

# IL DESIDERIO NATURALE DELLA VISIONE DI DIO E IL SUO VALORE APOLOGETICO SECONDO S. TOMMASO<sup>1</sup>

SUMMARIUM. — Quaestio de desiderio naturali visionis Dei in creaturis intellectualibus duplicem indolem induere potest, prout tendit ad finem apologeticum aut ad theologicum. Confusio huius duplicis indolis videtur esse praecipua causa diversitatis sententiarum hac in re. — Historice quaestio inde ab aetate scholastica successive stadium praeponderanter apologeticum, deinde theologicum, ultimo iterum apologeticum pertransiit. — Ad finem apologeticum attingendum non est necessarium *desiderium innatum ad ipsam visionem Dei*; sufficit ut *desiderium, etsi elicitum, ad illam visionem sit legitima explicatio alicuius desiderii innati*. S. Thomas revera non fundat suum argumentum in aliquo desiderio innato visionis Dei, quod e contra negat; sed in tendentia innata intellectus ad *perfecte sciendum*, quae insatiata manet citra Dei visionem. — Argumentum huiusmodi a S. Thoma proponitur non quidem ut proprie *demonstrativum* possibilitatis visionis Dei pro intellectu creato, sed ut validum argumentum *dialecticum* ad probandam eius non repugnantiam.

La conclusione alla quale al termine della nostra ricerca giungeremo, e che anticipiamo ai lettori, è questa: dal desiderio naturale di veder Dio S. Tommaso ha tratto legittimamente un *valido argomento dialettico* per provare la *possibilità*, nel senso di *non-ripugnanza intrinseca*, di tale visione per l'intelletto creato.

La nostra esposizione sarà divisa in due parti: nella prima daremo un cenno delle fasi storiche della controversia; nella seconda cercheremo di determinare quale sia il pensiero genuino di S. Tommaso.

Pretendere che in una questione così dibattuta come la presente una conclusione qualsiasi possa contentare tutti, è ingenuo. Ma l'esistenza

---

<sup>1</sup> Per una bibliografia abbondante e facile ad aversi tra le mani rimandiamo alla dissertazione di laurea presentata presso la Facoltà Teologica dei Minori Conventuali di Roma dal P. REMIGIO RITZLER O.F.M. Conv. *De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis ad mentem S. Thomae*, Romae, 1938, pp. 9-15.

di contrasti di opinioni, lungi dallo scoraggiare la ricerca scientifica, deve spingere lo studioso a ricercarne le cause ed a far tesoro di ogni accenno di convergenza delle idee. Questo lavoro, che è il più fruttuoso ai fini del progresso scientifico quando la conquista della verità non si compie pacificamente, suppone che l'osservatore si trovi fuori della polemica e possa abbracciarla tutta con uno sguardo panoramico. Chi è dentro la mischia è tutto preso dalla necessità immediata di parare i colpi dell'avversario e di demolirne a sua volta le posizioni. È molto difficile allora conservare netta la visione dell'insieme e non errare nell'apprezzamento delle proporzioni. Quando si è usciti dalla mischia ci si accorge spesso che si combatteva in nome di una verità soltanto parzialmente posseduta e non si teneva conto che lo stesso accadeva anche all'avversario. E poichè due verità non possono essere contrarie tra loro, mentre lo possono essere due falsità, il contrasto proveniva forse da un diverso punto di vista.

Uno sguardo sereno allo sviluppo storico della controversia ci porta a concludere che, accanto alla difficoltà intrinseca della questione, una delle principali cause di divergenza è stato proprio il diverso modo di considerare quel desiderio. Il suo studio infatti può esser dettato o da un interesse teologico, o da un interesse apologetico.

Il teologo lo considera come il punto d'inserzione del fine soprannaturale nelle aspirazioni della natura alla propria perfezione. Perchè un bene, superiore alle esigenze ed alle forze della natura possa divenire suo fine, è necessario che possa essere incluso tra gli oggetti delle sue aspirazioni (della più profonda, trattandosi di fine ultimo). Altrimenti parlare di beatitudine sarebbe un non-senso: quella natura non si orienterebbe verso quel fine e lo riceverebbe da Dio come un dono di cui non saprebbe che farsi.

Per il teologo determinare la natura di quel desiderio vuol dire risolvere l'apparente antinomia tra aspirazione naturale e fine soprannaturale.

L'apologeta prescinde da questo problema speculativo e vede nel desiderio naturale della visione di Dio un punto d'appoggio per tentare di dimostrare col solo lume della ragione che tale visione non può essere impossibile all'intelletto creato.

Come è diverso lo scopo da raggiungere, così è diverso per il teologo e per l'apologeta il bisogno di approfondire la natura di quel desiderio. Per il teologo è necessario determinare con la massima precisione possibile fin dove possano spingersi le aspirazioni della natura in ordine a quel fine che fede e ragione ci dicono essere soprannaturale. L'apo-

logeta può tralasciare molte questioni circa la natura dell'aspirazione alla visione di Dio, senza che ne sia impedito nella sua argomentazione. Per lui basta, come vedremo, poter provare che il desiderio di veder Dio è una legittima estrinsecazione di una aspirazione o tendenza inserita da Dio stesso nella natura.

Se l'apologeta non tiene conto della limitatezza delle esigenze del suo argomento e si lascia trascinare nella disputa teologica sulla natura del desiderio della visione di Dio, rischia o di compromettere il valore del suo argomento o di spingersi ad affermazioni che una sana teologia non saprebbe giustificare. A sua volta il teologo che non ha una percezione netta delle minori esigenze dell'argomento apologetico, può essere indotto a negarne il valore in nome della soprannaturalità della visione di Dio.

I due aspetti della questione, dalla Scolastica ai nostri giorni, si sono mescolati senza sufficiente chiarezza, sebbene i ritorni storici della questione e il prevalere delle varie soluzioni corrispondano *grosso modo* alle vicende dell'interessamento per l'uno o l'altro aspetto.

Se si vuol giungere ad una chiarificazione in questa controversia, il primo dovere ci sembra quello di *distinguere nettamente i due punti di vista e i due fini da raggiungere*, e non confondere le poche esigenze dell'argomento apologetico con le molte della speculazione teologica.

## I

### LE FASI STORICHE DELLA QUESTIONE

Prima della vigorosa ripresa moderna della disputa,<sup>2</sup> si possono distinguere abbastanza nettamente due fasi:

la fase di serena costruzione ed uso apologetico al tempo della grande scolastica; la fase delle precisazioni teologiche al tempo della rinascenza, specialmente in occasione della controversia contro Baio.

<sup>2</sup> L'occasione per questa ripresa fu data da una serie di articoli e comunicazioni accademiche del P. GUIDO DE BROGLIE S.J., pubblicati in diversi periodici, quali *Recherches de science religieuse* 14 (1924) 193-245, 481-496; *Archives de philosophie* 3 (1925) 199-240.... — Della sua dottrina, diversamente accolta dai teologi, egli stesso dà un riassunto preciso in dodici punti nel *Gregorianum* 9 (1928) 629: *De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam*.

*Al tempo della grande scolastica :  
fase di pacifica costruzione e di sereno uso apologetico.*

Diversi autori hanno creduto poter sostenere che gli *antichi teologi*, vale a dire quelli che hanno preceduto il tempo della rinascenza della scolastica, hanno affermato comunemente il desiderio *innato* di veder Dio.<sup>3</sup>

Non tutti sono disposti ad ammettere senza riserve questa affermazione; anzi molti la respingono decisamente.<sup>4</sup> Una cosa almeno mi sembra innegabile: che la documentazione testuale portata dai fautori del desiderio innato è poderosa.

Non entriamo in merito alla questione.

Considerando la cosa *a priori*, questo atteggiamento degli antichi teologi non avrebbe nulla di strano. Non essendo sorte ancora controversie circa l'incontro della natura col soprannaturale, i teologi si esprimevano senza speciali preoccupazioni. Del desiderio di veder Dio parlavano con serenità, come di cosa inevitabilmente connessa con la natura intellettuale degli uomini e degli angeli, e se ne servivano per argomentarne la non-ripugnanza intrinseca o la possibilità teorica di quella visione, senza voler determinare in qual modo e con quali mezzi si sarebbe eventualmente realizzata di fatto.

Il luogo classico in cui gli antichi solevano occuparsi di questo desiderio è il commento alla Dist. 49 del *Libro IV delle Sentenze* di Pietro Lombardo. Vi si tratta la questione se e come tutti vogliono la beatitudine.

A rendere difficile l'interpretazione del loro atteggiamento di fronte a questa domanda sta il fatto che nella sua risposta confluiscono i principi filosofici ed i lumi della fede e della teologia. Perciò accanto ad affermazioni di carattere strettamente filosofico si incontrano tesi che soltanto al lume della fede possono formularsi. Anzi le stesse affermazioni filosofiche sono illuminate e dirette da quello che del fine ultimo il teologo cristiano conosce dalla rivelazione.

Questo influsso della fede si fa specialmente sentire quando si tratta

<sup>3</sup> JOACHIM SESTILI, *De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuenendi divinam essentiam*. Romae 1896, p. 25, n. X, 1<sup>o</sup>. — V. DOUCET O.F.M. *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta theologos a saec. XII ad XX* in *Antonianum* 4 (1929) pp. 177 ss. — RITZLER o. c. p. 25.

<sup>4</sup> E. ELTER S.J. *De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris*, in *Gregorianum* 9 (1928) p. 272, 280.

di passare logicamente dalla beatitudine in astratto alla beatitudine in concreto. È difficile in questo caso prescindere del tutto, sia pure per ragione di metodo, dal fatto rivelato della destinazione dell'uomo alla visione soprannaturale di Dio. Si comprende perciò come dalla affermazione di un desiderio innato verso la *beatitudine indeterminatamente considerata* come la perfezione ultima del proprio essere e del proprio operare, si passi ad affermare, senza speciali preoccupazioni teologiche, un desiderio innato verso quel *fine concreto*, che solo può saziare tutte, assolutamente tutte, le aspirazioni della nostra natura intellettuale.

Di fronte a testi espliciti, a dichiarazioni che sembrano incontrovertibili, in cui viene affermato questo desiderio innato di veder Dio, non ci si deve nè stupire, nè molto meno scandalizzare dal punto di vista teologico. Alterare in un senso o nell'altro il valore dei termini impiegati sarebbe una mancanza di probità critica.

Dovremo occuparci a lungo del pensiero di S. Tommaso nella seconda parte del nostro studio; perciò non ci soffermiamo a riportare qui testi di lui, sui quali dovremmo fin da questo momento aprire la discussione. Per gli altri autori rimandiamo alla documentazione testuale fornita dal P. Doucet O.F.M. e dal P. Ritzler O.F.M.Conv.

Ma qui si profila quella famosa difficoltà teologica, che segna il passaggio dalla fase di pacifico possesso e di uso apologetico a quella di accurata precisazione teologica, propria del periodo della rinascenza: come conciliare una aspirazione innata della natura con la soprannaturalità della visione di Dio?

*Nel periodo della rinascenza :  
fase di precisazione teologica.*

Questa difficoltà si presentò alla mente del Gaetano prima che sorgessero le controversie determinate dagli errori di Baio e dei Protestanti sui rapporti tra natura e soprannatura.<sup>5</sup>

La soluzione del Gaetano è imperniata su due affermazioni che avranno diversa fortuna tra i discepoli di S. Tommaso: anzitutto egli nega l'esistenza di una aspirazione *innata* della creatura verso la visione di Dio, ed afferma soltanto un desiderio *elicit* della volontà, previa la cognizione dell'oggetto. Su questo punto la massima parte dei tomisti sarà d'accordo col Gaetano.

<sup>5</sup> CAIETANUS, In I p., q. 12, a. 1.

Ma accanto a questa affermazione egli ne ha un'altra che alla maggior parte dei tomisti è apparsa come una infondata restrizione del senso delle parole dell'Angelico. A suo parere S. Tommaso non avrebbe fondato il suo argomento su un desiderio della visione di Dio risultante dalla sua notizia come prima causa attraverso la cognizione di *qualsiasi* effetto creato, ma su quel desiderio che sorge dalla cognizione di certi effetti *di ordine soprannaturale*, connessi per se stessi col fine ultimo della visione di Dio.<sup>6</sup>

Questa sua interpretazione è data in polemica contro certuni i quali ritenevano che S. Tommaso con quell'argomento avesse voluto provare la possibilità della visione di Dio contro Avicenna. Secondo il Gaetano S. Tommaso ha voluto combattere contro l'opinione di alcuni cristiani e perciò si è fondato su affermazioni fornite dalla fede.<sup>7</sup>

Contro questa interpretazione restrittiva data dal Gaetano si pronunciò il Ferrarese, in base ad una più fedele adesione al testo della *Summa contra Gentes*. Oltre a ciò che potrebbe ricavarsi da tutto il procedimento della *Summa contra Gentiles* contro la tesi del Gaetano, il Ferrarese fa specialmente notare che nel capitolo 50 del libro III è evidente che l'Angelico parla di quel desiderio di veder Dio che si sprigiona nelle sostanze separate in seguito alla conoscenza *puramente naturale* che hanno di lui nello specchio della propria essenza. Il desiderio quindi su cui si fonda l'Angelico è di ordine puramente *naturale*.<sup>8</sup>

Il Gaetano e il Ferrarese rimasero i rappresentanti delle due correnti dominanti nella rinascenza tra i discepoli di S. Tommaso: uniti nel

<sup>6</sup> Il P. M. CUERVO O.P., uno dei più ardenti sostenitori moderni della tesi del Gaetano, ritiene che il pensiero del Commentatore non sia stato ben compreso. Secondo lui il Gaetano avrebbe parlato del desiderio che è insito nei doni soprannaturali della grazia e delle virtù teologali. È ancora un desiderio *elicito*, ma è *connaturale a tali doni*. Cfr. *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la apologética immanentista*, in *La Ciencia Tomista* 38 (1928-II) pp. 332-348. — Una interpretazione simile a quella del P. Cuervo su questo punto è data dal P. E. BRISBOIS S.J., *Désir naturel et vision de Dieu*, in *Nouvelle Revue Théologique* 54 (1927) p. 83.

Quello che afferma il P. Cuervo è certamente vero ed è fondato sulla dottrina generale dei teologi, compreso il Gaetano, circa l'ordinazione abituale al fine soprannaturale che ci conferiscono i doni della grazia. Tuttavia questo non toglie che il Gaetano abbia parlato del desiderio elicito che sorge nell'animo dalla *cognizione* di effetti soprannaturali, e ciò anche senza che l'anima sia ornata dei doni della grazia.

<sup>7</sup> CAIETANUS I. c., n. IV: « Adverte hic quod haec opinio [intellectum creatum non posse videre Dei essentiam], iudicio meo, non est Avicennae aut philosophorum (quoniam saltem prima intelligentia creata cognoscit quid est Deus, apud Avicennam, quoniam ipse est illius proximum principium); sed haec opinio fuit aliquorum Christianorum, ut puto. Et ideo contra eam ex his quae fidei sunt disputat, ut patebit ».

<sup>8</sup> FERRARIENSIS, *In Summam contra Gentiles*, lib. III, c. 51, n. III.

negare l'aspirazione *innata* alla visione di Dio; divisi nell'assegnare il fondamento del desiderio *elicito* su cui ha fondato S. Tommaso il suo argomento.

Nella interpretazione del Gaetano la difficoltà teologica poteva dirsi eliminata in radice; la critica del Ferrarese ne riportò la soluzione in alto mare, mentre la sua interpretazione più franca e coraggiosa dell'argomento di S. Tommaso pose i teologi di fronte ad una dura alternativa: o negare *ore rotundo* il valore dell'argomento di S. Tommaso, ovvero concedere che da un desiderio di ordine *naturale* si potesse concludere alla possibilità di un fine *soprannaturale*.

