NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

63 Nº 9 1936

Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon Saint Thomas (1)

Edmond BRISBOIS (s.j.)

p. 978 - 989

https://www.nrt.be/es/articulos/le-desir-de-voir-dieu-et-la-metaphysique-du-vouloir-selon-saint-thomas-1-3533

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LE DÉSIR DE VOIR DIEU ET LA MÉTAPHYSIQUE DU VOULOIR SELON SAINT THOMAS

Ce qui fait l'intérêt et l'importance de cette question, tant discutée, du désir naturel de voir Dieu, ce n'est pas de savoir si, dans un ordre naturel qui n'a jamais existé, l'homme eût été capable d'un tel désir. Une question si mince en elle-même n'aurait certainement pas retenu à ce point l'attention des théologiens, si la solution qu'on en donne n'engageait le problème autrement grave des rapports entre la nature humaine et le surnaturel.

Et les divergences d'opinions qui, sur cette dernière question, séparent pour ainsi dire en deux groupes les théologiens catholiques, expliquent aussi la double direction dans laquelle on a cherché l'explication rationnelle de ce désir naturel de voir Dieu, admis par presque tous les anciens scolastiques et en particulier par saint Thomas. Tous sont d'accord sans doute pour affirmer qu'il n'y a dans la nature humaine, prise selon ses conditions essentielles, aucune exigence du surnaturel, que celui-ci est absolument gratuit et dépasse les possibilités actives de toute nature créée. Mais la transcendance nécessaire et l'absolue gratuité de la béatitude surnaturelle exclut-elle entièrement toute forme d'immanence (1), toute possibilité d'un désir naturel de la part de l'homme, au point de faire de la suprême perfection de sa nature un objet qui ne réponde en elle à aucune attente, quelque obscure qu'elle soit ?

(1) Bien entendu, l'immanence dont nous parlons ici n'a rien de commun avec certaines conceptions agnostiques que le Modernisme mettait sous ce terme, et selon lesquelles les réalités surnaturelles ne seraient que des créations subjectives du sentiment religieux se concrétant dans des représentations symboliques, qu'il projette ensuite dans l'ordre objectif. L'immanence dont nous voulons parler suppose au contraire un terme objectif indépendant du sujet, mais impliquant dans celui-ci une certaine correspondance, une certaine ordination, dont le sens est à définir suivant les cas,

On comprend qu'en une telle matière l'opinion du Docteur commun ait toujours eu pour les théologiens une importance capitale. Et c'est ce qui explique qu'ils se soient tant attachés aux passages nombreux, dans ses œuvres théologiques surtout, où saint Thomas affirme l'existence dans la nature humaine d'un désir naturel de voir Dieu.

S'il est en effet un point de l'enseignement du saint Docteur qui ne puisse guère être contesté, c'est bien celui-là : qu'il y a dans la volonté humaine un désir naturel de voir Dieu.

Dans le *Contra Gentes* (III, 50-57), dans la *Somme Théologique* (1, 12, 1; 1-2, 3, 8), et ailleurs encore, la même position se retrouve, on ne peut plus claire et catégorique, à première vue tout au moins : *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem* (3 C. G. 57).

D'autre part, il faut bien le reconnaître, rarement la pensée de saint Thomas semble avoir été plus difficile à pénétrer. « *Non carent ambiguitate* », disait déjà Cajetan (In 1-2, 3, 6-8) des divers passages où elle s'exprime. Elle a donné lieu, en effet, surtout depuis le XVIe siècle et les grandes controverses protestantes et jansénistes, à une diversité d'interprétations vraiment déconcertante. Et cette diversité d'opinions ne tient pas seulement à des divergences d'écoles, comme celles qui séparent, par exemple, les thomistes et les scotistes; mais à l'intérieur même de l'école thomiste, et parmi les interprètes les plus autorisés de la pensée du Maître : Cajetan, Sylvestre de Ferrare, Dominique Soto, Bañez, les différences ne sont pas moins marquées. Et ces divergences se retrouvent encore parmi les théologiens actuels, comme l'ont bien montré les récentes controverses soulevées à nouveau pendant ces dernières années autour des fameux textes, et qui ont suscité toute une littérature extraordinairement abondante, preuve nouvelle de l'intérêt constant de la question (1).

