Vocación y deseo. Comentario teológico a unos números del Catecismo de la Iglesia Católica

Vocation and Desire A Theological Commentary on Some Passages of the Catechism of the Catholic Church

Pedro Antonio Benítez Mestre

Universidad Pontificia de México
ORCID: 0000-0003-0599-6479 | pedro.benitez@pontificia.edu.mx

Fecha de recepción: 16-02-2026
Fecha de aceptación: 19-03-2026
DOI: https://doi.org/10.52039/seminarios.v72i238.6262

Sumario: Este artículo examina el deseo humano como categoría fundamental de la antropología teológica, a la luz de la presentación que hace el *Catecismo de la Iglesia Católica* del deseo de felicidad como una dinámica intrínseca al ser personal del hombre en su relación con la vida divina. Para ilustrar el fundamento teórico de este dinamismo teológico del deseo, la investigación se hace eco de dos frentes de reflexión: los debates en torno al significado del amor puro y el deseo natural de felicidad y las aportaciones de algunos filósofos contemporáneos, de manera particular Maurice Nédoncelle, que argumentan que el deseo es esencialmente interpersonal y mimético. Recogiendo el resultado obtenido, el artículo trata de entender la vida cristiana como vocación hacia la plenitud de la vida humana en la amistad con Dios por medio de la relación con los santos, cuya comunión genera, educa y orienta el deseo hacia la Bienaventuranza.

Palabras clave: Deseo natural de Dios, deseo mimético, Catecismo de la Iglesia Católica, Maurice Nédoncelle, vocación cristiana, comunión de los santos

Abstract: This paper studies human desire as a fundamental category of Theological Anthropology, in light of the *Catechism of the Catholic Church*'s presentation of the desire for happiness as an inner dynamic to Human Being's relationship with Divine Life. In order to enlighten the theoretical foundation of this theological dynamism of desire, the study draws on two lines of reflection: the debates surrounding the meaning of pure love and the natural desire for happiness and the contributions of some contemporary philosophers, particularly Maurice Nédoncelle, who argue that desire is essentially interpersonal and mimetic. Drawing on these findings, the article seeks to understand the Christian Life as a Vocation toward the fullness of human life in friendship with God through a relationship with the Saints, whose communion generates, educates, and directs the desire toward Beatitude.

Key Words: Natural desire for God, Mimetic desire, Catechism of the Catholic Church, Maurice Nédoncelle, Christian vocation, Communion of Saints

1. Introducción

La reflexión teológica contemporánea ha reconocido de manera creciente la importancia del deseo como una dimensión constitutiva de la experiencia humana y un punto privilegiado de acceso a la comprensión de la persona en su relación con el bien, la verdad y, en último término, con Dios[1]. Lejos de ser únicamente una categoría psicológica o moral, el deseo remite a la estructura dinámica del sujeto humano, a su apertura fundamental y su orientación hacia una plenitud que lo trasciende. En este sentido, el análisis del deseo se convierte en un lugar particularmente fecundo para el diálogo entre filosofía y teología, así como para la articulación entre la experiencia humana y la comprensión de la revelación cristiana.

Al mismo tiempo, la tradición doctrinal de la Iglesia ha ofrecido orientaciones significativas para interpretar el dinamismo del deseo humano, especialmente en el marco de la antropología teológica, la moral cristiana y la vocación del ser humano a la comunión con Dios. Los documentos del magisterio no solo presentan criterios normativos, sino que también proponen una determinada comprensión de la persona, de su libertad y de su orientación hacia el bien[2]. Por ello, el diálogo entre la reflexión filosófica sobre el deseo y la enseñanza magisterial constituye un ámbito particularmente relevante para una elaboración teológica que aspire a ser fiel a la tradición eclesial y, al mismo tiempo, intelectualmente rigurosa.

Desde el punto de vista metodológico, el presente trabajo se sitúa en un horizonte de mediación entre estos tres niveles de reflexión: el análisis filosófico del deseo, la doctrina magisterial y la elaboración teológica sistemática.

En un primer apartado se consideran las enseñanzas del magisterio eclesial como instancia normativa y hermenéutica dentro de la tradición viva de la Iglesia. Aquí mismo se hace una breve referencia a dos disputas teológicas con la intención de mostrar algunos conceptos necesarios para el desarrollo de la exposición.

1. R. S. Rosenberg, *The Givenness of Desire*. *Concrete Subjectivity and the Natural Desire to see God*, Toronto 2017; S. Álvarez Galán - M. L. Murga Meler, «La vocación. Imaginario y deseo», *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* 55 (2019) 133-157.

2. Por su carácter fundamental para la antropología teológica contemporánea, véase, Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 1025-1120. También, aunque no sea un documento magisterial, la reciente reflexión de la Comisión Teológica Internacional, *Quo vadis, humanitas? Pensar la antropología cristiana ante algunos escenarios futuros de la humanidad* (Roma, 9 febrero 2026).

En un segundo apartado se recurre al análisis filosófico para esclarecer la estructura antropológica del deseo humano, atendiendo a su dinamismo interno, a su orientación hacia el bien y a las formas en que se manifiesta en la experiencia humana. Este nivel cumple una función analítica y heurística, permitiendo establecer un marco conceptual que haga inteligible la experiencia del deseo.

El paso entre los niveles filosófico, magisterial e histórico-doctrinal, se justifica por el uso conceptual-hermenéutico de las nociones de naturaleza y deseo en el contexto de sus respectivas categorías antropológicas. Aunque no resulta posible en el espacio de estas páginas ahondar en cada una de ellas, el recurso a estas categorías –conscientes de que puede ser discutible– sirve para hilar la argumentación en la que los términos son utilizados en el sentido que se le quiere dar a la explicación sobre la dinámica del deseo en clave teológica.

Finalmente, la elaboración sistemática busca integrar ambos niveles en una síntesis teológica. No se trata de aplicar principios doctrinales a categorías filosóficas previamente establecidas, sino de un proceso hermenéutico en el que el análisis filosófico es iluminado y purificado por la revelación, mientras que las formulaciones magisteriales son interpretadas en diálogo crítico con las categorías conceptuales provenientes de la reflexión filosófica. Así pues, la investigación pretende avanzar hacia una comprensión teológica del deseo que sea fiel a la tradición eclesial y capaz de dialogar con la reflexión antropológica contemporánea.

2. El deseo de felicidad y su formulación teológica

Recogiendo los datos de la Sagrada Escritura[3] y de la Tradición, el *Catecismo de la Iglesia católica* (CEC) coloca, como punto de partida de la antropología, el deseo del hombre de felicidad. En dos párrafos introductorios habla de búsqueda de Dios y búsqueda de felicidad (CEC, 27. 33). De una manera más concreta, en la sección dedicada a la vida en Cristo, se refiere a la existencia de un «deseo natural de felicidad» (CEC, 1718)[4].