È interessante seguire il travaglio a cui andarono incontro più o meno tutti i teologi della rinascenza, ma specialmente i seguaci del Ferrarese.

Se si osservano gli argomenti con cui appoggiano le loro tesi, ci si rende conto che la questione a questo punto si trova in una fase in cui l'atteggiamento è determinato dal bisogno di risolvere una difficoltà teologica, insita nell'affermazione di una aspirazione naturale al fine soprannaturale.

Fu unicamente sotto la spinta di questa preoccupazione, e non in base alla lettura serena dei testi dell'Aquinate, che si determinò la tendenza a minimizzare il più possibile quel desiderio *elicito* della visione di Dio, su cui si diceva fondato l'argomento di S. Tommaso: più che un vero e proprio desiderio, si disse essere una velleità, un desiderio *condizionale* ed *inefficace*.

Era facile dimostrare che da un tale desiderio non si sarebbe potuto concludere ad una proporzione tra la natura intellettuale creata e la visione di Dio. La difficoltà teologica si sarebbe potuta considerare risolta; il compito principale dei teologi della rinascenza nella loro lotta contro gli assalti del naturalismo, per quanto riguardava questa questione poteva dirsi esaurito.

Rimaneva l'aspetto secondario, derivato, della controversia: quello di sapere se fosse dimostrabile col solo lume della ragione almeno la possibilità della visione di Dio. Tanto più che S. Tommaso aveva formulato il suo argomento in modo da dare una invincibile impressione che egli lo considerasse veramente probativo.

I teologi della rinascenza, coerentemente con la loro preoccupazione fondamentale, stabilirono subito *a priori* che quella possibilità è indimostrabile col solo lume della ragione: sarebbe prima necessario conoscere i mezzi capaci di condurre al conseguimento di quel fine; cosa impossibile, perchè anche tali mezzi sono soprannaturali.

Ma quale valore aveva attribuito S. Tommaso all'argomento?

Questa domanda si presentò sia ai gaetanisti che ai seguaci del Ferrarese. Le risposte non coincidono.

Secondo i pochi gaetanisti l'argomento non concluderebbe se si fondasse soltanto sul desiderio che nasce da una cognizione puramente naturale di Dio<sup>9</sup>; ma come sarebbe stato usato da S. Tommaso conclude, perchè si fonderebbe sulla cognizione di effetti soprannaturali, connessi quindi per se stessi col fine soprannaturale.

Secondo il Ferrarese l'argomento conclude, perchè quell'aspirazione, pur essendo un desiderio elicito, è però un atto che segue di necessità *quantum ad specificationem actus* alla cognizione dell'esistenza di Dio dai suoi effetti. Come tale è contenuto nel desiderio universale di conoscere, e di conoscere perfettamente, che è a noi naturale.<sup>10</sup>

Questo desiderio della visione di Dio, necessario *quoad specificationem*, mentre ancora Dio sommo bene è conosciuto soltanto imperfettamente dai suoi effetti, non poteva piacere ai discepoli di S. Tommaso, neppure a quelli che pur seguivano il Ferrarese in ciò che lo separava dal Gaetano; e infatti l'opinione comune dei tomisti lo respinse. Ma la spiegazione del Ferrarese indicava una via di capitale importanza per conciliare l'affermazione del desiderio elicito della visione di Dio e il valore probativo dell'argomento di S. Tommaso. Il termine a cui i vari commentatori giungeranno nel percorrere questa via, sarà anche la misura del valore che riconosceranno all'argomento dell'Angelico, perchè quanto più strettamente si collega un desiderio elicito con la natura creata da Dio, tanto più sarà possibile applicare ad esso il principio «*desiderium naturae non potest esse frustra*».

Ed è precisamente alla ricerca di questo legame tra il desiderio elicito e la natura creata da Dio che si posero quei discepoli di S. Tommaso che vollero ancora difendere il valore probativo dell'argomento.

Giovanni di S. Tommaso fa dipendere questo valore dal fatto che il desiderio di veder Dio è «*naturale*» nel senso di «*connaturale e conforme alla natura*».<sup>11</sup> Se all'intelletto creato ripugnasse la visione intuitiva

<sup>9</sup> SUAREZ, *De Deo Uno*, lib. II, c. 7, n. 12; Ed. Vivès 1856-78, vol. I, p. 66 b.

<sup>10</sup> FERRARIENSIS, I. c., n. IV.

<sup>11</sup> «*Existimo ergo intentum Divi Thomae in praesenti solum esse probare quod in homine detur capacitas et possibilitas seu non repugnantia ad videndum Deum in se, hoc enim directe inquit in articulo. Ad hoc autem probandum non assumit pro medio quod in nobis sit appetitus innatus aut elicitus ordinis naturalis ad videndum Deum, id enim est impossibile, ut vidimus, et negatur ab ipso Divo Thoma; sed assumit aliquid altius, nempe quod naturale est homini, i. e. connaturale ei conforme eius naturae, ut visis effectibus velit videre causam propriam et per se talis effectus. Haec autem propositio sic universalis est quod non restringitur ad aliquos effectus determinatos, videlicet ordinis*



tiva di Dio, quel desiderio sarebbe intrinsecamente chimerico e frustrabile e non nascerebbe in conformità della natura, ma piuttosto in opposizione ad essa.<sup>12</sup>

È da notare che Giovanni di S. Tommaso è dichiaratamente seguace del Gaetano,<sup>13</sup> alla cui interpretazione restrittiva affida definitivamente il valore dell'argomento di S. Tommaso.<sup>14</sup>

I Salmanticesi, che si muovono nell'orbita del pensiero del Ferrarese,<sup>15</sup> pur senza accettarne il desiderio necessario *quoad specificationem*,<sup>16</sup> formulano con la solita loro precisione la dottrina dominante tra i tomisti:

1° al solo lume dell'intelligenza creata non può essere dimostrata la possibilità della visione di Dio, perchè è essenzialmente soprannaturale.<sup>17</sup>

2° Se però la ragione viene risvegliata dalla rivelazione a conoscere il fine soprannaturale al quale è stata di fatto elevata, può arrivare a mostrarne la possibilità, o meglio la non-ripugnanza, mediante argomenti probabili.<sup>18</sup>

3° Uno di tali argomenti è quello fondato sul desiderio della visione di Dio<sup>19</sup>; desiderio non innato,<sup>20</sup> ma elicitato, inefficace<sup>21</sup> e perfettamente libero sia quanto all'esercizio che quanto alla specificazione.<sup>22</sup> Se S. Tommaso lo chiama *naturale*, «ossia, dicono i Salmanticesi, necessario *quoad specificationem*», non è perchè sia rigorosamente tale ed abbia sempre una tale necessità, come l'ha il desiderio della beatitudine in comune, ma perchè «è naturale o necessario *ut in pluribus*».<sup>23</sup>

4° Questo argomento che i Salmanticesi usano di fatto per con-

---

naturae tantum, sed omnes effectus comprehendit, tam naturales quam super, naturales, quorum Deus est causa quasi univoca et propria » IOANNES A S. THOMA-  
 In I p; q. XII, Disp. XII, a. III, n. XIII; Ed. Vivès 1883-1886, vol. II, p. 178 b.

<sup>12</sup> « Cuius consequentiae vis consistit in hoc quod illud desiderium ab intrinseco et per se esset chimericum et frustrabile, non autem conformiter ad ipsam naturam oriretur, si supponeret intellectum esse incapacem videndi Deum; esset enim de re omnino impossibili et repugnanti, ergo non posset oriri connaturaliter et conformiter ad ipsam naturam » Id. ibid. n. XIV, p. 179 a.

<sup>13</sup> Cfr. ibid., n. XIV.

<sup>14</sup> Cfr. ibid., n. XXII.

<sup>15</sup> SALMANTICESENSIS, tr. IX *De Beatitudine*, Disp. VI, n. 6; Ed Palmé 1870-1883 vol. V. p. 377.

<sup>16</sup> Tr. II *De visione Dei*, Disp. I, n. 78; vol. I pag. 116.

<sup>17</sup> Ibid., n. 39; pag. 105.

<sup>18</sup> Ibid., n. 44; pag. 106.

<sup>19</sup> Ibid., n. 7; pag. 95.

<sup>20</sup> Ibid., n. 60; pag. 110.

<sup>21</sup> Ibid., n. 77; pag. 116.

<sup>22</sup> Ibid., n. 78; pag. 116.

<sup>23</sup> Ibid., n. 84; pag. 118.

fermare la tesi della possibilità della visione di Dio,<sup>24</sup> che pur dichiarano esser domma di fede,<sup>25</sup> ritorna come una obiezione in favore della sua dimostrabilità.<sup>26</sup> Ma il suo valore è dapprima limitato insieme con quello di tutti gli argomenti di ragione portati nel *dubbio I*<sup>27</sup>; poi è direttamente e definitivamente ridotto a quello di un semplice indizio probabile: « quia ex desiderio, licet inefficaci, *necessario tamen necessitate praedicta*, aliquid colligitur possibilitas rei desideratae ».<sup>28</sup>

Come si vede, quel po' di valore che ancora i Salmanticesi vi riconoscono, è subordinato a quel tanto di necessità che concedono al desiderio della visione, in quanto si ricollega con le innate aspirazioni della natura.<sup>29</sup>

Gli autori che non ritenevano poter andar oltre l'affermazione di un desiderio *elicito*, non avevano raggiunto la chiarezza nel determinare il valore dell'argomento di S. Tommaso, ma in compenso avevano eliminato la difficoltà teologica che poteva derivarne.

Rimanevano due difficoltà: una derivava dalla terminologia usata da S. Tommaso a proposito del desiderio di veder Dio; l'altra dalla sua dottrina sul desiderio innato della beatitudine.

Riguardo alla terminologia dell'Angelico: come deve intendersi l'attributo « *naturale* », con cui quel desiderio è qualificato?

I teologi di cui parliamo non attribuiscono sempre e dovunque lo stesso senso a quell'aggettivo. A distanza di poche pagine, a volte di poche righe, si ha tutta una gamma di interpretazioni, che vanno da un massimo in cui lo si intende nel senso di *innato*, ad un minimo in cui si intende soltanto nel senso di *non-sopranaturale*.

I Salmanticesi, ad esempio, proponendosi di spiegare i termini di questa domanda: « *Utrum in natura intellectuali secundum se sumpta sit appetitus innatus ad visionem Dei per essentiam* » identificano chiara-

<sup>24</sup> Ibid., n. 7; pag. 95.

<sup>25</sup> Ibid., n. 5; pag. 95.

<sup>26</sup> Ibid., n. 6 « Quarto »; pag. 105.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, n. 46; pag. 107.

<sup>28</sup> Ibid., n. 84; pag. 118. — Tutta questa esegesi dell'argomento di S. Tommaso viene ripresa ed ampliata dai Salmanticesi nel tr. IX *De Beatitudine*, Disp. VI, n. 6-10; vol. V, pag. 377-381.

<sup>29</sup> Il P. CUERVO l. c. (v. sopra nota 6) in *La Ciencia Tomista* 37 (1928-I) p. 322 s. riporta una conclusione e relativo argomento dimostrativo, tratti dai Salmanticesi (con questa citazione: *De visione Dei*, disp. I, dub. 3<sup>o</sup>), e contro di essi si scaglia con violenza, negando la maggiore, la minore e la conclusione dell'argomento (!) — Prima di rispondere desidereremmo avere l'indicazione esatta del luogo da cui il P. Cuervo ha tratto i brani incriminati; poichè nè nel *dubbio III*, nè in altri della *disp. I* del suddetto trattato ci è stato possibile rintracciarlo.

mente desiderio *naturale* con desiderio *innato*, e ne danno un concetto preciso e completo.<sup>30</sup> Alcune pagine dopo, spiegando i termini di quest'altra domanda: « *Utrum detur in creatura intellectuali secundum se sumpta appetitus elicitus et naturalis respectu visionis clarae Dei* » ci danno altri due sensi dell'appetito naturale, come una sottospecie dell'appetito *elicito*<sup>31</sup>; dicono cioè che può dirsi *naturale* sia quell'appetito elicito che procede *dalle sole forze della natura*, in opposizione all'appetito soprannaturale, sia quello che è *necessario*, in opposizione all'appetito libero. Anzi con una suddivisione di quest'ultimo appetito *naturale* moltiplicano ulteriormente il senso di questo aggettivo.<sup>32</sup>

La ragione per cui il desiderio necessario è detto *naturale* è, secondo i Salmanticesi, perchè « ciò che è necessario ha il modo di essere della natura, cioè con la determinazione *ad unum* ». <sup>33</sup>

Giovanni di S. Tommaso a proposito di questa questione spiega il termine *naturale* nel senso di « *connaturale e conforme alla natura* ». <sup>34</sup>

Evidentemente gli autori favorevoli alla tesi del desiderio elicito non potevano intendere l'attributo *naturale* nel senso di *innato*. Ma noi li abbiamo visti alla ricerca di un desiderio elicito, che fosse il più possibile connesso con le aspirazioni innate della natura, facendo dipendere da questa connessione il giudizio sul valore dell'argomento di S. Tommaso.

L'altra grave difficoltà deriva dalla questione, intimamente connessa con la presente, del desiderio della beatitudine.

Nella natura intellettuale esiste una profonda aspirazione verso la beatitudine. Questa aspirazione ci si presenta come *innata*, e così infatti la chiama S. Tommaso. Ora è certo, e S. Tommaso lo prova per via diretta e per via di esclusione, che la beatitudine non si può avere fuori della visione di Dio. Sembrerebbe dunque che si debba concludere da questo lato che esiste una aspirazione innata alla visione di Dio, e che quindi questa non possa esser negata alla natura umana, come voleva Baio e più tardi Giansenio.

Il P. Elter S.J.<sup>35</sup> dedica in sostanza a questo sillogismo uno studio documentario di grande interesse. Le conclusioni a cui giunge sono: 1° che mentre i teologi antichi non ammettevano una doppia beatitu-

<sup>30</sup> SALMANTICESENS, l. c. n. 57; pag. 110.

<sup>31</sup> Ibid., n. 70; pag. 114.

<sup>32</sup> Ibid., n. 71; pag. 114.

<sup>33</sup> Ibid., n. 70; pag. 114.

<sup>34</sup> V. sopra, nota II.

<sup>35</sup> E. ELTER, l. c. (v. sopra nota 4), p. 269-306.

dine, l'una naturale, l'altra soprannaturale, perchè una supposta beatitudine «naturale» non potrebbe appagare *tutte* le nostre aspirazioni e quindi non sarebbe una vera beatitudine, i più recenti hanno fatto questa distinzione, specialmente sotto l'influsso della disputa contro Giansenio; 2° che gli antichi non hanno ammesso un desiderio innato verso quell'unica beatitudine da essi riconosciuta; 3° conseguentemente di fronte al sillogismo su cui si appoggia la tesi di Baio e di Giansenio sarebbe diverso l'atteggiamento degli antichi e dei più recenti: gli antichi avrebbero negato la maggiore; i più recenti hanno distinto la maggiore e controdistinto la minore.