Cette variété d'opinions pourrait paraître à première vue

(1) On en trouvera une analyse très complète dans le *Bulletin Thomiste*, en particulier dans les excellentes chroniques du P. MOTTE (*Bull. Thom.*, III, pp. 651-667, et IV, pp. 573-590).

décourageante. Elle est néanmoins très instructive, car elle révèle toute la complexité d'aspects qu'implique non seulement la question du désir de Dieu, mais aussi celle des rapports entre la nature et le surnaturel. Et on ne peut nier que, si ces discussions n'ont pas encore réussi à élucider d'une manière incontestable les textes controversés de saint Thomas, elles ont toutefois fait singulièrement progresser l'intelligence des rapports entre la nature et le surnaturel, en obligeant les théologiens à fouiller, à approfondir et à nuancer les notions philosophiques fondamentales qui sont à la base de toute cette question, pour les adapter aux conditions, uniques peut-on dire, du problème à résoudre.

* * *

Nous voudrions, pour notre propos, retracer d'abord à grands traits, les principales directions dans lesquelles se sont engagées, avec des nuances diverses sans doute suivant les auteurs, les interprétations de la pensée de saint Thomas au sujet du désir naturel de la vision divine. Elles se ramènent en somme à celles des quatre grands commentateurs du Maître ; Bañez, Cajetan, Soto et Sylvestre de Ferrare. Ce bref résumé des opinions permettra de se rendre compte de l'ensemble du débat.

Pour en saisir la portée, il importe d'avoir présent à l'esprit le raisonnement même de saint Thomas, tel qu'il le propose, par exemple, dans le ch. 50 du Livre III du *Contra Gentes*. La thèse qu'il veut prouver se trouve exprimée dans l'entête du chapitre : *Quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo non quiescit eorum desiderium*. Son argumentation procède ainsi : Il y a, dit-il, dans l'esprit créé un désir inné, naturel, de connaître; désir illimité qui fait que, connaissant l'existence d'un objet, l'esprit n'est satisfait que s'il connaît aussi la nature et l'essence de cet objet. C'est pourquoi, parvenu à la connaissance de Dieu comme cause de l'être fini, il sent naître en lui le désir d'atteindre jusqu'à l'essence divine elle-même, c'est-à-dire de voir Dieu. Et son désir naturel de con-

naître serait déçu et frustré si la vision de Dieu était totalement impossible pour lui (1).

Ce raisonnement, très simple en apparence, les théologiens et les commentateurs de saint Thomas ont cherché à l'expliquer, mais en l'abordant le plus souvent avec les préoccupations que leur inspiraient leurs opinions au sujet du rapport entre la nature humaine et la béatitude surnaturelle.

Voyons d'abord l'interprétation de ceux qui s'attachent principalement à la transcendance du surnaturel. Elle revêt une double forme.

Une première est celle de Bañez (In 1, 12, 1), adoptée avec des modalités diverses par toute une série de théologiens, nombreux encore aujourd'hui.

Pour ceux-ci, le raisonnement de saint Thomas est bien un raisonnement philosophique, partant de principes purement rationnels, se fondant sur la nature de l'esprit créé tel que l'envisagent les philosophes. Mais sa conclusion n'a qu'une valeur probable, au moins quant à la possibilité positive de la vision divine. Du point de vue de la pure raison, en effet, le désir naturel de voir Dieu sur lequel il se fonde ne peut être qu'un désir incertain (2), affecté qu'il est d'une réserve essen-

(1) Dans la pensée de saint Thomas, ce raisonnement a pour but de réfuter ceux qui affirmaient l'impossibilité absolue de la vision divine pour l'esprit créé. Les adversaires qu'il avait en vue étaient principalement les commentateurs arabes d'Aristote.

