

H. DE LUBAC: EL MISTERIO DEL HOMBRE EN EL MISTERIO DE DIOS

JOSÉ M. GALVÁN

This article explains how Henri de Lubac contributed during the 20th century to the renewal of contemporary theology, and sustains the thesis that Lubac played a decisive role in the area of inter-religious dialogue.

Keywords: H. de Lubac, teología contemporánea, diálogo interreligioso.

1. HENRI DE LUBAC EN LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX

Nacido en 1896 y fallecido en 1991, Henri de Lubac abarca la totalidad del siglo XX. De este siglo ha vivido intensamente las más importantes vicisitudes. Estudió el bachillerato en el colegio de los jesuitas de Notre-Dame de Mongré en Villefranche (Rhône), en el que había estudiado también Teilhard de Chardin; inició la carrera de Derecho en la Facultad católica de Lyon, que abandona para entrar en la Compañía de Jesús (1913), en la que se ordenó sacerdote en 1927. Todavía muy joven participó en la Primera Guerra Mundial, en la que resultó herido dos veces, la última de gravedad (sufrió las secuelas toda su vida); terminado el conflicto continuó su preparación intelectual filosófica e teológica en los principales centros de formación de la Compañía en Francia e Inglaterra.

En el segundo conflicto mundial, durante el periodo de la invasión alemana en Francia, se empeñó activamente en la difusión del espíritu cristiano para contrarrestar el efecto negativo de la ideología nazi, sufriendo entre 1942 y 1944 frecuentes arrestos; su decidido enfrentamiento con esta ideología, que en ningún caso tuvo un carácter violento, intentando siempre mantener un dialogo critico, se manifestó en los *Cahiers du témoignage chrétien*; fruto de este periodo es su reflexión sobre el humanismo ateo y sobre Proudhon¹.

De todas formas, su papel principal en el siglo pasado está ligado al desarrollo de la teología contemporánea, del cual ha sido sin duda uno de los motores fundamentales. Su contribución a la renovación de la teología antes, durante y después del Concilio Vaticano II² y su participación central en el que se puede considerar el debate teológico más importante del siglo (la cuestión del sobrenatural³) le han dado un lugar preeminente en la historia teológica reciente; este debate ha marcado de forma indeleble toda su existencia. Su aportación en el campo de la historia de la teología y de la exégesis, no obstante sus interpretaciones no hayan sido siempre aceptadas por todos pacíficamente, es impresionante⁴. No faltó

1. Le drame de l'humanisme athée(1944); Proudhon et le Christianisme (1945).

2. Entre los muchos temas tratados señalamos: en eclesiología, *Catholicisme* (1938), *Corpus Mysticum* (1944), *Le fondement théologique des Missions* (1947), *Méditation sur l'Église* (1953), *Paradoxe et mystère de l'Église* (1967), *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (1971); en antropología teológica, *De la connaissance de Dieu* (1941) y su revisión notablemente incrementada *Sur le chemin de Dieu* (1954), *Paradoxes* (1949), *Affrontements mystiques* (1950).

3. Sobre todo sus dos obras más importantes, que serán también la base bibliografica fundamental del presente trabajo: *Surnaturel* (1946), e *Le Mystère du surnaturel* (1965).

4. En el ámbito de la teología positiva hay que destacar el estudio sobre la exégesis de Origenes *Histoire et Esprit* (1950), los cuatro volúmenes de *Exégèse médiévale* (1959-1964), *L'Écriture dans la Tradition* (1966), y además la fundación en 1942, junto con Jean Danielou, de la colección "Sources chrétiens". De Lubac ha visto siempre en el recurso a la Tradición no solo una fuente segura de la teología, sino también un adecuado antídoto a la deshumanización de la época contemporánea, demasiado pragmática y agitada: cfr *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin* (1962), p. 16.

tampoco en su producción el interés por uno de los temas más importantes en la Iglesia contemporánea: el dialogo interreligioso⁵.