Esta inquietud remite al dato antropológico que nos interesa en este estudio. El deseo es constitutivo de la naturaleza del ser humano, es una dinámica consistente en la prosecución de un estado de plenitud al que se suele identificar

3. Pontificia Comisión Bíblica, *«¿Qué es el hombre?» (Sal 8, 5). Un itinerario de antropología bíblica*, n. 87-88.

4. Agustín de Hipona, *Confesiones* 1, 1, 1; 10, 21, 31.

como «felicidad»[5]. Es aquello a lo que en términos teológicos se denomina «bienaventuranza».

Antes de hablar sobre la felicidad, hemos de preguntarnos de dónde viene este deseo. Al parecer se trata de algo originario[6]. Los filósofos han considerado que se trata de una verdad evidente: todo agente obra por un fin y, en el caso del hombre, se apunta a un deseo natural de felicidad[7]. Los teólogos hablan del deseo natural de Dios y de la bienaventuranza como fin último del ser humano.

Otros dos textos del *Catecismo* tratan este asunto. En el número 30 leemos: «[…] Dios no cesa de llamar a todo hombre a buscarle para que viva y encuentre la dicha. Pero esta búsqueda exige del hombre todo el esfuerzo de su inteligencia, la rectitud de su voluntad, 'un corazón recto', y también (*atque etiam*) el testimonio de otros que le enseñen a buscar a Dios». Aquí aparecen algunos de los elementos que vamos a destacar. De entrada, se habla de buscar a Dios. Luego se indica que no es un simple movimiento de los apetitos, sino una búsqueda inteligente. Habría que calificarla de búsqueda prudente, puesto que se deben elegir los medios adecuados al fin. Pero, además, entra en juego el aspecto interpersonal y mimético del deseo: el testimonio y la enseñanza de otros.

El número 166 toca indirectamente la cuestión de la búsqueda de Dios al hablar del carácter interpersonal de la fe: «[…] la fe no es un acto aislado. Nadie puede creer solo, como nadie puede vivir solo […] Cada creyente es como un eslabón en la gran cadena de los creyentes. Yo no puedo creer sin ser sostenido por la fe de los otros, y por mi fe yo contribuyo a sostener la fe de los otros».

En lo que sigue pretendo realizar un comentario teológico-doctrinal a estos párrafos del *Catecismo* con la intención de ahondar en el sentido del deseo de Dios en el marco de la antropología teológica. Para ello, parto de una alusión a dos disputas teológicas que han obligado a refinar esta relación: una es la polémica del amor puro y la otra es el debate acerca del deseo natural de Dios. Después usaré categorías tomadas del personalismo filosófico (especialmente de Maurice Nédoncelle) para establecer el significado del deseo y su naturaleza interpersonal. Además, estableceré un vínculo entre la tesis nedoncelliana y

5. En un pasaje bien conocido, san Agustín (*Coment. al Ev. de san Juan*, 26, 4) cita al poeta romano Virgilio (*Églogas* 2, 65): «Cada uno es movido por su placer» (*trahit sua quemque voluptas*).

6. E. Martínez, «The Education of Desire According to Aquinas», en M. Bosch (ed.), *Desire and Human Flourishing*, Cham 2020, 259-273.

7. Aristóteles, *Física* II, 196b 21; Tomás de Aquino, *Suma de teología* I-II, q. 1, a. 2; R. S. Rosenberg, *The Givenness of Desire*.

la afirmación de René Girard sobre el carácter mimético del deseo. Por último, me valdré de estas categorías para proponer una lectura de la vocación cristiana como prosecución de la plenitud de amistad en Cristo considerando la experiencia de los santos.

a) *La polémica sobre el amor puro*

La polémica del amor puro fue protagonizada por Fénelon, Mme. Guyon y Bossuet[8]. Como ha mostrado Jacques Le Brun[9], la polémica gira en torno a una simple pregunta: ¿Puede haber un amor que no sea egoísta? Esta pregunta –formulada por Pierre Rousselot[10]– obliga a plantearse si la búsqueda de la propia felicidad se consigue a expensas de los demás o no. Más todavía, si el amor implica amar más al otro que a uno mismo. Esta disyuntiva nos reconduce a la pregunta por el sentido de la propia existencia[11].

Ahora bien, la cuestión sobre el amor puro plantea además otra serie de cuestiones. De entrada, la naturaleza misma del amor. Según explica Le Brun, Rousselot apelaba a una naturaleza entendida como la «propensión de todos los seres a buscar su bien»[12]. No se trata de un amor en sentido corporal como opuesto a lo espiritual; se trata de la concepción según la cual todo hombre por naturaleza desea ser feliz. Dicho lo cual resulta fácil advertir que, al amar, uno no hace sino seguir su propia naturaleza. Para Rousselot, incluso en el caso del amor a Dios –que sería por definición un amor desinteresado–, uno puede amar más a Dios que a uno mismo y no estaría haciendo otra cosa que seguir la propia naturaleza y, por ende, buscando el bien propio. Pero, como comenta Le Brun, «desde un punto de vista filosófico la tesis de Rousselot se centraba en torno a una concepción de la naturaleza que el autor encontraba en santo Tomás y elaboraba a partir de él. Pero la noción de naturaleza en el siglo XVII es objeto de una verdadera mutación cuyas grandes líneas ha trazado Robert Lenoble»[13]. En efecto, la idea de naturaleza, tal como la entendemos ahora, no permite explicar el amor simplemente como un *appetitus naturalis*.

8. R. Spaemann - F. Simón Yarza, *Reflexión y espontaneidad*, Pamplona 2021.
9. J. Le Brun, *El amor puro de Platón a Lacan*, Tucumán 2004.
10. P. Rousselot, *Pour l'histoire de problème de l'amour au Moyen Age*, Münster 1908, 1.
11. J. Le Brun, *El amor puro de Platón a Lacan*, 336. Véase también, A. Lalande, «Amour», en Id. (ed.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris ^{7}1956, 46-49.
12. *Ibid*., 337.
13. *Ibid*., 355; el autor está haciendo referencia a R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Paris 1969.

La disputa del amor puro supone tratar con una concepción del amor que anula todo deseo. Así se expresaba Mme. Guyon cuando hablaba de «deseos sin deseo, sin expectativa de respuesta, sin relación consigo mismo ni con su interés»[14]. Recordemos que sentencias parecidas a esta fueron condenadas por Inocencio XII[15]. El quietismo aquí rechazado suponía la toma de posición, por parte de la Iglesia, en una cuestión antropológica fundamental. El hombre no puede desentenderse de sus propios deseos en la vida cristiana. Más aún, debe querer su propio bien, sin que eso suponga un egoísmo contrario al amor de Dios. Como ha demostrado Nédoncelle refutando la postura de Anders Nygren[16], el amor quiere ser correspondido y la indiferencia en este campo es más bien un desprecio de la creatura al amor de Dios[17].

b) *El debate sobre el deseo natural de Dios*

La cuestión del deseo natural de Dios, tal como fue planteada por Henri de Lubac[18], consiste en preguntarse si el deseo de Dios debería de ser naturalmente satisfecho al margen de la gracia. El presupuesto de este asunto está en la concepción del orden natural. En efecto, si el objeto por naturaleza del deseo de felicidad del hombre es Dios, entonces sería por naturaleza –y no por gracia– como el hombre habría de alcanzar su fin. Los teólogos discutieron el significado que debería darse, en este contexto, al deseo natural.