Ritengo che una opposizione tra l'atteggiamento dei teologi della rinascenza e quello dei teologi più antichi risulti, più che da diversità di dottrina, dalla diversa insistenza sulla distinzione delle due accezioni del termine «beatitudine»; quanto alla sostanza non vi è divergenza di vedute tra antichi e recenti, cosicchè i teologi della rinascenza potevano citare testi espliciti degli antichi e dello stesso S. Tommaso in appoggio della distinzione tra i due gradi della beatitudine.<sup>36</sup> Il vero atteggiamento dei tomisti della rinascenza è caratterizzato non soltanto dalla *negazione* del desiderio innato della beatitudine *perfetta*, ma anche dalla *affermazione* vigorosa del desiderio *innato* della *beatitudine in comune*. Questi due aspetti, negativo e positivo, della dottrina dei tomisti della rinascenza s'integrano a vicenda nella formulazione del giudizio sull'argomento di S. Tommaso.<sup>37</sup>

Ma questa *beatitudine in comune*, sul cui desiderio innato tutti, più o meno espressamente, si accordano, non ha contorni molto chiari. «Il bene in comune», «la propria perfezione», «l'attuazione della propria potenzialità» e simili espressioni, meriterebbero di essere approfondite più di quel che si sia fatto finora, per determinarne la portata e stabilire fin dove arrivi *in concreto*, secondo quei teologi, la tendenza

<sup>36</sup> Cfr. S. TOMMASO, *Summa Theologica*, I p., q. 62, 1, c.

<sup>37</sup> «Unde ad hoc genus probationis [probabilis tantum] non conducit appetitus innatus vel elicited efficacis respectu praedictae visionis (ex utroque enim non probabiliter sed evidenter possibilitas finis appetiti concluditur) conducit autem desiderium elicited conditionatum (modo n. 7 dicto) naturale, una cum appetitu innato respectu beatitudinis in communi.... Quomodo vero praedictum desiderium conditionatum ad id deserviat potest sic explicari: nam tale desiderium fundatur supra appetitum innatum creaturae intellectualis, per quem tendit ad suam perfectionem; estque proinde tali appetitui et naturae valde consentaneum; ac simul est quoad specificationem necessarium ut in pluribus, iuxta dicta n. 7. Ex hoc autem desiderio, quamvis non evidenter et necessario, satis tamen verosimiliter colligitur possibilitas finis desiderati, quia desiderium gaudens huiusmodi conditionibus valde congruit ne sit inane neque in omnibus frustretur...». SALMANTICENSIS, tr. IX *De Beat.*, disp. VI, n. 9; vol. V, pag. 379 s.

*innata* della natura intellettuale. Tutta la questione ne ritrarrebbe una maggiore chiarezza.

Per avere una visione panoramica completa del pensiero teologico dell'epoca sui rapporti tra natura e soprannatura, specialmente di fronte alla controversia baiana, è necessario tener presente non solo quei teologi che non ammettevano se non un desiderio elicitato della visione di Dio, ma anche coloro che continuavano ad ammettere un desiderio innato. Se essi sono una esigua minoranza tra i discepoli e commentatori di S. Tommaso, sommati ai teologi della scuola scotista rappresentano una massa veramente cospicua.<sup>38</sup>

Notevole il fatto che tra questi si trovino teologi come Toletto e Bellarmino, che d'altronde nella controversia contro Baio ebbero personalmente una parte molto attiva.<sup>39</sup>

Anzi il Bellarmino, rispondendo alla domanda se la visione di Dio debba dirsi fine naturale o soprannaturale, si spinge tanto oltre da affermare che essa è il nostro *fine naturale quanto all'appetito*, ma *soprannaturale quanto al conseguimento*.<sup>40</sup> Era in sostanza la distinzione adottata da tutti i sostenitori del desiderio innato per non esser costretti a negare la gratuità dell'elevazione all'ordine soprannaturale.

A nessuno quindi passò in mente di accusare di baianesimo il Bellarmino od altri. Tra la tesi di Baio,<sup>41</sup> secondo il quale la visione di Dio era dovuta all'uomo nello stato di natura pura, e quella dei teologi cattolici rimaneva una opposizione radicale. Lo stesso Bellarmino fondandosi sulla distinzione data tra fine naturale quanto all'appetito e sopran-

<sup>38</sup> Cfr. V. DOUCET, l. c. (v. supra nota 3) pag. 196-201. — Per Soto, Toletto e Valenza, cfr. P. DUMONT S.J., *L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scholastiques* in *Ephemerides theologicae lovanienses*, 8 (1931) pag. 575-585.

<sup>39</sup> Cfr. *Dictionnaire de Théologie Catholique* di Vacant-Mangenot. Per Toletto art. « *Baius* » col. 54 s. Per Bellarmino art. « *Bellarmin* » col. 561. Entrambi gli articoli sono del L. E. BACHELET.

<sup>40</sup> « Non parva quaestio est sitne sempiterna beatitudo, quae in visione Dei sita est, finis hominis naturalis an supernaturalis. Sed quia non multum facit ad rem nostram illius quaestiois explicatio, admissa parte affirmante, respondeo: beatitudinem finem hominis naturalem esse quoad appetitum, non quoad consecutionem. Neque est aut novum aut hominis natura indignum, ut naturaliter appetat quod nonnisi supernaturali auxilio consequi valeat. Non est inquam novum.... Non est autem natura humana indignum, sed contra potius ad maximam eius pertinet dignitatem, quod ad sublimiorem finem condita sit, quam ut eum solis naturae viribus attingere possit ». BELLARMINUS, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*; tom. IV, contr. I, *De gratia primi hominis*, cap. XVII circa finem; Ed. Neapoli 1856-62, vol. IV, pag. 33 b.

<sup>41</sup> BAII prop. 2, 3, 4, 5, 6, 21, 23, 24 (Denz. 1002 etc.).

naturale quanto al conseguimento, nota espressamente che non vi sarebbe stata alcuna assurdità, se Dio avesse negato all'uomo i mezzi proporzionati per raggiungere quel fine.<sup>42</sup>

Non si può negare però che la difesa della distinzione tra ordine naturale ed ordine soprannaturale si faceva più ardua dopo aver affermato il desiderio innato della visione di Dio. Perciò questa tesi divenne sempre meno comune tra i teologi, fino a che verso il principio del secolo XIX nessuno aveva più l'ardire di affermarla espressamente.<sup>43</sup>

### *Epoca moderna : fase di interessamento apologetico.*

I primi sintomi della ripresa della controversia si ebbero sul finire del secolo scorso, quando all'orizzonte delle scienze sacre si affacciava con sempre maggior chiarezza il bisogno di costruire un'apologetica

<sup>42</sup> « Respondeo aequum omnino fuisse ut Deus homini ad finem tam sublimem ordinato, media necessaria non negaret; tamen nihil absurdum sequitur si negasset. Nam tametsi summa illa beatitudo sit finis hominis naturalis, tamen est finis improprietatis, et praeter eum habet homo alium finem naturalem sibi omnino proportionatum, qui est rationando inquirere veritatem. Quare potuit Deus hominem per naturalia media ad finem naturae suae proportionatum perducere, nec altius evehere ». BELLARMINUS *ibid.*

<sup>43</sup> Cfr. V. DOUCET l. c. (v. sopra nota 3) pag. 202. — Uno strascico delle controversie teologiche in questa materia si ebbe nel Concilio Vaticano. Nel primo schema della costituzione « *De doctrina catholica* », c. XVI, si diceva: « Homo anima rationali ac immortalis ad imaginem Dei factus hac quidem ipsa natura sua ordinatus fuisset ad Creatorem suum cognoscendum, colendum et amandum modo viribus naturalibus congruente, atque ita ad perfectionem et beatitudinem naturalem consequendam; veruntamen Deus liberrime infinitae bonitatis suae consilio dignatus est creaturam suam donis caelestibus superadditis evehere ad perfectionem in ordine longe sublimiori, qui sicut omnes naturae vires ita eius exigentiam excedit, atque ideo ordo supernaturalis est ». MANSI, *Amplissima Collectio Conciliorum*, t. 50, col. 71.

Queste parole sembrarono all'Arcivescovo di Rodi, Vescovo di Malta, una condanna della tesi che gli Agostiniani Noris e Berti, nonché il Bellelli, Contenson ed « altri gravi teologi » avevano sostenuto « *absque ullo piaculo* », e secondo la quale lo stato di *pura natura* non sarebbe stato possibile *ex decentia Creatoris*, perchè non sarebbe stato conveniente che Dio lasciasse inappagato il desiderio incoercibile dell'uomo di conoscere intuitivamente la Prima Causa delle cose create (Ib. col. 132). Il Vescovo di Saluzzo trovò inopportuno parlare di una beatitudine da conseguirsi al disotto della visione di Dio (Ib. col. 174). Più vagamente il Vescovo di Halifax notò che in quel capitolo XVI, come pure nei due seguenti, si tendesse a canonizzare speculazioni teologiche che fino allora erano liberamente discusse tra i teologi (Ib. col. 134).

Una difesa del testo dello schema fu accennata dal Patriarca di Gerusalemme, in quanto non riteneva che in esso fosse condannata la tesi della scuola agostiniana. Del resto, aggiungeva, se per dichiarare la dottrina cattolica si dovessero proscrivere opinioni prima liberamente disputate, egli non vi trovava

della fede cristiana che potesse arginare efficacemente il dilagare di una incredulità materiata di positivismo, razionalismo ed agnosticismo.

Motivi di tattica e persino qualche tentennamento della fiducia nella capacità di conoscere della ragione speculativa, facevano orientare alcuni dotti cattolici verso una apologetica fondata a preferenza, se non esclusivamente, su criteri interni, cioè sull'appagamento, da parte delle verità della fede, delle aspirazioni della natura umana.

Questa tendenza era stata, per dir così, endemica dal momento in cui col Cartesio la filosofia moderna aveva imboccato una via che doveva condurre fatalmente all'agnosticismo ed al soggettivismo. Ma essa assunse una fisionomia precisa nella seconda metà e specialmente alla fine del secolo scorso.

È precisamente in questo ambiente che si risuscita l'attenzione al desiderio della visione di Dio.

L'oratoriano Gratry tentava di giungere alla dimostrazione dell'esistenza di Dio per una nuova via, che riteneva più accessibile per tutti che non le famose cinque vie di S. Tommaso: dalla nostra aspirazione all'infinito. Non era l'argomentazione proposta dal Cartesio e fondata sull'*idea* dell'infinito, la quale non potrebbe essere stata prodotta in noi che da un essere infinito. Presso il Gratry è l'*aspirazione* del finito all'infinito, manifestata dal fatto universale della preghiera, che diviene il fondamento di una *induzione*, attraverso la quale, mediante il *sensu dell'infinito*, arriviamo a concludere dialetticamente la sua esistenza reale.<sup>44</sup>

Questa aspirazione nella sua più concreta ed alta espressione sbocca nel desiderio della visione di Dio, che appartiene «alla natura stessa della creatura ragionevole». Un desiderio quindi innato, che, per quanto negativo, indiretto, inefficace, basta a provare che l'intelligenza creata non avrà il suo vero riposo, se non nella visione di Dio.

---

alcun inconveniente (Ib. col. 235. Un riassunto delle osservazioni fatte al cap. XVI si trova nelle coll. 301 s.).

Il Franzelin incaricato di rispondere alle critiche mosse allo schema, fece osservare non afferinarsi in esso che quella beatitudine *naturale* avrebbe soddisfatto il desiderio della beatitudine *perfetta*, e perciò quei teologi avrebbero potuto continuare ad affermare il desiderio naturale di una beatitudine superiore. Tuttavia fa capire che dalla definizione della dottrina cattolica circa l'ordine soprannaturale si può trarre un argomento più valido per respingere quella tesi, la quale oltre tutto è sostenuta da pochi autori contro la stragrande maggioranza dei teologi. (Ib. col. 334).

Quale fu l'effetto di questa schermaglia sulla stesura definitiva della costituzione «*De fide catholica*» non sappiamo, perchè il testo ne è così cambiato nel suo complesso generale, che non si ha più nessun accenno alla questione.

<sup>44</sup> Cfr. A. L'ARGENT in *Dict. de Théol. Cathol.*, art. *Gratry*, col. 1758.

L'autore non mette in dubbio che il soddisfacimento di questo desiderio non è dovuto alla natura, e perciò la visione di Dio rimane un fine soprannaturale.<sup>45</sup> Con ciò egli, come già abbiamo visto per altri autori, mantiene il distacco tra la sua posizione in cui si richiama a S. Tommaso, e quella condannata di Baio.

Le critiche mosse al Gratry, tutte a base di accostamenti alle tesi di Baio, sono un indice della vigilanza della teologia sulle posizioni raggiunte al tempo della rinascenza scolastica. Coticchè fin dai primi accenni di rinascita dell'interessamento per questo famoso desiderio della visione di Dio, le due preoccupazioni, teologica ed apologetica, si trovarono di fronte.

Abbiamo messo in risalto il caso del Gratry, perchè in lui l'interesse per il desiderio della visione di Dio si sviluppa nel vivo di una preoccupazione apologetica. Non mancò però l'interessamento speculativo per la questione, ed è proprio della fine del secolo il dotto saggio del Prof. Sestilli.<sup>46</sup>

Sarebbe di grande interesse poter seguire la disputa fin da questi suoi primi accenni e specialmente da quando, un ventennio fa, si riaccese fortissima. Ma, come abbiamo già notato in principio, le posizioni si sono talmente intrecciate, che è estremamente difficile una classifica che voglia tener conto delle diverse sfumature di pensiero, spesso non soltanto accidentali.

La più importante innovazione, causata dal preponderante, sebbene non esclusivo, carattere apologetico di questa ripresa della controversia, fu che l'attenzione si portò di preferenza su ciò che nel desiderio di veder Dio vi è di *innato*, per costruirvi un solido argomento apologetico, mentre nella fase «teologica» della questione l'attenzione si era polarizzata verso ciò che vi è di *elicito*, per conservare la gratuità della elevazione al fine soprannaturale.

Di qui il risorgere presso un buon numero di teologi dell'affermazione del desiderio innato, mentre d'altra parte i teologi che ammettono soltanto un desiderio elicito della visione di Dio si sono dati con più impegno alla ricerca di una connessione più o meno necessaria di tale desiderio con le aspirazioni innate.

Nessuno si nasconde che rimanendo nella affermazione nuda e cruda di un desiderio elicito, condizionale ed inefficace, della visione di Dio, l'argomento di S. Tommaso perde ogni valore, non solo apodittico e

<sup>45</sup> Ibid. col. 1760.

<sup>46</sup> V. sopra, nota 3.



dimostrativo, ma anche semplicemente probabile e dialettico, potendo tale desiderio esser frustrato senza il minimo inconveniente di ordine speculativo.<sup>47</sup>

Ritornano perciò gli stessi tentativi di giustificare questo valore probativo, che abbiamo visti accennati al tempo della rinascenza scolastica; ma ora sono perseguiti con l'impegno maggiore imposto dalle circostanze.

Ritorni al Gaetano ne hanno subordinato il valore probativo alla condizione di trasferire il suo fondamento dall'ordine naturale al soprannaturale.<sup>48</sup>

Altre interpretazioni, riallacciandosi piuttosto alla linea di pensiero che abbiamo segnalato parlando del Ferrarese e di cui abbiamo indicato notevoli affermazioni in Giovanni di S. Tommaso e nei Salmanticesi,<sup>49</sup> hanno fondato il suo valore sulla derivazione del desiderio elicitato della visione di Dio da aspirazioni innate, diversamente specificate dai vari autori. Di questa derivazione vedono un segno nella *universalità* di quel desiderio e ne concludono alla sua *necessità ut in pluribus*.

