

Frustratio naturae y sus implicaciones para la teología de la naturaleza

Abstract. This article examines the Thomistic interpretation of the Aristotelian maxim ‘*natura nihil facit frustra*’ (‘nature does nothing in vain’) and its theological implications. Drawing on Thomas Aquinas’s metaphysical and theological writings, the study explores how the concept of ‘*frustratio naturae*’ reveals the intrinsic teleology and providential order of creation. Aquinas integrates this Aristotelian insight within his theology of creation, arguing that nothing in nature is without purpose, since divine wisdom orders all things toward the good. The article analyzes how Aquinas applies this principle to natural desires, human freedom, and the relation between nature and grace. It also considers the eschatological dimension of the concept, especially in connection with Romans 8:20, where creation’s subjection to futility becomes a sign of hope. The conclusion underscores that for Aquinas, nature’s apparent frustrations are reconciled within the divine order, and thus theology preserves the intelligibility and finality of all created being.

Nos frustramos por muchas cosas: la política, el deporte, hasta el “sobreturismo” en Barcelona. La psicología dedica bastante atención a este tipo de cuestiones, proponiendo consejos sobre cómo superar la frustración y no quedarse atrapado en ella¹. Se aconseja evitar este estado porque se considera perjudicial y, al mismo tiempo, signo de una disonancia interior. En este sentido, la frustración indica la incapacidad de afrontar un desafío, lo que genera una experiencia de impotencia y decepción.

Pero este término *frustración* aparece también en el contexto de la reflexión filosófica y teológica, señalando que Dios no hace nada en vano ni se siente frustrado por el mundo (quizá con la excepción del equipo de fútbol polaco, aunque, desde que está Jan Urban, antiguo jugador de Osasuna, como ahora entrenador del equipo nacional, todo ha cambiado). Del mismo modo, la naturaleza no hace nada en vano: si posee determinadas características, debe existir algo que corresponda a ellas. Esta máxima —*natura nihil facit frustra*, tomada de Aristóteles— indica que todo lo que existe tiene su sentido; no hay criaturas sin significado ni misión. Tal formulación de la regla remite, en primer lugar, a la teleología de la naturaleza², pero, en segundo lugar, transmite también un mensaje espiritual y teológico: buscar la finalidad de los actos naturales, que, si existen, lo hacen por motivo de algún bien.

Así, por ejemplo, Tomás de Aquino interpreta la misma existencia y naturalidad de las comunidades políticas³: puesto que el hombre posee el lenguaje, gracias al cual la comunicación es posible, y dado que nada se le ha concedido en vano, el resultado será necesariamente la

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 Todavía tomada mu en cuenta por la biología moderna, cfr. 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”

comunidad doméstica y política⁴. Incluso los condenados en el infierno —según Tomás— participan de algún modo en un bien, los “restos” de bondad en ellos no están completamente “frustrados” y sirven, por ejemplo, a la justicia;. Esto se debe a que Dios, en su simplicidad, contempla el todo en un único acto, concentrándose en el *bonum ordinis* —el bien del orden— y es capaz, en su misericordia, de transformar el mal en bien. Esta es su gramática.

1. *Natura nihil facit frustra*. Supuestos tomistas sobre la naturaleza

El alcance con que Tomás aplica el término *frustra* no se limita a consideraciones puramente metafísicas. Lo encontramos en cuestiones diversas, como la de la asunción por los ángeles de cierta corporalidad, aunque sin órganos corporales (¿ven los ángeles “con los ojos”?), lo cual, sin embargo, no es en vano, pues sirve para mostrar la semejanza con la acción del cuerpo y, a través de ella, la potencia espiritual de los ángeles⁵. Otro ejemplo se halla en la pregunta sobre si fue en vano que Dios diera al hombre la inmortalidad en el paraíso, ya que este la perdió. Tomás responde que no, porque ese don manifestó la *benignitas divina*⁶.

1.1. *Frustratio y el orden providencial de la naturaleza*

La primera observación es de carácter lingüístico, pues detrás de la convicción de que la naturaleza no hace nada en vano ni sin propósito se esconde una serie de expresiones que encontramos en los escritos de Tomás de Aquino. El término latino *frustra* indica la imposibilidad de realizar los fines o las acciones emprendidas, como se observa en las fórmulas: *frustra est, quod est ad finem quem non inducit*⁷, o bien *frustra est quod ordinatur ad finem, quem non attingit*⁸, o todavía *frustra autem est quod non habet propriam operationem, cum omnis res sit propter suam operationem*⁹. Al mismo tiempo, de modo general, *frustra* se refiere a la existencia de algo sin razón: *frustra, idest sine ratione*¹⁰.