Lawrence Feingold[19] reavivó el debate distanciándose del teólogo jesuita[20]. Si para Henri de Lubac el deseo de Dios se corresponde con la naturaleza humana,

14. *Ibid*., 71. Remite a una carta de Mme. Guyon (10 febrero 1694) recogida en Ch. Urbain - E. Levesque (eds.), *Correspondance de Bossuet*, vol. 6, Paris 1909, 146 ss.

15. Inocencio XII, Breve *Cum alias* (12 marzo 1699), en H. Denzinger - P. Hunnermann (eds.), *El Magisterio de la Iglesia*. *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona ²2000, n. 2351-2374.

16. Nygren sostiene que el verdadero amor cristiano es *ágape* (en contraposición a *eros*), y que éste es absolutamente espontáneo y desinteresado. Por esta razón, ni siquiera se preocuparía por saber si Dios le corresponde en su amor. A. Nygren, *Eros y Agape*. *La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Barcelona 1969. Benedicto XVI refutó indirectamente la tesis de Nygren en la encíclica *Deus caritas est*, n. 7: *AAS* 98/3 (2006) 223-224.

17. M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris ²1957, 27.

18. H. de Lubac, *Surnaturel: Études historiques*, Paris 1946; Id., *Le mystère de surnaturel*, Paris 1965; Id., «Le mystère du surnaturel», *Revue des Sciences Religieuses* 35 (1949) 80-121.

19. L. Feingold, *The natural desire to see God according to St. Thomas Aquinas and his interpreters*, Ave Maria (Fl) ²2010.

20. Aquí no entramos en todas las vicisitudes del debate. Baste notar que, en un primer momento, Lubac sostuvo una posición más extrema, según la cual la visión beatífica era

sin más, Feingold ha demostrado –siguiendo a Báñez y a otros comentaristas clásicos del Aquinate– que el deseo de Dios es natural, pero el deseo de ver la esencia divina es un deseo provocado. El deseo natural o innato es un apetito ciego, una inclinación de las cosas a su propio fin. Así, es natural en el hombre querer conocer e ir en pos del bien. En cambio, un deseo provocado es un querer que brota a partir de un objeto conocido; solo entonces uno desea conocer y poseer ese objeto. Por tanto, el deseo específico de conocer a Dios en sí mismo solo se suscitaría a condición (por eso también se llama deseo *condicional*), de que anteceda un conocimiento de Dios tal como es ofrecido por la revelación[21].

Esta diferencia se corresponde con la distinción que hace Tomás de Aquino entre el fin meramente natural de la creatura racional y el fin sobrenatural[22]. Feingold es consciente de que los pasajes de las obras del Aquinate sobre esta distinción dejan espacio a interpretaciones diversas, dando origen a la polémica. Aun así, los autores admiten que hay una diferencia entre la inclinación natural del intelecto y de la voluntad a su fin propio (i.e.: la Verdad y el Bien cognoscibles a través de la creación), y el deseo sobrenatural de participar de la vida divina[23].

En todo caso, la encíclica *Humani generis* condenaba a quienes desvirtúan el carácter gratuito del orden sobrenatural[24]. Con ello el Papa destacaba que la visión beatífica –la participación en la vida divina– no es el fin último del hombre debido a la naturaleza de la creatura racional sin más.

c) *Relevancia de unas disputas*

La discusión sobre el amor puro ha servido para clarificar el siguiente hecho: la felicidad sin deseo es imposible[25]. Más todavía, el conjunto del

un fin debido a la naturaleza del hombre; después matizó su postura. Eso explica que no hubiese acuerdo entre los intérpretes en torno a si las condenas de Pío XII en la encíclica *Humani generis* (1950) afectaban o no a Henri de Lubac.

21. De hecho, Feingold distingue cuatro estados del deseo de Dios en la teología de santo Tomás. Esto es algo original de la tesis de Feingold y forma parte de la novedad de su planteamiento sobre la vieja cuestión del sobrenatural. L. Feingold, *The natural desire*, 433.

22. L. Feingold, *The natural desire*, XXIX. Remite, entre otros, a los siguientes pasajes de santo Tomás de Aquino: *Sth* I, q. 23, 1; q. 62, a. 1; I-II, q. 62, a. 2; *De veritate* q. 14, a. 2; q. 27, a. 2.

23. L. Feingold, *The natural desire…*, XXIV. La distinción entre deseo natural y sobrenatural se encuentra en Tomás de Aquino, *In 2 Cor* 5, 5, lect. 2.

24. Pío XII, Enc. *Humani generis*, n. 20: AAS 42 (1950) 561-578. Sobre el alcance de la disputa y su relación con la encíclica, véase S.-T. Bonino *et alt.*, *Surnaturel: a controversy at the heart of twentieth-century Thomistic thought*. *Faith and Reason: Studies in Catholic Theology and Philosophy*, Ave Maria, Florida 2009.

25. M. Blondel, *La Acción (1893)*, Madrid 1996, 15-16.

debate permitió reafirmar la voluntad de Dios sobre el hombre. Dios mismo quiere que el hombre lo quiera y esto no solo debido a la gloria del Creador, sino además como bien y satisfacción del propio hombre. Así, uno puede decir que el propio deseo del hombre, su querer personal y libre, es *conditio sine qua non* tanto de la bienaventuranza de los santos como de la gloria que Dios pide que el hombre le tribute. Es importante rescatar de este debate el papel que el hombre desempeña en la búsqueda de Dios. Para santo Tomás no hay contradicción entre la búsqueda de la propia felicidad y la de Dios. Si por hipótesis «Dios no fuera el bien del hombre, el hombre no tendría razón alguna para amar a Dios»[26].

A su vez, la polémica del deseo natural de Dios obliga a distinguir entre un deseo natural de Dios y uno sobrenatural. Distinción que, obviamente, no pretende zanjar la inacabada discusión sobre el estado de naturaleza pura ni de los dos órdenes[27]. Aquí solo quiero desglosar la dinámica del deseo. Desde el punto de vista de la revelación es claro que no podríamos desear realmente a Dios en sí mismo si antes él no hubiese revelado su intención de invitarnos a participar de su naturaleza divina, o sea, de hacernos entrar en su amistad[28]. Si, por un lado, el deseo de felicidad está en la base de todo deseo; por otro, el deseo específico de la bienaventuranza –tal como la entendemos en el cristianismo– requiere un conocimiento de fe y, en conformidad, las virtudes teologales de la esperanza y la caridad[29]. Este asunto tiene su importancia por cuanto implica que el deseo de orden sobrenatural presupone un conocimiento más específico de Dios. Podemos, entonces, servirnos de esta distinción para señalar que, en el contexto de la vida cristiana, la respuesta a la llamada divina no es incondicional, sino que presupone unas condiciones, o sea –como explicaron los dos últimos concilios–, la condición de que Dios se haya revelado dándonos a conocer el designio de su voluntad[30]. Se podría sintetizar esta idea diciendo que el deseo de Dios sale al encuentro del deseo del hombre[31].

