

EL TEÓLOGO Y SU TEOLOGÍA:  
HENRI DE LUBAC Y "SURNATUREL" (1946)

CÉSAR IZQUIERDO  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA

Nadie nace teólogo, lo mismo que nadie nace cristiano. Aunque puede afirmarse con razón que todo creyente es teólogo en cuanto vive su fe acompañada por un impulso a la búsqueda de comprensión, el teólogo propiamente dicho se hace a lo largo de mucho tiempo. El mero discurrir de los años no es, por supuesto, garantía de haber llegado a poseer el hábito teológico. Se necesita tiempo y estudio, pero también algo más. El teólogo lo es en la medida en que mantiene viva una triple relación: con la revelación de Dios, con la reflexión humana y con la historia concreta en la que se sitúa y en la que él mismo es actor. De esos tres elementos esenciales nos vamos a interesar en este trabajo por el tercero: aquel que establece una conexión necesaria entre la experiencia de vida del teólogo y su teología.

De la relación del teólogo con su historia proceden un par de dimensiones que no sólo no pueden faltar a la teología, sino que la enriquecen: la que surge de estar situado en una historia concreta, a la que ofrece su visión *teológica* de esa misma historia; y la necesaria conexión de la teología con la vida del teólogo. Esto último se llama experiencia y coherencia, y es fuente de autenticidad y raíz de la nueva conciencia que existe hoy de que la teología no puede darse realmente desvinculada de la santidad.

Al poner en relación una teología particular con la experiencia del creyente que la ha formulado, la teología, como realidad objetiva, se debilita y a la vez se fortalece. Se debilita porque hace impensable la pretensión de que una determinada teología sea transparencia plena de la palabra de Dios, y que goce por tanto de indiscutibilidad. Esta observación es especialmente importante en los momentos presentes en los que el mercado es capaz de forjar "autoridades" de diverso orden, también en el ámbito de la teología. La

teología es por definición discutible, más aún, vive de la discusión franca, inteligente y respetuosa; con términos menos borrascosos, decimos que la teología se hace necesariamente en diálogo. Toda teología es deudora de unos presupuestos determinados, de naturaleza y procedencia diversas. Por ello el viejo sueño positivista de un discurso puramente objetivo con una validez cuasi matemática es plenamente ajeno al discurso teológico, que es siempre labor de una persona particular afectada por toda su particular historia; es decir, de una persona viviendo en una comunidad determinada.

Pero si la objetividad de la teología se difumina cuando se atiende a la figura del teólogo concreto que la ha forjado, al mismo tiempo, paradójicamente, la teología también se fortalece. ¿En qué sentido? Al menos en uno doble. En primer lugar porque con ello se muestra una característica esencial del quehacer teológico: la de constituir una aportación a la gran corriente de comprensión que tiene lugar en la Iglesia. Si es consciente de realizar un trabajo de este tipo, el teólogo vivirá su trabajo con un sentido profundo de comunión, y no planteará su teología como una alternativa o sustitución. Pero además, —y este es el segundo sentido— la teología se mostrará como discurso vivo, no como sola reflexión abstracta.

Las reflexiones que preceden se dirigen a introducir y justificar un caso particular de relación entre teología y experiencia vivida, un caso por otro lado que no necesita, quizás, de una tal justificación. Se trata concretamente de poner de manifiesto la relación que existe entre la experiencia vivida por Henri de Lubac y su controvertida obra *Surnaturel*, publicada en 1946.

## I. EL TEÓLOGO. SITUACIÓN Y FORMACIÓN

¿Quién era Henri de Lubac? Hay toda una tradición de historiografía teológica del siglo XX que lo sigue presentando sobre todo como la víctima de medidas disciplinarias cuyo origen estaría precisamente en la publicación de *Surnaturel*. La justificación de esas medidas habría sido únicamente la ignorancia de los que las infligían, y la incapacidad de algunos otros teólogos de comprender los tiempos nuevos<sup>1</sup>. Curiosamente, Henri de Lubac que había

---

<sup>1</sup> Esta interpretación victimista molestaba profundamente a de Lubac que adivinaba que, tras ella, había otras intenciones: "Cualquiera, sobre todo si es sacerdote, con reputación de estar en dificultades con la autoridad de la Iglesia o que es considerado como su víctima, se ve rápidamente rodeado de merodeadores que tratan de hacer de él un éxito de mal gusto. No siempre le es fácil escapar de ellos (...) ¡Cuántas veces, hasta estos últimos tiempos, en los periódicos, en las revistas, en los libros he visto cómo explotaban mi nombre contra el magisterio, contra 'Ro-

sido considerado como un modelo de libertad de pensamiento teológico, acabó siendo relegado después del Vaticano II a la zona de los teólogos poco comprometidos (*restauracionista romanista*, según algunos) y merecedores del olvido por parte de la élite que gobernaba la nueva situación teológica y eclesial.