Existen también otros términos que desarrollan esta misma idea, tales como *vana* (“en vano”), *otiosa* (“inútil”), *inane*¹¹ o *supervacue*¹², los cuales —como veremos— confieren un carácter específico a este principio. En efecto, dicho principio se apoya en varios supuestos derivados de la comprensión de la naturaleza y de su modo de obrar, especialmente en la convicción de su teleologicidad, es decir, de que las cosas naturales actúan en función de algo y no como resultado de una acción inercial o caótica (el caos, en la ciencia contemporánea, puede ser determinista, aunque imprevisible, como el tiempo o ciudad de Roma, “caos controlado”). Por el contrario, la naturaleza está tejida de una red de interrelaciones internas y de acciones “en vista de” otra cosa, creando así un conjunto de dependencias: “Todas las cosas que existen en la naturaleza son por causa de otra, es decir, proceden necesariamente de aquellas que existen por algo”¹³.

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, cap. 35.

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

¹² Super Psalmo 34, n. 5.

¹³ Sentencia 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”.

En la naturaleza, Tomás observa seres mutuamente condicionados, cuyo sentido se encuentra fuera de ellos mismos, en la cooperación de las partes para el bien del todo¹⁴, mientras que absolutizarlos conduciría a una reducción de la perspectiva. Esto lleva, en consecuencia, a la convicción de que la naturaleza es manifestación y obra de la inteligencia (*opus intelligentiae*), como expresa el propio Tomás.

“Las acciones de las cosas naturales, en efecto, no son vanas, como se demuestra en el Libro II de la *Física* [de Aristóteles], sino que están ordenadas a fines determinados por el intelecto que estableció la naturaleza, de modo que toda la obra de la naturaleza es, en cierto sentido, una obra de la inteligencia —como afirma el Filósofo”¹⁵.

La existencia de una estructura teleológica semejante es argumentada por Santo Tomás a partir de una convicción que surge del juicio de la razón, la cual persuade de que nada carece de propósito, sobre todo si tenemos presente que el mundo ha sido creado por el *Logos*: “Nada es inútil ni está en vano en las cosas creadas por Dios”¹⁶. Esto, sin embargo, implica la existencia de una cierta jerarquización y no una equiparación de todas las cosas.

Un ejemplo puede hallarse en el mismo apetito sensitivo (*appetitus sensitivus*), cuya finalidad no se encuentra en sí mismo, sino en su función de apoyar la realización de los juicios de la razón; de lo contrario, el apetito sensitivo sería en vano dentro de la naturaleza humana¹⁷. La ira, que surge después del juicio de la razón y no antes, es algo propio del ser humano — como lo es el mismo hecho de poseer afectos—, pero la clave está en el orden de su aparición. Los sentimientos, por tanto, no son vanos; no es necesario eliminarlos en plan de la *apatheia*, sino orientarlos, mediante los juicios de la razón, *ad recte agendum*, hacia la acción recta. Dentro de la misma lógica, el hecho de que ciertas especies no lleguen a existir *secundum speciem* no indica, sin embargo, que el cumplimiento escatológico frustre la naturaleza¹⁸.

La gramática (es decir, los fundamentos y supuestos) del discurso tomista se apoya en la convicción de que *impossibile est quod intentio naturae frustretur*, aunque esto no significa una aplicación absoluta del principio, pues la *intentio naturae* no se refiere simplemente a todo lo que existe en la naturaleza como si debiera conservarse para siempre, sino a aquello “por razón de lo cual” actúa, y esto es determinado —o mejor, conferido— por Dios.

Esto queda ilustrado en uno de los temas tratados por santo Tomás sobre la prolongación de las especies naturales. En uno de los artículos de la cuestión 5 del *De potentia*, Tomás se pregunta si las plantas, los animales brutos y los minerales permanecerán después del fin del mundo. En uno de los argumentos en contra, Tomás recuerda el principio según el cual las intenciones de la naturaleza no pueden ser vanas, y que ésta, precisamente mediante la generación y la corrupción, prolonga la existencia de las especies. Por tanto, en virtud de este principio, cabría esperar que las especies se mantuvieran en la nueva creación. Sin embargo, en

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 adiuvaret 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”.

su respuesta, Tomás tiene en cuenta el movimiento de los cielos, es decir, la situación actual de la naturaleza, cuya *intentio* puede realizarse de otro modo¹⁹.