26. Tomás de Aquino, *Sth* II-II, q. 26, a. 13, ad 3.

27. Sobre el estado actual de la discusión, véase: J. Saliba, «The History behind Henri de Lubac's Concept of the Supernatural: *Nouvelle théologie* between Maurice Blondel and Étienne Gilson», *The Catholic Historical Review* 111/1 (2025) 24-50 (con bibliografía en las n. 10 y 11).

28. Sirva como prueba de esto la afirmación de Aristóteles, para quien es absurdo pretender ser amigo de Dios (*Magna Moralia*, Lib. II, 11, 1209a).

29. L. Feingold, *The natural desire*, 427-428.

30. Concilio Vaticano I, Const. *Dei Filius*, cap. 2; Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, n. 2.

31. J. M. Cabiedas, *Antropología de la vocación cristiana*. *De persona a persona*, Salamanca 2019, 155-176 (donde se muestra que Dios mismo es *ser-para-el-otro*; de

Los más familiarizados con las discusiones teológicas recordarán aquí otra controversia: la cuestión del *initium fidei* y el Concilio de Orange (529). Sin entrar ahora en detalle, cabe aclarar que cuando hemos dicho que el deseo sobrenatural de Dios es provocado, nos referimos a que ese deseo está movido por la gracia desde su inicio. Por la revelación, el deseo natural es elevado al orden sobrenatural, sin contraponerse al deseo natural, pero suscitando un deseo que supera el orden natural.

d) *Aclaración del término «naturaleza»*

En los dos debates teológicos mencionados se habla de «naturaleza». Es preciso hacer alguna aclaración sobre este término. Juan Manuel Burgos distingue entre naturaleza en sentido metafísico y naturaleza en sentido moderno[32]. De modo parecido, Habermas habla de naturaleza exterior e interior, y Nédoncelle diferenciaba entre naturaleza de los objetos sensibles en general y la de mi propio cuerpo[33]. Con estas distinciones esclarecen que la naturaleza entendida como mundo físico, con sus leyes fijas, no es lo mismo que la naturaleza del hombre. El ser humano no persigue sus propios fines con la automaticidad de las cosas físicas ni la repetitividad con que los animales siguen sus instintos. Tomás de Aquino también pensaba que el hombre, a diferencia de los animales, no se limita a seguir la voz del ecosistema, sino que debe proponerse sus propios fines; ha sido dejado a su arbitrio para elegir lo bueno según los tiempos y lugares[34].

Por tanto, cuando hablamos de naturaleza humana, ya sea en el contexto del deseo natural de Dios o en el plano del deseo sobrenatural, no nos referimos a una fuerza ciega o a un apetito sin razón. En el primer caso se trata de la razón con su propia luz; en el segundo, es la razón iluminada por la fe. En ambos casos, empero, el deseo es un deseo racional, donde entran en juego todos los componentes del proceso de elección[35]. Con todo, en el segundo caso la acción de la gracia precede y acompaña el acto de fe que, a su vez, precede el acto sobrenatural de esperanza cuyo objeto es la visión beatífica[36].

suerte que el hombre también se comprende a sí mismo como *ser-para-Dios*, sin que esto contradiga su deseo de realización personal).

32. J. M. Burgos, «Sobre el concepto de naturaleza en el personalismo», *Espíritu* 54 (2005) 295-312.

33. J. Habermas, *The Future of Human Nature*, London 2003; M. Nédoncelle, *La reciprocidad de las conciencias*. *Ensayo sobre la naturaleza de la persona*, Madrid 1997.

34. *De veritate* V, VI y VII; *Contra gentiles* III, 113, 4.

35. H. D. Noble, *S. Thomas d'Aquin. Somme Théologique. La Prudence*, Paris-Tournai-Roma 1925.

36. Tomás de Aquino, *Sth* II-II, q. 17, a. 7.

A continuación, me propongo profundizar en la dinámica del deseo, primero desde un punto de vista más filosófico y, más adelante, intentando aplicar las conclusiones de este análisis a los números del *Catecismo* mencionados al principio.

3. El hombre como un ser de deseo en la filosofía personalista

En su obra sobre el deseo Jean Lacroix escribió: «El hombre es un ser de deseo»[37]. Retengo que esta afirmación es un axioma de la antropología. Con todo, para comprenderla es preciso distinguir el sentido de los términos. Por un lado, hablamos de apetitos para referirnos a los impulsos basados en las funciones corporales; por otra parte, nos referimos a las pasiones como movimientos de la psique, si bien indudablemente vinculados a la constitución biológica. En tercer término, están los deseos –en plural– que se refieren a una cantidad innumerable de ímpetus de la voluntad. En fin, podemos llamar deseo –en singular– al movimiento ilimitado del hombre hacia su propia realización[38]. Compartimos con Lacroix la idea de que el deseo se expresa mediante deseos. De modo que, en realidad, el deseo (en singular) sin los deseos (en plural) no existe, es solo una abstracción. Sin embargo, el querer profundo y radical, aquello que define al hombre como un *ser deseador*, es uno solo. «El hombre no puede desear otra cosa que a sí mismo y su propia realización, entendiendo por él mismo la propia individualidad y la humanidad que la constituye; el hombre no escapa a su vocación, aunque no la alcance»[39].

Ya Aristóteles habla de este deseo de felicidad e identifica su plenitud en la operación de la facultad más alta, i.e. el intelecto. No obstante, no reduce la felicidad al conocimiento, sino que la hace consistir en la satisfacción y plenitud del apetito racional, el cual engloba el bien de todo el hombre[40]. Magdalena Bosch explica que, para Aristóteles, el deseo que mueve toda la actividad del alma es el deseo de todo lo bueno. Al no reducir el deseo del alma racional al conocimiento, el Estagirita era consciente de que el hombre lo que busca con su inteligencia es la felicidad total de su propio ser. Según

37. J. Lacroix, *El deseo y los deseos*, Salamanca 2011, 131.

38. Estas distinciones de las que se hace eco Jean Lacroix se inspiran en Aristóteles. Al respecto, véase, G. Pearson, *Aristotle on Desire*, Cambridge 2016. También: M. Bosch, «La felicidad en Aristóteles: fin, contemplación y deseo», *SCIO. Revista de Filosofía* 16 (2019) 41-60, p. 53.