Hay que tener en cuenta lo anterior para ser conscientes de los presupuestos con los que se parte, que pueden ayudar o dificultar el verdadero acercamiento al personaje y a su obra. Para comenzar, expondré brevemente algunos rasgos biográficos y —lo que en su caso es fundamental— la periodización de su vida y de su trabajo teológico.

La vida de Henri de Lubac ocupa casi un siglo. El año de su nacimiento —1896— no tiene una relevancia especial de cara a un cambio epocal. Como se ha afirmado de otros siglos, también el XX podría ser calificado de "siglo corto", si se sitúa su verdadero comienzo en la guerra de 1914, y su final en torno a 1990 con la caída del comunismo. Henri de Lubac nació en uno de esos años finales entre un siglo y otro, en los que no suele pasar nada muy importante, y que son como la antesala de hechos que señalarán un nuevo comienzo (la guerra mundial, en el caso que nos ocupa). Algunos hechos de estos años merecen, sin embargo, ser resaltados.

En el mismo año 1896, Maurice Blondel publicó su *Lettre sur l'apologétique*, obra de la que el propio Henri de Lubac afirmó más tarde que, junto con *L'Action e Histoire et Dogme* "han tenido una influencia capital y bienhechora en la orientación de mi pensamiento"<sup>2</sup>. El autor y la obra estaban, efectivamente, llamados a desempeñar un notable influjo en la vida intelectual de Henri de Lubac. Ese mismo año, el exégeta Alfred Loisy, que había sido separado de la enseñanza en el Instituto Católico de París tres años antes,

---

ma'..." (H. DE LUBAC, *Memoire sur l'occasion de mes écrits* [Namur 1989]; trad. esp.: *Memoria en torno a mis escritos* [Madrid 2000] 248. Citado en adelante con la sigla MOE). Recientemente se vuelve a encontrar un ejemplo de interpretación sumaria y poco matizada del caso de H. de Lubac en las memorias de H. Küng, que se refiere a "los teólogos Henri de Lubac y Henri Bouillard, a los que Pío XII había condenado en su encíclica *Humani generis* de 1950 y al mismo tiempo había apartado de sus cátedras" (H. KÜNG, *Libertad conquistada* [Madrid 2003] 120). De Lubac ha dejado escrito: "...ni él [Pío XI] ni ninguna otra autoridad auténtica de la Iglesia tomó nunca contra mí una medida oficial" (*Diálogo sobre el Vaticano II* [Madrid 1985] 16). Sobre la opinión que H. de Lubac tenía de Küng, cf. MOE 227.

<sup>2</sup> Carta a Blondel (5-III-1930 Citar.), en A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'infusso di Blondel* (Roma 1990) 153.

publicó su obra *Les Évangiles Synoptiques*<sup>3</sup> dando con ello, de alguna manera, comienzo oficial al movimiento modernista.

Henri de Lubac nació en Cambrai (norte de Francia), del matrimonio formado por Maurice de Lubac, empleado del Banco de Francia, y Gabrielle de Beaurepaire, que fueron padres de seis hijos<sup>4</sup>. No es fácil seguir con algún detalle el itinerario familiar e íntimo de H. de Lubac, que fue siempre "avaro de confidencias sobre su formación"<sup>5</sup>. Pronto la familia se trasladó, siguiendo el destino laboral del padre, a Bourg-en Bresse, y, finalmente, a Lyon (1902), ciudad en la que permanecieron en adelante. De hecho, Henri de Lubac puede ser considerado un lyonés ya que a esa ciudad estuvo vinculado durante muchos años<sup>6</sup>. Lyon sería testigo de algunos de sus empeños más importantes.

Los años de la primera educación de Henri de Lubac coincidieron con el agravamiento del anticlericalismo de la Tercera República. Con la llegada de los "republicanos laicos" al poder, en 1899, comenzó una campaña contra los religiosos y la escuela cristiana. El anticlericalismo debería ser, en palabras de Waldeck-Rousseau, líder del partido, "una manière d'être constante, persévérante et nécessaire aux États"<sup>7</sup>. El *affaire Dreyfus* acrecentó la enemistad contra la Iglesia, ya que se atribuyó a las maquinaciones de los católicos la responsabilidad de la condena. A partir de 1902, con la llegada al poder de E. Combes, el conflicto se hizo más patente e intenso. Combes quiso llevar definitivamente a término el programa antirreligioso que se venía poniendo en práctica: reforma de la enseñanza a través del monopolio estatal de la educación, separación entre la Iglesia y el Estado, y lucha contra las congre-

<sup>3</sup> A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques: traduction et commentaire* (Amiens 1896) 134.

<sup>4</sup> Dos breves introducciones, más que biografías, recientes a nuestro teólogo son: A. RUSSO, *Henri de Lubac* (Cinisello Balsamo 1994); J.-P. WAGNER, *Henri de Lubac* (Paris 2001).

<sup>5</sup> X. TILLIETTE, "Henri de Lubac (1896-1991): l'uomo e l'opera": *Rivista del Clero Italiano* 6 (1992) 442: "Es difícil, y será difícil reconstruir la maduración de Henri de Lubac. Era avaro de confidencias sobre su formación".

