

Frustratio naturae et ses implications pour la théologie de la nature

Résumé. Cet article examine l'interprétation thomiste de la maxime aristotélicienne « *natura nihil facit frustra* » (« la nature ne fait rien en vain ») et ses implications théologiques. S'appuyant sur les écrits métaphysiques et théologiques de Thomas d'Aquin, l'étude explore comment le concept de « *frustratio naturae* » révèle la téléologie intrinsèque et l'ordre providentiel de la création. Thomas d'Aquin intègre cette idée aristotélicienne dans sa théologie de la création, affirmant que rien dans la nature n'est sans but, puisque la sagesse divine ordonne toutes choses vers le bien. L'article analyse comment Thomas d'Aquin applique ce principe aux désirs naturels, à la liberté humaine et à la relation entre la nature et la grâce. Il examine également la dimension eschatologique du concept, en particulier en relation avec Romains 8, 20, où la soumission de la création à la futilité devient un signe d'espoir. La conclusion souligne que pour Thomas d'Aquin, les frustrations apparentes de la nature sont réconciliées dans l'ordre divin, et que la théologie préserve ainsi l'intelligibilité et la finalité de tout être créé.

Nous sommes frustrés par beaucoup de choses : la politique, le sport, voire le « surtourisme » à Barcelone. La psychologie accorde une grande attention à ce type de questions, proposant des conseils pour surmonter la frustration et ne pas s'y enliser¹. Il est conseillé d'éviter cet état car il est considéré comme nuisible et, en même temps, comme le signe d'une dissonance intérieure. En ce sens, la frustration indique l'incapacité à relever un défi, ce qui génère un sentiment d'impuissance et de déception.

Mais le terme « *frustration* » apparaît également dans le contexte de la réflexion philosophique et théologique, soulignant que Dieu ne fait rien en vain et ne se sent pas frustré par le monde (à l'exception peut-être de l'équipe de football polonaise, bien que depuis l'arrivée de Jan Urban, ancien joueur d'Osasuna, comme entraîneur de l'équipe nationale, tout ait changé). De même, la nature ne fait rien en vain : si elle possède certaines caractéristiques, il doit y avoir quelque chose qui leur correspond. Cette maxime — *natura nihil facit frustra*, tirée d'Aristote — indique que tout ce qui existe a un sens ; il n'y a pas de créatures sans signification ni mission. Une telle formulation de la règle renvoie, en premier lieu, à la téléologie de la nature², mais, en second lieu, elle transmet également un message spirituel et théologique : rechercher la finalité des actes naturels qui, s'ils existent, le font pour une bonne raison.

Ainsi, par exemple, Thomas d'Aquin interprète l'existence même et le caractère naturel des communautés politiques³ : puisque l'homme possède le langage, grâce auquel la communication est possible, et que rien ne lui a été accordé en vain, il en résultera

¹ E. Violato, E. Voorrips, K. Desender, & E. Van den Bussche, Eva, Metacognitive awareness of subjective difficulty, effort, and frustration in cognitive conflict contexts. *Motivation Science*, Vol 11(3), Sep 2025, 393-401 <https://doi.org/10.1037/mot0000392>

² Toujours prise en compte par la biologie moderne, cf. L. Mix, *The end of final causes in biology*, Springer, Cham, 2022.

³ *Sententia Politic.*, lib. 1 l. 1 n. 28 « Deinde cum dicit quod autem civile animal etc. probat ex propria operatione hominis quod sit animal civile, magis etiam quam apes, et quam quodcumque gregale animal, tali ratione. Dicimus enim quod natura nihil facit frustra, quia semper operatur ad finem determinatum. Unde, si natura attribuit alicui rei aliquid quod de se est ordinatum ad aliquem finem, sequitur quod ille finis detur illi rei a natura. Videmus enim quod cum quaedam »

nécessairement l'union la communauté domestique et politique⁴. Même les damnés de l'enfer — selon Thomas — participent d'une certaine manière au bien, les « restes » de bonté en eux ne sont pas complètement « frustrés » et servent, par exemple, à la justice ;. Cela est dû au fait que Dieu, dans sa simplicité, contemple le tout en un seul acte, en se concentrant sur le *bonum ordinis* — le bien de l'ordre — et qu'il est capable, dans sa miséricorde, de transformer le mal en bien. Telle est sa grammaire.

1. *Natura nihil facit frustra*. Hypothèses thomistes sur la nature

La portée avec laquelle Thomas applique le terme *frustra* ne se limite pas à des considérations purement métaphysiques. On le retrouve dans diverses questions, comme celle de l'assomption par les anges d'une certaine corporéité, bien que sans organes corporels (les anges voient-ils « avec les yeux » ?), ce qui n'est toutefois pas vain, car cela sert à montrer la similitude avec l'action du corps et, à travers elle, la puissance spirituelle des anges⁵. Un autre exemple se trouve dans la question de savoir si Dieu a donné en vain l'immortalité à l'homme dans le paradis, puisque celui-ci l'a perdue. Thomas répond que non, car ce don a manifesté la *benignitas divine*⁶.

1.1. *Frustratio et l'ordre providentiel de la nature*

La première observation est d'ordre linguistique, car derrière la conviction que la nature ne fait rien en vain ni sans but se cache une série d'expressions que l'on retrouve dans les écrits de Thomas d'Aquin. Le terme latin *frustra* indique l'impossibilité de réaliser les fins ou les actions entreprises, comme on le voit dans les formules : *frustra est, quod est ad finem quem non inducit*⁷, ou bien *frustra est quod ordinatur ad finem, quem non attingit*⁸, ou encore *frustra autem est quod non habet propriam operationem, cum omnis res sit propter suam operationem*⁹. En même temps, de manière générale, *frustra* fait référence à l'existence de quelque chose sans raison : *frustra, idest sine ratione*¹⁰.