Al mismo tiempo, la acción propia de la naturaleza posee su dignidad y no debe ser reemplazada por la acción directa de Dios. Este no confirió a las criaturas poder de actuar para luego sustituirlo por su omnipotencia. En *De Potentia*, contra lo que más tarde se llamaría ocasionalismo, Tomás observa, basándose en la racionalidad de la creación:

“[...] se opone a la razón, que nos convence de que nada en las cosas naturales carece de propósito. Ahora bien, a menos que las cosas naturales hicieran algo, las formas y los poderes naturales que se les han otorgado no tendrían ningún propósito, del mismo modo que, si un cuchillo no sirviera para cortar, sería inútil que tuviera filo. También sería inútil colocar el fuego junto a la leña si Dios encendiera la leña sin el fuego.”²⁰

En el pensamiento de Tomás de Aquino se manifiesta así la regla *a minori*, según la cual, si algo opera en el nivel de la naturaleza, también operará en otros ámbitos²¹. Este modo de pensar puede observarse, por ejemplo, en sus comentarios bíblicos, como en la parábola del siervo del centurión (Mt 8), donde la confianza dentro del marco del servicio militar se traslada a la relación con Dios.

1.2. *Desiderium naturae*

Tomás, al considerar a Aristóteles y su principio de que la naturaleza no hace nada en vano (*natura nihil frustra facit*), no lo aplica únicamente a cuestiones ontológicas o estructurales, sino que lo amplía también al ámbito del deseo. Para él, el mero hecho de que existan los deseos constituye ya una prueba de la posibilidad supuesta de su cumplimiento. Esto, por supuesto, suscita una serie de preguntas acerca del carácter de las inclinaciones naturales, las cuales no son enemigas de la libertad, sino su condición de posibilidad²². Tal enfoque se distancia completamente del pensamiento moderno, que contrapone la “espontaneidad” a la acción natural, de modo que la libertad se define precisamente como oposición a la naturaleza.

La máxima aristotélica analizada por nosotros es interpretada por Tomás en relación con el deseo de Dios, que está implícitamente presente en todo aquello a lo que tiende la naturaleza, incluso cuando Dios no se presenta explícitamente como el fin al que se aspira. Todo tiende hacia Dios, aunque no de manera directa ni del mismo modo. Esto puede observarse al analizar la relación entre los fines próximos y el fin último (*finis proximus – finis ultimus*), que es Dios, pero también desde la perspectiva de la Providencia. Cada ser creado posee su propia perfección natural que, de algún modo, encarna la bondad o perfección divina. Esta perfección natural de los seres creados está gobernada por la Divina Providencia. Existe, por tanto, una conexión con el bien de todo el universo, que manifiesta así el *orden providencial de la naturaleza*²³.

Por ello, en la *Summa contra Gentiles*, Tomás señala que el fin del dinamismo natural no consiste únicamente en alcanzar el fin inmediato, pues en tal caso la naturaleza estaría ocupada en un proceso interminable de satisfacción sucesiva de bienes parciales. La tendencia

¹⁹ De potentia, q. 5 a. 9 arg. 3 and 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, *Archa Verbi* 19(2022), 63–79.

²² E. Alarcón, “Libertad y necesidad.” *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 Talbott. *Biblica et Patristica Thoruniensia* 2(2022), 9–19.; E. AAnrubia y H. Marin, Future and Freedom: An Inquiry from Philosophy of Culture. *Scientia et Fides* 1(2025) 25–38.

²³ J. Milne, Thomas Aquinas and the Providential Order of Nature. *Medieval Mystical Theology*, 1(2025), 34–47.

natural, sin embargo, no se detiene en la causa próxima ni en el bien inmediato, sino que se orienta hacia el bien supremo; de otro modo, quedaría insatisfecha con un bien imperfecto. Por esta razón, el deseo está dirigido hacia el *summum bonum*²⁴, tanto en los seres carentes de entendimiento como en los dotados de intelecto. Esta cadena de bienes hacia los cuales tiende la naturaleza no puede prolongarse indefinidamente, ya que ello implicaría que nunca podría superar su frustración. Solo el bien que es bueno en sí mismo (*propter se*), y que se busca por sí mismo y no por otra cosa (*propter aliud*), puede satisfacer verdaderamente la inclinación natural. Las analogías que Tomás utiliza del ámbito de las ciencias —tanto prácticas como teóricas— se complementan con una referencia al ser humano, “en cuya vida no hay actos —fuera de la contemplación especulativa— que no estén ordenados a otro fin”²⁵.