(2) Nous préférons cette dénomination à celle de « désir conditionnel ». Rien n'empêche, croyons-nous, le désir de voir Dieu tel que le conçoit Bañez d'être un désir non pas conditionnel au sens d'un « Je désirerais si », mais absolu : « Je désire, mais mon désir est peut-être vain ». Cette incertitude de son objet n'exclut pas en effet, pour saint Thomas, la possibilité du désir imparfait, simple motion affective vers un bien conçu, sans intention effective de l'atteindre : *Voluntas enim non tantum est possibilium sed etiam impossibilium* (2, d. 30, 1, 1, ad 6). Sans doute, un tel désir se traduit normalement sous forme conditionnelle : *Voluntas quae dicitur esse impossibilium, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum, quia nullus tendit in id quod existimat impossibile; sed est quaedam imperfecta voluntas, quae dicitur velleitas, quia scilicet aliquis vellet id quod existimat impossibile, sed sub hac conditione si possibile esset* (*Ma.* 16, 3, ad 9); mais la condition, qui porte sur l'obtention de **l'objet désiré, n'est pas suspensive et exclusive du désir absolu de cet objet.**

tielle, au moins implicite, sur la possibilité intrinsèque de son objet : car cette possibilité est une vérité de foi, que la révélation de sa destinée surnaturelle peut seule faire connaître à l'homme avec certitude. Dans l'ordre naturel, l'homme n'eût eu aucune certitude qu'un tel objet fût possible pour lui : tout au plus aurait-il pu considérer cette possibilité comme probable, c'est-à-dire vraisemblable. Dans sa condition naturelle donc, l'homme aurait pu rêver sans doute à la vision divine; il aurait pu la souhaiter, mais sans savoir avec certitude si son rêve n'était pas vain et ce souhait chimérique.

L'argument de saint Thomas, selon Bañez, souligne la convenance de la vision divine avec le désir humain dans ce qu'il a de plus naturel. Le Docteur Angélique se fonde sur sa certitude de foi pour raisonner philosophiquement contre des adversaires incroyants, et leur démontrer la conformité avec la nature de l'esprit, de cet objet qu'ils affirmaient impossible et contradictoire. *Divus Thomas*, dit-il dans son commentaire (*loc. cit. : Ad primum*, fin.), *non vult demonstrare, quod in homine sit naturale desiderium videndi Deum; sed proposita fide, quae dicit visionem beatificam esse possibilem, ostendit illud esse maxime consentaneum intellectui creato. Nam familiare est D. Thomae adducere congruentes rationes naturales ad ostendendum quod mysteria fidei sunt maxime consentanea naturae et non repugnant ei.*

D'ailleurs, ajoutent encore les tenants de cette opinion, avec tous ceux qui soulignent surtout la transcendance du surnaturel : dans l'ordre naturel, l'homme n'aurait eu aucune possibilité de désirer la vision divine, du moins d'un désir parfait tendu vers l'obtention de son objet, n'étant habilité à un tel désir ni subjectivement par un vouloir premier qui impliquerait une finalité surnaturelle, ni objectivement par une connaissance du bien dernier surnaturel qui ne pourrait provenir que d'une révélation, et qui supposerait par conséquent la vocation de l'homme à la béatitude surnaturelle. Dans l'ordre naturel, la nature humaine n'eût impliqué qu'une pure capacité passive du surnaturel, une pure puissance obédientielle, c'est-à-dire

une dépendance passive vis-à-vis du bon plaisir divin, seul capable de l'élever à cette perfection.

La seconde forme de l'interprétation, qu'on pourrait appeler tutioriste, de la pensée de saint Thomas est celle de Cajetan (In 1, 12, 1 et in 1-2, 3, 8), qui compte aussi bon nombre de partisans parmi les modernes interprètes des textes qui nous occupent.