Il existe également d'autres termes qui développent cette même idée, tels que *vana* (« en vain »), *otiosa* (« inutile »), *inane*¹¹ ou *supervacue*¹², qui, comme nous le verrons, confèrent un caractère spécifique à ce principe. En effet, ce principe s'appuie sur plusieurs hypothèses dérivées de la compréhension de la nature et de son mode de fonctionnement, en particulier sur la conviction de sa téléologie, c'est-à-dire que les choses naturelles agissent en fonction de quelque chose et non pas comme le résultat d'une action inertielle ou chaotique (le chaos, dans la science contemporaine, peut être déterministe, bien qu'imprévisible, comme le temps ou la ville de Rome, « chaos contrôlé »). Au contraire, la nature est tissée d'un réseau d'interrelations internes et d'actions « en vue » d'autre chose, créant ainsi un ensemble de dépendances : «

⁴ F. Daguet, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2015 ; A. Machowski, *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu: antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu De regno*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2021 ; W.A. McCormick, *The Christian structure of politics: on the De regno of Thomas Aquinas*, Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 2022.

⁵ Super Sent., lib. 2 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 3 co.

⁶ Summa Theologiae I, q. 102 a. 2 ad 3.

⁷ Super Sent., lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 ad 3.

⁸ Summa Theologiae I, q. 25 a. 2 ad 2.

⁹ Summa Theologiae III, q. 9 a. 4 c.

¹⁰ Super Iob, chap. 35.

¹¹ Contra Gentiles, lib. 3 chap. 48 n. 12.

¹² Super Psalmo 34, n. 5.

Toutes les choses qui existent dans la nature sont à cause d'une autre, c'est-à-dire qu'elles proviennent nécessairement de celles qui existent pour quelque chose »¹³.

Dans la nature, Thomas observe des êtres mutuellement conditionnés, dont le sens se trouve en dehors d'eux-mêmes, dans la coopération des parties pour le bien de l'ensemble¹⁴, tandis que les absolutiser conduirait à une réduction de la perspective. Cela conduit donc à la conviction que la nature est la manifestation et l'œuvre de l'intelligence (*opus intelligentiae*), comme l'exprime Thomas lui-même.

« Les actions des choses naturelles, en effet, ne sont pas vaines, comme le démontre le Livre II de la *Physique* [d'Aristote], mais elles sont ordonnées à des fins déterminées par l'intellect qui a établi la nature, de sorte que toute l'œuvre de la nature est, en un certain sens, une œuvre de l'intelligence — comme l'affirme le Philosophe »¹⁵.

L'existence d'une telle structure téléologique est argumentée par Saint Thomas à partir d'une conviction qui découle du jugement de la raison, qui persuade que rien n'est dépourvu de but, surtout si l'on tient compte du fait que le monde a été créé par le *Logos* : « Rien n'est inutile ni vain dans les choses créées par Dieu »¹⁶. Cela implique toutefois l'existence d'une certaine hiérarchie et non une égalité entre toutes choses.

On peut en trouver un exemple dans l'appétit sensoriel (*appetitus sensitivus*) lui-même, dont la finalité ne réside pas en lui-même, mais dans sa fonction de soutien à la réalisation des jugements de la raison ; sinon, l'appétit sensoriel serait vain dans la nature humaine¹⁷. La colère, qui surgit après le jugement de la raison et non avant, est propre à l'être humain — tout comme le fait même de posséder des affects —, mais la clé réside dans l'ordre de son apparition. Les sentiments ne sont donc pas vains ; il n'est pas nécessaire de les éliminer dans le plan de l'*apatheia*, mais de les orienter, par le biais des jugements de la raison, *ad recte agendum*, vers l'action juste. Dans la même logique, le fait que certaines espèces n'existent pas *secundum speciem* n'indique pas pour autant que l'accomplissement eschatologique frustre la nature¹⁸.

La grammaire (c'est-à-dire les fondements et les hypothèses) du discours thomiste repose sur la conviction que *impossibile est quod intentio naturae frustretur*, bien que cela ne signifie pas une application absolue du principe, car l'*intentio naturae* ne se réfère pas simplement à tout ce qui existe dans la nature comme si cela devait être conservé pour toujours, mais à ce « pour la raison de quoi » elle agit, et cela est déterminé — ou plutôt conféré — par Dieu.

¹³ Sentence De anima, lib. 3 l. 17 n. 5 : « omnia, quae sunt in natura, sunt propter aliud, idest proveniunt ex necessitate ex his, quae propter aliquid sunt ».

¹⁴ Summa Theologiae II-II, q. 58 a. 6 arg. 4 : « omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius, unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum et frustra ».

¹⁵ Super Sent., lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 c. : « rerum enim naturalium actiones non sunt frustra, ut in 2 Physic. probatur, sed ad certos fines ordinatae ab intellectu naturam instituyente, ut sic totum opus naturae sit quodammodo opus intelligentiae, ut philosophus dicit. »

¹⁶ De spiritualibus creaturis, a. 10 arg. 17 : *nihil est otiosum et frustra in rebus a Deo creatis*

¹⁷ Sententia Ethic., lib. 4 l. 13 n. 6 « [...] Non est autem haec ratio sic intelligenda quasi non possit aliqua vindicta fieri ex iudicio rationis sine ira ; sed quia motus irae excitatus ex iudicio rationis facit promptiorem ad recte vindicandum. Nisi enim appetitus sensitivus adiuveret ad exequendum iudicium rationis, frustra esset in natura humana » ».

