

GUILLERMO ANDRÉS JUÁREZ, O.P.

UNSTA

La doctrina tomasiana sobre el deseo natural de ver a Dios según Domingo María Basso, O.P.

A quienes hayan seguido atentamente los cursos de moral de fray Domingo María Basso, no les resultará difícil identificar los puntos de doctrina en los que se revela como un intérprete original del Doctor Angélico, desde la controvertida temática de la materia y la forma del pecado hasta el tema de la *recta ratio* sobre el que versó su tesis doctoral defendida en 1962 en la prestigiosa Universidad de Friburgo (Suiza). Al tema de la *recta ratio* están vinculados, en su reflexión, el tema del apetito recto natural y el del apetito o deseo natural de ver a Dios. Este último, desarrollado en el apéndice al capítulo primero de su libro recientemente editado, *Los Fundamentos de la Moral*¹, es el que nos proponemos exponer en este estudio. Presentaremos la enseñanza del Padre Basso en el marco de dos posiciones opuestas siguiendo el mismo desarrollo de su propia reflexión: la opinión más generalizada de los autores tomistas y la del teólogo jesuita Henri de Lubac.

1. Dos interpretaciones antagónicas

La mayor parte de los autores tomistas² entienden el calificativo “natural”, predicado del deseo de ver a Dios, como contrapuesto a “sobrenatural”. Ellos coinciden en admitir que el hombre, considerado naturalmente, esto es, prescindiendo del orden de la gracia, tiene un deseo *elícito* de ver a Dios, un deseo de la voluntad que procede del

¹ Al momento de presentar nuestra ponencia este libro todavía no ha sido editado. Para una visión panorámica del pensamiento del P. Basso remitimos, en especial, a la obra hecha en su homenaje: AAVV, *Moral, Verdad y Vida en la tradición de Santo Tomás de Aquino*, San Miguel de Tucumán: ed. UNSTA, 2008. Ver en especial: A. FOSBERY, “El Tomismo del Padre Fray Domingo Basso OP”, pp. 181-208; MARÍA F. BALMASEDA CINQUINA, “Bibliografía de Fr. Domingo M. Basso OP”, pp. 403-407.

² El Padre Basso refiere los estudios de R. Garrigou-Lagrange, M. Cuervo y T. Urdánoz. Se puede consultar de este último: “Comentario a la Suma Teológica”, Madrid: BAC, t. IV, 1954, pp. 224-230.

conocimiento del efecto de la Causa Primera³. Por esta misma razón, este deseo es *condicional*, dado que depende de que la visión de Dios sea posible para el hombre y de que Dios quiera otorgársela. Esta dependencia se debe a que dicho deseo versa sobre un bien que supera por completo las fuerzas y exigencias naturales; es lo que se quiere indicar con el calificativo *ineficaz*. Se añade, finalmente, que es *libre*, para remover de este acto toda idea de necesidad, tanto en el orden del ejercicio como en el de la especificación. En efecto, en su peregrinar terreno, la voluntad apetece de hecho muchas cosas que no se ordenan a la visión de Dios y que incluso le son contrarias.

El deseo natural de ver a Dios sería, por tanto, un deseo natural pero no innato, sino elícito, condicional, ineficaz y libre. La principal preocupación de estos autores consiste en garantizar la gratuidad de los dones por los que el hombre alcanza dicha visión. Esto los lleva a buscar distinguir con toda claridad el fin sobrenatural del natural y los órdenes correspondientes a uno y otro. Un deseo natural innato de ver a Dios debería ser eficaz; supondría, por tanto, una exigencia natural de alcanzar este fin y fuerzas naturales suficientes. Así concebido, este deseo eliminaría, de hecho, el orden sobrenatural de la gracia. No es de extrañar que esta interpretación “tomista” se haya consolidado luego de la condena de la tesis de Bayo —seguido en este punto por los jansenistas— según la cual la visión beatífica no es una realidad de orden sobrenatural porque es, no sólo posible y conveniente, sino incluso “debida” a la naturaleza humana, algo que corresponde a un deseo inscripto en su naturaleza⁴.