<sup>6</sup> Sobre su madre, ha dejado un testimonio en MOE 382-383: "Mi madre era una mujer sencilla (...) Toda su cultura consistía básicamente en la tradición y en la piedad cristiana (...) Al quedar viuda durante un cuarto de siglo, la intimidad entre nosotros fue incrementándose (...) Cuando supo que me habían elegido para el Instituto de Francia y, poco después, que me habían llamado a Roma para el Concilio, inquieta por lo que le parecían honores, las dos cartas que me dirigió decían más o menos lo mismo: 'Ruego a nuestro Señor que te conserve en la humildad'".

<sup>7</sup> Citado en A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine. Sous la Troisième République II* (Paris 1951) 280.

gaciones religiosas<sup>8</sup>. Como consecuencia, fueron cerradas miles de escuelas dirigidas por religiosos, hasta que en 1904 les fue prohibida a éstos totalmente la enseñanza.

Henri de Lubac recibió su primera educación en varios colegios religiosos, entre ellos con los Hermanos de las Escuelas cristianas. Cuando la familia se trasladó a Lyon, prosiguió sus estudios en Mongré, el colegio que los jesuitas dirigían en Villefranche (Rhône). En 1912 se matriculó en la Facultad de derecho de Lyon. Al año siguiente, sin embargo, ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús, trasladado a causa de la política anticlerical del gobierno que había expulsado a la Compañía de Jesús, a Inglaterra, concretamente a Saint Leonard on Sea (Sussex).

Con el comienzo de la guerra de 1914, Henri de Lubac fue llamado a filas. En 1916 fue enviado a Verdun y luchó en los Épargés, donde fue herido en la cabeza y en las piernas, cerca del lugar donde el año anterior había muerto Pierre Rousselot. Al ser desmovilizado en 1916 se trasladó de nuevo a las Islas Británicas, donde cursó *Lettres* (Humanidades), en Canterbury, y filosofía, en Jersey.

En Jersey imperaba el suarezianismo, y no parece que Henri de Lubac recibiera una especial influencia de sus profesores. Allí, sin embargo, leyó sistemáticamente a S. Agustín y S. Tomás, y descubrió a Blondel, de la mano de Auguste Valensin. En Jersey, estudió con Gaston Fessard e Yves De Montcheuil con quienes estableció una amistad duradera y empeños comunes (sobre todo con Fessard). Al terminar los estudios de filosofía se trasladó a Ore Place, en Hastings, (en 1924), para comenzar la teología. Allí conoció al P. Joseph Huby, discípulo de Grandmaison y de Rousselot, que le influyó notablemente. Cuando, en 1926, la Compañía de Jesús pudo reabrir su seminario en Francia, Henri de Lubac volvió a Lyon, a la casa que los jesuitas tenían en la colina de Fourvière. Allí terminó sus estudios de teología y fue ordenado sacerdote en 1927.

## II. EL TEÓLOGO. PROFESOR Y AUTOR

En 1929, Henri de Lubac fue nombrado profesor de teología fundamental en la facultad de Teología de Lyon, en sustitución de Albert Valensin. Al ser nombrado profesor de la Facultad de Teología, Henri de Lubac dejó Fourvière-

---

<sup>8</sup> DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 300.

re y pasó a vivir en la ciudad. Unos años después volvió a Fourvière, pero sin encargos docentes (excepto unos cursillos sobre el budismo).

En la primavera de 1930, el Decano pidió a Henri de Lubac que se hiciera cargo de la enseñanza de la historia de las religiones a partir del siguiente mes de octubre. "Tuve la debilidad de aceptar. Sin preparación, sin libros, sin conocer lengua alguna, europea o asiática, sin vacaciones a la vista y con las perspectivas de otro curso suplementario (...) esto era un reto (...) La historia de las religiones fue durante mucho tiempo lo que me exigió más trabajo, para obtener un resultado muy exiguo. Al menos, la preparación de esta asignatura tan absorbente como accesoria, me proporcionó un bien precioso: gracias a ella me reafirmé, con una claridad cada día más convincente, en la extraordinaria unicidad del Hecho cristiano dentro de la frondosidad que está a la vista en la historia espiritual de nuestra humanidad. En ese espectáculo capté el objeto de una admiración, no ciertamente mejor fundada, pero sí más reflexiva y maravillosa, con respecto a eso que me gusta llamar 'la Novedad cristiana'"<sup>9</sup>.

Con su profesorado, Henri de Lubac comenzó al mismo tiempo a publicar sus trabajos, actividad que proseguiría durante toda su larga vida. Conviene en este punto trazar una periodización de la amplísima obra lubaciana, ya que en su caso de un modo muy especial, las circunstancias externas tuvieron un especial influjo en los modos y formas de su reflexión teológica. Entre estas circunstancias hay que contar las vicisitudes de su enseñanza, la segunda guerra mundial, el Vaticano II y la época del postconcilio.