¹⁸ Super Sent., lib. 4 d. 48 q. 2 a. 5 ad 5 « Ad quintum dicendum, quod naturalis appetitus ad perpetuitatem, qui inest animalibus et plantis, est accipiendus secundum ordinem ad motum caeli, ut scilicet tantum in esse permaneant, quantum motus caeli durabit ; non enim potest appetitus esse in effectu ut permaneat ultra causam suam. Et ideo si, cessante motu primi mobilis, plantae et animalia non remaneant secundum speciem, non sequitur appetitum naturalem frustrari ».

Ceci est illustré dans l'un des thèmes abordés par saint Thomas sur la prolongation des espèces naturelles. Dans l'un des articles de la question 5 du *De potentia*, Thomas se demande si les plantes, les animaux bruts et les minéraux subsisteront après la fin du monde. Dans l'un des arguments contraires, Thomas rappelle le principe selon lequel les intentions de la nature ne peuvent être vaines, et que celle-ci, précisément par la génération et la corruption, prolonge l'existence des espèces. Par conséquent, en vertu de ce principe, on pourrait s'attendre à ce que les espèces soient maintenues dans la nouvelle création. Cependant, dans sa réponse, Thomas tient compte du mouvement des cieux, c'est-à-dire de la situation actuelle de la nature, dont l'*intentio* peut se réaliser autrement que par l'¹⁹.

En même temps, l'action propre à la nature possède sa dignité et ne doit pas être remplacée par l'action directe de Dieu. Celui-ci n'a pas conféré aux créatures le pouvoir d'agir pour ensuite le remplacer par sa toute-puissance. Dans *De Potentia*, contrairement à ce qui sera plus tard appelé l'occasionalisme, Thomas observe, en se basant sur la rationalité de la création :

« [...] cela s'oppose à la raison, qui nous convainc que rien dans les choses naturelles n'est dépourvu de but. Or, à moins que les choses naturelles ne fassent quelque chose, les formes et les pouvoirs naturels qui leur ont été accordés n'auraient aucun but, de la même manière que si un couteau ne servait pas à couper, il serait inutile qu'il ait un tranchant. Il serait également inutile de placer le feu à côté du bois si Dieu allumait le bois sans le feu. »²⁰

La pensée de Thomas d'Aquin manifeste ainsi la règle *a minori*, selon laquelle si quelque chose fonctionne au niveau de la nature, cela fonctionnera également dans d'autres domaines²¹. Cette façon de penser peut être observée, par exemple, dans ses commentaires bibliques, comme dans la parabole du serviteur du centurion (Mt 8), où la confiance dans le cadre du service militaire se transpose dans la relation avec Dieu.

1.2. *Desiderium naturae*

Thomas, en considérant Aristote et son principe selon lequel la nature ne fait rien en vain (*natura nihil frustra facit*), ne l'applique pas uniquement aux questions ontologiques ou structurelles, mais l'étend également au domaine du désir. Pour lui, le simple fait que les désirs existent constitue déjà une preuve de la possibilité supposée de leur réalisation. Cela soulève bien sûr une série de questions sur la nature des inclinations naturelles, qui ne sont pas ennemies de la liberté, mais sa condition de possibilité²². Une telle approche s'éloigne complètement de la pensée moderne, qui oppose la « spontanéité » à l'action naturelle, de sorte que la liberté se définit précisément comme une opposition à la nature.

La maxime aristotélicienne que nous avons analysée est interprétée par Thomas en relation avec le désir de Dieu, qui est implicitement présent dans tout ce à quoi tend la nature, même lorsque Dieu ne se présente pas explicitement comme la fin à laquelle on aspire. Tout tend vers Dieu, mais pas directement ni de la même manière. Cela peut être observé en analysant

¹⁹ De potentia, q. 5 a. 9 arg. 3 et ad 3.

²⁰ De potentia q. 3, art. 7.

²¹ M. Trepczyński, Reasoning in the Exegesis of Pauline Letters. Stephen Langton, Robert Grosseteste, and Thomas Aquinas, *Archaeologia Verbi* 19(2022), 63–79.

²² E. Alarcón, « Libertad y necesidad » (Liberté et nécessité). *Anuario Filosófico* 1 (2010) : 25-46 ; B. Adamski, Why did God not Create us in Heaven? The Idea of Creation in statu viae in Thomas Aquinas and Thomas Talbot. *Biblica et Patristica Thoruniensia* 2(2022), 9–19.; E. AAnrubia et H. Marin, Future and Freedom: An Inquiry from Philosophy of Culture. *Scientia et Fides* 1(2025) 25-38.

la relation entre les fins proches et la fin ultime (*finis proximus – finis ultimus*), qui est Dieu, mais aussi du point de vue de la Providence. Chaque être créé possède sa propre perfection naturelle qui, d'une certaine manière, incarne la bonté ou la perfection divine. Cette perfection naturelle des êtres créés est régie par la Divine Providence. Il existe donc un lien avec le bien de l'univers tout entier, qui manifeste ainsi *l'ordre providentiel de la nature*²³.