39. J. Lacroix, *El deseo y los deseos*, 113.

40. M. Bosch, «La felicidad en Aristóteles: fin, contemplación y deseo», 54.

esto, también las demás partes del alma, junto con la sensibilidad[41], hallan su gozo en la consecución del bien racional.

En todo caso, hay que responder primero a la pregunta: ¿qué es exactamente lo que quiero cuando deseo? A esta cuestión responde Maurice Blondel sosteniendo que «en el fondo de mi ser hay un querer y un amor al ser, o no hay nada»[42]. Sin duda, este enunciado recoge lo más central del deseo, sin embargo, para captar bien su contenido ofrecemos un ejemplo.

a) *Ilustración estética del deseo*

El historiador del arte Ernst Gombrich[43] ha ilustrado, recurriendo al ejemplo del arreglo floral, la dinámica que se da cuando buscamos cierta perfección en lo que hacemos. Variando los colores y la concentración de flores aquí y allá, el sujeto coloca los ramos en diferente posición hasta que concluye que así está perfecto. Aunque se trate de acciones banales, en casos como este, se juzga que, de colocar los objetos de modo diverso, se estaría rompiendo el equilibrio. Lo interesante de esta experiencia es la convicción interior de poseer una medida correcta con la cual se mide la combinación de los colores o de los objetos. Hablamos aquí de una proyección de la personalidad. Uno busca la armonía.

A través de vivencias como esta se descubre el dinamismo interior de la personalidad. Sea cual fuere el resultado, el caso es que se da un movimiento de expansión. El alma busca imprimir en el mundo circundante una cierta impronta de su ser. Si bien, una vez analizadas las cosas con más atención, lo que se descubre es la dinámica del deseo. El hecho de que no se puede no querer, a través de estos gestos medianos, realizar la propia personalidad.

El ejemplo anterior sirve para señalar que, en el hombre, el deseo no es nunca algo puramente abstracto. El deseo del hombre está entrelazado con su naturaleza psico-somática. Se desea con y a través de la naturaleza corpórea. El deseo no consiste en la posesión de tal o cual objeto, sino en la realización del propio ser. Esta fórmula, sin embargo, se presta a equívocos. Para aclararla podemos servirnos de nuevo de Maurice Nédoncelle.

41. M. D. Assomption, «El hombre, persona corporal capaz de Dios. La antropología de Santo Tomás de Aquino», en M. Ouellet (ed.), *Para una antropología de las vocaciones. Hombre-mujer, imagen de Dios. Actas del simposio promovido por el CRAV (Centro de Investigación y Antropología de las Vocaciones)*, Madrid 2025, 191-193.

42. M. Blondel, *La Acción (1893)*, 15.

43. E. Gombrich, *Historia del Arte*, Ciudad de México [15]1989, 32-33.

b) *La expansión del deseo*

En su obra sobre la fidelidad explicó que nuestra percepción del bien supone una valoración[44]. De manera que, cuando Tomás de Aquino[45], por ejemplo, dice que la voluntad nada puede querer sino bajo la razón de bien, es claro que ese bien representa un valor para cada cual. Según Nédoncelle es evidente que al querer algo, lo queremos porque nos parece valioso. Se trata de una elección basada en la creencia de que aquello es digno de ser elegido. Ahora bien, si esa creencia es fuerte irá impregnando el comportamiento.

> La creencia práctica tiende a invadir y regular todo el comportamiento o al menos, a no soportar nada en la conducta que se le oponga, en suma, a convertirse en la práctica de una creencia. Y para decirlo todo, la creencia práctica no quiere penetrar completamente solo al sujeto, sino que pretende hacerlo en él y a través de él al universo entero de sujetos[46].

Salta a la vista que una fuerte creencia práctica es un ideal que el sujeto desea esculpir en todo su mundo circundante. No se piense que el valor así poseído es un objeto, se trata más bien de una especie de regla o medida con que se ponderan las situaciones: se aprueba o desaprueba la conducta propia y la de los demás, se acoge o se desecha una cosa (un vestido, por ejemplo), o más aún, una profesión o estado de vida.

> Toda fuerza –continua Nédoncelle– tiene un campo. En física se habla, según los casos, de campo magnético o de campo de acción mecánico. El hombre que hace un voto procede, de alguna manera, de modo análogo: forma un nuevo medio para dar cabida a su actitud. Sin embargo, hay entre las fuerzas físicas y las espirituales diferencias evidentes. Es preciso notar, en primer lugar, que el *campo* que resulta del voto comporta una elevación de valor[47].

c) *El yo ideal*

A la hora de explicar la dinámica de esta especie de campo de fuerza de la personalidad, Nédoncelle recurre a la noción de «yo ideal». En el origen de

44. M. Nédoncelle, *La fidelidad*, Madrid 2002.

45. *Sth* I, 82, ad 1. Traemos a colación el pensamiento de santo Tomás porque sirve de fundamentación para nuestro texto. Véase al respecto: S. Pinckaers, «The natural desire to see God», *Nova et Vetera* 8/3 (2010) 627-646.

46. M. Nédoncelle, *La fidelidad*, 40.

47. *Ibid*., 158. De manera similar se expresa Alfonso López-Quintás al usar la expresión «ámbitos de realidad», mediante la que designa el nuevo campo que se crea cuando las personas entran en relación con un determinado propósito. A. López-Quintás, «La intimidad personal. ¿Qué significa y cómo es posible?», *Diálogo Filosófico* 51 (2001) 473-490, p. 476.

la acción se encuentra el deseo, y la meta del deseo es la realización plena del sujeto. Ahora pues, cabe decir que cada uno se forja un modelo o idea de la perfección a la que desea llegar. A tal modelo es al que se identifica como yo ideal, y puede significar tres cosas:

a) una llamada misteriosa a ser lo que somos, al que se llama «yo de valor»;
b) la anticipación psicológica de nuestros actos;
c) la realización parcial o total del yo de valor, al que se llama «valor del yo».

Estas designaciones permiten distinguir entre la mera imagen en la fantasía de lo que creo ser, y una percepción objetiva del valor del *yo*. Cuando un niño, por ejemplo, se disfraza como su héroe favorito confunde el traje con la valentía que su héroe encarna. En este caso, sus acciones solo expresan una imagen en su fantasía de lo que es la valentía. En cambio, cuando se ha captado el valor real de la justicia o de la valentía, el hombre no necesita una imagen fabulosa de sí mismo, sino que ajusta su conducta al valor percibido.

En efecto, podemos relacionar esto que dice Nédoncelle con la noción de regla o medida de la que hablábamos más arriba. El deseo de plenitud no consiste en reproducir externamente (vestidos, gestos, tono de voz, etc.) el ideal con el que uno desea identificarse, sino en acomodar la conducta a unos valores, que son como la medida con la que se juzga sobre el bien, pero no de un modo abstracto, sino del bien como lo que yo debo hacer. La valoración general *sub specie bonitatis* pasa a una concreta valoración, *sub specie bontitatis meae*[48].