A diferencia de esta opinión y en polémica con ella, Henri de Lubac sostiene que el deseo de ver a Dios, estando inscripto en el dinamismo de la naturaleza espiritual del hombre, es *esencial* y *natural*. Lejos de ser condicional o platónico, es un deseo *absoluto*. No obstante, es *ineficaz*, porque no alcanza su objeto sino que pone al espíritu en actitud de espera respecto del don divino. Se trata, en definitiva, de una capacidad para acoger el “don perfecto”, el único que puede colmarla⁵. Esta concepción se inscribe dentro de una enseñanza forjada en reacción a la teoría de la naturaleza pura⁶. De acuerdo con su interpretación de esta teoría, la *potentia oboedientialis* que la naturaleza del hombre posee para el sobrenatural ha de ser entendida como la mera no-repugnancia a ser

³ Sólo sobrenatural, dice T. de Vio Cayetano; también natural, corrige S. de Ferrara. Para el primero se trata de un deseo eficaz (supuesto el conocimiento de fe), para el segundo —y la mayoría de los tomistas— es ineficaz.

⁴ Cf. Denz. 1021, 1023, 1026.

⁵ Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*. Études historiques, París: ed. Mouton, 1946, p. 483s.

⁶ Cf. *El misterio de lo sobrenatural*, ed. Encuentro, Ensayos, 61, p. 69s.

elevada⁷. Así considerado, el sobrenatural sería algo sobreañadido y extrínseco, mientras que el orden natural incluiría su propia compleción. Estaríamos pues ante dos órdenes distintos y paralelos. El resultado final sería la pérdida del “inagotable asombro” ante el don de Dios y la propiciación de una antropología naturalista.

Para H. de Lubac la creatura racional nunca hubiera podido ser destinada a otro fin que el sobrenatural⁸. El punto de partida de esta aseveración es, según el padre Basso, una constatación de hecho: Dios quiere conjuntamente (*per modum unius*) todo lo necesario para el complemento de la criatura espiritual. De ahí que en ella puedan considerarse innumerables exigencias ontológicas que dependen, con todo, de la libre voluntad de Dios. Según esto, como en los dones de la gracia, en los de la naturaleza podemos distinguir un respecto según el cual son debidos y otro según el cual son gratuitos. Por consiguiente, en lo que respecta a la exigencia ontológica, los dones naturales son, en cierto modo, equiparados a los sobrenaturales. La verdadera gratuidad de los dones sobrenaturales supone solamente la negación de toda exigencia jurídica inherente a la misma naturaleza creada, por la que Dios estaría en situación de deudor respecto de ella. Esta sería, según de Lubac, la tesis de Bayo condenada por la Iglesia⁹.

2. La enseñanza del padre Domingo Basso

La interpretación del deseo o apetito natural de ver a Dios que ofrece el padre Basso es el resultado de un minucioso análisis del apetito en sus distintas formas, que él ha podido confirmar y profundizar continuamente a lo largo de más de cincuenta años de investigación y enseñanza en el ámbito de la teología moral. Por eso nos ha parecido conveniente iniciar nuestra exposición de dicha interpretación con una presentación de los principales resultados de este análisis.

a) El apetito y sus diversas formas

Entendemos por apetito la inclinación del que apetece algo. Esta inclinación tiene su fundamento en el orden de la cosa que apetece a otras. Y como este orden se verifica en todas las cosas, en todas ellas, materiales e inmateriales, existe un apetito¹⁰. La primera diferenciación

⁷ Cf. *ibíd.*, p. 157s.

⁸ Cf. *ibíd.*; Id., “*Duplex hominis beatitudo*”, en: *Recherches de science religieuse*, 35, 1948, pp. 290-299. Santo Tomás y los escolásticos anteriores a Cayetano nunca habrían enseñado la posibilidad de la no-vocación del hombre a la visión de Dios. Cf. *Surnaturel*, pp. 449-465.

⁹ Cf. *Surnaturel*, p. 15s.; *El misterio de lo sobrenatural*, p. 91s.