Pour Cajetan, saint Thomas raisonne non pas en philosophe comme le pense Bañez, mais en théologien; et il conclut non pas seulement d'une manière probable mais avec certitude. Saint Thomas, dit-il *(loc. cit.)*, considère la nature humaine *non absolute*, mais *ut ordinata ad felicitatem (supernaturalem)*. De ce point de vue, l'homme, connaissant les effets de la grâce, qui ont pour principe Dieu tel qu'il est en lui-même, et non pas seulement *ut agens universale*, désire naturellement atteindre la Cause première suivant son essence. Mais ce désir n'est naturel que *supposita revelatione* : car le désir naturel ne peut dépasser les capacités de la nature sur laquelle il se fonde : *naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem;* or, par elle-même la nature humaine est incapable d'atteindre au surnaturel.

Cajetan maintient donc aux textes de saint Thomas leur pleine valeur d'un désir naturel au sens propre; il comprend ce désir naturel au sens d'une finalité complète, connotant une exigence de son objet. Mais ce désir naturel n'est possible et réel que dans l'hypothèse de l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel. L'appel divin éveille pleinement à lui-même ce désir naturel de connaître toutes choses immanent à la pensée humaine, en actuant en lui ce qui n'était jusque-là que capacité pure; ce désir naturel surélevé prend alors conscience de lui-même sous la forme d'un besoin du bien dernier surnaturel, expression de la finalité de la nature humaine surnaturalisée.

Telle est, selon Cajetan, la pensée de saint Thomas. Et il justifie cette interprétation en disant que les préoccupations du Docteur Angélique sont celles d'un théologien, qui, sans qu'il doive le dire, considère les objets dont il traite, non du point

de vue absolu des philosophes, mais dans leur rapport à la fin dernière surnaturelle, qui est le point de vue du théologien : *prout ordinantur a Deo in Deum ut supremum omnium finem (loc. cit.)*.

En regard de ces interprétations restrictives et minimisantes des expressions de saint Thomas, voyons maintenant les positions de ceux qui, tout en sauvegardant les exigences de la transcendance du surnaturel, ne se résignent cependant pas à n'admettre dans la nature humaine, qu'une pure capacité passive vis-à-vis du surnaturel, mais cherchent à trouver, dans les virtualités actives de la nature spirituelle, une correspondance et comme un appel plus ou moins distinct vers ce bien suprême de l'homme.

Dans ce groupe, il faut ranger d'abord les théologiens qui admettent, dans la volonté humaine considérée suivant ses conditions spécifiques, un désir inné de la vision de Dieu. Cette opinion, qui est proprement celle de Duns Scot et de son école, est représentée du côté thomiste par Dominique Soto (1); et elle a toujours eu jusqu'aujourd'hui de nombreux partisans.

Pour ces théologiens, le désir de voir Dieu dont parle saint Thomas est un désir élicite, sans doute, mais qui n'est que l'expression d'un appétit plus profond, d'un désir naturel au sens d'une impulsion innée, d'une motion physique vers un terme concret, indépendante de la connaissance préalable de son objet. A ce désir naturel, véritable *pondus naturae*, correspond, selon certains, une finalité naturelle qui porte nécessairement la volonté humaine vers la vision divine comme vers sa béatitude dernière et absolue. Cette finalité n'entraînerait d'ailleurs nullement, selon ces auteurs, une exigence

(1) In 4, dis. 49, 2, 1. La pénétration de D. Soto dans l'interprétation de saint Thomas, et sa fidélité à la doctrine du Maître ne peuvent guère être contestées. Cette fidélité va si loin que, dans l'exposé de cette distinction 49e, il éprouve le besoin de s'excuser presque de ne pas suivre l'ordre d'exposition de saint Thomas : *praeter meum ingenium*, ajoute-t-il. La doctrine qu'il propose sur l'interprétation du désir de voir Dieu répond bien, selon lui, à la pensée du Docteur Angélique. Ses idées sur ce point, très ingénieuses et très personnelles, mériteraient, croyons-nous, plus d'attention que celle qui leur a été accordée jusqu'ici.

stricte de la béatitude surnaturelle, et une capacité naturelle de l'atteindre, car pour eux l'ordre de la finalité vis-à-vis de la béatitude dernière serait décalé, en quelque sorte, par rapport à l'ordre de la réalisation de cette fin, et la possibilité de cette réalisation dépendrait exclusivement de la libre volonté divine, habilitant la nature créée à sa fin dernière totale.