Evidentemente, no se trata de un movimiento mecánico. Si el hombre supiese de antemano en qué consiste su propio bien hasta en los pormenores, tan solo tendría que ejecutar su papel en la vida, del mismo modo que un actor en el escenario. Con todo, la tesis de Nédoncelle pone a la vista que el deseo –en el mejor de los casos– se mueve en dirección del valor del *yo*. En expresión de Maurice Blondel, «hacemos una especie de apuesta por nosotros mismos»[49].

Desde luego, cabe la posibilidad de elegir antivalores. «Este sería, por ejemplo, el caso de un borracho inteligente, que reconociera, no sólo la imposibilidad de perpetuar el estado de embriaguez, sino incluso la deficiencia misma de la embriaguez y que, no obstante, escogiese rendirle culto»[50]. Esta situación, sin embargo, en nada contradice la premisa que hemos establecido

48. M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, 123.
49. M. Blondel, *La Acción (1893)*, 142.
50. M. Nédoncelle, *La fidelidad*, 35.

sobre el deseo y su dinámica. Esta ha de ser calificada como un movimiento en pos de la realización del propio ser según la norma o el criterio que el propio yo se impone.

d) *Deseo interpersonal y mimético*

Maurice Nédoncelle se refiere al deseo en el contexto de su tesis sobre la reciprocidad de las conciencias[51]. Eso quiere decir que existe una relación de base entre todas las personas; relación que es originaria y explica el resto de los fenómenos de interacción entre las personas. Cuando Nédoncelle afirma que el *yo* busca la realización *ideal* del yo, no piensa que esto se produzca en solitario. Así pues, también en el campo del deseo es «ilusorio imaginarse que el yo puede separarse de los demás para definir su ideal»[52].

René Girard se ha referido al deseo en un nivel de análisis diverso. Sin querer forzar las cosas, y con el único fin de complementar nuestra argumentación, queremos tomar su tesis sobre la naturaleza mimética del deseo. Según Girard, un análisis del despliegue del deseo lleva a concluir que se trata de un fenómeno mimético[53]. De entrada, distingue entre apetito y deseo. La diferencia sirve para indicar que el apetito es algo simple, una pulsación de la naturaleza, mientras que el deseo es complejo. Tal como es descrito por Girard, el deseo es mimético.

¿Cómo se pasa del apetito al deseo? ¿En qué momento –podríamos preguntarnos– el niño pasa de querer un objeto presente que ejerce una atracción directa sobre sus sentidos, a querer ser alguien? Parece que hay que darle la razón a Girard cuando afirma que ese segundo querer, al que llamamos deseo, tiene su origen en la mímesis. Un hombre que se criase sin ningún contacto humano carecería de deseos. Los deseos se engendran en sociedad. De modo que, en efecto, el deseo proviene de fuera (de los demás), pero extrañamente el objeto deseado es más un ideal que una cosa física. De hecho, Girard ilustra su tesis con el ejemplo del personaje de Don Quijote, que quiere ser caballero andante por deseo de imitar a Amadís de Gaula, y el cristiano, que desea imitar a Cristo.

51. Para el pensamiento de Nédoncelle sobre la reciprocidad de las conciencias, P. A. Benítez, «La relación ontológica. El ser según Maurice Nédoncelle», *Tópicos Revista de Filosofía* 66 (2023) 357-392.

52. M. Nédoncelle, *La fidelidad*, 89.

53. R. Girard, *Mentira romántica, verdad novelesca*, Barcelona 1985; J. O. Rocha, *¿Culturas shakespearianas? Teoría mimética y América Latina*, San Pedro Tlaquepaque 2017. Es sabido que para Girard el deseo mimético está en el origen de la violencia, pero aquí dejamos a un lado esa cuestión.

Girard afirma que el deseo no es lineal sino triangular. Esto significa que se desea a través de un tercero, al que llama mediador del deseo. Este mediador es una especie de modelo a seguir, un inspirador, alguien que suscita una imagen ideal con la que el sujeto desea identificarse. En realidad, uno no persigue imitar al detalle al mediador del deseo, sino algo (un valor) que ha visto encarnado en el mediador. Como suele suceder, el valor no se da en abstracto sino encarnado[54].

Con estas consideraciones a la vista podemos pasar a delinear los trazos fundamentales de la búsqueda cristiana de la felicidad. Recapitularemos primero algunos datos, para posteriormente volver sobre la trascendencia de la noción de deseo de Dios.

4. Planteando el problema del deseo cristiano

Visto lo anterior, se puede decir que, para el ser humano, el deseo de autorrealización no puede consistir sin más en secundar los impulsos de la naturaleza. Ni siquiera, como abogaban los defensores del amor puro, en un *dejarse hacer* por Dios. ¿Cómo entender el deseo de Dios y de felicidad en un contexto cristiano?

Según dijimos, el hombre es un *ser deseador*. Más aún, su deseo no se reduce a un ímpetu de la naturaleza física o psicosomática. Lo que es natural en el hombre es buscar el máximo bien y elegir los medios para alcanzarlo. Además, el deseo humano es un fenómeno interpersonal en el que la mímesis juega un papel fundamental. Nadie desea en solitario. Cuando decíamos más arriba que lo que se desea es la realización del propio ser establecíamos una premisa correcta pero incompleta. Sirviéndonos de las tesis de Nédoncelle y de Girard podría decirse que la realización a la que hacemos referencia apunta, en realidad, a la plenitud de la amistad[55]. Es sabido que Tomás de Aquino prefiere el término amistad para hablar del máximum de caridad[56]. Aquí lo empleamos en un sentido parecido para indicar que el deseo más profundo del hombre es la plenitud de las relaciones interpersonales.

54. Hay que reconocer que Girard no pretende hacer de su teoría del deseo mimético un absoluto. Admite, desde luego, que hay conductas profundamente humanas que no son por fuerza miméticas. R. Girard., *Cuando empiecen a suceder estas cosas… Conversaciones con Michel Treguer*, Madrid 1996.

55. Especialmente en las dos obras ya citadas de *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. P. A. Benítez, *Una filosofía del amor: Maurice Nédoncelle. Estudio sobre el amor humano*, Saarbrüken 2018.