El primer periodo comprende los años anteriores a la guerra, desde su incorporación a la Facultad de Teología de Lyon hasta el cambio político y social traído por la ocupación nazi. El primer trabajo de una cierta entidad de Henri de Lubac fue el artículo *Apologétique et théologie* (1930), al que siguieron algunos otros artículos. El primer volumen que publicó fue *Catholicisme* (1938), después del cual fueron apareciendo otras monografías y artículos<sup>10</sup>.

El segundo periodo comprende los años de ocupación y de guerra. La actividad de nuestro autor en este tiempo comprendió, por un lado, actividades de la "Resistencia espiritual", sobre todo mediante la colaboración con los *Cahiers du Témoignage chrétien*. Al mismo tiempo, encontraba las cir-

---

<sup>9</sup> MOE 45-46.

<sup>10</sup> Puede encontrarse la bibliografía completa en K. H. NEUFELD-M. SALES, *Bibliographie Henri de Lubac, s.j. (1925-1974)* (Einsiedeln 1974); los mismos autores publicaron más tarde un complemento: *Bibliographie de Henri de Lubac (corrections et compléments) 1942-1989*, en H. DE LUBAC, *Théologie dans l'histoire II* (Paris 1990) 408-416.

cunstances propicias para continuar con sus trabajos teológicos. Es éste un periodo especialmente fecundo, ya que en él aparecieron *Corpus Mysticum* (1944), *Le drame de l'humanisme athée* (1944) y *Proudhon et le christianisme* (1945), además de escritos contra el antisemitismo.

El tercer periodo va de 1945 a 1950. Acabada la guerra, Henri de Lubac tornó a la enseñanza, y en 1946 publicó *Surnaturel*, en el que venía trabajando de una forma u otra desde los años de Hastings. No fue la única publicación de estos años, pero en cambio acabaría siendo la que marcaría su vida en los años siguientes. Las críticas que le hicieron teólogos romanos, y la sucesiva polémica fueron creando un ambiente en contra del teólogo lyonnés. La alusión de Pio XII a la "nouvelle théologie" en un discurso a la Congregación general de la Compañía en 1946<sup>11</sup>, y un pasaje de la encíclica *Humani generis* (1950)<sup>12</sup> contribuyeron a que se intensificara un clima de sospecha sobre el teólogo, que culminaría, en 1950, cuando recibió la prohibición de enseñar.

El cuarto periodo abarca los años 1950-1960. Fueron años duros para nuestro teólogo, debido a que se había convertido en autor poco fiable doctrinalmente. Al mismo tiempo, sin embargo, fue un tiempo fecundo ya que la liberación de cargas docentes permitió a nuestro autor dedicarse a publicaciones de notable envergadura<sup>13</sup>. Ese clima cambió cuando, en 1960, Juan XXIII nombró a Henri de Lubac consultor de la Comisión preparatoria del Vaticano II, y posteriormente perito del concilio. Su trabajo en las comisiones y su asesoramiento a los Padres conciliares contribuyó a la formulación de

<sup>11</sup> Las palabras en el discurso de Pio XII en 1946, fueron las siguientes: *Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, "de nova theologia" quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura, nunquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur, quid fiet de nunquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fide unitate et stabilitate?* (recogidas en MOE 172).

<sup>12</sup> Pio XII, Enc. *Humani generis: Alii veram "gratuitatem" ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autem Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocat* (DH 3891).

<sup>13</sup> Entre otros: *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris 1950); *Aspects du bouddhisme* (Paris 1951); *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Paris 1952); *Méditation sur l'Église* (Paris 1953); *Amida. Aspects du bouddhisme II* (Paris 1955); *Sur les chemins de Dieu* (Paris 1956); *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Primera parte, libros I-II (Paris 1959); *Paradoxes, suivi de Nouveaux Paradoxes* (Paris 1959); *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Segunda Parte, libro 1 (Paris 1961).

algunas enseñanzas características del Vaticano II, como la doctrina sobre la revelación y el misterio de la Iglesia<sup>14</sup>.

El postconcilio supuso para Henri de Lubac un cúmulo de experiencias de signo muy diversos. A la ilusión por la renovación que se esperaba que trajera el concilio siguió la comprobación de toda una fuerza de destrucción que actuaba en diversos frentes de la Iglesia. En estos años publicó algunas obras *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore, Pic de la Mirandole*, además de otros muchos escritos más breves. En esta época, Henri de Lubac sufrió una cierta postergación y experimentó un agudo sufrimiento por el estado de cosas en la Iglesia. Parte de los sentimientos de este tiempo quedan reflejados en *Memoria con ocasión de mis escritos, Diálogo sobre el Vaticano II*, y correspondencia con varias personas.

### III. EL TEÓLOGO. MAESTROS Y AMIGOS

El pensamiento y la perspectiva vital de toda persona son hijos de la naturaleza, de las amistades y de los maestros, bien de la palabra de los vivos o de la lectura de las obras de los grandes maestros de la historia. Esos tres elementos están en el origen de las opciones existenciales que la persona debe tomar para ir forjando su propia identidad. En lo que se refiere a la naturaleza, no sería justo encerrar la riqueza de matices de una personalidad como la de Henri de Lubac en unos pocos párrafos. Sólo aludiremos a una sensibilidad muy acusada a la que acompañaba una cierta tendencia a la seriedad de carácter y eventualmente al pesimismo. Por otro lado, las secuelas de sus heridas de guerra le dejaron durante muchos años fuertes cefaleas y vértigos.