C'est pourquoi, dans la *Summa contra Gentiles*, Thomas souligne que la fin du dynamisme naturel ne consiste pas uniquement à atteindre la fin immédiate, car dans ce cas, la nature serait occupée dans un processus interminable de satisfaction successive de biens partiels. La tendance naturelle, cependant, ne s'arrête pas à la cause prochaine ni au bien immédiat, mais s'oriente vers le bien suprême ; sinon, elle resterait insatisfaite d'un bien imparfait. C'est pourquoi le désir est dirigé vers le *summum bonum*²⁴, tant chez les êtres dépourvus d'intelligence que chez ceux qui sont doués d'intellect. Cette chaîne de biens vers lesquels tend la nature ne peut se prolonger indéfiniment, car cela impliquerait qu'elle ne pourrait jamais surmonter sa frustration. Seul le bien qui est bon en soi (*propter se*), et qui est recherché pour lui-même et non pour autre chose (*propter aliud*), peut véritablement satisfaire l'inclination naturelle. Les analogies que Thomas utilise dans le domaine des sciences — tant pratiques que théoriques — sont complétées par une référence à l'être humain, « dans la vie duquel il n'y a pas d'actes — en dehors de la contemplation spéculative — qui ne soient ordonnés à une autre fin »²⁵.

Dans son analyse de la structure même de la nature, Thomas cite la sentence des philosophes — ce que nous pourrions appeler, selon ses termes, une « position scientifique consolidée » — qui souligne la correspondance entre *potentia passiva* et *potentia activa*²⁶. Il est convaincu qu'il ne peut exister quelque chose capable d'agir qui ne puisse réaliser cette potentialité, car sinon celle-ci serait frustrée. Il utilise le terme *reponderet* pour désigner la relation entre les deux puissances et soutient qu'il n'existe pas dans la nature *de potentia passiva* sans la possibilité de la réduire à l'acte, en se basant pour cela sur l'observation même de la réalité naturelle²⁷. De là découle l'argumentation thomiste suivante sur la correspondance entre l'acte et son accomplissement, qu'il exprime par une comparaison avec la vue :

« Dans la nature, à toute puissance passive correspond une puissance active ; sinon, la puissance passive serait inutile, car elle ne pourrait être réduite à l'acte que par le biais de la puissance active ; c'est pourquoi nous voyons que la vision n'est sensible qu'aux couleurs, qui s'illuminent grâce à la lumière »²⁸.

Ainsi, étant donné que la nature est l'œuvre de l'intelligence et que tout a un acte correspondant, s'il existe la vue, il doit exister quelque chose « à voir » ; et s'il existe la faim, il doit exister quelque chose à manger²⁹.

²³ J. Milne, Thomas d'Aquin et l'ordre providentiel de la nature. *Théologie mystique médiévale*, 1(2025), 34–47.

²⁴ *Contra Gentiles*, livre 3, chapitres 19 et 20.

²⁵ *Contra Gentiles*, livre 3, chapitre 25, n° 9 : non enim est abire in infinitum in appetitu naturae, quia desiderium naturae frustraretur, cum non sit possibile pertransire infinita

²⁶ *Super Sent.*, lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 arg. 3

²⁷ *Super Sent.*, livre 2, question 12, article 1, argument 1 : « Nulla autem potentia passiva invenitur in natura cui non respondeat aliqua potentia activa, potens eam in actu reducere ; alias talis potentia frustra esset. »

²⁸ *Contra Gentiles*, livre 3, chapitre 45, n° 6 : « Omni enim potentiae passivae respondet potentia activa in natura ; alias potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per activam ; unde videmus quod visus non est susceptivus nisi colorum, qui illuminantur per lucem ».

²⁹ C. Izquierdo, *Blondel y la crisis modernista : análisis de « Historia y dogma »*, Éditions Université de Navarre, Pampelune 1990.

2. Implications philosophiques

À partir de ces observations sur les lois qui régissent l'action de la nature, Thomas tire une série de conclusions philosophiques qui illustrent la rationalité et la cohérence du monde et des entités naturelles. Il ne s'agit pas seulement d'affirmer que rien n'est donné en vain ou destiné à être inutile, mais d'établir les fondements pour défendre des principes encore plus fondamentaux. Si la faculté accordée à l'être humain d'agir — par exemple, de porter des jugements ou de diriger d'autres activités — ne pouvait s'exercer conformément à la nature propre de cette faculté, parce qu'elle serait déterminée, par exemple, par une cause externe (comme le mouvement des astres) ou complètement soumise aux sentiments, alors cette capacité de liberté aurait été accordée en vain³⁰.

Cependant, Thomas n'en déduit pas que les choses ont une seule utilité ou finalité exclusive, mais qu'il existe en elles un certain « surplus », une grandeur significative, qui se manifeste dans le fait qu'une même réalité peut être connue de multiples façons. Cet argument sert également à soutenir la doctrine selon laquelle la connaissance humaine — naturelle — du Christ englobe les mêmes réalités que celles qu'Il connaît en tant que Verbe, en qui tout a été créé.

Les implications philosophiques qui découlent de ce principe d'absence de frustration dans la nature concernent essentiellement deux thèmes : premièrement, la finalité universelle qui pousse à la recherche de la raison d'être et d'agir de tout ce qui existe ; et, deuxièmement, l'orientation de la nature vers quelque chose de plus élevé, une transcendance qui, cependant, n'est pas sans fondement.