Citiamo ad esempio quanto scrive il P. Gardeil O.P.<sup>50</sup> Richiamandosi al Gaetano,<sup>51</sup> che distingue tra necessario assolutamente e necessario *ut in pluribus*, dice che la visione di Dio, finchè non ne abbiamo una conoscenza adeguata, ci apparisce « come uno di quei beni che hanno una connessione *necessaria* con la nostra natura, ma una *necessità di pura convenienza*, che si traduce in un desiderio *ut frequentius*. Ciò basta perchè la tendenza che ne risulta nella volontà sia considerata come

<sup>47</sup> Cfr. P. DUMONT, l. c. (v. nota 38) in *Eph. Theol. Lovan.* 9 (1932) p. 12: « En proscrivant énergiquement tout appétit naturel de la vision intuitive, l'Ecole thomiste a ruiné le fondement le plus solide d'une démonstration rationnelle de la possibilité de la béatitude surnaturelle ». Egli per conto suo accetta questa conseguenza; cfr. p. 15, 19, 25. — La stessa constatazione fa il P. CUERVO, l. c. (v. nota 6) in *La Ciencia Tomista* 45 (1932-1) p. 298: « Un deseo natural que de ninguna manera (*impossibile est*) puede ser vano, y que necesariamente (*necesse est*) infiere la posibilidad del objeto para conseguirlo, es sin duda ninguna algo mas que una pura *veleidad*, la cual puede ser de cosas imposibles ». E cita testi molto espressivi di S. TOMMASO: « Voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti. Sed voluntas *incompleta* est de *impossibili*, quae secundum quosdam *velleitas* dicitur » (I II, q. 13, a. 5, ad lum) « Perfectum desiderium non potest esse vanum, sed nihil prohibet desiderium *conditionatum esse vanum*; .... et hoc desiderium a quibusdam *velleitas* dicitur » (In IV Sent., dist. 43, q. 1, ad 2um).

<sup>48</sup> Cfr. M. CUERVO, l. c. (v. nota 6) in *La Ciencia Tomista* 45 (1932-1) p. 314-317. — P. DUMONT, l. c. (v. nota 38) in *Eph. Theol. Lovan.* 9 (1932) p. 12-25.

<sup>49</sup> V. note II, 12, 23, 28.

<sup>50</sup> A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*; Paris 1927; 2 voll.

<sup>51</sup> CAIETANUS, In I<sup>am</sup> II<sup>ae</sup>, q. X, a. 1, n. IV.

armonizzantesi con la natura ed in questo senso sia naturale; ma non basta perchè essa necessiti assolutamente la natura stessa». <sup>52</sup>

La visione di Dio quindi sarebbe «voluta necessariamente, ma non di una necessità assoluta; dunque di una necessità di convenienza alla nostra natura». <sup>53</sup>

Ciò posto l'argomento di S. Tommaso conserva un certo valore, probabile, almeno per provare che la visione di Dio è un oggetto *desiderabile*, <sup>54</sup> e che la natura intellettuale creata «non è in contraddizione» con essa. <sup>55</sup>

<sup>52</sup> GARDEIL, l. c. vol. I, pag. 301. Cfr. p. 305 n. 5.

<sup>53</sup> Ib., p. 300.

<sup>54</sup> Ib., p. 302.

<sup>55</sup> Ib., p. 306, n. 8. — Il MARITAIN, che di solito s'ispira molto da vicino alla dottrina di Giovanni di S. Tommaso, esprime in una nota del suo bel libro *Degrés du savoir* una concezione nella quale convergono elementi del Gaetano e di Giovanni di S. Tommaso, ma ripensati in forma personale dall'autore.

Il desiderio di conoscere la causa prima è detto ripetutamente «desiderio di natura». Il senso di questo appellativo si ricava senza possibilità di equivoci da una sua precisa descrizione che illumina tutta la nota: «È un desiderio *elicit*o derivante dalla natura dell'intelligenza, elicitato ma *del tutto spontaneo, indeliberato, istintivo* e provocato da una conoscenza primordiale (de *premier jet*), che precede ogni riflessione sui modi di realizzazione di un tale desiderio».

Tuttavia all'analisi riflessa esso apparisce come condizionale; «quando il filosofo si rende conto che nessun processo semplicemente umano o naturale di conoscenza è capace di raggiungere Dio in se stesso, potrà giudicarlo irrealizzabile».

In fondo perciò «il desiderio di natura di vedere la Causa Prima, in quanto è naturale, è condizionale» e potrebbe essere soddisfatto da «succedanei inferiori» capaci di conferire una «beatitudine relativa e in movimento» senza che fosse violato il principio di finalità, il quale esige che non possa esser vano «un desiderio di natura incondizionale».

Fin qui dunque secondo l'A. da un tale desiderio non si potrebbe trarre un argomento solido per provare la non-ripugnanza della visione di Dio. Ma S. Tommaso non si sarebbe appoggiato ad esso. Riprendendo la tesi del Gaetano, l'A. ritiene che l'Angelico ha presupposto al suo argomento il fatto dell'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale. Il «desiderio di natura» di vedere la Prima Causa, «completato dalla grazia e dal desiderio soprannaturale della visione, diviene all'istante *incondizionale*». Ed allora è vero che un tale desiderio non potrebbe essere frustrato senza che venisse violato il principio di finalità.

Qualche osservazione: trovo strana la distinzione tra «desiderio di natura condizionale» e «desiderio di natura incondizionale». Così pure il chiamare «desiderio di natura» una aspirazione risultante dal «desiderio soprannaturale che procede dalla conoscenza della fede». Più ancora dire «condizionale» un desiderio «provocato da una conoscenza *de premier jet*, che precede ogni riflessione sui modi di realizzazione di un tale desiderio».

Ma non facciamo questioni di terminologia.

Il valore dell'argomento ci pare negato con troppa facilità, dopo la bella descrizione dei caratteri di quel desiderio, data dall'A. Un desiderio «elicitato, derivante dalla natura dell'intelligenza, del tutto spontaneo, indeliberato, istintivo, e che non ha riferimento al modo di realizzazione» non è un «desiderio di natura» nel senso di una propensione innata, ma è certamente molto più vicino e legato ad essa che non il desiderio «elicitato, condizionato ed inefficace»

Nello stesso ordine di idee, e cioè in questa ricerca di un nesso tra il desiderio elicito della visione di Dio e le aspirazioni innate, si inserisce una esegesi della dottrina dell'Aquinate, alla quale, mi pare, non si è prestata una attenzione sufficiente e che invece contiene forse la chiave per risolvere la questione. Tra gli studi che ho avuto sott'occhio trovo la sua migliore espressione in quello del P. Roland-Gosselin O.P.<sup>56</sup>

Secondo il ben noto teologo domenicano l'argomento di S. Tommaso fa pernio *non su un asserito desiderio innato della visione di Dio, ma sul desiderio di conoscere*, insito in ogni intelligenza. Per il P. Roland-Gosselin, come per la stragrande maggioranza dei tomisti è fuori dubbio che per la visione di Dio non può aversi che un desiderio elicito, subordinato alla cognizione imperfetta che si ha di Lui come causa prima. Ma questo desiderio elicito è legato al desiderio innato di conoscere con una catena in cui non si saprebbe dire a quale anello si arresta la spinta di quello stesso desiderio innato di conoscere.

Ecco secondo l'autore<sup>57</sup> il procedimento logico di S. Tommaso :

« Da questa proposizione certa :

il desiderio di conoscere le cause è naturale all'intelligenza,  
si deduce immediatamente :

in presenza di una qualsiasi realtà conosciuta, sarà naturale all'intelligenza desiderare di conoscere le sue cause.

Di qui segue, per una immediata applicazione particolare :

conosciuta, più o meno direttamente, l'esistenza di Dio come prima causa, sarà naturale all'intelligenza desiderare di conoscere l'essenza di Dio.

E si continua subito :

poichè d'altronde l'essenza della causa prima non può esser conosciuta se non per visione diretta, sarà naturale all'intelligenza che conosce l'esistenza di Dio desiderare di vedere l'essenza della causa prima ».

L'autore quindi si domanda : « A quale anello di questa concatenazione così semplice si arresterà la deduzione per contestarne il rigore? »

di cui tanto spesso parlano i tomisti. Se questo desiderio « condizionato ed inefficace » può avere per oggetto una cosa chimerica ed impossibile, non vi è proprio nessun inconveniente nel dire lo stesso di quel desiderio « istintivo, indeliberato, del tutto spontaneo e derivante dalla natura dell'intelligenza »?

*Les Degrés du savoir*, Desclée 1932, P. II, c. VI, n. 36, pag. 562-565.

<sup>56</sup> M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 18 (1929) 193-222

<sup>57</sup> *Ib.*, p. 203. Il rilievo tipografico è nostro.

Ammessa la prima proposizione, tutte le altre ne seguono necessariamente senza la minima sottigliezza logica». <sup>58</sup>

È evidente che l'aggettivo *naturale* non ha lo stesso valore in tutte queste proposizioni. Nella prima ha un senso primordiale, inderivato, e vale *innato*, *indito*, come l'autore chiamerà altrove il desiderio di conoscere. <sup>59</sup> Nelle altre proposizioni il termine è preso in un senso derivato, posteriore, quindi non più innato, ma elicito. Tuttavia l'autore insiste nel mettere in rilievo che questi desideri successivi sono contenuti *virtualmente* nel primo.

«Per il valore del ragionamento non importa che il desiderio di veder Dio divenga un giorno esplicito, nè che lo divenga sotto forma di velleità o di "elezione", e il ragionamento non conclude all'esistenza di tali desideri espliciti. Giunge soltanto a rivelare l'estensione *implicita e virtuale* di quel desiderio che è naturale all'intelligenza. Dico la sua *estensione virtuale*; ciò vuol dire: il desiderio innato dell'intelligenza tende spontaneamente verso l'essere in genere, verso la conoscenza delle cause in genere; ma data l'occasione (e supposte le debite condizioni) sarà *naturale* a questo desiderio *innato* prolungare il suo impulso in un desiderio esplicito (velleità o desiderio elettivo) di veder Dio». <sup>60</sup>

In sostanza «*lo stesso desiderio naturale di conoscere* che ispira al bambino i suoi "perchè" ed all'uomo maturo le sue ricerche scientifiche, è ancora quello che, all'occasione, susciterà la questione suprema: Che cosa è Dio?». <sup>61</sup>

Ecco allora il valore dell'argomento in un riassunto vigoroso: «Il *desiderio naturale di conoscere* sarebbe vano, ci dice S. Tommaso, se la visione di Dio non fosse possibile all'intelligenza, perchè questo desiderio si deve *estendere* fino ad ispirarci, all'occasione, di voler conoscere l'essenza divina. Cosa vuol dire ciò, se non questo: dichiarare contraddittorio alla natura dell'intelligenza il poter essere elevata alla visione di Dio, è un tenere per non avvenuto, inutile, senza ragione, *il desiderio di conoscere che le è naturale*, perchè, interamente manifestato, questo desiderio dovrà tendere fino all'essenza divina? Per conseguenza il legame del desiderio *eventuale* di conoscere Dio col desiderio *naturale* di conoscere è il *segno* che manifesta alla ragione la possibilità per l'intelligenza di essere elevata senza contraddizione alla visione beatifica». <sup>62</sup>

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ibid., p. 204.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ibid., p. 216.

<sup>62</sup> Ibid., p. 214.

In altri termini, il desiderio di veder Dio, qualunque sia la sua natura, s'inquadra legittimamente nel desiderio naturale di conoscere, come suo sviluppo spontaneo; perciò non può avere per oggetto una cosa intrinsecamente assurda.

L'aver calcato con tanto impegno l'accento sul *desiderio naturale di conoscere* come base vera dell'argomento di S. Tommaso, non è una tesi peregrina del P. Roland-Gosselin, ma è una interpretazione del pensiero dell'Angelico così aderente ai testi in cui l'argomento è formulato, che ad essa non si sono sottratti neppure i protagonisti della grande disputa al tempo della rinascenza scolastica.<sup>63</sup>

Ma potrebbe essere un bel colpo di timone per tutta questa controversia, la quale, così come è impostata e condotta da molti, minaccia di non avvicinarsi mai alla riva, perchè è risospinta sempre in alto mare dalla questione se *la visione di Dio* è oggetto di aspirazione innata o elicitata, nella quale sarà ben difficile ormai raggiungere un accordo.

A questa stessa tesi, prima ancora di incontrarla nello studio del P. R.-Gosselin, eravamo giunti studiando direttamente il testo di S. Tommaso senza alcuna speciale preoccupazione di difendere posizioni pre-stabilite. Nelle pagine che seguono cercheremo di rifare la via che ci ha condotto a questa conclusione.

<sup>63</sup> CAIETANUS, In I<sup>am</sup> II<sup>o</sup>, q. 3, a. 8, n. 1: « Dicitur potest quod intellectus humanus, sciens an est de Deo et communia, desiderat naturaliter scire de Deo quid est, in quantum sub numero causarum comprehenditur, et non absolute, nisi per quandam consequentiam. Et hoc est verum: quia inditum est naturaliter ut, viso effectu, desideremus nosse quid est causa, quidquid sit illa ». Cfr. anche in I p., q. 12, a. 1, n. VIII — FERRARIENSIS, In Summam contra Gentiles, lib. III, c. 51, n. IV, 1: « ... tale desiderium [cognoscendi essentiam primae causae absolute] continetur in illo universali desiderio sciendi, quo naturaliter desideratur cognitio quid est causae, cognito ipsius quia est ex effectibus. Hoc autem continetur in universali desiderio sciendi, quod inquit Aristoteles (I Metaphys.) nobis esse naturale ». La ragione si è che, secondo le parole di S. Tommaso (c. 50), « cognitio qua cognoscitur Deus infra cognitionem substantiae eius, est imperfecta cognitionis species: omne autem quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem speciei illius ». Il Ferrarese si spinge fino ad affermare che il passaggio dal desiderio naturale di conoscere al desiderio elicito di veder Dio è necessario *quantum ad specificationem actus*. Il P. Roland-Gosselin non arriva fino a questo punto. Anche se parla di concatenazione « necessaria », intende sempre di un desiderio « eventuale » di veder Dio (p. 214), che non è sempre necessario che divenga « esplicito » (p. 204).

## II

## IL PENSIERO DI S. TOMMASO

*Questione pregiudiziale: S. Tommaso dal desiderio della visione di Dio ha voluto trarre un argomento solido per provare la non-ripugnanza di tale visione?*

Può sembrare un metodo errato il voler stabilire il valore dell'argomento di S. Tommaso, senza averne prima determinato il contenuto. I teologi della rinascenza non pronunziarono questo giudizio se non dopo aver sottilmente disputato sulla natura del desiderio sul quale si fonda.

In linea di principio questo secondo procedimento è il più logico e il più conforme ai metodi della scolastica. Tuttavia trattandosi di ricercare il pensiero dell'Angelico in una questione irta di spinose controversie, sarà ben difficile che per quella via si possa giungere ad una soluzione certa ed oggettiva, dal momento che l'affermazione o la negazione del suo valore si fanno dipendere dalla previa soluzione che ciascuno dà a quelle controversie.

Riteniamo che una maggiore sensibilità critica imponga di ricercare direttamente quale valore l'Angelico abbia attribuito al suo argomento, studiando nelle loro circostanze e nel contesto le parole stesse con cui lo ha formulato. La soluzione che se ne ricaverà, qualunque essa sia, avrà almeno il pregio di avere un fondamento oggettivo, al quale tutti possano riferirsi, e potrà fornire indicazioni preziose per non allontanarsi dal pensiero dell'Autore anche nel risolvere la questione principale circa il contenuto dell'argomento stesso.

È per questo che riteniamo questa questione come pregiudiziale dal punto di vista critico.