¹⁰ Cf. *ST*, I, 80, 1; I-II, 8, 1; *Ver.*, 23, 1 c. El apetito sigue siempre a la aprehensión de algún entendimiento, sea unido sea separado. Cf. *ST*, I-II, 26, 1; 40, 3; *Ver.*, 15, 3; 23, 1; 25, 1.

en el apetito así considerado sigue a la diferenciación de los seres según que están dotados o no de conocimiento. En estos últimos hay una sola forma determinada a un solo ser, el propio de cada uno, lo cual es también “natural” a cada uno. Por eso ellos apetecen solamente aquello a lo que están inclinados por su forma natural. En cambio, los seres que tienen conocimiento, de tal manera están determinados a su propio ser natural por una forma natural que son receptivos de las especies de las otras cosas. De ahí que estos seres puedan apetecer no solamente aquello a lo cual se inclinan por su misma forma natural, sino también aquello que aprehenden¹¹. Su apetito es denominado “elícito” en contraposición al anterior que recibe el nombre de “natural”. A su vez, a los seres dotados de conocimiento sensible les corresponde el apetito sensitivo que sigue a la forma sensible. En cambio, a los que poseen un conocimiento intelectual les corresponde un apetito racional que sigue a la forma intelectual. He aquí la clasificación del apetito en natural, sensible y racional tan característica del pensamiento de Santo Tomás¹².

En lo apetecible podemos distinguir dos elementos: la misma cosa que se apece y la razón de apetibilidad¹³. La clasificación tripartita que acabamos de mencionar se basa en el modo distinto en que el que apece se refiere al segundo elemento. El apetito natural tiende a la misma realidad apetecible sin ninguna aprehensión de su apetibilidad; es propiamente la inclinación de una cosa a otra que le es conveniente, que sigue únicamente a su forma natural¹⁴. No se trata, por tanto, de un acto sino de la misma proporción o adaptación a lo que es naturalmente conveniente, esto es, del orden o connaturalidad que una cosa dice a su propio fin. Esta inclinación no es privativa de los seres sin conocimiento (minerales y plantas) sino que se extiende a las potencias del alma. En efecto, cada una de estas potencias es una forma o naturaleza y tiene, por tanto, una inclinación natural a algo¹⁵. Por consiguiente, en cada potencia del alma podemos encontrar dos apetitos distintos, porque “cada una apece lo que le es conveniente con apetito natural” y sobre este apetito está el “apetito animal que sigue a las aprehensiones”, es decir, a los actos de conocimiento¹⁶. Además, por seguir a la forma

¹¹ Cf. *ST*, I, 80, 1; 59, 1.

¹² Para una primera presentación de esta clasificación ver *ST*, I, 59, 1.

¹³ *Ver.*, 25, 1, c.

¹⁴ *Ibíd.*, cf. *ST*, 59, 1; 60, 1.

¹⁵ En cambio, el apetito que sigue al conocimiento no se dirige a lo que conviene a una determinada potencia (*gr.*, la visión al ver, el oído al oír) sino a lo que conviene al animal como tal. *ST*, I, 80, 1, 3m.

¹⁶ *Ibíd.*, cf. I-II, 26, 1, ad 3.

natural de la cosa, el apetito natural tiende siempre al bien que existe en la realidad y de modo necesario¹⁷.

El apetito sensitivo o sensualidad es la inclinación a un bien particular, que sigue necesariamente a la forma aprehendida por los sentidos, mientras que el apetito racional o voluntad es la inclinación al bien que sigue a la forma aprendida por la razón¹⁸. Ambos se distinguen del apetito natural porque no son la misma connaturalidad de la cosa con su fin. En efecto, el apetito natural no es algo realmente distinto de la forma o naturaleza de la cual se sigue. En cambio el apetito elícito es algo realmente distinto, ya sea de la forma o naturaleza de la cual se sigue, ya sea de la inclinación o el principio que lo produce: es el acto elícito de una facultad apetitiva¹⁹. Se diferencian, además, del apetito natural, en que la forma a la que siguen no es la forma natural que constituye esencialmente a dichas facultades, sino una forma conocida, el apetecible que ha sido aprehendido por la facultad cognoscitiva y que pone en acto la facultad apetitiva²⁰. De ahí que, a diferencia del apetito natural, ellos no tienden al bien que existe en la cosa sino al bien aprendido, que puede ser aparente²¹. En fin, estos dos apetitos elícitos superan al natural porque no tienden a esta cosa o a la otra. Por eso requieren alguna aprehensión por la que se distinga la cosa apetecible de la no apetecible según la razón de apetibilidad. Pero la voluntad tiende directamente a la razón de apetibilidad de manera absoluta. En efecto, ella apetece primero y principalmente la misma bondad o utilidad, y de modo secundario una cosa determinada en cuanto participa de dicha razón. La sensualidad, en cambio, tiende a la misma cosa apetecible en cuanto se encuentra en ella lo que es razón de apetibilidad²².