En su análisis de la estructura misma de la naturaleza, Tomás cita la sentencia de los filósofos —lo que en sus términos podríamos llamar una “posición científica consolidada”—, que subraya la correspondencia entre *potentia passiva* y *potentia activa*²⁶. Está convencido de que no puede existir algo capaz de actuar que no pueda realizar esa potencialidad, pues de lo contrario esta quedaría frustrada. Utiliza el término *reponderet* para designar la relación entre ambas potencias, y sostiene que no hay en la naturaleza *potentia passiva* sin la posibilidad de reducirla al acto, basándose para ello en la observación misma de la realidad natural²⁷. De aquí deriva la siguiente argumentación tomista sobre la correspondencia entre el acto y su cumplimiento, que expresa mediante una comparación con la vista:

“En la naturaleza, a toda potencia pasiva le corresponde una potencia activa; de lo contrario, la potencia pasiva sería inútil, pues no podría reducirse a acto sino por medio de la activa; de ahí que vemos que la visión no es susceptible más que de los colores, los cuales se iluminan mediante la luz”²⁸.

Así, dado que la naturaleza es obra de la inteligencia, y todo tiene un acto correspondiente, si existe la vista, debe existir algo “que ver”; y si existe el hambre, debe existir algo que comer²⁹.

2. Implicaciones filosóficas

A partir de estas observaciones sobre las leyes que rigen la acción de la naturaleza, Tomás extrae una serie de conclusiones filosóficas que ilustran la racionalidad y coherencia del mundo y de los entes naturales. No se trata únicamente de afirmar que nada es dado en vano o destinado a ser inútil, sino de establecer el fundamento para defender principios aún más fundamentales. Si la facultad otorgada al ser humano para actuar —por ejemplo, para emitir juicios o dirigir otras actividades— no pudiera ejercerse de acuerdo con la naturaleza propia de dicha facultad, por estar determinada, por ejemplo, por una causa externa (como el movimiento

²⁴ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 19 y 20.

²⁵ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 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., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 c. “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, lib. 3 cap. 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"*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1990.

de los astros) o completamente sometida a los sentimientos, entonces tal capacidad de libertad habría sido concedida en vano³⁰.

Sin embargo, Tomás no deduce de ello que las cosas tengan una única utilidad o finalidad exclusiva, sino que en ellas existe un cierto “excedente”, una magnitud significativa, manifestada en el hecho de que una misma realidad puede ser conocida de múltiples maneras. Este argumento sirve, además, para sostener la doctrina según la cual el conocimiento humano —natural— de Cristo abarca las mismas realidades que Él conoce como el Verbo, en quien todo ha sido creado.

Las implicaciones filosóficas que se derivan de este principio de ausencia de frustración en la naturaleza se refieren, esencialmente, a dos temas: en primer lugar, a la finalidad universal que impulsa la búsqueda de la razón de ser y de obrar de todo lo existente; y, en segundo lugar, a la orientación de la naturaleza hacia algo más alto, una trascendencia que, sin embargo, no carece de fundamento.

2.1. ¿Todo tiene su fin?

De la regla aristotélica sobre la ausencia de frustración en la naturaleza (*natura nihil frustra facit*) se deriva la convicción de que toda realidad posee una operación propia orientada hacia la consecución de un fin. Esto se aplica también al ser humano, en quien puede afirmarse la existencia de una operación específicamente humana:

“Pero no hay ninguna de estas cosas que no tenga su propia operación. De otro modo, se seguiría que tales cosas habrían llegado al hombre inútil y en vano. Sin embargo, es mucho más inconveniente que aquello que existe conforme a la naturaleza —ordenado por la razón divina— sea inútil o vano, que lo que existe conforme al arte —ordenado por la razón humana—. Por tanto, dado que el hombre es algo existente según la naturaleza, es imposible que por naturaleza sea inactivo, como si no tuviera una operación propia. Luego existe una cierta operación propia del hombre, así como la hay en las cosas que le sobrevienen.”³¹