La questione è stata fortemente dibattuta e lo è tuttora. A non voler riassumere che le tendenze, si potrebbe dare questa classifica approssimativa :

I fautori del desiderio innato difesero sempre e difendono tuttora a spada tratta il valore probativo di quell'argomento.

I teologi della rinascenza che respinsero il desiderio innato e si preoccuparono più della controversia teologica con Baio che del valore apo-

logetico dell'argomento, ne ridussero abbastanza comunemente il valore a quello di un semplice indizio probabile, illuminato retrospettivamente dalla rivelazione del destino soprannaturale dell'uomo.

Altri, della corrente del Gaetano, vi hanno riconosciuto forse un valore apparentemente maggiore, ma a condizione di spostarne il fondamento dall'ordine naturale al soprannaturale.

Ai nostri giorni si riesumano le antiche posizioni, con maggiore preoccupazione apologetica, e si determina un sensibile spostamento verso la corrente del desiderio innato, in quanto si è cercato di mettere in luce ed approfondire il fondamento di quella «probabilità», riconosciuto nella connessione tra il desiderio elicitato e le propensioni innate. Se ne è avuto il risultato di rafforzare sempre più quella «probabilità», fino a concluderne l'«improbabilità» e la «non-convenienza» della frustrazione di quel desiderio che si continua a dichiarare elicitato.

Anche la corrente del Gaetano ha avuto, come abbiamo visto, nuovi apologeti e nuovi sviluppi.

Quale sia propriamente la posizione di S. Tommaso ci sembra possa ricavarsi da due constatazioni: 1° dovunque si tratta di dimostrare la possibilità della visione di Dio S. Tommaso fa appello a questo desiderio, oltrechè ai dati della rivelazione; 2° i termini di cui si serve esprimono una fiducia assoluta nel valore di quell'argomento.

È certo che l'argomento nei vari luoghi in cui è usato dall'Angelico è per lui o sempre capace o sempre incapace di dare una conclusione certa. D'altra parte non si può supporre che egli di volta in volta ne muti il fondamento, di modo che nelle opere prevalentemente teologiche si fondi su un desiderio di ordine soprannaturale, in quelle filosofiche su un desiderio di ordine naturale.

Ora negare in blocco il suo valore illativo, riducendolo semplicemente a quello di un indizio probabile della non-ripugnanza della visione beatifica, significa assumere su di sé una grave responsabilità sotto l'aspetto critico ed esegetico. Le espressioni vigorose dell'Aquinata<sup>64</sup>

<sup>64</sup> Alcuni testi: «[Quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre possit] est praeter rationem... Si... intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae» (I p., q. 12, l. c.). «Impossibile est naturale desiderium esse vanum. Consequitur igitur ultimum finem etc. ...» (Comp. Theol., c. 104). «Impossibile est naturale desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra... Est igitur implebile naturale desiderium hominis» (Summa c. Gent., III, 48). «Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane... necesse est dicere quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum et a substantiis intellectualibus separatis» (Ib. c. 51). «Naturale desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem» (Ib. c. 57)

non possono essere trascurate o ridotte a semplici espressioni iperboliche. È mai credibile che l'Angelico, sempre così misurato nelle parole, in cosa di tale delicatezza abbia usato costantemente un linguaggio iperbolico?

È credibile d'altra parte che, volendo mettere in mano ai difensori della fede una *Summa* dalla quale potessero attingere con fiducia nell'attacco contro l'errore, abbia loro teso un pericoloso tranello, presentando loro con termini che escludono ogni ombra di riserva o di dubbio l'argomento fondato sul desiderio della visione di Dio?

Si faccia un confronto tra le espressioni secche, categoriche, di cui si serve S. Tommaso, e quelle piene di limitazioni di cui si servono i suoi commentatori, e si risconterà immediatamente una differenza che non si arresterà soltanto alla formulazione esteriore, almeno se le parole e le frasi debbono essere considerate come espressione fedele del pensiero pensato.

Riteniamo più semplice, e quindi esegeticamente più esatto, accettare le parole usate dall'Angelico nel loro senso più ovvio, ed attribuire all'argomento un solido valore illativo. Conseguentemente la posizione assunta da tanta parte dei teologi della rinascenza ci apparisce come un indietreggiamento, come una parziale rinunzia, non comandata dalla lettura dei testi, ma occasionata dalla preponderante preoccupazione teologica di mettere al sicuro la distinzione tra ordine naturale e fine soprannaturale.

Sotto questo aspetto sono più aderenti dei seguaci del Ferrarese al pensiero dell'Aquinate i teologi antichi e moderni della corrente gaetanista, i quali, costretti dall'evidenza dei testi a riconoscere che S. Tommaso ha attribuito un reale valore probativo all'argomento, hanno cercato un'altra via per mantenere la distinzione tra natura e soprannatura.<sup>65</sup>

Ai nostri giorni la tesi favorevole al valore probativo dell'argomento va prendendo sempre più piede, anche tra coloro che affermano col Ferrarese un desiderio elicito di ordine naturale; e ciò anche a causa della maggiore sensibilità critica che caratterizza la cultura moderna. Una classifica rigida sotto un sì o un no, che non tenga conto delle sfumature, non rende fedelmente lo stato attuale della questione e non dice nulla del processo di avvicinamento delle posizioni opposte, prodotto dalla discussione.

<sup>65</sup> Il P. CUERVO I. c. (v. nota 6) in *La Ciencia Tomista* 45 (1932) 296-299, ritiene che la tesi negativa del valore dell'argomento di S. Tommaso, da lui fatta risalire al Bañez, non è un risolvere le antinomie apparenti della posizione dell'Angelico, ma un fuggirle (p. 298 s.). Tra i teologi moderni che hanno abbracciato quella tesi cita Gardell, Garrigou-I. agrange, Mulard, Van der Meersch.



Purtroppo rimane ancora una lunga via da percorrere per raggiungere un accordo sulla giustificazione speculativa di quel valore.

La principale divergenza rimane quella che divide il Ferrarese dal Gaetano. I due interpreti dell'Aquinatè rimangono ancor oggi gli esponenti di due correnti inconciliabili. L'una e l'altra partono dal presupposto comune che l'argomento di S. Tommaso, essendo identico dovunque, ha dovunque lo stesso fondamento. Ma mentre il Gaetano prende le mosse dalla *Summa Theologica*, tutta permeata dalla luce della rivelazione, il Ferrarese si fonda sulla *Summa contra Gentiles*, in cui prevale il ragionamento filosofico assunto ad una funzione apologetica.

Quindi il Gaetano ha considerato l'argomento tutto immerso nella luce soprannaturale della rivelazione, e tra i suoi seguaci è corrente l'affermazione che S. Tommaso nel proporre questo argomento ragiona da teologo.

Il Ferrarese invece vede l'argomento in un contesto in cui predomina il lume della ragione naturale. Ne segue forse che i seguaci del Ferrarese non possono dire anch'essi che S. Tommaso in questa materia ragiona da teologo? No.

Mentre però i gaetanisti con quella espressione vogliono dire che l'Angelico si fonda su un desiderio appartenente già all'ordine soprannaturale, i seguaci del Ferrarese l'intendono di una semplice direzione che il teologo nel costruire il suo argomento razionale riceve dalla avvenuta rivelazione del destino soprannaturale dell'uomo; come l'apologetica nella scelta e nella valorizzazione dei suoi argomenti, filosofici, storici, archeologici ecc., è diretta dalla fede e dalla teologia, che le indicano la meta da raggiungere e la giusta via da percorrere.<sup>66</sup>

Ai nostri giorni si è cercato di smontare l'argomento che i seguaci del Ferrarese traggono dallo scopo apologetico e quindi dal contesto filosofico della *Summa contra Gentiles*. Si è detto che questa *Summa* è diretta immediatamente contro gli Arabi, i quali per le dipendenze del Corano dalla rivelazione giudaico-cristiana, ammettevano molti elementi della rivelazione. E se ne conclude che «l'interpretazione del Gaetano e di Bañez non si presenta come una congettura gratuita, ma come una esegesi appoggiata a buone ragioni critiche».<sup>67</sup>

Veramente la conclusione ci sembra sorpassare i termini della premessa. Anche tenuto conto dei punti di contatto tra le dottrine mussul-

<sup>66</sup> Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, Ed. 4 Roma 1945, vol. I, p. 42.

<sup>67</sup> DUMONT, l. c. (v. nota 38) p. 16.

mane e la rivelazione giudaico-cristiana, rimane da stabilire caso per caso il carattere di ciascun argomento proposto. Infatti è certo almeno che *non tutti* gli argomenti proposti nella *Summa contra Gentiles* sono subordinati a questi contatti. Al contrario è evidente che il complesso del ragionamento sviluppato nella *Summa contra Gentiles* è tale da costituire un validissimo strumento apologetico, avendo spinto al massimo l'acume della ragione, sebbene sotto la guida della rivelazione.

Ma vi è di più che l'atteggiamento di S. Tommaso di fronte ai musulmani è stato definito da lui stesso al principio dell'opera :

«Secundo, quia quidam eorum ut Machometistae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur; quae tamen in rebus divinis deficiens est». <sup>68</sup>

Nei primi tre libri della *Summa contra Gentiles* il modo di procedere corrisponde a questo programma iniziale. Nel quarto libro la situazione cambia totalmente :

«Est triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit; secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum; tertia est secundum quod mens humana elevatur ad ea quae sunt revelata perfecte intuenda.... In praecedentibus de divinis sermo est habitus, secundum quod ad cognitionem divinatorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest; imperfecte tamen et secundum proprii possibilitatem ingenii.... Restat autem sermo habendus de his quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum». <sup>69</sup>

L'Angelico dunque per tutto ciò che si riferisce alla lotta contro i Maomettani fa appello alla ragione; e il voler supporre che i suoi argomenti filosofici ricevano dalla rivelazione il loro valore probativo sarebbe una manifesta petizione di principio: il ragionamento sarebbe andato incontro a quelle derisioni degli avversari che S. Tommaso aveva certamente a cuore di non provocare.

<sup>68</sup> *Summa contra Gentiles*, lib. I, c. 2.

<sup>69</sup> *Ibid.*, lib. IV, c. I.

Riteniamo pertanto che S. Tommaso nell'argomentare dal desiderio della visione di Dio ha bensì agito da teologo, nel senso in cui la vera apologetica cattolica è una estensione dell'abito della teologia.<sup>70</sup> Però la questione se il suo argomento si fondi su un desiderio appartenente all'ordine soprannaturale o all'ordine naturale non è pregiudicata da quel suo atteggiamento generale, ma deve esser risolta dall'esame interno dell'argomento stesso.

E l'esame interno ci dà quello che già il Ferrarese opponeva al Gaetano: nella *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 49-51, in cui l'argomento raggiunge la sua più vigorosa espressione, l'Angelico si fonda su quel desiderio che non solo non si placa, ma si fa più vivo nelle sostanze separate per la cognizione che hanno di Dio *nello specchio della propria essenza*. Nessuna allusione ivi, diretta o indiretta a cognizione di Dio attraverso la conoscenza di effetti soprannaturali.

Se a questa constatazione ineccepibile si aggiunge la lettura semplice e scevra di pregiudizi di tutti gli altri testi paralleli nei quali l'argomento ritorna, si ha la certezza, sotto l'aspetto critico, che S. Tommaso ha inteso parlare della conoscenza che l'intelletto creato ha naturalmente di Dio attraverso la cognizione di *qualsiasi* suo effetto.

Ma ecco la grande difficoltà che costituisce lo scoglio principale di questa interpretazione: se la visione di Dio è essenzialmente soprannaturale, come può la ragione col solo suo lume naturale provarne la possibilità?

È dottrina fermissima di S. Tommaso e della sua scuola che delle verità soprannaturali *quoad substantiam* noi non possiamo conoscere senza rivelazione non solo la natura, ma neanche l'esistenza e la stessa possibilità. Questa dottrina ha una applicazione vastissima: dovunque la teologia presenta alla nostra mente i misteri della fede si può porre la questione dove arrivi la capacità della nostra ragione a loro riguardo. Ma in modo speciale essa è di interesse quando l'ordine delle verità soprannaturali è considerato in blocco da una apologetica preliminare alla teologia propriamente detta. Ed è specialmente a questo proposito che ai nostri giorni si è aperta una discussione non ancora chiusa sul modo di intendere quella dottrina che tutti i discepoli di S. Tommaso ritengono inconcussa.

Senza entrare nel vivo della controversia che ci porterebbe lontano, accenniamo a quella che riteniamo la posizione più equilibrata e più aderente ai principi teorici ed alla prassi dell'Angelico.

<sup>70</sup> Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE l. c., pag. 49-62.

Della possibilità dei misteri soprannaturali la ragione col solo suo lume non può dare una dimostrazione *propter quid*, perchè bisognerebbe conoscere la loro causa, che è anch'essa soprannaturale.

Neanche può darne una dimostrazione *quia* da un effetto o da un segno *proprio*, perchè l'ordine delle verità soprannaturali è per definizione fuori e al disopra dell'ordine delle verità naturali.<sup>71</sup>

Quindi in sostanza col solo lume della ragione non se ne può dare una dimostrazione *diretta e positiva*. E poichè la vera scienza è data dalla dimostrazione diretta e positiva, ne segue che di tale possibilità non si può avere col solo lume della ragione una dimostrazione scientifica, sia perfetta (mediante la dimostrazione *propter quid*) sia imperfetta (mediante la dimostrazione *quia*).

Ma nulla vieta che la possibilità, e in vari casi persino l'esistenza, di verità soprannaturali possa essere dialetticamente conclusa in forma *indiretta* dalla conoscenza di certe verità naturali. Così, ad es., conoscendo la limitatezza dell'intelletto creato e sapendo che esso naturalmente conosce Dio soltanto attraverso gli effetti *analogici* della sua causalità, i quali sono essenzialmente incapaci di esprimere tutta la verità divina, noi concludiamo legittimamente non solo alla possibilità, ma anche all'esistenza in Dio di una *vita intima* misteriosa che non ci potrà esser manifestata se non dalla rivelazione.

È forse un abbassare l'ordine delle verità soprannaturali al livello delle nostre capacità naturali di conoscere? ovvero si deve negare il valore di tale argomentazione?

Nè l'uno nè l'altro. L'oggetto *immediato* di questa nostra conoscenza, che è propriamente una riflessione sul nostro conoscere, è *la limitatezza* del nostro intelletto e del suo campo visuale. Di qui ne segue *indirettamente* la certezza che fuori di questo campo visuale esiste un mondo sconosciuto infinitamente più vasto.

Lo stesso dovrà dirsi dell'argomento di cui ci occupiamo. Che il desiderio della visione di Dio non possa darci una dimostrazione *propter quid* della sua possibilità, è una tesi alla quale ogni teologo cattolico deve aderire contro l'esagerazione di Baio e di Giansenio. Che esso non ne sia neanche una *diretta* dimostrazione *quia*, si deduce dal fatto che non è nè un effetto nè un segno proprio della visione di Dio.

Ma ciò non toglie che possa darci una dimostrazione *indiretta* di quella possibilità o non-ripugnanza, se ci consta che tale desiderio è causato da Dio.

<sup>71</sup> Cfr. SALMANTICENSIS, tr. II *De visione Dei*, disp. I, n. 40 « Confirmatur primo »; vol. I, p. 105.

Ed è proprio questa la fisionomia dell'argomento di S. Tommaso: un argomento dialettico, capace di concludere *indirettamente* la possibilità o non-ripugnanza della visione di Dio dal fatto, conosciuto naturalmente, che Dio non potrebbe aver prodotto nella natura intellettuale una aspirazione, che nel suo pieno sviluppo ha come oggetto ultimo quella visione, se essa fosse intrinsecamente impossibile a realizzarsi.