A ce second groupe se rattachent également les diverses opinions qui s'inspirent de l'interprétation du désir de voir Dieu proposée par Sylvestre de Ferrare (In 3 C. G., 50 sq.). Cette opinion du Ferrarais, très en faveur chez les récents interprètes de saint Thomas, a été particulièrement mise en valeur en ces dernières années (1).

Pour ces auteurs, le désir de voir Dieu dont parle saint Thomas n'est pas un désir inné, mais un désir élicite, impliquant la connaissance préalable de son objet.

C'est un désir purement naturel, indépendant de la foi et de toute finalité surnaturelle au sens plénier.

Ce n'est pas, comme le voulait Bañez, un désir incertain, portant sur un objet douteusement possible; mais il s'affirme au contraire, dès qu'il est conçu, dans la pleine conscience de sa valeur indubitable. Une fois reconnue, en effet, l'existence de Dieu, le désir de l'atteindre en lui-même surgit dans la volonté d'une manière immédiate et spontanée, sans se subordonner à la reconnaissance préalable de possibilité de son objet. Cette possibilité, c'est ce désir lui-même qui la fonde pour la raison, au lieu de se fonder sur elle; c'est de ce désir même de la vision de Dieu que la raison conclut à la possibilité de celle-ci : il faut qu'elle soit possible en quelque manière, puisqu'elle est ainsi désirée.

Sans doute, ce désir de voir Dieu n'est pas l'expression d'un

(1) Notamment par le P. Guy DE BROGLIE (*Recherches de Science religieuse*, 1924 et 1925), et le P. ROLAND-GOSSELIN (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1929), et elle a trouvé son expression la plus complète dans l'exposé du P. MOTTE (*Bulletin Thomiste*, loc. cit.). Chacun de ces auteurs nuance d'ailleurs d'une manière personnelle son interprétation de l'opinion du Ferrarais.

vouloir naturel, comme si notre appétit rationnel tendait directement de soi à la vision divine en vertu d'une connaissance innée de son objet : c'est un désir dépendant de la connaissance acquise de l'existence de Dieu, qui ne peut s'obtenir que par de laborieuses démarches de la raison, et à laquelle il n'est pas donné à tout homme d'arriver. C'est donc un désir contingent, éventuel, comme dit le P. Roland-Gosselin, conditionné dans son expression. Mais il se raccorde d'une manière si immédiate au désir naturel de connaître, qui est le principe moteur de toute l'activité de la pensée, que ce désir naturel serait déçu si, dans son application à la vision divine, son objet était vain.

Ce désir, ainsi conçu, est aussi l'expression d'un vouloir imparfait, n'exigeant pas la possession de son terme et la possibilité actuelle de l'atteindre, n'y tendant même pas d'une manière effective : il n'est qu'une pure complaisance affective dans son objet, et nullement un besoin de celui-ci.

Et comment un tel désir se fonde-t-il dans la nature et la volonté humaine ?