Sirva también como manifestación de su importancia el hecho de que Henri de Lubac ha mantenido relaciones, muchas veces de amistad profunda y sincera, con gran parte de los autores fundamentales de la teología europea del periodo: M. Blondel, P. Teilhard de Chardin, A. Valensin, Y. de Montcheuil, J. Monchanin, H. U. von Balthasar, Y. Congard, J. Danielou, son solo algunos nombres de su lista de amigos íntimos⁶. El Concilio Vaticano II, en el que trabajó como perito, fue la ocasión en la que nació una de las más significativas relaciones de amistad: la que mantuvo con Karol Wojtyla, futuro papa Juan Pablo II, que lo nombrará Cardenal en 1983.

La bibliografía sobre la obra de De Lubac es abundante y, cosa curiosa en un autor tan reciente, bastante concorde. Cambia, sin duda, la valoración de su teología, sobre todo en lo que se refiere al problema del sobrenatural, que causó su temporal apartamiento de la enseñanza entre 1950 y 1958 con motivo de la publicación de la encíclica *Humani generis* de Pío XII; pero es difícil encontrar una interpretación discordante de las ideas contenidas en sus escritos. Desde luego, no es un autor hermético, no obstante su pensamiento no se expone habitualmente en forma directa, sino como consecuencia de un hacer hablar a la historia y a la tradición; una de sus principales virtudes como teólogo consiste en la gran capacidad de unir profundidad y claridad.

5. *Aspects du Bouddhisme*, 2 vol. ((1951-1955)

6. Cfr. H. VORGRIMLER, *Henry de Lubac*, in P. VANZAN y H. J. SCHULZ (ed.) *Lessico dei Teologi del secolo XX (Mysterium salutis vol. 12- Supplemento)*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 421-428. En concreto sobre su relación con Maurice Blondel, quizás la más significativa junto con la de Teilhard de Chardin, cfr A. RUSSO, *Henri de Lubac: teología e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Studium, Roma 1990.

2. ASPECTOS GENERALES DE SU METODOLOGÍA

Aunque no podemos detenernos en esta cuestión, hay que decir que ha sido generalmente reconocido que el método teológico de De Lubac es fundamentalmente sintético y unitario, y que a esto llega sobre todo por una aplicación a la teología de los principios ascéticos de la espiritualidad ignaciana, en concreto por el principio de la gloria de Dios como último motivo de la existencia del hombre. El recurso abundante a las fuentes no tiene una finalidad originariamente analítica, y se trata más bien de un acoger la tradición teológica en la meditación personal sobre los misterios de la fe⁷; en su recurso a la historia y a la vida de la Iglesia, fuente de abundantes citas, es suficiente indicar su predilección por Orígenes, Agustín y Tomás de Aquino. En el campo de la teología más reciente, hay que señalar a Blondel, Rousselot y Marechal, y sobre todo a Teilhard de Chardin como autores que han dado a De Lubac un gran estímulo en la búsqueda de la unidad y la síntesis armónica entre filosofía y teología, que se manifiesta en una visión unitaria, sea de fondo o formal, de las doctrinas de la creación, la redención y la escatología.

Todo esto lleva a una posición de teocentrismo radical desde el que todo es visto en la óptica de la llamada divina. En este sentido es muy difícil, por no decir imposible, hablar de una antropología no teológica en De Lubac; parafraseando la expresión típica de la cristología, hay que decir que la suya es una antropología “desde arriba”. La vitalidad de su pensamiento y su influjo innegable en gran parte de la teología y de la cultura occidental recientes justifican su inclusión entre las antropologías filosóficas del siglo XX.

7. Sobre el método teológico del autor, cfr. N. CIOLA, *Paradosso e mistero in Henry de Lubac*, PUL, Roma 1980; J. L. ILLANES, *La teología como saber de totalidad. En torno al proyecto teológico de Henri de Lubac*, en *Revista Española de Teología* 48 (1988) 149-192; B. MONDIN, *Storia della Teologia*, vol. 4, ESD, Bologna 1997; A. RUSSO, *Henri de Lubac*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994.