De esta distinción en el modo de referirse a la razón de apetibilidad se sigue la diversa necesidad de la tendencia de los tres apetitos enumerados. En efecto, el apetito natural tiene necesidad respecto de la misma cosa a la que tiende; su objeto es esta cosa en cuanto es tal cosa. El apetito sensitivo sólo tiene esta necesidad cuando la cosa apetecida es aprehendida bajo la razón de deleitable o útil; su objeto es esta cosa en cuanto es conveniente o deleitable. La voluntad tiene sólo necesidad respecto de la misma bondad o utilidad; su objeto es el mismo bien

¹⁷ Es una inclinación que el primer motor inserta en la naturaleza misma de las cosas. Cf. *Ver.*, 25, 1, c.; *ST*, I, 26, 1, c. Como no obedece al imperio de la razón, en la creatura racional, este apetito no está sujeto al libre albedrío.

¹⁸ Cf. *ST*, I, 59, 1; I-II, 26, 1.

¹⁹ Cf. *ST*, I-II, 16, 4; 23, 4; 26, 2; *Ver.*, 26, 4; *Malo*, 3, 3.

²⁰ *Ver.*, 22, 4.

²¹ Cf. *ST*, I-II, 8, 1 c.; 29, 1, ad 2.

²² *Ver.*, 25, 1. Es que los animales sólo pueden conocer un bien particular, mientras que el hombre conoce la misma razón de bien. *ST*, 59, 1, c.

absolutamente²³. De ahí que ella tenga la potestad de determinar la propia inclinación²⁴.

b) El apetito natural de ver a Dios

La interpretación que ofrece el P. Basso del apetito natural de ver a Dios desde el marco de la enseñanza tomasiana sobre el apetito y sus diversas realizaciones, puede ser reducida a cinco puntos:

- 1^o) El deseo natural de ver a Dios no puede ser un acto elícito de la voluntad. En efecto, ver a Dios es un acto de la inteligencia, el acto supremo de esta facultad. Por consiguiente, el apetito o deseo de ese acto es algo que se encuentra en el ámbito de la inteligencia. Santo Tomás lo dice con toda claridad en la *Suma contra Gentiles*: el deseo natural de entender la substancia de alteza infinita es un deseo del intelecto (*desiderium intellectus*)²⁵. El acto de la voluntad, en cambio, no está ordenado a conocer un objeto sino a amarlo, deseándolo o disfrutándolo según que esté ausente o presente. Por la misma razón, tenemos que excluir que se trate de un deseo innato de la voluntad²⁶. En efecto, si sigue a la naturaleza de la voluntad, no puede ser una inclinación de orden cognoscitivo ni estar ordenada a las cosas como a objetos de conocimiento. A la luz de todo el desarrollo precedente, podemos constatar que la confusión de los ámbitos propios de la inteligencia y de la voluntad en esta temática tiene su origen en una consideración reductiva de las nociones de “apetito” y “deseo”. Es la primera dificultad que encontramos tanto en la posición más común de los tomistas como en la de H. de Lubac. Así pues, el sujeto inmediato de este deseo es la misma inteligencia²⁷.
- 2^o) Este deseo no es un acto elícito de conocimiento sino algo perteneciente a la naturaleza misma de la facultad intelectual, en palabras de Santo Tomás, un deseo de la naturaleza (*desiderium naturae*)²⁸. Esta inclinación natural preexiste a todo acto elícito de conocimiento y es, a la vez, su raíz, fundamento o primer principio natural²⁹. En efecto, a diferencia del acto elícito de la inteligencia, este deseo no está en la facul-

²³ Así, el hombre quiere el bien necesariamente, pero no esta o aquella cosa aun cuando sean aprendidas como buenas o útiles; el animal, en cambio, examinando por sus sentidos lo deleitable, no puede no apetecerlo; y la piedra apetece necesariamente el lugar bajo sin que ello suponga aprehensión alguna. *Ver.*, 25, 1, sc. Por eso, el animal no tiene potestad sobre su apetito. *Ver.*, 23, 4. En el hombre, el apetito sensitivo, a diferencia del natural, está o puede estar sujeto al imperio de la razón. Cf. *ST*, 81, 3, ad 2; 83, 1, ad 1 y ad 5.