Esto no significa, sin embargo, que sea posible atribuir inmediatamente un fin próximo a toda acción directa, pues puede darse el caso de que un ser esté *privado de un fin próximo* (*privatus fine proximo*). Tal es la situación de la libertad, cuando alguien hace mal uso de ella. ¿Ha sido, entonces, concedida en vano? En el *De veritate*, Tomás subraya que:

“No por ello es totalmente vano, pues sigue existiendo un orden hacia el fin último; y así, aunque la libre elección pueda estar privada de la buena obra a la que está naturalmente ordenada, no por ello es vana, ya que deja espacio para la gloria de Dios, en la medida en que su justicia se manifiesta por ello.”³²

Más difícil parece la situación cuando se trata de encontrar la utilidad de los sentimientos o de los deseos sensibles, que parecen dañinos porque introducen distracciones y divisiones

³⁰ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 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 passionis. Quod quidem frustra esset, si electio nostra causaretur a corporibus caelestibus, non existens in nostra potestate. Non igitur corpora caelestia sunt causa nostrae electionis”.

³¹ Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 4

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; quia hoc ipsum cedit ad gloriam Dei, qui est finis ultimus, in quantum per hoc eius iustitia declaratur”.

interiores. Santo Tomás, sin embargo, busca en estos y en otros fenómenos naturales —como las catástrofes naturales— una cierta bondad oculta, convencido de que ese lenguaje del bien es el más adecuado para explicar el mundo. Todo existe por algún bien, incluso si se trata de un bien oculto. Nada hay en el ser humano que sea en vano, aun cuando pueda ser ocasión de mal o de desorden en el conocimiento racional. En cuanto al deseo sensible y su utilidad, Tomás observa que es necesario para que “el hombre ejecute con mayor prontitud aquello que la razón le ordena”³³.

Tomás percibe esta misma racionalidad en la conservación de los seres cuya existencia está vinculada con el mal. Pero no se trata solo de la bondad del ser —pues es mejor ser que no ser—, sino también de la convicción, basada en Ef 2,2, de que incluso los ángeles condenados tienen una “tarea”³⁴.

2.2. Señalando hacia algo más que la naturaleza

La convicción de que el deseo natural no puede, de ningún modo, quedar frustrado constituye la base de la argumentación filosófica de Tomás sobre el *appetitus naturalis*, que se refiere también a aquello que trasciende la naturaleza. En el *De anima*, Tomás argumenta que el deseo natural de una *existentia perpetua* da testimonio de la *in corruptibilitas animae intellectivae*:

“...el apetito natural también proporciona un argumento a favor de la incorruptibilidad del alma. El apetito natural no puede ser frustrado. Ahora bien, observamos en los hombres el deseo de una existencia perpetua. Este deseo se basa en la razón. Puesto que el existir es deseable en sí mismo, un ser inteligente que aprehende la existencia en sentido absoluto, y no solo en el aquí y ahora, debe desear la existencia en sentido absoluto y para siempre. Por lo tanto, está claro que este deseo no es vano, sino que el hombre, en virtud de su alma intelectiva, es incorruptible.”³⁵

De este modo, se toca la cuestión del deseo natural de lo sobrenatural, que fue objeto de amplia discusión en la tradición tomista: hasta qué punto la naturaleza es completa y en qué medida, por sí misma, apunta hacia lo que la supera. El deseo de inmortalidad observado en el hombre no se refiere únicamente a la pervivencia *secundum speciem*, es decir, como especie, sino también a la pervivencia individual. En la *Summa contra Gentiles*, Tomás desarrolla ampliamente este razonamiento, refiriéndose precisamente al principio de que la naturaleza no hace nada en vano.

Otro argumento de Tomás se basa en la manera en que Dios trata la naturaleza: siendo su autor (*institutor naturae*), no priva a los seres de lo que pertenece a su naturaleza, y lo propio de las naturalezas intelectuales es su existencia eterna. Es característico de estos seres no solo conocer su existencia “ahora”, sino conocerla “en absoluto” (*simpliciter*), lo que implica la capacidad de captar lo universal y lo imperecedero³⁶.

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

³⁶ ScG II, 79: “Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere. Quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur: homo autem per intellectum apprehendit esse non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter”.