3. EL HOMBRE EN EL MISTERIO DE DIOS

La primera clave epistemológica de la antropología de De Lubac es la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios; en esta verdad de fe se funda la visión unitaria antes indicada. Y esto es tan radical, que se puede afirmar que el hombre es visto antes como deiforme que como hombre; por esto la afirmación inicial es que la naturaleza humana necesita la sobrenaturaleza para poder ser entendida en plenitud. Esto se da en una dimensión dinámica del ser del hombre, a la que el autor aplica en forma diferenciada las dos expresiones que se incluyen en la descripción bíblica de la creación: el ser creado a *imagen* es visto como llamada, referencia al origen divino; el contenido de esta llamada consiste en llegar a ser *semejanza*, sea en la historia (gracia), sea en la eternidad (gloria).

La primera consecuencia y el primer problema de una afirmación tan radical del hombre como *imagen llamada a ser semejanza* consiste en el contenido conceptual concreto que hay que dar a su condición ontológica. En cierto modo, el ser llamado y el encontrarse en una especie de *status viae* consiste en estar esencialmente orientado hacia un fin que el hombre, ser libre, vive como *deseo*⁸; Dios, Acto Puro, no tiene una naturaleza que se le imponga, mientras que el hombre, criatura limitada, debe vencer la prueba de la historia en la que antes de poder amar a Dios, finalidad a la que está constitutivamente orientado, lo desea. Pero esto requiere antes que nada la alteridad, el ser distinto de Dios, el ser una *imagen de Dios salida de la nada*.

De Lubac tiene que desarrollar, por lo tanto, una ontología del fin como fundamento último de la unidad del ser y de su orientación, que encuentra en su personal interpretación de Tomás de

8. Teniendo en cuenta que este discurso lógico se produce en De Lubac en el ámbito de la discusión sobre la relación entre naturaleza y gracia, no sorprende que su discurso unitario prefiera la expresión "*desiderium naturale videndi Deum*" como manifestación de la unidad de los dos ordenes y, sobre todo, del fin; la terminología más clásica que se refiere a la gracia como "*donum supernaturale*" es vista, en cambio, como peligrosamente dualística.

Aquino. Pero mucho más probable es que se trate de una interpretación en clave teológica de la doctrina filosófica del dinamismo del espíritu de Rousselot y Marechal, según la cual el hombre es originariamente llamado a un fin divino que puede alcanzar solo en Cristo Redentor⁹; según Von Balthasar, de estos autores y de Blondel toma solamente el *élan* fundamental, a partir del cual descubre en los textos de Santo Tomás “la paradoja de una criatura dotada de inteligencia, que en su más íntima constitución va más allá de sí misma, hacia un fin que no puede alcanzar, pero que le es donado con la gracia”¹⁰. La naturaleza espiritual creada se manifiesta como finalidad abierta, al contrario de la criatura no espiritual cuya finalidad está incluida inmanentemente en su estatuto físico¹¹.

Este fin de la criatura espiritual, que se manifiesta en el deseo o tendencia libre hacia la visión beatífica, es afirmado como necesariamente injertado en la naturaleza misma del hombre, que se dirige por tanto esencialmente hacia Dios. Esta afirmación es una consecuencia de la tesis de la unidad entre naturaleza y gracia que el autor postula como primer principio, ya que un deseo “añadido” rompería este principal postulado; en *Surnaturel* De Lubac no tiene