2.1. Tout a-t-il une fin ?

De la règle aristotélicienne sur l'absence de frustration dans la nature (*natura nihil frustra facit*) découle la conviction que toute réalité possède une opération propre orientée vers la réalisation d'une fin. Cela s'applique également à l'être humain, chez qui l'on peut affirmer l'existence d'une opération spécifiquement humaine :

« Mais il n'y a rien de tout cela qui n'ait son propre fonctionnement. Sinon, il s'ensuivrait que ces choses seraient parvenues à l'homme de manière inutile et vaine. Cependant, il est beaucoup plus inconvenant que ce qui existe conformément à la nature — ordonné par la raison divine — soit inutile ou vain, que ce qui existe conformément à l'art — ordonné par la raison humaine. Par conséquent, étant donné que l'homme est un être existant selon la nature, il est impossible qu'il soit par nature inactif, comme s'il n'avait pas d'opération propre. Il existe donc une certaine opération propre à l'homme, tout comme il en existe une dans les choses qui lui arrivent. »³¹

Cela ne signifie toutefois pas qu'il soit possible d'attribuer immédiatement une fin prochaine à toute action directe, car il peut arriver qu'un être soit *privé d'une fin prochaine* (*privatus fine proximo*). Telle est la situation de la liberté, lorsque quelqu'un en fait mauvais usage. A-t-elle donc été accordée en vain ? Dans *De veritate*, Thomas souligne que :

³⁰ Contra Gentiles, livre 3, chapitre 85, n° 10 : « Nulla virtus datur alicui rei frustra. Homo autem habet virtutem iudicandi et consiliandi de omnibus quae per ipsum operabilia sunt, sive in usu exteriorum rerum, sive in admittendo vel repellendo intrinsecas passiones. Ce qui serait vain, si notre choix était causé par des corps célestes, n'existant pas dans notre pouvoir. Ce ne sont donc pas les corps célestes qui sont la cause de notre choix ».

³¹ Sententia Ethic., livre 1, chapitre 10, n° 4

« Elle n'est pas pour autant totalement vaine, car il existe toujours un ordre vers la fin ultime ; ainsi, même si le libre choix peut être privé de la bonne œuvre à laquelle il est naturellement ordonné, il n'est pas pour autant vain, car il laisse place à la gloire de Dieu, dans la mesure où sa justice s'y manifeste. »³²

La situation semble plus difficile lorsqu'il s'agit de trouver l'utilité des sentiments ou des désirs sensibles, qui semblent nuisibles car ils introduisent des distractions et des divisions dans les intérieurs. Saint Thomas, cependant, cherche dans ces phénomènes et dans d'autres phénomènes naturels — comme les catastrophes naturelles — une certaine bonté cachée, convaincu que ce langage du bien est le plus approprié pour expliquer le monde. Tout existe pour un bien, même s'il s'agit d'un bien caché. Il n'y a rien dans l'être humain qui soit vain, même si cela peut être source de mal ou de désordre dans la connaissance rationnelle. Quant au désir sensible et à son utilité, Thomas observe qu'il est nécessaire pour que « l'homme exécute plus rapidement ce que la raison lui ordonne »³³.

Thomas perçoit cette même rationalité dans la conservation des êtres dont l'existence est liée au mal. Mais il ne s'agit pas seulement de la bonté de l'être — car il vaut mieux être que ne pas être —, mais aussi de la conviction, fondée sur Ep 2,2, que même les anges condamnés ont une « tâche »³⁴.

2.2. Pointer vers quelque chose qui dépasse la nature

La conviction que le désir naturel ne peut en aucun cas être frustré constitue la base de l'argumentation philosophique de Thomas sur *l'appetitus naturalis*, qui se réfère également à ce qui transcende la nature. Dans *De anima*, Thomas soutient que le désir naturel d'une *existentia perpetua* témoigne de *l'incorruptibilitas animae intellectivae* :

« ... l'appétit naturel fournit également un argument en faveur de l'incorruptibilité de l'âme. L'appétit naturel ne peut être frustré. Or, nous observons chez les hommes le désir d'une existence perpétuelle. Ce désir est fondé sur la raison. Puisque l'existence est désirable en soi, un être intelligent qui appréhende l'existence dans son sens absolu, et pas seulement dans l'ici et maintenant, doit désirer l'existence dans son sens absolu et pour toujours. Il est donc clair que ce désir n'est pas vain, mais que l'homme, en vertu de son âme intellectuelle, est incorruptible. »³⁵

On touche ainsi à la question du désir naturel du surnaturel, qui a fait l'objet d'une large discussion dans la tradition thomiste : dans quelle mesure la nature est-elle complète et dans quelle mesure, en elle-même, tend-elle vers ce qui la dépasse ? Le désir d'immortalité observé chez l'homme ne se réfère pas seulement à la survie *secundum speciem*, c'est-à-dire en tant

³² De veritate, q. 24 a. 10 ad 10 « Ad decimum dicendum, quod quamvis aliquis destituatur fine proximo, non tamen sequitur quod sit omnino frustra, quia adhuc remanet ordo ad finem ultimum : et ideo, quamvis liberum arbitrium destituatur operatione bona, ad quam naturaliter ordinatur, non tamen est frustra ; car cela même cède à la gloire de Dieu, qui est la fin ultime, dans la mesure où cela déclare sa justice ».

³³ Summa Theologiae II-II, q. 158 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod passio irae utilis est, sicut et omnes alii motus appetitus sensitivi, ad hoc quod homo promptius exequatur id quod ratio dictat.

³⁴ K. Ang, *Aquinas and the Biblical Grounds of the Doctrine of Creation: An Analysis of Thomas Aquinas's Creation Theology in the Light of His References to Scripture*, Edizioni Santa Croce, Rome 2024, p. 260.

³⁵ De anima, q.14 : Secundo ex naturali appetitu, qui in nulla re frustrari potest. Videmus autem in hominibus appetitum esse perpetuitatis ; et hoc rationabiliter, quia cum ipsum esse secundum se sit appetibile, oportet quod ab intelligente qui apprehendit esse simpliciter, et non hic et nunc, appetatur naturaliter esse simpliciter et secundum omne tempus. Unde videtur quod iste appetitus non sit inanis, sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis

qu'espèce, mais aussi à la survie individuelle. Dans la *Summa contra Gentiles*, Thomas développe largement ce raisonnement, en se référant précisément au principe selon lequel la nature ne fait rien en vain.