La confirmación de este deseo natural de existencia eterna, inscrito en la naturaleza y no añadido posteriormente (la célebre cuestión de la *natura pura*, ya sea como realidad o como concepto), la encuentra Tomás en el Salmo 89(88), 48: “¿Acaso en vano creaste a todos los hijos de los hombres?”. Tomás cita este pasaje en su *Expositio orationis dominicae*, cuando recuerda que Dios nos creó para la inmortalidad. Alcanzar aquello para lo cual un ser ha sido llamado a la existencia equivale a su salvación:

“Dios, en efecto, hizo al hombre, pero no en vano: porque, como se dice en el Salmo 88, 48: ‘¿Acaso en vano creaste a todos los hijos de los hombres?’. Por tanto, hizo al hombre por algo, pero no por los placeres, pues también los animales los tienen, sino para que posea la vida eterna. Por eso el Señor quiere que el hombre tenga la vida eterna.”³⁷

De este razonamiento emerge la verdad sobre la creación del hombre, cuyo fin es “que conozca la grandeza divina” (*ut magnitudinem divinam cognoscat*); y si no pudiera alcanzar aquello para lo cual fue creado, habría sido entonces llamado a la existencia en vano³⁸. Dado que “todos desean naturalmente conocer algo de lo divino” (*omnes naturaliter desiderant aliquid cognoscere de divinis*), Tomás está convencido de que no hay nadie completamente privado de este deseo. Sin embargo, ello no implica que su cumplimiento sea fácil; por el contrario, es *arduum*, como afirma a partir del texto de Job 36,26: *ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram* (“He aquí que Dios es grande, superando nuestro conocimiento”).

Ha de observarse aquí que santo Tomás distingue entre *arduum* y *difficile*: el primero se refiere a la dificultad en el modo de alcanzar el bien, y no a la dificultad del objeto en sí. Es una dificultad vinculada a la plenitud de sentido que tiene el esfuerzo por alcanzar ese bien, como quien asciende a la cima de una montaña³⁹. Aunque este deseo natural de algo más allá de la naturaleza es *implebile* (posible de satisfacer), su cumplimiento no implica necesariamente una realización temporal, sino que se refiere a la eternidad⁴⁰. Es más: la esencia del castigo del infierno consiste precisamente en la frustración del deseo de felicidad⁴¹.

3. Implicaciones teológicas

La reflexión de Tomás sobre la convicción de que nada existe en vano aborda cuestiones teológicas fundamentales, como el acto de la creación y su finalidad. Tomás repite en múltiples ocasiones que “*Deus nihil facit frustra*” (“Dios no hace nada en vano”), y de ello se sigue — gracias a la semejanza entre lo creado y el Creador — que la naturaleza se comporta de manera análoga, imitando así a su Creador. La naturaleza, como observa santo Tomás en *In De caelo*, actúa como una flecha lanzada por Dios, el primer motor: no se mueve en vano, pues está orientada hacia un punto determinado⁴². Para Tomás, el hecho de que la naturaleza proceda de un ser sabio, todopoderoso y perfecto implica que nada frustrante puede ocurrir. Incluso cuando, por el mal uso de la libertad, se produce algún desorden, este clama de algún modo por la

³⁷ Sancti Thomae de Aquino, *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 (Working paper).

⁴⁰ *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 48 n. 12

⁴¹ *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 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”.

⁴² *In De caelo*, lib. 1 l. 8 n. 14 “Sed Deus nihil facit frustra, quia, cum sit agens per intellectum, agit propter finem. Similiter etiam natura nihil facit frustra, quia agit sicut mota a Deo velut a primo movente; sicut sagitta non movetur frustra, inquantum emittitur a sagittante ad aliquid certum. Relinquitur ergo quod nihil in natura sit frustra”.

intervención de Dios, de manera que Él debe corregirlo. De aquí surge lo que se denomina *debitum naturae*, vinculado a la lógica de la *convenientia*⁴³.

Esto significa, en primer lugar, que en la naturaleza creada existe una cierta *divina ordinatio* hacia fines determinados, la cual no puede quedar vacía, especialmente en el ser humano, cuya naturaleza Tomás califica de “la más noble de todo el universo” (*nobilissima totius universi*). Esta convicción se basa en la afirmación de Tomás: “La naturaleza, en efecto, no hace nada irracional ni en vano, porque toda operación de la naturaleza está ordenada por un intelecto hacia el fin al que se dirige.”⁴⁴

3.1. Integridad de la vida espiritual

Tomás desarrolla la máxima de que Dios no hace nada en vano de manera especialmente interesante en dos contextos adicionales. Por un lado, constituye un argumento a favor de la integridad de la vida espiritual, en la que debe existir correspondencia entre intenciones e inclinaciones, incluyendo aquellas que se han convertido en *habitus*, en dirección a su realización. Detenerse en el *habitus* sin actualizarlo en acto, es decir, sin llevarlo a acciones moralmente buenas, sería frustrante. Por ello, Tomás traslada esta máxima de las cosas naturales a las morales, especialmente a los *habitus infusos*. Poseerlos, pero no actualizarlos equivale a desperdiciar las buenas inspiraciones y resoluciones presentes en el hombre⁴⁵.