9. Cfr. *Dieu se dit dans l'histoire*, 1974, p. 54.

10. H. U. VON BALTHASAR, *Il padre Henry de Lubac. La Tradizione fonte di rinnovamento*, Jaca Book, Milano 1986, p. 15.

11. Es probablemente en este punto donde De Lubac necesita criticar un recorrido histórico en el cual, según él, se ha llegado a una aplicación ambigua del principio aristotélico de la correspondencia entre naturaleza y fin que ha producido una visión extrínseca de la gracia. Todo comienza con la distinción medieval entre *potentia Dei absoluta* y *potentia Dei ordinata*, según la cual Dios podría haber creado al hombre en un orden totalmente distinto al que conocemos por Revelación, puramente natural, el así llamado *status naturae purae*. En los siglos XV y XVI el proceso encuentra un principal culpable en Cayetano, en el cual se encuentra plenamente afirmada la aspiración finalística natural del hombre. Esta posición, que comporta una radical distinción entre filosofía y teología, llevará como reacción contraria a Bayo y al jansenismo a afirmar el orden sobrenatural de la gracia como una exigencia de la naturaleza humana. La lógica nueva reacción a este error, capitaneada por Suárez, conlleva un recurso nuevo y radical al principio del *status naturae purae*, sobre el que se acaba por construir un complejo “sistema” teológico. Para De Lubac esto lleva necesariamente a la afirmación de dos fines separados, que solo en forma artificial son posteriormente reconducidos a una cierta unidad: se consagra la visión extrínseca de naturaleza y gracia.

pelos en la lengua y afirma sin dudas que el hombre *es* este deseo¹².

Una consecuencia inmediata de este planteamiento es la precedencia de la finalidad sobre la naturaleza: como se indicaba antes, *prius intenditur deiformis quam homo*¹³. En definitiva, la naturaleza hace referencia solamente al hecho de ser diverso de Dios, a la alteridad necesaria para que se dé la llamada dialógica. La creación, procesión *ad extra*, es entendida sobre el modelo de las procesiones trinitarias *ad intra*: éstas explican la alteridad en la que Dios es *communio personarum*, como la creación explica el ser del hombre llamado a la comunión con Dios. En este sentido se puede afirmar que la dimensión intencional (orientación ontológica hacia Dios) tiene prioridad sobre el hecho de ser de está o de aquella naturaleza concreta. Por esto la antropología de De Lubac es, en clave aristotélica, esencialmente anti-esencialista. Simultáneamente resulta evidente que la naturaleza humana necesita de la dimensión sobrenatural para poder ser entendida plenamente: no será posible un humanismo que no tenga en cuenta la condición del hombre como imagen de Dios llamada a ser semejanza.

4. EL HOMBRE, PARADOJA Y MISTERIO: EL RECURSO A LA MÍSTICA

El hombre, por tanto, es un ser esencialmente *teotropo*, en esto consiste radicalmente la libertad con la que recorre el camino his-

12. El deseo de la visión beatífica es visto, por lo tanto, como "*desiderium absolutum*". De Lubac no admite la posibilidad de un *desiderium condicionatum* que según él se limitaría a orientarse hacia la mera posibilidad y no hacia la realidad del don de Dios mismo, incluso aunque este deseo fuese consecuencia de la elección libre de las consecuencias del fin sobrenatural (*desiderium elicatum*); todo ello impediría la visión unitaria de naturaleza y gracia, que se respeta solamente si el deseo es visto como resultado absoluto, directo y continuo (*creatio continua*) de la iniciativa divina.

13. Cfr. G. BENEDETTI, *L'antropologia cristiana nella riflessione teológica di Henri de Lubac*, in A. MARRAZZINI (ed.) *Dimensione antropologica della Teologia*, Ancora, Milano 1971, pp. 439-457.

tórico entre la imagen y la semejanza. Pero la libertad es falible y —sobre todo— Dios es infalible: mantener por una parte la afirmación del hombre como deseo absoluto de Dios y a la vez la gratuidad absoluta con la que este deseo es satisfecho¹⁴ lleva necesariamente a la *paradoja*, concepto especialmente presente en *Le mystère du Surnaturel*.

Se ha dicho que la cercanía a los Padres griegos, a Orígenes y al Pseudo Dionisio ha dado a De Lubac un gusto especial por la inefabilidad y trascendencia divinas que se manifiesta en la *docta ignorantia* de la teología negativa¹⁵. Esto tiene como consecuencia inmediata el amor al símbolo y a la paradoja: cualquier argumento, y mucho más la reflexión sobre el hombre, es tratado en relación al núcleo central del misterio cristiano, que supera radicalmente la capacidad de la mente humana. La realidad del hombre es por tanto misteriosa en el misterio de Dios. El misterio de Dios y el misterio del hombre están tan unidos que su artificial separación comportaría convertir la paradoja en contradicción¹⁶.