Il nocciolo della questione è di sapere se e come il desiderio della visione di Dio può esser fatto risalire a Dio stesso come a sua prima causa.

Per dare a questa domanda una risposta che tenga conto della dottrina generale in cui tutta questa questione si inserisce, è necessario riferirsi al pensiero dell'Aquinate sull'appetito naturale in quanto distinto dall'elicitato, nonchè sui rapporti dell'uno e dell'altro verso la beatitudine.

### *Dottrina generale di S. Tommaso: sull'appetito naturale e l'appetito elicito...*

S. Tommaso ha in proposito una dottrina esplicita e completa.<sup>72</sup>

Notiamo subito che egli non propone questa distinzione sotto la terminologia che dal tempo della rinascenza è divenuta tradizione tra i teologi. All'amore *naturale* egli oppone l'amore *di elezione* in tutta la questione 60 della prima parte della *Somma*. E diciamo subito a scampo di equivoci che tali termini in parte coincidono in parte no con quelli della distinzione di cui ci occupiamo.

Altrove invece all'appetito *naturale* oppone l'appetito *animale*, o più specificatamente l'appetito *sensitivo* e l'appetito *razionale*, come avremo occasione di osservare nei testi che citeremo. Anche qui la differenza di terminologia porterà almeno delle sfumature di pensiero attraverso le quali si dovrà rintracciare la sostanza della distinzione tra innato ed elicito.

Occorre quindi di volta in volta determinare dal contesto il senso dei termini impiegati. La sostanza però della distinzione balza fuori senza possibilità di equivoci da tutto il complesso della sua dottrina.

---

<sup>72</sup> V. DOUCET, l. c. (v. nota 3) p. 169-177, spiegando i concetti di appetito innato ed appetito elicito, abbina testi di S. Tommaso e testi di Scoto, concordanti a volte non solo nel concetto, ma anche nei termini. Lodevole questo mettere in luce i punti di contatto tra due figure di cui troppo spesso non si mette in rilievo se non ciò che li divide.

Non è soltanto una distinzione tra i due amori o appetiti che S. Tommaso afferma, bensì una dipendenza dell'appetito elicito dalla tendenza innata. Si ama elicitamente un oggetto in quanto esso viene appreso come corrispondente all'inclinazione naturale preesistente. Qualcosa di simile — non proprio lo stesso, lo nota espressamente — di quanto avviene nell'ordine intellettuale tra la conoscenza dei principi che è detta naturale e la conoscenza delle conclusioni che ne deriva.<sup>73</sup>

Che cos'è secondo l'Aquinate questo appetito naturale che è la prima radice dell'appetere elicito? La formula più bella che ci è caduta sott'occhio, scorrendo numerosi testi in cui si parla dell'appetito naturale, ci pare questa: « *Appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid ex natura sua* ».<sup>74</sup>

In altri luoghi non mancano espressioni in cui l'Autore ne dà un concetto sintetico, ma il più delle volte vi richiama rapidamente il concetto che suppone conosciuto, o determina qualche condizione dell'appetito naturale più che la sua natura.

Secondo l'Autore, dunque, l'appetito naturale è una *inclinazione* che si trova *in ogni cosa* ed ha come causa prossima determinante la natura stessa: « *ex natura sua* ». È una « *inclinatio consequens formam naturalem* ».<sup>75</sup>

Paragonando l'inclinazione che vien data dall'appetito naturale con quella che deriva dalla virtù della carità, l'Angelico chiama l'appetito naturale « *inclinatio naturae hominis in quantum est homo* ».<sup>76</sup>

E poichè ogni amore si fonda su qualche unità tra amante ed amato l'amore naturale dovrà fondarsi su qualche titolo di unità naturale. Su questo principio si basa S. Tommaso per rispondere alla domanda: « *Utrum unus angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum* ».<sup>77</sup> E nella sua affermazione è così fermo che dice espressamente che a questa legge non sfuggono neppure gli angeli decaduti.<sup>78</sup> Per lo stesso motivo l'uomo amerà il suo *concittadino* con un amore che deriva da una virtù *politica*; ma amerà il suo *consanguineo* con un amore *naturale*. Se la sua appartenenza alla società politica derivasse da natura, la sua

<sup>73</sup> I p., q. 60, 2, c.

<sup>74</sup> I p., q. 78, 1, ad 3um.

<sup>75</sup> I p., q. 81, 2, c.; 87, 4, c. ecc.

<sup>76</sup> *In III Sent.*, dist. 29, a. 3, c. — In un testo parallelo fa questo bel confronto tra l'appetito innato di ordine naturale e l'appetito infuso della carità: « *Sicut appetitus vel amor naturalis est inclinatio quaedam indita rebus naturalibus ad fines connaturales, ita dilectio caritatis est inclinatio quaedam infusa rationali naturae ad tendendum in Deum* » Qq. Disp. *De caritate*, q. unica, a. 9, c.

<sup>77</sup> I p., q. 60, 4, c.

<sup>78</sup> *Ib.*, ad 3um.

inclinazione ad esporsi alla morte per il bene della società gli sarebbe naturale.<sup>79</sup>

*Causa efficiente* di questo amore naturale è lo stesso Autore della natura. S. Tommaso lo ripete continuamente, fino a formularne una definizione genetica :

« Amor naturalis nihil aliud est quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae ». <sup>80</sup> « Dilectio naturalis est quaedam naturalis inclinatio indita naturae a Deo ». <sup>81</sup>

Da ciò deriva un'altra conseguenza di grande importanza per precisare il concetto dell'amore naturale.

È universalmente vero che *non si dà appetito senza che preceda una cognizione dell'oggetto*. È lo stesso concetto della finalità che lo esige; altrimenti bisognerebbe dire che il caso cieco possa fissare uno scopo da raggiungere.

L'Angelico però nega assolutamente che per l'appetito naturale il soggetto debba previamente conoscere l'oggetto :

« Appetitus naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis ». <sup>82</sup>

A differenza dell'appetito elicitato, qualunque esso sia, l'appetito naturale è una inclinazione passivamente impressa dall'Autore stesso della natura. Ad essa dopo la cognizione dell'oggetto verrà a sommarsi l'appetito elicitato :

« Illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali cum fuerit apprehensum ». <sup>83</sup>

È dunque in contrasto col principio universale « *nihil volitum quin praecognitum* »? No, anche l'appetito naturale non fa eccezione a questo principio. L'Angelico non richiede *nel soggetto* appetente la previa cognizione dell'oggetto, perchè l'oggetto è conosciuto da Colui che è l'autore dell'inclinazione naturale :

« Est quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius ; et huiusmodi dicitur appetitus naturalis.

<sup>79</sup> Ib., a. 5, c.

<sup>80</sup> Ib., a. 1, ad 3um ; cfr. ad 2um.

<sup>81</sup> *Quodl.* I, a. 8, c.

<sup>82</sup> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 17, 8, c.

<sup>83</sup> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 30, 3, ad 1um.

Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, *non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam*». <sup>84</sup>

Come si vede, l'Angelico non fa che marcare in tutti questi insegnamenti l'esistenza di un desiderio creato da Dio nella natura stessa e corrispondente quindi alla stessa forma di ciascun essere.

Quale è l'estensione di questo desiderio naturale?

Anzitutto *ogni natura* ha una inclinazione naturale corrispondente alla propria forma :

« Est hoc commune omni naturae ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor ». <sup>85</sup>

Non solo ogni natura *completa*, ma anche *ciascuna potenza* dell'anima, perchè anche ciascuna potenza è in certo senso una natura, una forma :

« Unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu ». <sup>86</sup>

Per la stessa ragione anche *le potenze della vita vegetativa* e persino *le parti singole del corpo* hanno rispettivamente un proprio appetito naturale :

« Amor naturalis non solum est in viribus animae vegetativae, sed in omnibus potentiis animae, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus... cum unaquaeque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam ». <sup>87</sup>

Basterebbe questo per dire che l'appetito naturale non è l'atto specifico di una potenza determinata. Esso ci si presenta come una propensione passivamente esistente in ogni essere potenziale, ed avente come oggetto, determinato dallo stesso Autore della natura, ciò che può saziare la sua potenzialità. Potenzialità infatti *nell'ordine reale* non è soltanto capacità, ma anche *inclinazione* a ricevere un atto. <sup>88</sup> Perciò

<sup>84</sup> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 26, I, c.

<sup>85</sup> I p., q. 60, I, c.

<sup>86</sup> I p., q. 80, I, ad 3um.

<sup>87</sup> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 26, I, ad 3um.

<sup>88</sup> « Quaelibet res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam tendat in eam, et quando habet ipsam quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum in rebus cognitione carentibus vocatur appetitus naturalis » (I p., q. 19, I, c.).



sarà oggetto di questo appetito naturale l'atto proprio di ciascuna potenza operativa, la perfezione propria di ciascuna natura potenziale, la forma propria di ciascuna materia. In questo appetere non è concepibile una ordinazione finale ad altri scopi che non siano determinatamente la perfezione propria della natura appetente:

« Unaquaeque potentia appetit suum obiectum appetitu naturali.... Et quia appetitus naturalis est determinatus ad unum.... inde est quod singulae potentiae appetunt bonum determinatum ». <sup>89</sup> « Intellectus quidem naturaliter appetit intelligibile ut est intelligibile; appetit enim naturaliter intellectus intelligere et sensus sentire ». <sup>90</sup>

Ma accanto a questo appetito comune a tutte le cose, a tutte le potenze, a ciascuna parte capace di una propria perfezione, così limitato nel suo oggetto, vi è nelle creature dotate di cognizione un altro appetito che non si restringe al bene particolare di ciascuna potenza in quanto tale, ma ha per oggetto il bene di tutto l'essere, animale o spirituale che sia.

Quest'appetito è l'atto elicito di una speciale facoltà, che sarà l'appetito sensitivo nell'animale, sarà la volontà nell'anima umana e nei puri spiriti. <sup>91</sup>

Coerentemente a quanto in genere fu detto per ogni essere potenziale, anche questa speciale facoltà ha un proprio appetito naturale verso il proprio atto, che è quello di elicitamente appetere. E in ciò anch'essa tende alla sua propria perfezione. <sup>92</sup>

Ma il suo atto elicito di appetere ha per oggetto tutto ciò che può concorrere alla perfezione del tutto. Evidentemente non è possibile abbracciare tutto simultaneamente in un solo atto; ma la facoltà appetitiva fra le varie cose che possono costituire un bene di tutto il soggetto, si volgerà di volta in volta verso l'una o l'altra che nel momento presente le verrà presentata.

Questo ufficio di presentazione lo compie la facoltà conoscitiva, il

<sup>89</sup> *De ver.*, q. 22, a. 3, ad 5um.

<sup>90</sup> *De anima*, q. unica, a. 13, ad 11um.

<sup>91</sup> Cfr. SALMANTICENSIS, tr. II *De visione Dei*, disp. I, n. 57; vol. I, pag. 110.

<sup>92</sup> « Natura et voluntas hoc modo ordinata sunt ut ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni; et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei competit in quantum voluntas est ». *De ver.*, q. 22, 5. c.

cui atto specifico è apprendere, conoscere e, in qualche misura, discernere tra il bene ossia il conveniente e il male ossia il contrastante, il nocivo. Ecco perchè la facoltà specificamente appetitiva non può darsi se non in quegli esseri che sono dotati di una facoltà conoscitiva, e l'atto dell'appetere presuppone necessariamente l'atto del conoscere e del discernere.

Rimandiamo in nota alcuni testi nei quali S. Tommaso afferma tutto questo in termini chiarissimi.<sup>93</sup>

Riassumendo: secondo S. Tommaso l'appetito naturale non è un atto specifico posto dal soggetto mediante l'esercizio di una determinata potenza, ma una tendenza propria di ciascun essere potenziale, e perciò imperfetto, verso il proprio atto, la propria perfezione.<sup>94</sup>

<sup>93</sup> « Unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu; supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum huius vel illius potentiae, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum, sed quia est conveniens simpliciter animali » I p., q. 80, 1, ad 3um. Testo parallelo *De ver.*, q. 22, 3, ad 5um.

« Appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis sequitur formam apprehensam; et ad huiusmodi appetitum requiritur specialis animae potentia, et non sufficit sola apprehensio... Visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum. Animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu nisi ad actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret, non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animae, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum ». I p., q. 78, 1, ad 3um.

« Intellectus quidem naturaliter appetit intelligibile ut est intelligibile; appetit enim naturaliter intellectus intelligere et sensus sentire. Sed quia re-sensibilis vel intelligibilis non solum appetitur ad sentiendum et ad intelligendum, sed etiam ad aliquid aliud, ideo praeter sensum et intellectum necesse est esse appetitivam potentiam » *De anima*, q. unica, a. 13, ad 11m.

Cfr. anche i testi riportati nelle note 88 e 92.

<sup>94</sup> Che dire quindi di questa affermazione del Ferrarese, che molti teologi posteriori hanno ripetuto con troppa frequenza: « Naturale desiderium creaturae intellectualis est actus elicitus voluntatis »? (In *Summam c. Gent.*, lib. III, c. 51, n. IV). Tanto per aggiungere qualcosa a quanto abbiamo esposto nel testo e rispondere al Ferrarese con un testo della *Summa c. Gentiles*, riferiamo le parole di S. Tommaso lib. III, c. 26: « Appetitus autem non est proprium intellectualis naturae, sed omnibus rebus inest: licet sit diversimode in diversis. Quae tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem. Quae enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum. Quae vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continetur. Quae vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionalem habent, scilicet voluntatem ». In questa scala di desideri, a mano a mano che si sale, non si distrugge il gradino inferiore, ma si aggiunge il superiore.

Questo testo ci permette di intendere cum granu salis espressioni come la seguente: « In natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum vo-

Nè questa tendenza si confonde semplicemente con l'ordinazione metafisica o relazione trascendentale della potenza all'atto, ma dice qualcosa di più: dice una *inclinazione* della potenza, realmente esistente, a ricevere o a porre l'atto al quale è positivamente determinata.

Inclinazione che non richiede un discernimento nel soggetto tra atto conveniente ed atto non conveniente. La potenza è determinata *ad unum* dallo stesso Autore della natura; e basta questo perchè essa tenda al suo fine proprio con tutta la capacità che dal suo Autore ha ricevuto nell'atto stesso in cui è stata inclusa con una propria funzione nel concerto delle cose esistenti.

È questa la ragione per cui, logicamente, l'Angelico dice che una tale inclinazione non può essere perversa, disordinata, assurda: «*Dicere quod inclinatio naturae non sit recta, est derogare Auctori naturae*». <sup>95</sup> E questo sarà ancora il motivo per cui, a proposito del desiderio naturale che ha l'intelletto alla perfezione del suo atto, ossia a perfettamente conoscere, enuncierà il famoso principio: «*Impossibile est naturale desiderium esse inane*»; <sup>96</sup> e se ne servirà come maggiore di un sillogismo per concludere che la visione intuitiva di Dio per l'intelletto creato non può dirsi impossibile.

.... e sulla beatitudine.

Oggetto del desiderio naturale è la propria perfezione.

Per gli esseri dotati di intelligenza, è la propria beatitudine.

Che cos'è la beatitudine?

S. Tommaso in genere non si mostra molto entusiasta della definizione boeziana: «*Status omnium bonorum congregatione perfectus*». <sup>97</sup> Sebbene non la rigetti, anzi l'accetti e ne faccia uso, <sup>98</sup> tuttavia, per quel senso di complessità che implica, ritorna frequentemente sotto la sua

*luntatem*; in natura autem sensitiva secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione secundum solum ordinem naturae in aliquid» I p., q. 60, 1, c.