²⁴ *Ver.*, 22, 4. La inclinación libre es la razón propia de la voluntad. Cf. *Ver.*, 23, 1; *ST*, I-II, 26, 1.

²⁵ *CG*, III, 50.

²⁶ Tal es la opinión de Duns Escoto. In *IV Sent.*, dist. 49, q. 10. A esta opinión puede ser reducida la de H. de Lubac. Cf. *El misterio de lo sobrenatural*, pp. 73, 118, 152.

²⁷ Cf. *ST*, I, 12, 1; I-II, 3, 8; *CG* III, 50 y 51; In *Io.*, c.1, lect. 11.

²⁸ *ST*, I, 12, 1; cf. *CG* III, 50 (“*naturaliter ei inditum*”); *Virt.*, 10 (“*innatum*”).

²⁹ Cf. *ST*, I, 80, 1, ad 3; I-II, 30, 1, ad 3; *Ver.*, 25, 2, ad 8.

tad intelectual como algo transeúnte, sino de modo permanente y estable, “al modo de la naturaleza”³⁰. Es justamente por esta tendencia o inclinación natural, que el entendimiento se ordena a su propio objeto, la esencia de las cosas, y no se aquieta hasta que lo alcanza mediante los actos elícitos de conocimiento³¹.

- 3^{ra}) Se trata de un deseo que no comporta una exigencia de la naturaleza o un débito ontológico. Su afirmación implica simplemente que la visión de Dios puede perfeccionar a la naturaleza si de hecho es concedida. Por eso, lejos de ser inconveniente o violenta a la naturaleza de las creaturas espirituales, es algo sumamente conveniente, no según su esencia, sus energías y pasividades, sino según su capacidad de elevación o “potencia de obediencia”. Para entender el carácter propio de esta potencia, tenemos que distinguirla: a) de la mera no-repugnancia a ser. En efecto, sin ser algo sobreañadido al sujeto al que se atribuye, la potencia obediencial es una capacidad real por cuanto se encuentra en un sujeto realmente existente. En cambio, la mera no-repugnancia es sólo una posibilidad lógica fundada en la no-contradicción de los conceptos; b) de la potencia pasiva natural que, como se afirma en orden al agente natural, no puede ordenarse sino a un acto proporcionado a las energías naturales de su sujeto. En cambio, sólo la virtud del primer agente puede ordenar una creatura a un acto superior a sus fuerzas naturales. Así pues, la potencia obediencial se encuentra, de algún modo, entre la posibilidad lógica o no-repugnancia y la potencia pasiva natural, siendo una potencia subjetiva y real por la cual la creatura es apta para ser elevada sobre su capacidad natural por el Primer Agente. En este mismo sentido, Santo Tomás afirma que “el alma humana es naturalmente capaz de Dios”³². En efecto, por lo mismo que decimos que existe en el alma humana una capacidad natural para contener a Dios³³, afirmamos que “el intelecto humano es naturalmente capaz de la visión de la esencia divina”³⁴, lo que equivale a decir que existe en la facultad intelectual una potencia obediencial para ver a Dios.
- 4^{ta}) La noción de potencia obediencial, así determinada, nos permite reconocer mejor porqué el deseo natural de ver a Dios no puede quedar vacío o inacabado³⁵. En efecto, este deseo se vería inacabado si se negara la capacidad o posibilidad absoluta que tiene el entendimiento creado de llegar a ver la esencia de Dios, aunque de hecho no lo logre. Esta explicación supone un esfuerzo de interpretación de la terminología

³⁰ *ST*, I, 12, 1; cf. *CG*, III, 50; *Virt.*, 10.

³¹ Según esto se considera su perfección. Cf. *ST*, I-II, 3, 8, *CG*, III, 50.

³² *ST*, I-II, 113, 4.

