augeatur, tamen tantum superexcrescet odium & invidia, quod magis eligerent torqueri magis cum multis quam minus soli.

SOLUTIO V.

Ad quintam quæstionem dicendum, quod affectus movetur ex bono, vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter: in se, sicut à beatis, qui eum per essentiam vident; & per effectus, sicut à nobis, & damnatis. Ipse igitur in seipso, cum sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere: unde quicumque eum per essentiam videret, eum odio habere non posset. Sed effectuum ejus aliqui sunt voluntati repugnantes, inquantum contrariantur alicui volito; & secundum hoc aliqui non in seipso, sed ratione effectuum Deum odire potest: unde damnati Deum percipientes in effectu justitiæ, qui est poena, eum odio habent, sicut & poenas quas sustinent.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionysii est intelligendum de appetitu naturali, qui tamen in damnatis pervertitur per illud quod additur ex deliberata voluntate, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si damnati Deum in seipso conspicerent, inquantum est per essentiam bonus.