Infatti queste parole fanno seguito a questa dichiarazione di principio: «*Natura prior est quam intellectus... Unde id quod est naturae oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturae ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor; quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius*».

<sup>95</sup> I p., q. 60, 1, ad 3um.

<sup>96</sup> *Summa c. Gent.*, lib. III, cc. 48, 51, 57; «vanum» *Comp. Theol.* c. 104.

<sup>97</sup> *De consolatione philosophiae*, lib. III, prosa 2; P. L. 63, 724.

<sup>98</sup> *Summa c. Gent.* lib. III, c. 63 circa finem.

penna come una obiezione contro il concetto semplice ed essenziale che egli ne propone. Perciò trova necessario di giustificarla e rettificarne l'interpretazione.<sup>99</sup>

Il suo pensiero, a proposito della beatitudine, si ispira direttamente ad un concetto semplice, unitario, formale, e perciò essenziale: il concetto di *perfezione, pienezza dell'essere*. Concetto che si inquadra nella dottrina metafisica della potenza e dell'atto: ogni potenza tende al proprio atto, e quando lo ha conseguito si quietà, perchè ormai nel suo moto verso l'essere ha raggiunto il termine.<sup>100</sup>

Per determinare questo concetto fondamentale, è necessario tener conto di *due divisioni della beatitudine*, che l'Angelico porta in campo in due momenti importanti dello sviluppo del suo pensiero.

Rispondendo alla questione «*Utrum omnis homo appetat beatitudinem*»<sup>101</sup> distingue tra beatitudine «*secundum communem rationem*» e beatitudine «*secundum specialem rationem*». Della prima afferma un desiderio necessario,<sup>102</sup> naturale,<sup>103</sup> non dipendente da una previa cognizione.<sup>104</sup> Dell'altra afferma un desiderio subordinato al previo giudizio discriminatore dell'oggetto appetibile, «*secundum apprehensionem rationis*».<sup>105</sup> In sostanza della prima un appetito *innato*, dell'altra un appetito *elicitato*.

Questa distinzione, in termini equivalenti, ritornerà sotto la penna del S. Dottore tutte le volte che si ripresenterà la stessa questione.

L'altra distinzione di capitale importanza dirige l'indagine dell'Angelico sulla natura della beatitudine: la distinzione tra beatitudine oggettiva e soggettiva, formale, o più conformemente alla sua terminologia, tra il bene beatificante e il suo possesso.

Questa distinzione ha la sua applicazione in tutta la questione 2 e 3 del trattato sulla beatitudine della Somma Teologica,<sup>106</sup> sebbene non venga sempre espressamente richiamata alla memoria. La ricerca di quel bene che solo può costituire la nostra beatitudine oggettiva pre-

<sup>99</sup> *In I Sent.*, dist. 44, 3, ad 5um; *In IV Sent.*, dist. 49, Q. I, a. 2, q. 2, ad 1um; Q. 4, 2, ad 5um; *Summa Theol.* I p., q. 26, 1, ad 1um; I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 3, 2, 2um; a. 3, ad 2um; q. 4, a. 7, ad 2um.

<sup>100</sup> «*Quaelibet res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem ut quando non habet ipsam tendat in eam, et quando habet ipsam quiescat in ea*» I p., q. 19, 1, c.

<sup>101</sup> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 5, 8.

<sup>102</sup> *Ibid.*, in c.

<sup>103</sup> *Ibid.*, ad 2um et 3um.

<sup>104</sup> *Ibid.*, in c. et ad 3um.

<sup>105</sup> *Ibid.*, ad 3um.

<sup>106</sup> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, qq. 1-5.

domina quasi esclusivamente nella q. 2, mentre nella q. 3 l'Autore porta la sua attenzione sulla beatitudine soggettiva o formale.

In entrambe le divisioni non si tratta di beatitudini adeguatamente distinte. La beatitudine oggettiva e la soggettiva o formale (distinzione *a parte rei*) non sono che due elementi costitutivi di una stessa beatitudine integrale. La beatitudine «*secundum communem rationem*» e quella «*secundum rationem specialem*» (distinzione *ex parte subiecti*) sono due gradi nel processo di determinazione della beatitudine in quanto oggetto della nostra aspirazione.

Per quanto riguarda la determinazione di quel bene che solo può renderci beati, l'Angelico, svolgendo l'argomentazione ormai tradizionale che procede sia per via di esclusione che per via di dimostrazione diretta, stabilisce che esso è Dio e null'altro che Dio.<sup>107</sup>

La beatitudine soggettiva o formale viene definita con una serie di formule che vanno dalla più generica: *adeptio, possessio, fructio* del bene beatificante,<sup>108</sup> alla più concreta, la quale stabilisce la posizione di S. Tommaso in questa questione che sarà dibattuta tra tomisti e scotisti: «*Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit*».<sup>109</sup> Tra queste due formule vi è tutta una gamma di passaggi che mostrano la continuità del pensiero dell'Aquinate: la beatitudine soggettiva è in fondo un assomigliarsi a Dio,<sup>110</sup> non solo secondo l'essere sostanziale, ma anche secondo ogni altra perfezione accidentale che a quello si aggiunge, e conseguentemente secondo l'operazione.<sup>111</sup> Anzi poiché l'operazione è l'ultimo grado della perfezione dell'essere, sarà anche l'ultimo grado nell'assimilazione a Dio e quindi nel possesso della beatitudine.<sup>112</sup> La beatitudine formale sarà «*optima operatio, quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti*».<sup>113</sup>

Ora la più alta operazione, la somma assimilazione a Dio è l'operazione intellettuale, mediante la quale si giunge a possederlo. Sarà dunque questa la beatitudine formale.<sup>114</sup> La volontà si associerà a questa beatitudine con la *delectatio*, che ne è una proprietà conseguente, «*quasi*

<sup>107</sup> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 2; *Summa c. Gent.*, lib. III, cc. 17 e 27-31.

<sup>108</sup> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, 8; q. 2, 7; q. 3, 1.

<sup>109</sup> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 3, 4, c.; cfr. *Summa c. Gent.*, lib. III, c. 26.

<sup>110</sup> *Summa c. Gent.*, lib. III, c. 19.

<sup>111</sup> *Ibid.*, c. 20 in fine.

<sup>112</sup> *Ibid.*, c. 21 e 22; cfr. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 3, 2.

<sup>113</sup> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 3, 5, c.

<sup>114</sup> *Summa c. Gent.*, lib. III, c. 25; cfr. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 3, 3.

*per se accidens eius*». <sup>115</sup> Non è solo l'intelletto a quietarsi nel possesso di Dio, ma anche la volontà «*conquiescit in fine iam adepto*». <sup>116</sup>

Sul pensiero dell'Aquinate a proposito di questa prima distinzione della beatitudine non vi è dissenso tra i suoi discepoli.

Con maggior cura dobbiamo studiare la seconda distinzione, sia perchè una determinazione che vada oltre le formule esterne non si trova facilmente tra i commentatori, ed è certamente questa una, e non l'ultima, causa dei dissensi nella questione circa il desiderio di veder Dio, sia perchè questa distinzione riguarda direttamente il nostro atteggiamento verso la beatitudine e perciò si riferisce immediatamente alla nostra questione.

L'Angelico non ha potuto rispondere alla domanda «*Utrum omnis homo appetat beatitudinem*», <sup>117</sup> senza premettere questa distinzione. E poichè afferma un desiderio *naturale*, <sup>118</sup> *necessario* <sup>119</sup> per la beatitudine «*secundum communem rationem*», sarà di sommo interesse vedere che cosa importa secondo l'Autore questa tale beatitudine, per conoscere il suo pensiero sull'oggetto di questo desiderio «*naturale*».

La prima precisazione ci è data da lui stesso: «*Ratio beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum*». <sup>120</sup> E con una ulteriore precisazione: «*bonum perfectum intellectualis naturae*», perchè soltanto un essere intelligente può riflettere su se stesso e rendersi conto dell'appagamento di tutte le sue aspirazioni nel bene che possiede. <sup>121</sup>

Studiando la dottrina dell'Aquinate sul desiderio *naturale* in quanto distinto dall'elicitato, si riesce a determinare quale è il *bonum perfectum intellectualis naturae*, al quale, antecedentemente ad ogni apprensione del soggetto, tende il desiderio naturale: un desiderio naturale è insito in ogni essere, in ogni sua parte o potenza, *verso la propria perfezione* fino alla sua pienezza. <sup>122</sup> E poichè parliamo della perfezione ultima dell'operazione, nelle creature intellettuali il desiderio naturale della beatitudine coinciderà di fatto col desiderio naturale della potenza più nobile, dell'intelligenza, verso la perfezione del proprio atto d'intendere.

<sup>115</sup> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 3, 4, c.

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 5, 8.

<sup>118</sup> Ibid., ad 2<sup>um</sup> et 3<sup>um</sup>.

<sup>119</sup> Ibid., in c.

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> I p., q. 26, I, c.

<sup>122</sup> «*Homini inditus est appetitus ultimi finis in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat... non est ei determinatum a natura*» *De ver.*, q. 22, 7, c.

Orbene, questa formula non è che una ripetizione sotto altri termini di quelle con cui S. Tommaso definiva la beatitudine formale, salvo il riferimento più o meno esplicito all'oggetto beatificante in concreto. Ne segue che *il desiderio naturale della potenza intellettuale ha di fatto per oggetto immediato la beatitudine formale*, prima che abbia potuto discernere quale sarà l'oggetto, il cui possesso deve dare la somma perfezione alla sua operazione ed appagarne tutte le aspirazioni.

Questo discernimento suppone la previa cognizione dell'oggetto. Quindi il desiderio che ne deriva non è più *naturale, innato*, ma *elicitato*.<sup>123</sup>

A tale conclusione giungiamo senza sforzo, ascoltando semplicemente quel che insegna l'Angelico circa l'appetito innato e il nostro atteggiamento verso la beatitudine.

Un esame sereno della formulazione del famoso argomento, quale si trova negli scritti dell'Aquinate, ci dà la sorpresa di riscontrare in esso una applicazione particolare della dottrina generale sull'appetito della beatitudine.

### *L'argomento di S. Tommaso.*

Riassumiamo nei seguenti punti le nostre constatazioni:

1° oggetto *immediato* del desiderio su cui S. Tommaso basa la sua argomentazione *non è la visione di Dio, ma il perfetto conoscere.*

2° l'aspirazione a questo perfetto conoscere non è un atto elicitato ma una tendenza innata;

3° .... la quale è attribuita all'intelletto stesso, non alla volontà;

4° il desiderio che ha per oggetto immediato la visione di Dio è un atto elicitato della volontà, al quale si presuppone la cognizione dell'oggetto;

5° la forza dell'argomento sta nel modo in cui il *desiderio elicitato della visione di Dio* deriva dal *desiderio innato di conoscere.*

Di questi punti ci affrettiamo a dare una succinta documentazione.

1° Oggetto immediato del desiderio su cui S. Tommaso basa la sua argomentazione non è la visione di Dio, ma il perfetto conoscere.

<sup>123</sup> In questo senso intendiamo quel che insegna S. Tommaso in tanti luoghi sulla nostra aspirazione alla beatitudine. Cfr. per es. I<sup>a</sup> II<sup>o</sup>, q. 1, 7; q. 5, 8. Ed è ancora in quest'ordine d'idee che s'inserisce la dottrina dell'Angelico sull'amore naturale di Dio su tutte le cose.

I principi generali in materia sono chiaramente esposti nella I p., q. 82, a. 1 e 2.

Affrontiamo subito la questione dell'oggetto immediato del desiderio su cui si fonda S. Tommaso, perchè la riteniamo fondamentale per orientarsi nell'interpretazione del suo argomento.

Con la massima parte dei tomisti neghiamo un appetito naturale innato della visione di Dio e ne daremo i motivi più appresso.

Ma siamo intimamente persuasi che perseverare nella questione sul modo di attingere immediatamente la visione di Dio col nostro desiderio non fa progredire l'esegesi testuale dell'argomento dell'Angelico. Abbiamo parlato più sopra di un colpo di timone dato a tutta la disputa da qualche teologo moderno, che dalla lettura attenta dei testi dell'Aquinate ha tratto la conclusione che il desiderio immediatamente diretto alla visione di Dio è posteriore e derivato rispetto a quel desiderio su cui si fonda l'argomento. Perchè attardarci in una interminabile controversia per sapere se la visione di Dio è oggetto di un desiderio innato o elicito, se ciò non è necessario per una oggettiva esegesi del pensiero di S. Tommaso?

A questo indirizzo esegetico, nuovo nella forma e nell'impegno con cui viene proposto, ma non nella sostanza, noi sottoscriviamo volentieri.

Lasciamo parlare i testi.

Molto chiaro in proposito è il *Compendium Theologiae* :

« Consequitur igitur ultimum finem in hoc quod intellectus noster fiat in actu aliquo superiori agente quam sit agens nobis con- naturale, quod *quiescere faciat desiderium quod nobis inest naturaliter ad sciendum*. Tale est autem in nobis *sciendi desiderium*, ut, cognoscentes effectum desideremus cognoscere causam, et in quacumque re, cognitis quibuscumque eius circumstantiis, *non quiescit* nostrum desiderium, quousque eius essentiam cognoscamus. Non igitur *naturale desiderium sciendi* potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus non quocumque modo, sed per eius essentiam ». <sup>124</sup>

Nella q. XII, a. 1, della *Prima Parte* della *Summa Theol.*, dove l'argomento è accennato in forma molto concisa, il *naturale desiderium sciendi* è indicato come *naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum*.

Nella *Prima Secundae*, q. III, a. 8, lo stesso concetto espresso nella *Prima Parte* ritorna con una molto maggiore ampiezza, e tutta la spiegazione è illuminata dalla dichiarazione preliminare :

« Uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quicquid

<sup>124</sup> *Comp. Theol.*, c. 104.



est, id est essentia rei ut dicitur, unde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicuius rei».

Anche qui è evidente la ricerca della perfezione dell'atto del conoscere. Verso questa perfezione afferma esistere un desiderio che non si appaga («*non quiescit*», «*remanet*») fino alla cognizione dell'essenza di tutto ciò di cui arriva ad avere una notizia preliminare imperfetta.

Nel libro III della *Summa contra Gentes* il *desiderium sciendi* ricorre continuamente sotto la penna dell'Angelico. Ci si perdoni qualche citazione più ampia.

Nel c. 25, verso la fine, si trovano tre successive formulazioni dell'argomento, considerato sotto aspetti diversi. Per la questione particolare che in questo momento ci occupa, riferiamo la terza formulazione più esplicita delle altre, che però esprimono lo stesso concetto fondamentale :

«*Amplius : corpus quod naturali appetitu tendit in suum "ubi", tanto vehementius et velocius movetur, quanto magis appropinquat fini.... Hoc autem invenimus in desiderio sciendi ; quanto enim aliquis plura scit, tanto maiori desiderio affectat scire. Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis* ».

Nel c. 48 «*Item : ultimus finis*» esclude che in questa vita si possa avere la perfetta felicità, fondandosi sull'impossibilità di saziare in questa vita il *desiderio naturale di conoscere* :

«*Ultimus finis hominis terminat eius appetitum naturalem, ita quod eo habito nihil aliud quaeritur. Si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita non est possibile accidere. Quanto enim plus aliquis intelligit tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est omnibus naturale....* ».