En un segundo contexto, Tomás considera la acción de la gracia, que tampoco aparece en vano, aunque pueda ser rechazada por la libertad humana. Para Tomás, en la acción de la gracia hay aún menos *frustra* que en lo que realiza la naturaleza. Desarrolla esta idea en su comentario a la Segunda Carta a los Corintios (cap. 5), al centrarse en el *fervor* que debe acompañar en el cristiano el deseo de la gracia. Este deseo no debe ser “común”, sino un anhelo pleno de *fervor* por recibir la gracia:

“El deseo de la gracia debe ser con fervor. Porque en esto gemimos, etc., como diciendo: esta es la verdadera prueba de que poseemos una casa no hecha por manos humanas; pues si el deseo natural no es en vano, mucho menos lo es el deseo de la gracia. Por tanto, si tenemos un deseo sumamente fervoroso de la gracia de la gloria celestial, es imposible que sea en vano.”⁴⁶

3.2. No hay nada que se desperdicie (NO WASTE)

Entre los temas teológicos relacionados con la *frustratio* de los deseos naturales, Tomás sostiene la convicción de que, aunque conocer a Dios sea difícil y la esencia divina sea inaccesible para el hombre, el esfuerzo realizado para alcanzar ese conocimiento no se pierde. La parte que se logra conocer sobre Dios tiene un valor enorme, incluso si queda mucho por descubrir. Esto plantea, sin embargo, una pregunta: ¿acaso la imposibilidad de que las inteligencias creadas comprendan plenamente la inteligencia divina podría frustrar a esta última? Tomás responde que de *frustratio* solo puede hablarse respecto a los seres que existen por otro, y no respecto a Dios, cuya razón de ser está en sí mismo⁴⁷.

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

⁴⁴ In De caelo, lib. 2 l. 16 n. 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. Sed habitus sine actu frustra est, cum actus sit finis ejus, sicut et potentiae. Ergo non est habitus fidei sine actu”.

⁴⁶ Super II Cor., cap. 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,

Es también interesante cómo Tomás aplica el principio de ausencia de frustración en la acción de Dios —y, por ende, de la naturaleza— a la cuestión de la supuesta inutilidad de ciertas facultades que existieron en la tierra y que no se usarán en el cielo. Dado que ciertas facultades sensibles ya no serán necesarias ni utilizadas en la gloria, podría parecer que existieron en vano. Sin embargo, Tomás sostiene que nada se desperdicia en la gloria. Aunque en los cuerpos glorificados algunas facultades sensibles no se ejerciten, no serán *frustra*, pues su existencia es necesaria para la integridad de la naturaleza. Tomás conoce teorías según las cuales, en el alma separada del cuerpo, las facultades sensibles subsistirán solo *in radice*, no en acto, debido a la falta de objeto; pero es precisamente la integridad de la naturaleza la que impide que esto constituya una situación de frustración⁴⁸. De manera interesante, en su comentario a las *Sentencias*, Tomás señala que no se puede limitar en la gloria el acto de las facultades sensibles únicamente al tacto y la vista, sino que incluso intenta considerar el olfato y el oído:

“y por eso, según algunas personas, debería decirse que incluso las sensaciones del olfato y del oído existirán allí realmente; pero no habrá ningún acto de la sensación del gusto tal que sea cambiado por cualquier alimento o bebida consumida, como es claro de lo que se ha dicho; a menos que tal vez se dijera que habrá un acto de la sensación de dureza a través de la alteración de la lengua a partir de una cierta humedad adyacente a ella.”⁴⁹

El argumento de la integridad aparece en el contexto de la esperada resurrección del cuerpo y el alma (no solo del alma)⁵⁰, así como en las reflexiones sobre la naturaleza humana de Cristo. Tomás se pregunta si en Cristo existía únicamente el intelecto pasivo o también el activo. Basándose en el principio de que *natura nihil facit frustra*, concluye que en el alma de Cristo debía existir una operación propia, pues las cosas son creadas para ejercer sus propias operaciones. La ausencia de un intelecto activo implicaría privar al alma de Cristo de su operación propia⁵¹.