---

<sup>14</sup> Y. Congar ha dejado testimonio también del lado humano del P. de Lubac en sus recuerdos del Vaticano II: "À midi je ramène le P. de Lubac pour déjeuner. Étonné et peiné que les évêques ne viennent pas davantage vers lui et s'intéressent si peu à ce que pourrait leur dire un homme de cette classe" (Y. CONGAR, *Mon journal du concile* [Madrid 2002] 205); "Je vois le P. de Lubac, très pessimiste toujours. Il estime qu'on a oublié partout le Saint-Esprit et que celui-ci ne souffle pas au concile" (p. 145); "À la commission, je suis à côté du P. de Lubac. Il est très pessimiste. Il pense que, sans que rien se sente encore *in aula* et dans l'opinion du concile, les conservateurs sont en train de marquer des points en réalité et qu'ils manœuvrent pour faire échouer ce qu'il y a d'intéressant. Le P. de Lubac croit que les espagnols et les italiens *ont obtenu* du pape le renvoi du ch. 5 *De libertate religiosa* au schéma XVII, c'est-à-dire, selon lui, au cimetière. Il voit partout des manœuvres. Je n'en vois peut-être pas assez. Il dit: ce sont des gangsters" (p. 573).



En cambio, resulta menos osado fijar la atención en las lecturas y en las amistades del teólogo. Los maestros y los amigos están en el camino que conduce al conocimiento de la verdad, como ha enseñado Juan Pablo II en *Fides et Ratio*, n. 33<sup>15</sup>.

Al referirnos a las lecturas queremos examinar los influjos duraderos que el estudio atento y detenido dejaron en nuestro autor. De ellos quedémonos con tres: los Padres, Santo Tomás, Maurice Blondel. Por lo que se refiere a los Padres, no parece necesario insistir, ya que cualquier lector de las obras de de Lubac se encuentra inmediatamente sumergido en los textos de los Padres. La experiencia patristica de nuestro autor comenzó al volver de la guerra: la lectura del *Adversus Haereses* de Ireneo fue capital para él<sup>16</sup>. El encuentro con la teología escolástica tal como era enseñada en las aulas, que se presentaba tan seca, llevó de rechazo a Henri de Lubac al cultivo de los Padres: tras Ireneo, vinieron Agustín y Orígenes, al que dedicó una obra importante en 1950<sup>17</sup>. Cuando en 1934 volvió a vivir en Fourvière –siguiendo como profesor en la Facultad de Teología– Henri de Lubac se convirtió en el animador de un grupo de jóvenes jesuitas que jugarían más tarde un papel muy importante en la teología. Uno de ellos –H. U. von Balthasar–, ha dejado el testimonio de que Henri de Lubac les distribuía a todos ellos consejos y citas patristicas. La vuelta a los Padres sería en adelante un principio metodológico imprescindible para vivificar la teología. El resultado maduro de todos estos trabajos sería el inicio, en 1942, de la colección *Sources Chrétiennes*, cuyo primer director fue el propio Henri de Lubac.

El estudio de S. Tomás se remonta en la vida de Henri de Lubac a los años de filosofía en Jersey. Allí imperaba –ya lo hemos dicho– un suarecianismo estricto, sobre todo a través del P. Pedro Descoqs. En ese ambiente, Henri de Lubac era considerado según su propio testimonio como “tomista” e incluso “neotomista”<sup>18</sup>. El interés por S. Tomás era real: “Santo Tomás es el único autor (junto con el Evangelio) que he puesto en fichas de forma regular a lo largo de mis años de estudio”<sup>19</sup>. Su intención era reconducir a los espíri-

---

<sup>15</sup> He reflexionado sobre esta cuestión en: C. IZQUIERDO, “Maestros y amigos de la verdad (*Fides et Ratio* 33)”, en: J. PRADES-J. M<sup>a</sup> MAGAZ (eds.), *La razón creyente*. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica “*Fides et Ratio*”. Madrid, 16-18 de febrero de 2000: *Revista Española de Teología* (2000) 399-409.

<sup>16</sup> Russo, *Henri de Lubac: teología*, 98.

<sup>17</sup> *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris 1950).

<sup>18</sup> MOE 50, nota 8.

<sup>19</sup> *Ibid.*

tus al Santo Tomás auténtico, al maestro siempre actual del pensamiento, al que interpretaciones posteriores habrían atribuido lo que él no pensó. La cuestión del conocimiento de S. Tomás que tenía Henri de Lubac es, como resulta evidente, importante porque en su interpretación se apoya en parte la tesis de *Surnaturel*: "*Surnaturel* es un alegato para el retorno a la doctrina auténtica de S. Tomás", afirma. No entramos aquí en si su comprensión de S. Tomás era más acertada o menos que la de otros autores. Lo único que en este punto es relevante para nuestro propósito es la familiaridad de Henri de Lubac con el pensamiento del Aquinate.