Esto parecería cerrar definitivamente no solo la posibilidad de una antropología racional, sino también la consistencia real y lógi-

14. Quizás este es el punto más problemático desde la perspectiva teológica de todo el sistema, que afirma sin lugar a dudas la gratuidad de la creación en la que el hombre es constituido y continuamente llamado por Dios, pero que no deja espacio para una segunda mediación gratuita, nueva creación, la mediación de la gracia. Sobre todo en el capítulo IV de *Le mystère du Surnaturel* De Lubac insiste en afirmar la gratuidad de la gracia porque el hombre es una simple criatura que no puede exigirla, y Dios, que es Amor, necesariamente es libre en la participación del Amor que El es. En definitiva, la solución dada parece esquivar el núcleo del problema, que está en la compatibilidad de un deseo absoluto presente en la criatura y causado únicamente por Dios, con la afirmación de una ulterior gratuidad de la gracia.

15. “Con la categoría del paradosso De Lubac intende designare quella straordinaria e completa ricchezza di qualsiasi sfera del reale, ma specificamente della sfera del soprannaturale, che il Cusano aveva illustrato con la categoria della coincidenza degli opposti e Guardini con la categoria della polarità. Si tratta di formule nuove per una verità antica: quella verità che i Padri e gli Scolastici avevano sottolineato nella loro teologia negativa” MONDIN, *o.c.*, p. 471. Cfr también M. SALES, *L'être humain et la connaissance naturelle qu'il a de Dieu dans la pensée du P. Henri de Lubac*, Parole et Silence, Paris 2003, pp. 59-88.

16. Cfr. CIOLA, *o.c.*, pp. 26-27.

ca de cualquier palabra sobre el hombre. De aquí el recurso a la mística como verdadero *locus* de la inteligencia antropológica¹⁷; más que el intelecto, son el amor y la afectividad a llevar a la apertura y a la comprensión de la realidad: el conocimiento de la realidad sobrenatural que se nutre de la Revelación se concretiza en la vida espiritual del hombre mismo, y engloba, trasciende y comprende (en los diversos sentidos de esta palabra) todos los valores humanos, racionales, éticos y estéticos, mientras afirma su capacidad interpretativa universal¹⁸. Cuando san Pablo afirma que *in ipso vivimus, movemur et sumus*, indica una condición mística del cristiano en Cristo que es a la vez la toma de conciencia más completa de la profundidad y la grandeza de la vida espiritual de “aquí abajo”¹⁹.

Aunque es cierto, por tanto, que el origen de la paradoja es fundamentalmente teológico, se entrevé también una referencia a Kierkegaard²⁰, para quien la paradoja es irracional, en cuanto manifiesta una recepción fideísta de la Revelación; para De Lubac, en cambio, se trata de la expresión de una visión siempre incompleta pero en camino hacia la plenitud²¹.

17. En una confidencia epistolar de De Lubac que Von Balthasar ha transmitido aparece en forma especialmente clara la centralidad de la mística en su pensamiento; en este texto hablaba de su intención de escribir “un libro sull'essenza della mistica cristiana (...) ma il progetto era troppo ambizioso; non venne mai alla luce. Non riuscì mai a delimitare abbastanza chiaramente l'oggetto (...). *Credo che il mio libro sulla mistica mi ispiri da molto tempo in tutto ciò che scrivo, a partire da questo libro formulo i miei giudizi, acquisto il metro di misura per ordinare scorrevolmente i miei pensieri e le mie intuizioni. Ma non scriverò mai questo libro; supera le mie forze sotto ogni punto di vista, le forze fisiche come quelle intellettuali e spirituali*”, *o.p.*, pp. 13-14 (subrayado nuestro).