Un autre argument de Thomas repose sur la manière dont Dieu traite la nature : étant son auteur (*institutio naturae*), il ne prive pas les êtres de ce qui appartient à leur nature, et ce qui caractérise les natures intellectuelles, c'est leur existence éternelle. Il est caractéristique de ces êtres non seulement de connaître leur existence « maintenant », mais aussi de la connaître « en absolu » (*simpliciter*), ce qui implique la capacité de saisir l'universel et l'impérissable³⁶.

Thomas trouve la confirmation de ce désir naturel d'existence éternelle, inscrit dans la nature et non ajouté par la suite (la célèbre question de la *natura pura*, qu'elle soit réalité ou concept), dans le Psaume 89(88), 48 : « As-tu créé en vain tous les fils des hommes ? ». Thomas cite ce passage dans son *Expositio orationis dominicae*, lorsqu'il rappelle que Dieu nous a créés pour l'immortalité. Atteindre ce pour quoi un être a été appelé à l'existence équivaut à son salut :

« Dieu, en effet, a fait l'homme, mais pas en vain : car, comme il est dit dans le Psaume 88, 48 : « As-tu créé en vain tous les fils des hommes ? ». Il a donc fait l'homme pour quelque chose, mais pas pour les plaisirs, car les animaux les ont aussi, mais pour qu'il possède la vie éternelle. C'est pourquoi le Seigneur veut que l'homme ait la vie éternelle. »³⁷

De ce raisonnement émerge la vérité sur la création de l'homme, dont le but est « qu'il connaisse la grandeur divine » (*ut magnitudinem divinam cognoscat*) ; et s'il ne pouvait atteindre ce pour quoi il a été créé, il aurait alors été appelé à l'existence en vain³⁸. Étant donné que « tous désirent naturellement connaître quelque chose du divin » (*omnes naturaliter desiderant aliquid cognoscere de divinis*), Thomas est convaincu que personne n'est complètement dépourvu de ce désir. Cependant, cela ne signifie pas que sa réalisation soit facile ; au contraire, elle est *arduum*, comme il l'affirme à partir du texte de Job 36,26 : *ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram* (« Voici que Dieu est grand, surpassant notre connaissance »).

Il convient de noter ici que saint Thomas fait la distinction entre *arduum* et *difficile* : le premier se réfère à la difficulté dans la manière d'atteindre le bien, et non à la difficulté de l'objet en soi. Il s'agit d'une difficulté liée à la plénitude de sens que revêt l'effort pour atteindre ce bien, comme celui qui gravit le sommet d'une montagne³⁹. Bien que ce désir naturel de quelque chose qui dépasse la nature soit *implebile* (possible à satisfaire), sa réalisation n'implique pas nécessairement une réalisation temporelle, mais se réfère à l'éternité⁴⁰. Plus encore : l'essence même du châtiment de l'enfer consiste précisément en la frustration du désir de bonheur⁴¹.

3. Implications théologiques

³⁶ ScG II, 79 : « Il est impossible que l'appétit naturel soit vain. Mais l'homme désire naturellement demeurer éternellement. Ce qui est évident du fait que l'être est ce que tous désirent : or l'homme, par son intelligence, appréhende l'être non seulement comme présent, à la manière des animaux bruts, mais simplement ».

³⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Expositio in orationem dominicam* a.3

³⁸ *Compendium theologiae*, lib. 2 cap. 8 co.

³⁹ P. Januard, *Thomas Aquinas's bonum arduum applied to economics: towards a lexicon assuming scarcity and risk*. 2025. hal-05025875 (Document de travail).

⁴⁰ *Contra Gentiles*, livre 3, chapitre 48, n° 12

⁴¹ *Contra Gentiles*, livre 4, chapitre 89, n° 3 : « Remanebunt etiam passibilia sicut nunc, vel etiam magis : ita tamen quod patientur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, non tamen corruptionem ; sicut et ipsorum animae torquebuntur, a naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratae ».

La réflexion de Thomas sur la conviction que rien n'existe en vain aborde des questions théologiques fondamentales, telles que l'acte de création et sa finalité. Thomas répète à plusieurs reprises que « *Deus nihil facit frustra* » (« Dieu ne fait rien en vain »), et il s'ensuit — grâce à la similitude entre la création et le Créateur — que la nature se comporte de manière analogue, imitant ainsi son Créateur. La nature, comme le remarque saint Thomas dans *In De caelo*, agit comme une flèche lancée par Dieu, le premier moteur : elle ne se déplace pas en vain, car elle est orientée vers un point déterminé⁴². Pour Thomas, le fait que la nature provienne d'un être sage, tout-puissant et parfait implique que rien de frustrant ne peut se produire. Même lorsque, par le mauvais usage de la liberté, un désordre se produit, celui-ci appelle en quelque sorte l'intervention de Dieu, de sorte que celui-ci doit le corriger. C'est de là que découle ce qu'on appelle *le debitum naturae*, lié à la logique de la *convenientia*⁴³.