Por lo que respecta a Blondel, Henri de Lubac accedió por primera vez a las obras de este autor también durante sus estudios en Jersey: "Durante mis años de filosofía (1920-1923), en Jersey, había leído con ilusión *L'Action*, la *Lettre* (sobre la apologética) y otros diversos estudios de Maurice Blondel"<sup>20</sup>. Por esos años, Blondel se limitaba a publicar textos breves, al mismo tiempo que iba preparando materiales para sus grandes obras de los años 30 y 40. En Jersey, Henri de Lubac coincidió con un discípulo de Blondel, el P. Auguste Valensin y algunos compañeros, marcados todos ellos por la filosofía del de Aix. La comunión de enfoques teológicos con algunos compañeros fue la base de una amistad que Henri de Lubac cultivó durante toda su vida, hasta el punto de que ha sido llamado "el teólogo de la amistad" (X. Tilliette).

Toda amistad se forja a través del ofrecimiento y de la aceptación mutua de los amigos, y cuando ambos elementos se dan, se establece una cierta igualdad. Sin embargo, las situaciones vitales no son necesariamente las mismas. Existe la amistad con quien supera en edad, conocimiento o autoridad; existe la amistad con los colegas y compañeros; y existe la amistad con quien es más joven y menos experimentado. En el primer caso, la amistad es también guía y con frecuencia el amigo es también maestro. Con los compañeros, la amistad lleva a idear y emprender proyectos comunes. En el tercer caso, la amistad lleva a ofrecer a los amigos la propia experiencia, el propio conocimiento e incluso el propio magisterio.

Henri de Lubac conoció todas esas situaciones. Por un lado recibió la amistad de personas como los PP. Joseph Huby, Auguste Valensin, o, más tarde, del mismo Blondel, que le influyeron notablemente en su enfoque, perspectivas y en general en el modo de afrontar el trabajo teológico. Por otro, trabó amistad con colegas con quienes compartía el convencimiento de que era preciso renovar el método teológico manteniendo la fidelidad a la fe.

---

<sup>20</sup> MOE 15-16.

Aquí hay que citar de nuevo a Y. de Montcheuil, G. Fessard<sup>21</sup>, y otros jóvenes jesuitas como él, o al canónigo de Dijon, Jean Mouroux. En cuanto a los más jóvenes, Henri de Lubac llegó a trabar amistad con personas que, de un modo u otro, le consideraban como maestro. Entre éstos se ha de citar a J. Daniélou, H. Bouillard, X. Tilliette o H. U. von Balthasar.

Entre otros muchos testimonios que se podrían aducir a propósito de los amigos de Henri de Lubac que contribuyeron a forjar su pensamiento o a forjarle como maestro, vamos a traer a colación el de Daniélou. En sus *Memorias*, escribe Daniélou que H. De Lubac fue "un modelo de equilibrio excepcional entre las tendencias petrificadas en el pasado y las aventuras desprovistas de orientación y sentido".

"El P. de Lubac más que seguir cualquiera de los sistemas de pensamiento actuales, pretendió hallar la continuidad dentro del pensar de la Iglesia, apoyándose para ello en el estudio de los Padres y ampliándolo con una visión cristiana de la historia. Para mí personalmente esta teología de la historia es el aspecto más importante de la teología contemporánea, ya que pone el acento en lo esencial del cristianismo (...). En este campo estimo que el pensamiento del P. de Lubac es el más importante de nuestro siglo, sin duda alguna el único susceptible de construir la base de una visión, de una síntesis de la teología actual"<sup>22</sup>.

Solamente al sentido de la amistad se puede atribuir una labor paciente y poco lucida como la de la edición de correspondencias de algunos de sus

---

<sup>21</sup> En *Diálogo sobre el Vaticano II*, el P. de Lubac recuerda el nombre de varios amigos, colegas en la facultad de Teología de Lyon: G. Villepelet, J. Monchanin, E. Duperray, J. Mouroux, B. de Solages (Madrid 1985, pp. 11-12). Afirma que "trabajó mucho con el P. Gaston Fessard", además de haber sido compañero del P. Yves de Montcheuil, cuya memoria confiesa seguir venerando. Ambos estudiaban sobre todo a S. Tomás y "pusieron sistemáticamente en notas todo lo que había publicado hasta la fecha el filósofo Maurice Blondel (1861-1949), y particularmente *L'Action* de 1893, la *Lettre sur l'apologétique* de 1896, *Histoire et Dogme*" (M. SALES, "Bio-bibliographie du P. Gaston Fessard", en: G. FESSARD, *Eglise de France prends garde de perdre la foi* (Paris 1979) 286. Fessard consideraba a Blondel como "nuestro Hegel" ("Blondel, c'est notre Hegel") por la semejanza que encontraba entre *La Acción* y la *Fenomenología del Espíritu*. Cf. RUSSO, *Henri de Lubac*, 123.