18. Cfr. E. DE MOULINS-BEAUFORT, *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac*, Du Cerf, Paris 2003.

19. Cfr. *Mystique et Mystère chrétien* (1978) p. 14. Este libro, fruto de diversos artículos y contribuciones precedentes, es considerado por VON BALTHASAR como obra de la madurez teológica de De Lubac: cfr *o.p.* p. 14.

20. Cfr. M. FIGURA, *Der Anruf der Gnade : über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1979; MOULINS-BEAUFORT, *o.c.*, pp. 819-820.

21. Cfr. *Paradoxes* (1957), p. 71.

De todas formas, la referencia más clara y explícita en clave filosófica es a Maurice Blondel, cuya obra De Lubac considera como el origen del renovado interés por la mística cristiana, fruto de la íntima conexión que manifiesta entre los problemas de la vida espiritual y los de la antropología y la metafísica, a través de la constatación de la incapacidad congénita del ser humano de llegar a sus aspiraciones profundas a nivel existencial o científico. Junto con Blondel, merecen una citación especial Henri Bergson y Pierre Teilhard de Chardin²².

En primer lugar, la superación de la paradoja con la mística hace referencia al misterio de la Encarnación; la Palabra de Dios que se hace carne es el signo concreto a través del cual se expresa lo Inefable. Este paso conduce inmediatamente al misterio trinitario y a su centralidad como clave de interpretación del hombre: en la medida en que la fe trinitaria llega al fondo del ser, llega también al fondo de la comprensión del hombre sobre sí mismo; la Revelación del misterio es funcional a la plenitud finalística del hombre: *propter nos homines et propter nostram salutem*²³.

De Lubac toma de Jean Danielou su conclusión: “Se encuentra en nosotros una cierta raíz que se introduce en la profundidad de la Trinidad. Somos esos seres complejos que viven en niveles sucesivos: en un nivel animal y biológico; en un nivel intelectual y humano; y en un último nivel que se encuentra en los abismos que son la vida de Dios y la Trinidad. Por esto tenemos el derecho de afirmar que el cristianismo es un humanismo integral, es decir, que desarrolla al hombre en todos los niveles de su experiencia. Hay que dudar siempre de cualquier intento de reducción del espacio en el que se mueve nuestra existencia. Respiramos a fondo solamente en la medida en que no nos dejamos encerrar en la cárcel del mundo racional y psicológico, sino en donde una parte de nosotros se

22. Cfr. *Mystique et Mystère chrétien* (1978), pp. 5-6.

23. Cfr. *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des Apôtres*, (1969). La visión funcional de la Revelación trinitaria es un tema central en la teología de De Lubac: cfr también su comentario a la constitución dogmática *Dei Verbum* de Concilio Vaticano II, *La Révélation divine* (1983).

vierte en los grandes espacios de la Trinidad. Esto hace que en el cristianismo haya una alegría de vivir que es inconmensurable”²⁴.

En esta realización del hombre en Cristo se encuentra la clave definitiva del ser personal del hombre y de la libertad con la que se auto-destina en el tiempo. Esto conlleva una síntesis armónica entre religión, moral y mística, que es propia de la tradición católica, y que Henri de Lubac reconduce a la antropología tripartita de San Pablo²⁵; las tres se atraen y al mismo tiempo crean una tensión que se puede manifestar como problemática en la existencia concreta, pero que no es causa de separación, exclusión o conflicto²⁶. En este equilibrio está la clave del camino del hombre hacia la felicidad, que será siempre parcial mientras no llegue a la dimensión profunda del espíritu humano en donde se encuentra el arrebatado irresistible de la criatura hacia la Trinidad.