Il ne suppose pas un désir inné, sans doute, qui impliquerait nécessairement une finalité ordonnée au surnaturel. Il requiert cependant dans la nature humaine plus qu'une pure non-contradiction, qui connoterait une sorte d'indifférence naturelle de la volonté vis-à-vis de son bien le plus parfait. Plus aussi que la pure puissance obédientielle, en vertu de laquelle la créature se prête à toute action divine non contradictoire à sa nature : comme le dit le P. Motte, l'aptitude de la nature humaine à la perfection surnaturelle est tout autre chose, et bien plus que, par exemple, la possibilité pour l'eau d'être changée en vin. Quelle est au juste et d'une manière positive cette prédisposition de la nature spirituelle à la perfection surnaturelle ? Il faut reconnaître ici, dans la nature humaine, une virtualité qui se laisse difficilement ramener aux concepts ordinaires par lesquels se définit le rapport d'une capacité de perfection à son acte, et que le P. Roland-Gosselin désigne, faute de mieux sans doute, du terme, malgré tout un peu inexpressif, de puissance obédientielle spécifique.

Telles sont les principales directions dans lesquelles s'est orientée l'interprétation de la pensée de saint Thomas au sujet du désir de voir Dieu.

Sans vouloir entreprendre une critique de ces diverses opinions, ni prendre parti pour l'une d'entre elles — nous en avons d'autant moins l'intention que chacune d'elles nous semble souligner un aspect essentiel de la psychologie du désir de Dieu selon saint Thomas, dont une conception complète de ce désir devra nécessairement tenir compte — notons cependant que le point de vue d'où saint Thomas envisage le désir de voir Dieu, dans les passages qui nous occupent, est celui de la foi, le point de vue théologique. De l'avis de ses interprètes les plus autorisés, d'accord en cela avec Cajetan, saint Thomas est avant tout un théologien. Sa vision des choses, et en particulier de la nature humaine, est celle d'un théologien, et non d'un philosophe qui spécule dans l'absolu. Sans doute, la part du philosophe est très grande, même dans ses œuvres théologiques; mais s'il fait appel à la raison philosophique, c'est avant tout pour confirmer ses certitudes de foi, et montrer, comme le note Bañez, la conformité de la vérité rationnelle avec la vérité révélée. Il en est ainsi en particulier à propos du désir naturel de voir Dieu. Ce désir, saint Thomas le considère avec des yeux de croyant; et c'est avec sa raison éclairée par la foi qu'il en analyse les conditions, et qu'il y découvre la confirmation de cette fin dernière surnaturelle que lui révèle sa foi. Non pas, sans doute, qu'il se base sur la révélation pour déceler dans l'homme ce désir de voir Dieu; mais la fermeté de sa conclusion bénéficie sûrement de la certitude de sa croyance.

Il est bien rare d'ailleurs que saint Thomas considère formellement la nature ou l'activité humaines suivant les conditions purement abstraites de l'état naturel de l'homme, en les distinguant explicitement des conditions concrètes et actuelles de l'humanité appelée à sa destinée surnaturelle. Mais quand il le fait, quand il compare entre elles, par exemple, les conditions métaphysiques de la fin dernière naturelle et surnaturelle de l'homme, son affirmation du désir naturel de voir Dieu

est beaucoup moins catégorique. Ainsi dans le *De Veritate*, 14, 2 : *Est autem duplex hominis bonum ultimum... Quorum unum... est felicitas de qua philosophi locuti sunt... Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum* (1).

De plus, il faut admettre, croyons-nous, que, au sujet de la possibilité d'un désir élicite de voir Dieu, pour l'homme considéré naturellement, la pensée de saint Thomas a évolué dans un sens plutôt restrictif (2). La comparaison des deux passages du *Commentaire sur les Sentences*, 2, dist. 32, 2, 2, et du *De Malo*, 5, 3, semble bien permettre de conclure que, entre les années 1255, date approximative de composition du *Commentaire*, et 1265, date probable du *De Malo*, saint Thomas a changé d'opinion sur ce point, ne considérant plus comme certaine la possibilité d'un désir élicite de la vision divine pour l'homme dans l'état naturel, possibilité qu'il avait d'abord admise (3). S'il en est ainsi, les textes de la Somme Théologique (4), où il est question du désir naturel de voir Dieu, doivent être interprétés dans un sens beaucoup moins absolu que ne semblerait le permettre la teneur apparamment inconditionnée de leur expression (5). Dès lors aussi, les célèbres

(1) Cfr 1-2, 114, 2; 1 C. G. 5. Bien entendu, les diverses opinions donnent de ces textes un sens acceptable à leur point de vue.