3.3. La creación ha sido sometida a “frustración”

Desde una meta-perspectiva teológica, y tras la presentación de los deseos naturales de inmortalidad, Tomás se pregunta por el sentido de que la creación haya sido sometida a vanidad o frustración, tal como menciona san Pablo en Rm 8,20. Se trata de la situación en que la creación experimenta la imposibilidad de realizar plenamente sus deseos y se enfrenta a obstáculos. Al analizar este pasaje, Tomás se centra en la frustración (*vanitas*) a la que fue sometido el mundo, lo que implica la experiencia de cierta carencia en la creación y, por ende,

ad quod non pertingunt. — poznanie Bogaa choć niemożliwe w boskiej istocie, to jednak braak poznania przez kogoś innego nie czyni frustra,

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 autem actu maneant, non ideo frustra erunt, quamvis actibus careant: manent enim ad naturae integritatem, sicut membra generationis in resurgentium corporibus”.

⁴⁹ Super Sent., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 c.: “Et ideo, secundum aliquos, dicendum, quod etiam odoratus et auditus erunt ibi in actu; sed gustus non erit in actu, ita quod immutetur ab aliquo cibo vel potu sumpto, ut patet ex dictis; nisi forte dicatur, quod erit gustus in actu per immutationem linguae ab aliqua humiditate adjuncta”.

⁵⁰ Super I Cor., cap. 15 l. 2

⁵¹ Summa Theologiae III, q. 9 a. 4 c. “Manifestum est autem quod in humana natura Deus plantavit non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Unde necesse est dicere quod in anima Christi non solum intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens fuerit. 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”.

la necesidad de esperar. Según a quién afecte esta espera, Tomás distingue tres escenarios posibles:

1. **El hombre justo:** se trata de su dependencia y sometimiento a las cosas corporales, que por sí mismas son efímeras. Como dice Tomás: “*hominem justum subjecit creaturis irrationalibus, in spe, videlicet, quod aliquando homo ab his temporalibus curis liberetur.*” Esto señala que el hombre justo está sometido a las criaturas irracionales, pero con esperanza de ser liberado de estas preocupaciones temporales.
2. **La naturaleza humana** puede verse afectada, expuesta al sufrimiento como consecuencia del castigo derivado del pecado original.
3. **La creación irracional o sensible:** deseosa de continuar en su existencia, vive en espera de la gloriosa renovación⁵².

Esta situación de “sometimiento a la vanidad” plantea preguntas sobre su carácter, considerando tanto que *in operibus Dei non est aliquid frustra* como que la *frustratio* se refiere a la imposibilidad de alcanzar un fin dado⁵³. Aunque tras el pecado el hombre no podía obtener el bien que en el estado de justicia original estaba a su alcance, no perdió la *aptitudo ut moveatur ad bonum*, expresada en el deseo del bien y en la tristeza por el mal que le ocurre. La bondad de la creación no fue destruida por el pecado.

Conclusion

La reflexión de Tomás de Aquino sobre la *frustratio naturae* confirma la profunda coherencia entre la filosofía de la naturaleza y la teología de la creación. En su pensamiento, la naturaleza no es un sistema cerrado ni un conjunto de procesos autónomos, sino una realidad ordenada hacia fines que participan de la sabiduría divina. Esta perspectiva permite entender que incluso las limitaciones, los fracasos o la corrupción que afectan a la naturaleza no son signos de su absurdo, sino elementos integrados en una economía de sentido que se cumple en el bien último.

La teología, al iluminar este orden providencial, desempeña una función integradora: muestra cómo la finalidad de la naturaleza, la acción de la gracia y la esperanza escatológica convergen en la plenitud de la creación. Así, la *frustratio naturae* se transforma en un punto de partida para una teología que afirma, contra toda aparente inutilidad, que en las obras de Dios nada es en vano.

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

⁵³ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 156 n. 6 “Frustra autem aliquid moveretur, nisi posset pervenire ad finem motus. Necessarium est ergo quod id quod natum est moveri ad aliquem finem, sit possibile venire in finem illum”.