Nel c. 50, volendo dimostrare la tesi che la cognizione che hanno di Dio le sostanze separate mediante la cognizione della propria essenza non appaga il loro desiderio, l'Angelico ci dà la più vigorosa formulazione dell'argomento. Anche qui alla base si trova il desiderio della perfezione del conoscere :

«*Omne quod est imperfectum in aliqua specie desiderat consequi perfectionem speciei illius ; qui enim habet opinionem de re*

aliqua, quae est imperfecta illius rei notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Praedicta autem notitia quam substantiae separatae habent de Deo, non cognoscens illius substantiam plene, est *imperfecta cognitionis species*.... Ex hac igitur cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam ».

Subito dopo in un'altra formulazione dello stesso argomento specifica con maggior chiarezza, se possibile, di quale desiderio si tratti :

« Item ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendam causam : unde homines philosophari inceperunt, causas rerum inquirentes. Non quiescit igitur *sciendi desiderium* naturaliter omnibus substantiis intellectualibus *inditum*, nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causae cognoscant ».

In tutto questo capitolo il *desiderium sciendi* è il motivo dominante, che ricorre sotto diversa terminologia :

« Non igitur quietatur *naturale sciendi desiderium*.... »  
 « Nihil igitur finitum *desiderium intellectus* quietare potest.... »  
 « Sicut *naturale desiderium* inest omnibus substantiis intellectualibus *ad sciendum*, ita.... »  
 « .... cum nullum desiderium tam in sublime ferat sicut *desiderium intelligendae veritatis* ».

Nel cap. 63 ricorre lo stesso *desiderio di conoscere* :

« Est enim quoddam desiderium hominis, in quantum intellectualis est, *de cognitione veritatis*; quod quidem desiderium homines consequuntur per studium contemplativae vitae. Et hoc manifeste *in illa visione consummabitur* ».

Questa documentazione testuale non lascia alcun dubbio sull'intenzione dell'Angelico. Noi ci riferiremo ad essa in seguito quando si tratterà di provare che l'appetito determinato della visione di Dio non è affermato dall'Angelico come punto di partenza di tutto l'argomento, essendo esso stesso un desiderio derivato dall'appetito naturale di perfettamente conoscere; quindi non può essere un desiderio innato.

Intanto l'aver toccato con mano come alla base di tutta l'argomentazione come è concepita dall'Angelico vi sia questo fondamentale *desiderio di conoscere*, *insito* nella stessa natura intellettuale, ci impone di fissare su di esso la nostra attenzione.

2° *L'aspirazione a questo perfetto conoscere non è un atto elicitò, ma una tendenza innata.*

Un testo esplicito in questo senso lo abbiamo nel cap. 50 del l. III della *Summa contra Gentiles*: «*Non quiescit igitur sciendi desiderium naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum...*». Senza far violenza al testo, questa espressione non può essere intesa nel senso di un desiderio elicitò: per S. Tommaso l'aspirazione al conoscere è *naturalmente insita* in ogni natura intellettuale.

Nello stesso senso quindi bisogna intendere le sue parole, quando dice che tale desiderio «*nobis inest naturaliter*»,<sup>125</sup>

Più universalmente, l'espressione «*naturale desiderium sciendi*», ripetuta in mille luoghi e modi diversi, ha lo stesso significato. L'esegesi illativa è legittima, perchè non si può supporre che S. Tommaso sia in contraddizione con se stesso.

Ma vi è di più. Questo desiderio profondamente radicato nella stessa natura intellettuale è il filo conduttore di tutta la ricerca della nostra beatitudine nel lib. III della *Summa contra Gentiles*, come pure nelle prime questioni della *Prima Secundae* e nel *Compendium Theologiae*. Punto di partenza è la tendenza di ogni cosa al proprio fine, tendenza quindi quanto mai naturale, creata da Dio nell'atto stesso in cui traeva dal nulla le cose *con sapienza*. Punto di arrivo per la beatitudine è il pieno appagamento di questa tendenza mediante il pieno raggiungimento dell'ultimo fine.

Le tappe intermedie della dimostrazione sono determinate dal fatto che i vari beni successivamente esaminati non appagano in pieno quella tendenza, e perciò non possono essere l'ultimo fine.

È vero che per ciascun oggetto successivamente considerato nel corso della dimostrazione si tratta di desiderio *elicitò* col *relativo appagamento*, ma questo desiderio entra in scena come emanazione ed estrinsecazione di quella tendenza fondamentale che attraverso quei relativi e parziali appagamenti continua a rimanere insaziata.

Se questo filo conduttore si spezzasse, s'interromperebbe il processo della dimostrazione.

Anche quando questo processo dimostrativo volge al suo termine S. Tommaso non dimentica che il punto di partenza è una aspirazione innata, sebbene il tendere determinatamente ad un oggetto piuttosto che ad un altro sia un atto elicitò. Infatti in tutte le formulazioni del suo argomento parla sempre di un desiderio che «*non quiescit*», «*rema-*

<sup>125</sup> Ibid.

net »; quindi un desiderio che *preesiste* ai singoli desideri elicitati e che non si appaga nei loro relativi appagamenti, un desiderio che la natura intellettuale ha insito in se stessa « *in quantum intellectualis est* ». <sup>126</sup> È di questo desiderio che cerca il pieno soddisfacimento e non lo trova al disotto della visione di Dio.

Ed a questo punto la nostra interpretazione si illumina con tutto ciò che l'Angelico insegna sull'appetito innato della beatitudine in comune. È innato il desiderio della beatitudine in quanto è innato il desiderio di giungere con la propria operazione più alta alla massima perfezione oltre la quale sia semplicemente impossibile andare.

3<sup>o</sup> Questa aspirazione innata al perfetto conoscere è attribuita all'intelletto, non alla volontà.

Strettamente connessa con quanto abbiamo detto nel numero precedente è questa affermazione che ne conferma la tesi.

Riassumendo la dottrina di S. Tommaso sul desiderio naturale in quanto distinto dall'elicitato, abbiamo visto che, mentre questo è l'atto proprio di una determinata facoltà il cui atto specifico è *appetere*, quello è comune ad ogni natura e ad ogni parte di essa, alla quale è possibile assegnare una funzione da compiere e quindi uno scopo da raggiungere.

Coerentemente con questa dottrina il *desiderio di conoscere* è attribuito da S. Tommaso *all'intelletto*. Basta ricordare qualcuno dei testi riferiti in proposito. <sup>127</sup>

Anche nello sviluppo dell'argomento di cui ci occupiamo lo chiama espressamente « *desiderium intellectus* » <sup>128</sup>; espressione che non si comprenderebbe se non dipendentemente dalla dottrina generale sull'appetito innato.

Perciò riteniamo fuori di posto spendere pagine su pagine per dimostrare che la volontà non può desiderare un oggetto che non le sia presentato dall'intelletto. Nessuno lo nega; ma non è di questo che si tratta: il *desiderium sciendi* di cui parla S. Tommaso è, lo ripetiamo, la stessa *tendenza dell'intelletto al proprio atto*. <sup>129</sup>

<sup>126</sup> *Summa c. Gent.*, lib. III, c. 63.

<sup>127</sup> V. sopra, nota 93.

<sup>128</sup> *Summa c. Gent.*, lib. III, c. 50.

<sup>129</sup> Si noti bene però che il desiderio di conoscere, *in quanto è sperimentabile*, non è più la tendenza innata dell'intelletto, ma è già un desiderio elicitato della volontà. Ma questo desiderio *sperimentabile*, e quindi elicitato, è un *segno* di quella tendenza innata, in quanto ci dice *a posteriori* che il conoscere è il *bonum proprium* dell'intelletto. Nello svolgimento dell'argomentazione di S. Tommaso il desiderio *sperimentabile* e la tendenza *innata* dell'intelletto si alternano e si compenetrano; cosicchè è necessario caso per caso determinare di quale si tratti.

4° Il desiderio che ha per oggetto immediato la visione di Dio è un atto elicitivo della volontà, al quale si presuppone la cognizione dell'oggetto.

Nel lib. III della *Summa contra Gentiles*, c. 57, S. Tommaso dice testualmente: «*Supra probatum est quod intellectus omnis naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*». È un rinvio, un dito teso ad indicarci il fondamento di questa grave asserzione. Qual è questo fondamento?

Se si trattasse di un desiderio *innato*, S. Tommaso dovrebbe indicarlo nell'ordinazione finale, impressa da Dio stesso alla nostra natura, verso questo fine determinato, come ha fatto scaturire il *desiderium sciendi* dalla natura stessa dell'intelligenza, alla luce del principio: «*Unumquodque si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est; si vero eam habeat, in ipsa quiescit*». <sup>130</sup>

Invece egli la fa derivare *sempre* dall'insaziabilità al disotto di essa del desiderio di conoscere. Ciò vuol dire che per lui il desiderio diretto della visione di Dio non è primitivo, fondamentale, ma deriva da un altro desiderio, il quale solo potrà essere innato. Di questo è una estrinsecazione, previa la cognizione dell'oggetto appetibile; quindi è un desiderio *elicitivo*.

Se ciò nonostante S. Tommaso lo chiama «naturale», questo termine dovrà intendersi in un altro senso che specificheremo nel numero seguente.

Noi accettiamo senza sforzo e senza dover supporre una doppia serie di testi, gli uni affermativi gli altri negativi di una tendenza innata, le parole in cui S. Tommaso nega esplicitamente che della visione di Dio noi abbiamo un desiderio innato. <sup>131</sup>

A queste considerazioni semplicemente esegetiche vanno aggiunte le argomentazioni teoriche che i teologi hanno svolte e che in definitiva si riducono alla sproporzione esistente tra le forze della natura e la visione di Dio. Non è sostenibile infatti che la natura sia stata indirizzata da Dio ad uno scopo che supera le capacità attive messe da Dio stesso a sua disposizione.

I sostenitori del desiderio innato non accettano quest'argomentazione e cercano di eluderla in un modo o nell'altro. Siamo dunque in un

<sup>130</sup> *Summa c. Gent.*, lib. III, c. 16.

<sup>131</sup> Quando l'uomo appetisce «*aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit suam beatitudinem, quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit*» *De ver.*, q. 22, 7, c. — Vedi anche il testo citato nella nota 122.

campo di controversia e forse le posizioni sono più lontane per un modo diverso di prospettare le questioni, che non per la sostanza stessa delle cose.<sup>132</sup>

Comunque a stabilire la posizione di S. Tommaso ci sembra sufficiente lo studio diretto, testuale, portato sulla formulazione stessa del suo argomento.

5° *La forza dell'argomento sta nel modo in cui il desiderio elicitato della visione di Dio deriva dal desiderio innato di conoscere.*

Se non si verificasse il passaggio dal desiderio di conoscere al desiderio di veder Dio, l'argomento di S. Tommaso resterebbe spezzato in due monconi e non potrebbe condurre allo scopo voluto da S. Tommaso di dimostrare per suo mezzo la non-ripugnanza della visione di Dio.

Nella formulazione dell'argomento data dall'Angelico è evidente che tutta l'impalcatura riposa sul principio: «*Impossibile est naturale desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra*».<sup>133</sup> La conclusione quindi in tanto sarà provata, in quanto il desiderio della visione di Dio si inserisce nel desiderio *naturaie*. Allentare questo vincolo è indebolire, fino a distruggerla, la forza del principio su cui tutto l'argomento riposa.

Perciò salutiamo con piacere gli sforzi che oggi, nell'intento di assicurare il valore dell'argomento, si fanno, sia pure per vie diverse, onde stabilire in quale grado il desiderio della visione di Dio si collega con la natura intellettuale. Considerando le conclusioni che per questa via sono state raggiunte, mi pare si possa dire che le posizioni contrastanti si siano avvicinate più di quanto le parole lascino intendere. Verso questo punto abbiamo visto<sup>134</sup> convergere in modo più o meno deciso il pensiero del Gaetano, del Ferrarese, di Giovanni di S. Tommaso, dei Salmanticesi, come pure dei moderni Gardeil, Maritain, oltre Roland-Gosselin, che ci pare abbia con più forza che altri esposto questo punto di vista. E la nostra lista non ha inteso di essere completa.

In quest'ordine di idee l'aggettivo *naturale* attribuito da S. Tommaso al desiderio di veder Dio sembra debba intendersi nel senso di: *conforme all'aspirazione innata della natura*; di una conformità che implichi una legittimità e quasi una necessità dello sviluppo di quella tendenza in-

<sup>132</sup> Il P. DUMONT, l. c. (v. nota 38) in *Eph. Theol. Lovan.* 8 (1931) 205-224, 571-579, cerca di ridurre le divergenze tra tomisti e scotisti in questa materia ad una semplice questione di terminologia. Il fatto di aver potuto proporre con serie ragioni questo tentativo è per se stesso una prova in favore di quanto diciamo nel testo.

<sup>133</sup> V. sopra nota 64.

<sup>134</sup> Vedi i testi citati nelle note II, 37, 55, 63.

nata in questo desiderio elicito. Qualcosa di simile ha detto S. Tommaso spiegando come la cognizione di Dio può dirsi *innata* in noi :

«Nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse ». <sup>135</sup> «Dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse », <sup>136</sup>

Ecco allora quale ci sembra la posizione più aderente al pensiero dell'Aquinate: il passaggio dalla tendenza innata dell'intelletto verso il conoscere al desiderio elicito della visione di Dio è *spontaneo, indeliberato*, e quindi *necessario* « *ut in pluribus* ». Non può dirsi però nè condizionato nè assoluto, nè efficace nè inefficace, perchè precede il desiderio *ellettivo*, al quale soltanto appartengono quelle distinzioni.

La forza dell'argomento sta in questo, che un desiderio spontaneo, indeliberato, necessario *ut in pluribus*, *deriva legittimamente da una tendenza indita da Dio nella natura* e non può essere in contrasto con essa. Perciò l'oggetto a cui tende non può essere intrinsecamente ripugnante alla natura, sebbene non sia ancor detto con quali mezzi quel fine possa esser raggiunto.

Si risolvono così tutte le difficoltà, anche testuali, che l'argomento presenta? Non osiamo affermarlo.

Tuttavia è notevole il fatto che una lettura serena ed attenta dei vari testi nei quali l'argomento è formulato presso l'Angelico, ci porta senza sforzo alle conclusioni che abbiamo proposto, e che si inquadrano perfettamente nella dottrina generale dell'Aquinate sul desiderio innato e sul desiderio elicito.

L'argomentazione di S. Tommaso si svolge appoggiandosi a *due desideri*, l'uno innato, l'altro elicito, e fa leva sulla legittimità dello sviluppo del primo nel secondo. Quello che noi crediamo l'errore di molti commentatori che si sono battuti per l'una o l'altra tesi in questa famosa controversia, è l'aver insistito *esclusivamente* su quel che vi è di innato, o viceversa di elicito, nel desiderio di veder Dio, attirando verso il proprio punto di osservazione *tutto* ciò che l'Angelico dice o suppone nel suo argomento.

Una visione panoramica più completa, quale ci è permessa da una lettura dell'argomento scevra delle preoccupazioni che hanno dominato

<sup>135</sup> *In Boetii De Trinitate*, q. 1, a. 3, ad 6um.

<sup>136</sup> *De ver.*, q. 10, 12, ad 1um.

la controversia, permette di ristabilire le proporzioni e collocare le singole affermazioni nel posto che loro compete secondo le intenzioni dell'Autore.

Saremmo ben lieti se da questa più attenta e serena lettura del testo dell'Angelico si accentuasse maggiormente il moto convergente che abbiamo notato più sopra, verso quella che riteniamo la giusta concezione di S. Tommaso.

FR. ENRICO DI S. TERESA O.C.D.