(2) C'est ce que nous avons essayé d'établir dans un article antérieur : *Désir naturel et vision de Dieu*, dans : *Nouv. Rev. Th.*, février 1927, pp. 81-97.

(3) Les âmes des enfants morts sans le baptême, dit-il dans *De Malo*, 5, 3, connaissent sans doute leur ordination à la béatitude, c'est-à-dire à la possession du bien parfait; mais que cette possession puisse être la vision de l'essence divine, elles l'ignorent : *cognoscunt beatitudinem in generali, secundum communem rationem, non autem in speciali.*

(4) La *Somme Théologique* a été composée entre 1267 et 1273. Voir : MANDONNET et DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, Le Saulchoir, 1921. Introduction, p. XV, nº 45.

(5) Que les affirmations de saint Thomas ne doivent pas toujours être prises selon le caractère absolu de leur expression, c'est ce que savent bien ceux qui sont familiarisés avec la manière de saint Thomas. « Il n'est pas dans les habitudes de saint Thomas, dit le P. Roland-Gosselin, de réserver les *oportet* aux conclusions nécessaires, et les *videtur* aux vraisemblables,

passages du Livre III du *Contra Gentes*, qui date des années 1258-60 (1), ne représenteraient plus qu'une opinion dont saint Thomas a notablement atténué dans la suite le caractère affirmatif.

D'autre part, dans l'article du *De Malo* cité plus haut, se trouve affirmée l'existence, dans la nature humaine prise absolument, d'une certaine *inclinatio naturalis* vers la vision divine : inclination innée, évidemment, puisqu'elle ne suppose pas la connaissance de son objet, car elle est même compatible avec l'ignorance de celui-ci; mais n'impliquant pas cependant une finalité au sens propre, ni une exigence de son terme, car pour saint Thomas la transcendance et la gratuité du surnaturel ne font aucun doute.

De tout cela il doit être soigneusement tenu compte, croyons-nous, si l'on veut vraiment comprendre ce qu'était pour saint Thomas le désir naturel de voir Dieu (2). *(A suivre)*.

Eegenhoven-Louvain. Ed. BRISBOIS, S. I.

ni d'attirer l'attention d'une manière quelconque (sauf en des cas très rares) sur le degré de certitude des preuves dont il se sert. Sans doute a-t-il confiance dans la perspicacité du lecteur ». (*Rev. des Sc. Ph. et Th.*, 1929, p. 202).

(1) *Bibliographie thomiste*, Introduction, p. XVI, n° 63.

(2) La pensée de saint Thomas, telle qu'elle ressort de ce que nous venons de dire, semble bien répondre, au moins dans ses grandes lignes, à l'interprétation qu'en a donnée D. Soto. Pour celui-ci, en effet, l'homme, selon sa condition naturelle, n'eût pas été capable d'un désir élicite de voir Dieu : *Non possumus naturaliter actu elicito appetere visionem Dei, quia nihil est volitum nisi praecognitum; et cognoscere illum finem non possumus naturaliter quia est revelatio fidei.* (In 4, dist. 49, 2, 1, *Prima conclusio*).

Il a en vue sans doute un désir élicite constituant un vouloir parfait, car un peu plus bas il ajoute : *Nemo enim est mortalium cuiuscumque religionis aut sectae, qui interrogatus an cupiat Deum videre non respondeat se id percupere (Ibid.)*.

Il admet d'autre part une *inclinatio naturalis* vers la vision divine; mais dans cet *appetitus naturalis*, à la différence de Cajetan, il n'inclut pas la capacité active d'atteindre son objet : *potestatem et vires naturales ad illud assequendum;* si bien qu'il ne constituerait pour lui, semble-t-il, qu'un appétit radical, impliquant seulement une finalité inchoative et inefficace.