³³ Cf. G. A. JUÁREZ, “La doctrina de la imagen de Dios en el hombre como presupuesto de la explicación ascendente de la inhabitación en el Comentario a las Sentencias de santo Tomás de Aquino”, en: *Moral, Verdad y Vida*, pp. 259-276, aquí pp. 264-274. Allí mismo (p. 270, nota n. 33) ofrecemos una abundante bibliografía de la doctrina tomista sobre la potencia de obediencia.

³⁴ Cf. *ST*, I-II, 5, 1; III, 9, 2, c.

³⁵ Cf. *ST*, I, 12, 1; I-II, 5, 1; *CG*, III, 51.

empleada. En efecto, es la misma la realidad significada con el lenguaje más concreto y expresivo de “deseo” o “apetito”, con las expresiones más dinámicas de “tendencia” o “inclinación” y con las locuciones más estáticas de “capacidad” o “aptitud”. El recurso a estos tres niveles de lenguaje ayuda a situar con mayor claridad y precisión la enseñanza de Santo Tomás.

- 5^{6a}) La dificultad que han tenido los diversos intérpretes para reconocer el pensamiento de Santo Tomás sobre el apetito natural de ver a Dios se explica, en gran medida, por el marco general en el que han inscripto sus elucubraciones. En efecto, ellos pensaron que el Angélico llamaba a este apetito “natural” para distinguirlo del apetito “sobrenatural”³⁶. Al dividir, a su vez, el apetito natural en innato y elícito, podían concebir el deseo de ver a Dios como un acto elícito de la voluntad y asignar esta concepción al mismo Santo Tomás. Aunque la distinción entre apetito natural y apetito sobrenatural no es ajena al vocabulario tomasiano, no es una distinción que el Angélico use con frecuencia; y lo que es todavía más importante, no la usa nunca como marco de la distinción entre apetito innato y apetito elícito. No podría ser de otra manera, porque el apetito natural que se contra-distingue del apetito sobrenatural es, como éste, elícito. Por consiguiente, no puede abarcar al apetito innato y al apetito elícito como el género a las especies. Así pues, los términos “apetito natural” y “apetito innato” deben ser tomados como sinónimos.

Conclusión

Gracias a su capacidad de penetración en la noción análoga de apetito de Santo Tomás de Aquino, el Padre Domingo Basso ha dado con una interpretación del deseo natural de ver a Dios que ofrece una respuesta coherente a los diversos interrogantes que el mismo suscita. Este deseo ha sido situado por buena parte de los intérpretes de Santo Tomás y por el mismo H. de Lubac en el ámbito de la voluntad. Sería, para aquellos, un acto elícito de dicha facultad y, para éste, la inclinación innata previa a dicho acto. El Padre Basso ha tenido el mérito de mostrar que estas concepciones no corresponden en absoluto al pensamiento del Aquinate. El deseo de ver a Dios pertenece, en realidad, al ámbito de la inteligencia. No es, ciertamente, un acto elícito de esta facultad, sino la inclinación natural que preexiste a este acto siendo como su raíz y fundamento.

El recurso a la analogía con la capacidad natural que el alma humana tiene de la gracia, permite reconocer este deseo como la capacidad que tiene la inteligencia para ser elevada a la visión de Dios. Esta capacidad no puede ser reducida a una simple veleidad porque es algo real que tiene la misma consistencia de la facultad en la que reside. Pero tampo-

³⁶ Ver, *u.gr.*, R. GARRIGOU-LAGRANGE, Turín, *Beatitudine*, 1951, p. 129.

co debe ser considerada como una potencia natural, lo que sucede, de hecho, cuando se le asigna, de un modo u otro, un débito ontológico. Se trata, en cambio, de una potencia absoluta u obediencial de la inteligencia. Negar esta potencia equivaldría a negar la inclinación natural hacia la visión de Dios o a reducirla a un deseo vano o vacío. La identificación exacta del sujeto de este deseo y del carácter propio de la potencia comportada en el mismo, ha permitido al Padre Basso superar las interpretaciones erróneas o incompletas del pensamiento de Santo Tomás y dar una explicación satisfactoria a la paradoja de un deseo natural que no puede quedar incompleto y que sólo se aquieta en la visión de Dios alcanzada por los bienaventurados del cielo con el auxilio de la gracia.