56. J. P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation*, Fribourg ²2002, 367-409.

Como el hombre no es ni bestia ni dios –repite santo Tomás siguiendo a Aristóteles– ha de vivir en compañía de sus semejantes[57]. El personalismo filosófico de tipo nedoncelliano no ha hecho sino mostrar las bases metafísicas de esta verdad. El especialista en estudios tomistas, Jean-Pierre Torrell[58], ha llamado la atención sobre esta sentencia: «Entre todas las cosas que el hombre necesita, lo más necesario para él son los demás hombres»[59]. Para ser felices es preciso tener amigos –decía ya Aristóteles–, a lo que agrega el Aquinate, que son necesarios, además, para actuar virtuosamente tanto en la vida activa como en la contemplativa[60].

a) *Implicaciones teológicas*

Si ahora consideramos todo lo dicho hasta aquí podemos intentar una visión de conjunto. Recordemos en primer lugar que los primeros números del *Catecismo* se refieren a la presencia en el hombre de un deseo natural de Dios. Conviene destacar que en el número 30 se habla de un esfuerzo que implica tanto las facultades espirituales, como también (*atque etiam*) el testimonio de otros que enseñen a buscar a Dios. Pienso que esto segundo, que podría entenderse como una circunstancia favorable pero contingente, debe interpretarse como una condición indispensable. A mi modo de ver se debe enfatizar que la búsqueda de Dios también hunde sus raíces en la reciprocidad interpersonal (que le sirve de base) y en el carácter mimético del deseo. Por otra parte, la mención explícita de las facultades superiores coloca la búsqueda en la perspectiva aristotélica de la elección (*proairesis*).

En efecto, el deseo de Dios –que hemos identificado con la búsqueda de la felicidad– no se realiza como si uno se dejase guiar por una especie de GPS instalado en la conciencia. De hecho, tal como observaba Nédoncelle, la naturaleza –entendida en sentido material– no sirve al ser humano como fuerza conductora. Entonces, ¿cómo orientarse? A esto, el mencionado autor respondía: «La sabiduría de los sabios es a menudo la última conquista de la existencia temporal»[61]. A decir verdad, todo nuestro desear está imbricado con el deseo de las otras personas. Lo cual revierte igualmente en las cuestiones más importantes de la vida. Queda claro que, en esta búsqueda, es de buen sentido asociarse a los sabios.

57. Tomás de Aquino, *Sth* II-II, 188, 8, ad 5.
58. J. P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, 374.
59. Tomás de Aquino, *Contra gentiles* III, 121.
60. *Ibid*.
61. M. Nédoncelle, *La reciprocidad*, 306.

Ahora bien, si a las consideraciones generales sobre el deseo de Dios añadimos la búsqueda concreta del Dios que se ha revelado en Cristo, podríamos igualmente concluir que esta búsqueda implica todas nuestras fuerzas y, también, el testimonio o la presencia activa de los demás creyentes. En este sentido se pueden leer las expresiones que aparecen en el n. 166 del *Catecismo*: «Nadie puede creer solo» (*nemo credere potest solus*) y «no puedo creer sin ser sostenido por la fe de los otros» (*credere non possum nisi aliorum fide sustentus*). La fe, como deseo y búsqueda del Dios conocido por la revelación, se inscribe en la dinámica de la relación interpersonal (y mimética). De esto se sigue que la vida cristiana, tanto en su génesis como en su desarrollo, implica las relaciones interpersonales entre los creyentes. La fe es, en todo momento, *eclesial*.

Estos números del *Catecismo* permiten conjugar las tres notas del deseo cuyo significado e imbricación en la revelación cristiana hemos tratado de esclarecer hasta aquí. Una nota inicial: el deseo de felicidad, que se encuentra inscrito en la naturaleza del ser humano y, en cuanto deseo de Dios, si bien es natural, supone en su forma concreta una provocación. Un segundo aspecto: que dicha provocación –por la que el hombre emprende el camino vital del conocer y amar a Dios– radica en parte en las criaturas, pero sobre todo en los semejantes. Pareciera que este camino está destinado a desembocar en una felicidad natural; sin embargo, la doctrina cristiana habla de un concreto «ver» al Dios revelado por Cristo[62]. ¿Quiere esto decir que establecemos una dicotomía entre dos órdenes, el natural y el sobrenatural? En realidad, no[63]. Más bien hay que sostener que en la economía actual el camino del cristiano está marcado explícitamente por la revelación de Dios en Cristo[64]. De lo cual se sigue una tercera nota que apunta a que el deseo de felicidad del cristiano se compone de estos tres elementos: el deseo inicial de ver y amar a Dios, que se transforma en un deseo (provocado por la revelación) de llegar a participar de la vida trinitaria y, en fin, el hecho de que el deseo se moldea por el influjo de otros creyentes, de suerte que en la práctica el camino hacia Dios es un camino de emulación de los santos.

Pienso que este es el horizonte en que se puede enmarcar el discurso sobre la vocación humana y cristiana en vista del doble registro del deseo (natural y

62. Esta distinción entre un deseo general de Dios y la búsqueda de Dios en sentido cristiano es puesta de relieve por el papa Francisco, Exh. *Christus vivit*, n. 84: AAS 111 (2019) 412.

63. L. F. Ladaria, «El hombre como tema teológico», *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 938; J. Alfaro, *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 248.

64. J. Mouroux, *Sentido cristiano del hombre*, Madrid 2001, 182-194.

sobrenatural) que hemos identificado aquí[65]. Pero, sobre todo, es el escenario que permite comprender la dinámica de la vocación en el conjunto de los componentes a los que también hemos aludido: el deseo, la revelación o suscitación de un deseo específico, y la relación interpersonal que, en el caso concreto del cristiano, se presenta en forma de amistad entre santos.

b) *La amistad de los santos*

Para concluir quiero ahondar en el nexo entre la prosecución de la bienaventuranza y la amistad antes mencionada. Hemos dicho que para Tomás de Aquino lo más necesario para ser felices es la amistad. El anhelo de felicidad se concreta en un deseo de ser amigo y tener amigos. La falta de correspondencia de amor entre los amigos es el reproche que hace el personalismo de Nédoncelle a las filosofías individualistas. Este mismo reproche lo vimos trasladado a la polémica del amor puro; pues si a Dios no le interesa nuestro amor ni a nosotros el suyo, el amor, en realidad, es desprecio.

Al explicar, entonces, el deseo de Dios es preciso incluir la presencia de los otros bajo un doble aspecto. En primer lugar, como hace el *Catecismo*, incluyendo la necesidad del testimonio de otros que enseñen a buscar a Dios. Sin duda, esta enseñanza se puede comprender a la manera de un influjo mimético: el deseo propio de Dios provoca en el otro un deseo similar. Seguramente esto mismo vale para hablar del deseo sobrenatural de Dios. Jesucristo, al revelar al Padre, suscita un deseo que antes no estaba. Su testimonio es transmisión de una verdad y principio de emulación (cf. Ap 1, 5; Heb 12, 2).

Además, al papel que atribuye el *Catecismo* al testimonio cabría agregar el carácter amical de los testigos. Desde luego que alguien puede ser ayudado en la búsqueda de Dios por alguno que no es su amigo. Pero el deseo profundo de Dios es también interpersonal. Creo que hay que sostener que aprendo a desear a Dios porque otros –los santos– lo han deseado antes que yo. Son ellos quienes imbuyen en la voluntad el deseo concreto –*sub specie bonitatis meae*– de participar de la vida Trinitaria. Más aún, como ha destacado el Papa Francisco, el deseo de trascendencia solo se concreta en un sentido cristiano si se lo pone en contacto con la amistad que Cristo ofrece[66].