<sup>22</sup> J. DANIELOU, *Memorias* (Bilbao 1975) 77. Por su parte, de Lubac se sentía movido a moderar el carácter impetuoso de Daniélou y a invitarlo a la prudencia. Así, por ejemplo, intentó limar las asperezas del artículo sobre "*Les orientations présentes de la pensée catholique*", en el que Daniélou arremetía contra los tomistas, o de matizar el escatologismo de alguna contribución de "Dieu Vivant". El testimonio más claro se halla en una carta de 6 de julio de 1946 en la que el P. De Lubac recomienda "de nuevo" a su joven amigo "la prudence, la réflexion appesantie, dans le choix de [ses] formules lorsqu'il s'agit de matières délicates" (cit. por E. FOUILLOUX, "Henri de Lubac au moment de la publication de 'Surnaturel'": *Revue Thomiste* 101 [2001] 27).

amigos. Así, tenemos los tres volúmenes de correspondencia de Auguste Valensin con M. Blondel, que ofrece una información documentadísima sobre hechos y personas a lo largo de casi cincuenta años (preparada en parte por el mismo Valensin)<sup>23</sup>; la correspondencia entre Teilhard de Chardin y M. Blondel<sup>24</sup>; los dos volúmenes de correspondencia entre J. Wehrle y M. Blondel<sup>25</sup>, o la que mantuvieron G. Fessard y G. Marcel<sup>26</sup>. La misma razón de amistad se aprecia en el intento de editar los escritos y los materiales dejados por P. Rousselot<sup>27</sup>, o en su propia correspondencia con diversos correspondientes, de las que en los últimos años hemos conocido algunos ejemplos<sup>28</sup>.

#### IV. LO "SOBRENATURAL" EN LA FILOSOFÍA DE BLONDEL

Hay un nombre que aparece repetidamente en la vida de Henri de Lubac, a partir de los años de su formación filosófica, y es el de Maurice Blondel. No es el único, evidentemente, pero el tiempo se encargaría de mostrar que una línea fundamental de la obra teológica de de Lubac se inspiraba sobre todo en la filosofía de la acción blondeliana. Como hemos visto anteriormente, Henri de Lubac se había familiarizado con la filosofía blondeliana ya en los tiempos de Jersey, de la mano del P. Auguste Valensin y en compañía de G. Fessard. Pero fue en Hastings, donde uno de sus profesores, el P. Joseph Huby, le animó a utilizar la filosofía de Blondel para su teología.

¿De qué modo influyó el pensamiento de Blondel en Henri de Lubac? ¿Cuáles fueron los conceptos y principios de la filosofía de la acción que ayudaron al teólogo a formular su pensamiento? Antes de responder a estas preguntas conviene señalar la coincidencia en el objetivo –casi podría decirse, en la misión– que ambos se plantearon con su trabajo intelectual: afrontar la increencia moderna para ofrecerle una respuesta que abriera el camino a

<sup>23</sup> M. BLONDEL-A. VALENSIN, *Correspondance (1899-1912) I-II* (Paris 1957); vol. III, 1965.

<sup>24</sup> M. BLONDEL-P. TEILHARD DE CHARDIN, *Correspondance commentée* (Paris 1965).

<sup>25</sup> M. BLONDEL-J. WEHRLE, *Correspondance 1-2* (Paris 1969).

<sup>26</sup> G. MARCEL-G. FESSARD, *Correspondance* (Paris 1985).

<sup>27</sup> MOE 17-18.

<sup>28</sup> G. BENEDETTI, *Henri de Lubac-Giovanni Benedetti. Mezzo secolo di teologia al servizio della Chiesa. Una corrispondenza teologica* (Bologne 1999). La correspondencia de H. de Lubac con J. Mouroux ha sido presentada por: J. ALONSO, "Henri de Lubac y Jean Mouroux: una profunda afinidad teológica y espiritual": *Scripta Theologica* 35 (2003) 379-414.

la fe. Blondel se encontró con la increencia, sobre todo, durante sus estudios en la École Normale Supérieure, de París<sup>29</sup>. En el caso de Henri de Lubac, ese encuentro –aparte del mismo ambiente social y político anticlerical que le tocó vivir en sus primeros años– tuvo lugar a través de su formación académica y en su trabajo pastoral. Blondel descubrió pronto que la raíz de las dificultades para creer con que se encontraba la fe cristiana era el "extrinsecismo" –el "neologismo bárbaro" usado por Blondel en *Histoire et Dogme*– de los órdenes natural y sobrenatural. Cuando Henri de Lubac se enfrentó con el mismo problema apuntó también a la misma raíz extrinsecista. En ambos casos, la solución pasaba por una presentación diversa de lo sobrenatural: desde un punto de vista filosófico en el primer caso, y teológico en el segundo. De Lubac no se enfeudó en la filosofía blondeliana, es cierto<sup>30</sup>, pero no dejó de reconocer a lo largo de su vida la influencia decisiva del filósofo de Aix<sup>31</sup>.