Cela signifie, en premier lieu, qu'il existe dans la nature créée une certaine *ordinatio divina* vers des fins déterminées, qui ne peut rester vide, en particulier chez l'être humain, dont Thomas qualifie la nature de « la plus noble de tout l'univers » (*nobilissima totius universi*). Cette conviction repose sur l'affirmation de Thomas : « La nature, en effet, ne fait rien d'irrationnel ni de vain, car toute opération de la nature est ordonnée par un intellect vers la fin à laquelle elle tend. »⁴⁴

3.1. Intégrité de la vie spirituelle

Thomas développe la maxime selon laquelle Dieu ne fait rien en vain de manière particulièrement intéressante dans deux contextes supplémentaires. D'une part, cela constitue un argument en faveur de l'intégrité de la vie spirituelle, dans laquelle il doit y avoir une correspondance entre les intentions et les inclinations, y compris celles qui sont devenues *des habitus*, en vue de leur réalisation. S'arrêter à l'*habitus* sans le mettre en œuvre, c'est-à-dire sans le traduire en actions moralement bonnes, serait frustrant. C'est pourquoi Thomas transpose cette maxime des choses naturelles aux choses morales, en particulier aux *habitus infus*. Les posséder sans les mettre en œuvre revient à gaspiller les bonnes inspirations et les bonnes résolutions présentes dans l'homme⁴⁵.

Dans un deuxième contexte, Thomas considère l'action de la grâce, qui n'apparaît pas non plus en vain, même si elle peut être rejetée par la liberté humaine. Pour Thomas, il y a encore moins de *frustration* dans l'action de la grâce que dans ce que réalise la nature. Il développe cette idée dans son commentaire sur la deuxième lettre aux Corinthiens (chap. 5), en se concentrant sur la *ferveur* qui doit accompagner le désir de la grâce chez le chrétien. Ce désir ne doit pas être « commun », mais un désir plein de *ferveur* pour recevoir la grâce :

« Le désir de la grâce doit être fervent. Car en cela nous gémissons, etc., comme pour dire : c'est la véritable preuve que nous possédons une maison qui n'est pas faite de mains humaines ; car si le désir naturel n'est pas vain, le désir de la grâce l'est encore

⁴² In De caelo, livre 1, ligne 8, n° 14 « Sed Deus nihil facit frustra, quia, cum sit agens per intellectum, agit propter finem. De même, la nature ne fait rien en vain, car elle agit comme mue par Dieu, comme par un premier moteur ; de même qu'une flèche n'est pas lancée en vain, dans la mesure où elle est lancée par l'archer vers un but certain. Il reste donc que rien dans la nature n'est vain ».

⁴³ Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 3 s.c. 1

⁴⁴ In De caelo, livre 2, chapitre 16, note 2

⁴⁵ Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 4 qc. 2 s.c. 1 : « in moralibus multo minus est aliquid frustra quam in naturalibus, et praecipue quantum ad habitus infusos. Mais l'habitude sans acte est vaine, puisque l'acte est sa fin, tout comme les puissances. Ergo non est habitus fidei sine actu ».

moins. Par conséquent, si nous avons un désir extrêmement fervent de la grâce de la gloire céleste, il est impossible qu'il soit vain. »⁴⁶

3.2. Rien n'est gaspillé (NO WASTE)

Parmi les thèmes théologiques liés à la *frustratio* des désirs naturels, Thomas soutient la conviction que, même si connaître Dieu est difficile et que l'essence divine est inaccessible à l'homme, l'effort fourni pour atteindre cette connaissance n'est pas perdu. La partie que l'on parvient à connaître de Dieu a une valeur énorme, même s'il reste beaucoup à découvrir. Cela soulève toutefois une question : l'impossibilité pour les intelligences créées de comprendre pleinement l'intelligence divine pourrait-elle frustrer cette dernière ? Thomas répond que l'on ne peut parler de *frustratio* qu'en ce qui concerne les êtres qui existent par un autre, et non en ce qui concerne Dieu, dont la raison d'être est en lui-même⁴⁷.

Il est également intéressant de voir comment Thomas applique le principe d'absence de frustration dans l'action de Dieu — et donc de la nature — à la question de la prétendue inutilité de certaines facultés qui existaient sur terre et qui ne seront pas utilisées au ciel. Étant donné que certaines facultés sensibles ne seront plus nécessaires ni utilisées dans la gloire, on pourrait penser qu'elles ont existé en vain. Cependant, Thomas soutient que rien n'est gaspillé dans la gloire. Même si certaines facultés sensibles ne sont pas exercées dans les corps glorifiés, elles ne seront pas *frustrées*, car leur existence est nécessaire à l'intégrité de la nature. Thomas connaît des théories selon lesquelles, dans l'âme séparée du corps, les facultés sensibles ne subsisteront *qu'in radice*, et non in act, en raison de l'absence d'objet ; mais c'est précisément l'intégrité de la nature qui empêche que cela constitue une situation de frustration⁴⁸. Il est intéressant de noter que, dans son commentaire sur les *Sentences*, Thomas souligne que l'on ne peut limiter dans la gloire l'acte des facultés sensibles uniquement au toucher et à la vue, mais qu'il tente même de prendre en considération l'odorat et l'ouïe :

« C'est pourquoi, selon certaines personnes, il faudrait dire que même les sensations de l'odorat et de l'ouïe existeront réellement là-bas ; mais il n'y aura aucun acte de la sensation du goût qui soit modifié par un aliment ou une boisson consommés, comme il ressort clairement de ce qui a été dit ; à moins que l'on ne dise peut-être qu'il y aura un acte de sensation de dureur par l'altération de la langue à partir d'une certaine humidité adjacente à celle-ci. »⁴⁹

L'argument de l'intégrité apparaît dans le contexte de la résurrection attendue du corps et de l'âme (et non seulement de l'âme)⁵⁰, ainsi que dans les réflexions sur la nature humaine du Christ. Thomas se demande si le Christ possédait uniquement l'intellect passif ou également

⁴⁶ Super II Cor., chap. 5 l. 1

⁴⁷ Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 ad 8 : Ad octavum dicendum, quod etiam si nullus intellectus intelligeret divinam essentiam nec per naturam nec per gratiam, divina essentia non esset frustra intelligibilis ; tum quia ipsa seipsam intelligit ; tum quia non est propter aliud : frustra autem non habet locum nisi in his quae propter aliud sunt, ad quod non pertingunt. — La connaissance de Dieu, bien qu'impossible dans l'essence divine, n'est toutefois pas frustrante pour quelqu'un d'autre qui ne la connaît pas.