Sin duda existe una especie de cadena ininterrumpida que va desde Cristo hasta el último de los santos. Todos imitamos a Cristo, pero lo hacemos por

65. J. M. Cabiedas, «Vocación humana y vocación cristiana: Una nota a la luz de la comprensión de la conciencia en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger», *Seminarios. Sobre los Ministerios en la Iglesia* 63/220 (2017) 77-83.

66. Francisco, Exh. *Christus vivit*, n. 290: AAS 111 (2019) 474.

la mediación de otros. Así san Pablo podía pedir que se lo imitase a él, como él imitaba a Cristo (cf. 1 Cor 11, 1). De hecho, se ha de remarcar que en la comunión de los santos no solo se da el origen y el desarrollo de la búsqueda del Dios Trino, sino también su plenitud. San Bernardo ha expuesto esta realidad en un sermón en que afirma: «No solamente hemos de desear la compañía de los santos, sino su felicidad también»[67]. Deseamos lo que ellos desean y deseamos con ellos. En palabras de este santo, la aspiración a Dios nos mueve a desear a los que nos desean («*desideremus desiderantes nos*»), o sea, a los santos[68]. Desear a Dios es compartir el deseo de los santos. Desear su compañía, esto es, su amistad, y desear la amistad con Dios, concebida como el bien último son, en última instancia, un único objeto de deseo. En esto estaría condensada toda la aspiración de la vida cristiana.

Bibliografía

Alfaro, J., *Cristología y antropología*, Madrid 1973.

Álvarez Galán, S. - M. L. Murga Meler, «La vocación. Imaginario y deseo», *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* (Univ. Nac. Jujuy) 55 (2019) 133-157.

Assomption, M. D., «El hombre, persona corporal capaz de Dios. La antropología de Santo Tomás de Aquino», en M. Ouellet (ed.), *Para una antropología de las vocaciones. Hombre-mujer, imagen de Dios. Actas del simposio promovido por el CRAV (Centro de Investigación y Antropología de las Vocaciones)*, Madrid 2025, 168-199.

Benítez, P. A., *Una filosofía del amor: Maurice Nédoncelle*, Saarbrüken 2018.

–«La relación ontológica. El ser según Maurice Nédoncelle», *Tópicos Revista de Filosofía* 66 (2023) 357-392. DOI: 10.21555/top.v660.2145

Blondel, M., *La Acción (1893)*, Madrid 1996.

Bonino, S. - T. *et alt*., *Surnaturel: a controversy at the heart of twentieth-century Thomistic thought*, Ave Maria (FL) 2009.

Bosch, M., «La felicidad en Aristóteles: fin, contemplación y deseo», *SCIO. Revista de Filosofía* 16 (2019) 41-60. DOI: 10.46583/scio_2019.16.478.

Burgos, J. M., «Sobre el concepto de naturaleza en el personalismo», *Espíritu* 54 (2005) 295-312.

Cabiedas, J. M., «Vocación humana y vocación cristiana: Una nota a la luz de la comprensión de la conciencia en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger», *Seminarios: sobre los ministerios en la Iglesia* 63/220 (2017) 75-93. DOI: 10.52039/seminarios.v63i220.79.

67. San Bernardo, *Sermón en la festividad de Todos los Santos* 5, 7.
68. *Ibid*., 5, 6.

–*Antropología de la vocación cristiana. De persona a persona*, Salamanca 2019.

Comisión Teológica Internacional, *Quo vadis, humanitas? Pensar la antropología cristiana ante algunos escenarios futuros de la humanidad* (Roma, 9 febrero 2026) en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20260304_quo-vadis-humanits_sp.html.

Feingold, L., *The natural desire to see God according to St. Thomas Aquinas and his interpreters*, Ave Maria (FL) ^{2}2010.

Girard, R., *Mentira romántica, verdad novelesca*, Barcelona 1985.

–*Cuando empiecen a suceder estas cosas… Conversaciones con Michel Treguer*, Madrid 1996.

Gombrich, E., *Historia del Arte*, Ciudad de México 1989.

Habermas, J., *The Future of Human Nature*, London 2003.

Lacroix, J., *El deseo y los deseos*, Salamanca 2011.

Ladaria, L. F., «El hombre como tema teológico», *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 935-953.

Lalande, A., «Amour», en A. Lalande (ed.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris ^{7}1956, 46-49.

Le Brun, J., *El amor puro de Platón a Lacan*, Tucumán 2004.

López-Quintás, A., «La intimidad personal. ¿Qué significa y cómo es posible?», *Diálogo Filosófico* 51 (2001) 473-490.

Lubac, H. de, *Surnaturel: Études historiques*, Paris 1946.

–«Le mystère du surnaturel», *Revue des Sciences Religieuses* 35 (1949) 80-121.

–*Le mystère de surnaturel*, Paris 1965.

Martínez, E., «The Education of Desire According to Aquinas», en M. Bosch (ed.), *Desire and Human Flourishing: Perspectives from Positive Psychology, Moral Education and Virtue Ethics*, Cham 2020, 259-273.

Mouroux, J., *Sentido cristiano del hombre*, Madrid 2001.

Nédoncelle, M., *La fidelidad*, Madrid 2002.

–*La reciprocidad de las conciencias*. *Ensayo sobre la naturaleza de la persona*, Madrid 1997.

–*Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957.

Noble, H. D., *S. Thomas d'Aquin. Somme Théologique. La Prudence*, Paris-Tournai-Roma 1925.

Nygren, A., *Eros y Agape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Barcelona 1969.

Pearson, G., *Aristotle on Desire*, Cambridge 2016.

Pinckaers, S., «The natural desire to see God», *Nova et Vetera* 8/3 (2010) 627-646.

Pontificia Comisión Bíblica, *«¿Qué es el hombre?» (Sal 8, 5). Un itinerario de antropología bíblica* (Roma, 30 septiembre 2019) en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20190930_cosa-e-luomo_sp.pdf.

Rocha, J. O., *¿Culturas shakespearianas?*, San Pedro Tlaquepaque 2017.

Rosenberg, R. S., *The Givenness of Desire. Concrete Subjectivity and the Natural Desire to see God*, Toronto 2017.

Rousselot, P., *Pour l'histoire de problème de l'amour au Moyen Age*, Münster 1908.

Saliba, J., «The History behind Henri de Lubac's Concept of the Supernatural: Nouvelle théologie between Maurice Blondel and Étienne Gilson», *The Catholic Historical Review* 111/1 (2025) 24-50. DOI: 10.1353/cat.2025.a952944.

Spaemann, R. - Simón Yarza, F., *Reflexión y espontaneidad. Estudios sobre Fénelon*, Pamplona 2021.

Torrell, J. P., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*. *Initiation*, Fribourg ^{2}2002.