La clave trinitaria de la existencia habla también de la esencial dimensión comunitaria del hombre vista “desde arriba”: la unidad en Cristo supone la unidad natural del género humano que proviene de su constitución como imagen de Dios. La realización de cada persona en Dios realiza al mismo tiempo la unidad de las personas entre sí: la humanidad es una única familia espiritual destinada a formar una sola agustiniana Ciudad de Dios, unidad tan sustancial que debería parecer un pleonasma la expresión “catolicismo social”²⁷. Así la antropología de De Lubac, afirmando la naturaleza comunal del hombre, imagen de la *communio personarum* divina, se abre a la Iglesia como “punto de encuentro del mundo de

24. J. DANIELOU, *Mythes païens, mystère chrétien*, Fayard, Paris 1966, p. 103.

25. Cuerpo, alma y espíritu corresponden a religión, moral y mística: cfr C. CLEPEA, *L'antropologia tripartita: un aspetto dell'antropologia teologica secondo Henri de Lubac*, Facoltà Teologica di Lugano, Lugano 1999.

26. Cfr. *Mystique et Mystère chrétien* (1978) p. 145; De Lubac depende en este punto de J. DE FINANCE, *Existence et liberté*.

27. Cfr. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1953).

Dios que se abaja hacia el mundo del hombre que, a su vez, se eleva hacia El”²⁸.

5. CONCLUSIÓN: HENRI DE LUBAC, TESTIGO DE LA ANTROPOLOGÍA DEL SIGLO XX

Sin duda la obra analizada sumariamente ha tenido el gran mérito de colaborar a abrir una nueva vía a la teología católica, que parecía cerrada y sin futuro al final del siglo XIX²⁹. Esta nueva vía coincide temáticamente con muchas de las cuestiones que la antropología se ha puesto, sobre todo en relación a la superación de la visión cerrada del hombre propia de la cultura cienticista.

Quizás el único elemento común en los diversos juicios sobre lo que se viene llamando post-modernidad, consiste en la constatación de un cambio. Un cambio sin fecha precisa, que se está realizando desde hace muchos decenios, y que todavía no se ha llevado a cabo totalmente. De hecho han convivido y conviven dos fuerzas opuestas: por una parte, las que han llevado a la concatenada aparición de fenómenos de secularización, autonomía, inmanencia y profanización³⁰, con la consecuente afirmación absoluta de la ciencia y de la técnica como única vía de redención del límite de la

28. VON BALTHASAR, *o.c.* p. 109. Cfr también R. REPOLE, *Chiesa, pie-nezza dell'uomo: oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac*, Glossa, Milano 2002; M. SPRIZZI, *De Lubac: l'identità ecclesiale del cristiano*, Paoline, Milano 2004.

29 “Liberò una teologia dagli anchilosamenti manualistici. Le assicurò libertà di respiro e di movimento all'interno della storia. E di quella ecclesiastica in particolare. Non fu una operazione senza rischio. E' sempre un rischio l'abbandono della strada certa e sicura. Ma il rischio esalta i forti nell'impegno della fedeltà alla propria coscienza. Ne scaturì un modo nuovo di fare teologia, non chiusa e infondata, ma aperta e libera: aperta al Mistero e libera di ricercarne i segni nella storia”. B. GHERARDINI, *Henri de Lubac, la fedeltà ad ogni costo*, in *Doctor Communis* 38 (1985) 69-70.

30. Esta serie conceptual del contenido de la modernidad se debe a L. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno di fronte alla salvezza cristiana*, in AA.VV. *Salvezza cristiana e culture odierne*, Elledici, Torino 1985, vol. 1, pp. 28-31.

humanidad; por otra parte, desde hace tiempo, y en un continuo *crescendo*, se alza la voz profética, en la que podemos reconocer las diversas tonalidades de Dostoievky, Kierkegaard, Nietzsche, Teilhard de Chardin..., autores a los que Henri de Lubac ha prestado una atención especial. Todos ellos recuerdan que la cerrazón del hombre en el horizonte de su inmanencia impide de hecho descubrir un atisbo de sentido en su existencia histórica. Henri de Lubac ha querido responder a esta exigencia de la humanidad, subrayando el carácter misterioso, paradójico, de un hombre que se realiza solamente fuera de sí.