⁴⁸ Quodlibet X, q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam, in anima separata non manent potentiae sensitivae actu, sed in radice tantum. Si elles y demeurent, elles ne sont pas pour autant inutiles, bien qu'elles soient dépourvues d'actes : elles demeurent en effet pour l'intégrité de la nature, comme les membres de la génération dans les corps ressuscités.

⁴⁹ Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 c. : « Et c'est pourquoi, selon certains, il faut dire que l'odorat et l'ouïe seront également présents dans l'acte ; mais le goût ne sera pas présent dans l'acte, de sorte qu'il sera modifié par quelque nourriture ou boisson prise, comme il ressort de ce qui précède ; à moins qu'on ne dise qu'il y aura le goût en acte par la modification de la langue par une humidité ajoutée ».

⁵⁰ Super I Cor., chap. 15 l. 2

l'intellect actif. Se basant sur le principe *natura nihil facit frustra*, il conclut qu'il devait exister une opération propre à l'âme du Christ, car les choses sont créées pour exercer leurs propres opérations. L'absence d'un intellect actif impliquerait de priver l'âme du Christ de son opération propre⁵¹.

3.3. La création a été soumise à la « frustration »

Dans une perspective théologique méta, et après avoir présenté les désirs naturels d'immortalité, Thomas s'interroge sur le sens de la création soumise à la vanité ou à la frustration, comme le mentionne saint Paul dans Rm 8,20. Il s'agit de la situation dans laquelle la création éprouve l'impossibilité de réaliser pleinement ses désirs et se heurte à des obstacles. En analysant ce passage, Thomas se concentre sur la frustration (*vanitas*) à laquelle le monde a été soumise, ce qui implique l'expérience d'un certain manque dans la création et, par conséquent, d' t la nécessité d'attendre. Selon les personnes concernées par cette attente, Thomas distingue trois scénarios possibles :

1. **L'homme juste** : il s'agit de sa dépendance et de sa soumission aux choses matérielles, qui sont en elles-mêmes éphémères. Comme le dit Thomas : « *hominem justum subjecit creaturis irrationalibus, in spe, videlicet, quod aliquando homo ab his temporalibus curis liberetur.* » Cela signifie que l'homme juste est soumis aux créatures irrationnelles, mais avec l'espoir d'être libéré de ces soucis temporels.
2. **La nature humaine** peut être affectée, exposée à la souffrance en conséquence du châtement dérivé du péché originel.
3. **La création irrationnelle ou sensible**, désireuse de poursuivre son existence, vit dans l'attente du glorieux renouveau de l'⁵².

Cette situation de « soumission à la vanité » soulève des questions sur son caractère, considérant à la fois que *in operibus Dei non est aliquid frustra* et que la *frustratio* se réfère à l'impossibilité d'atteindre une fin donnée⁵³. Bien qu'après le péché, l'homme ne pouvait plus obtenir le bien qui était à sa portée dans l'état de justice originelle, il n'a pas perdu l'*aptitudo ut moveatur ad bonum*, exprimée dans le désir du bien et dans la tristesse pour le mal qui lui arrive. La bonté de la création n'a pas été détruite par le péché.

Conclusion

La réflexion de Thomas d'Aquin sur la *frustratio naturae* confirme la profonde cohérence entre la philosophie de la nature et la théologie de la création. Dans sa pensée, la nature n'est ni un système fermé ni un ensemble de processus autonomes, mais une réalité ordonnée vers des fins qui participent de la sagesse divine. Cette perspective permet de comprendre que même les limites, les échecs ou la corruption qui affectent la nature ne sont pas des signes de son absurdité, mais des éléments intégrés dans une économie de sens qui s'accomplit dans le bien ultime.

⁵¹ Summa Theologiae III, q. 9 a. 4 c. « Il est manifeste que Dieu a implanté dans la nature humaine non seulement l'intellect possible, mais aussi l'intellect agent. Il faut donc dire que dans l'âme du Christ, il y avait non seulement l'intellect possible, mais aussi l'intellect agent. Si autem in aliis Deus et natura nihil frustra fecerunt, ut philosophus dicit, in I de caelo et mundo, multo minus in anima Christi aliquid fuit frustra. Frustra autem est quod non habet propriam operationem, cum omnis res sit propter suam operationem, ut dicitur in II de caelo et mundo ».

⁵² In Rom cap. VIII, lect. 4, nr 661-665

⁵³ Contra Gentiles, livre 3, chapitre 156, n° 6 « Il serait vain que quelque chose soit mis en mouvement s'il ne pouvait atteindre la fin de son mouvement. Il est donc nécessaire que ce qui est né pour être mis en mouvement vers une fin puisse atteindre cette fin. »

En éclairant cet ordre providentiel, la théologie joue un rôle intégrateur : elle montre comment la finalité de la nature, l'action de la grâce et l'espérance eschatologique convergent dans la plénitude de la création. Ainsi, la *frustratio naturae* devient le point de départ d'une théologie qui affirme, contre toute apparente inutilité, que dans les œuvres de Dieu, rien n'est vain.