En nuestros días todo parece llevar a un cambio de consideración de lo trascendente: mientras en la modernidad no se podía entender la trascendencia más que como ámbito de dominio objetivo, ahora es necesario establecer con ella un vínculo *relacional*. Como ha sido dicho recientemente, quizás el más claro síntoma que permite el diagnóstico diferencial entre la modernidad y la postmodernidad está justamente en el tipo de relación que se da entre inmanencia y trascendencia: es esta relación la que ha cambiado³¹. En el fondo, la certeza de la razón acompañada obliga a salir de sí y a encontrar al “otro” que funda la posibilidad de la compañía. Esta necesidad de trascendencia es, en definitiva, un nuevo descubrimiento de la cuestión metafísica, con la cual se trata de asegurar cómo lo que me es trascendente puede ser a la vez destinación de mi ser en novedad de vida; dicho de otra forma, hay que descubrir el nexo referencial con lo trascendente que permita interpretar el yo y el no-yo como realidades relacionales. En base a la solidez de este nexo relacional, se podrá fundar el “vale la pena” de la auto-realización donal: “la fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón”³².

31. Cfr. P. DONATI, *Dio, relazione e alterità: la matrice teologica della società civile dopo-moderna*, en *Divus Thomas* 101 (1998) 124-146.

32. *Fides et ratio*, n. 56.

Henri de Lubac no ha respondido a estas cuestiones, pero ha puesto con fuerza inaudita las preguntas, ha indicado el camino que el creyente debe recorrer para abrirse a la respuesta y ha puesto en relación el contenido de la fe cristiana sobre el hombre con los enigmas que la modernidad ponía³³. En este sentido, puede ser considerado como un testigo privilegiado de la condición del hombre de siglo XX, más que un precursor de la postmodernidad, al menos en lo que hace referencia a los contenidos. Pero es sin duda un testigo activo, que ha sabido indicar al hombre postmoderno que vale la pena creer, iniciando un camino de renovación del dialogo entre la fe y el mundo que está presente en los planteamientos actuales de la teología, y en las respuestas que el Magisterio reciente, a partir de la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Vaticano II, ha dado a los problemas del hombre. La obra de Henri de Lubac ha hecho más difícil que la referencia a Cristo en todas las actividades de los hombres sea dejada al margen.

Su intención se puede resumir como la construcción de una antropología calcedoniana, fundada sobre la distinción y la unidad entre naturaleza y sobrenaturaleza. Su punto de vista teológico quería mantener esta distinción en la unidad, ante la radical separación que la cultura moderna había producido. La unidad de la naturaleza humana y la naturaleza divina en la persona de Jesús ha sido interpretada por muchos como la clave para superar en De Lubac la paradoja a la que lleva el ser del hombre, pero hay que decir que desgraciadamente, como antes sucediera a Teilhard de Chardin, no consiguió dar el paso desde ese modelo trascendente a la condición concreta del hombre. En este caso, la correspondencia no es simétrica; con la Encarnación Dios es hombre, pero el hombre no es Dios; la eternidad es el tiempo, pero el tiempo no es la eternidad. La asunción de la naturaleza humana por la Persona del Verbo que se produce en la Encarnación no sirve por sí sola para resolver el problema de la relación entre naturaleza y gracia en el hombre concreto. La paradoja de la finalidad ontológica hacia lo sobrenatural

33. Cfr. G. TRAPANI, *La visione dell'uomo nel dialogo di Henri de Lubac con gli umanesimi moderni*, PUG, Roma 1985.

H. DE LUBAC: EL MISTERIO DEL HOMBRE EN EL MISTERIO DE DIOS

en un hombre natural sigue sin resolverse, y sigue pidiendo una mayor reflexión teológica que ilumine verdaderamente el camino histórico del hombre. Hay que agradecer a De Lubac el haber puesto con fuerza esta cuestión y el haber recordado la urgencia de una respuesta que, aunque nunca será definitiva, mantendrá al hombre en tensión escatológica hacia su plenitud en Cristo.

José María Galván
Facultad de Filosofía
Pontificia Università della Santa Croce
e.mail. galvan@pusc.it