Maurice Blondel era el autor de *L'Action*, la *Lettre sur l'apologétique*, e *Histoire et Dogme*, obras en las que el tema era precisamente el examen filosófico-histórico del acceso a la fe (apologética), y en las que las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural eran afrontadas directamente<sup>32</sup>. El 14 de febrero de 1942, escribía de Lubac al filósofo: "...en este momento acabo de revisar el manuscrito de *Surnaturel*... Ha sido la obra de usted la que la ha inspirado, y mi deseo era defenderla y aclimatarla más todavía, al menos en lo poco que soy capaz, en nuestros ambientes teológicos". Ideas semejantes sobre la influencia de Blondel se repiten en 1944<sup>33</sup> y en el mismo año de la publicación (1946)<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Blondel ha narrado una anécdota que refleja ese ambiente. Un compañero le preguntó: "¿Por qué razón debo yo tomar en serio un hecho determinado, sucedido hace 1.900 años en un oscuro lugar del imperio romano, cuando tengo a gala ignorar tantos grandes sucesos contingentes cuya curiosidad supondría un empobrecimiento de mi vida intelectual?" (M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique* [Paris 1932] 11, nota 1).

<sup>30</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac: la obra orgánica de una vida* (Madrid 1989) 9.

<sup>31</sup> En 1979 escribía: "C'est Blondel qui a porté les coups les plus décisifs à la théorie dualiste dont mourait la pensée chrétienne (...) il a surmonté l'opposition entre un extrinsecisme ruineux pour la pensée chrétienne et un immanentisme ruineux pour le mystère objectif dont cette pensée se nourrit" (H. DE LUBAC, *Petite catéchèse sur nature et grâce* [Paris 1979] 29).

<sup>32</sup> En 1932, escribía Henri de Lubac a Blondel: "...l'étude de votre oeuvre (...) m'a fait, voici onze ans commencer de réfléchir à ces problèmes, et je crois être resté fidèle à son inspiration" (3 de abril de 1932: RUSSO, 181; MOE 35).

<sup>33</sup> "Mon *Surnaturel* s'imprime. C'est une étude purement historique. Comme je crois vous d'avoir dit, mon idée a été de montrer combien les résistances théologiques qui se sont manifes-

El pensamiento filosófico de Blondel sobre lo sobrenatural ha dado lugar a enormes discusiones que se reavivan una y otra vez, debido a las importantes cuestiones teológicas implicadas, y también a la ambigüedad en el modo de expresarse del filósofo<sup>35</sup>. Blondel actuaba movido por un instinto claro y atinado: cómo responder con rigor filosófico a la increencia que no se consideraba interpelada por el *hecho cristiano*, al que consideraba como uno más entre otros muchos hechos. En otras palabras, se trataba de responder a la dificultad u objeción de la heteronomía. Si la revelación y salvación cristianas se presentan como realidades sin conexión intrínseca con el sujeto, sino solamente como algo que viene de fuera y que impone el deber moral de aceptarlo, el hombre puede considerarse no interpelado por ellas. Sólo una necesidad inmanente al propio sujeto podría llevarle a una opción inevitable –por o contra– el cristianismo. El intento de Blondel consistía precisamente en plantear la cuestión de lo sobrenatural en la misma dinámica del interrogarse por el sentido de la vida, tomando como punto de partida la acción y la immanencia como método. Sólo lo sobrenatural sería la respuesta a esa pregunta.

Los interrogantes teológicos que plantea la pregunta filosófica por lo sobrenatural se refieren sobre todo a su gratuidad. En efecto, si lo sobrenatural está en la misma línea que lo que alcanza la reflexión filosófica, ¿no queda afectado su carácter gratuito como don? ¿Cómo se compagina la autonomía con la gracia no debida? Una variante de estas preguntas es la que se refiere a las concretas relaciones entre razón y revelación.

Para responder a estas preguntas, es necesario tener en cuenta el marco en que la cuestión aparece planteada. Por un lado, lo sobrenatural se define precisamente por su gratuidad absoluta, por la cual se sitúa siempre más allá de cualquier exigencia por parte del hombre. Pero, por otro lado, si toda realidad natural sólo tiene sentido por la culminación sobrenatural, éste parece exigido ya que, de otro modo, la realidad natural dependería para su consis-

---

tées dès le début à votre endroit étaient injustifiées, –plus injustifiées encore que vous-même ne le pensiez" (12-XI-1944: Russo, 306).

<sup>34</sup> "...j'espère aussi pouvoir sans trop tarder vous envoyer cette étude sur le *Summum* dont je vous ai plusieurs fois parlé, avec trop d'insistance peut-être, car elle contiendra [...] des études assez particulières [...] Mais je ne puis oublier que je l'avais entreprise jadis sous l'impulsion de votre oeuvre et avec le désir de montrer quel fondement solide et permanent vos propres thèses ont dans la tradition théologique" (31-I-1946: Russo, 306).

<sup>35</sup> Me sirvo en este punto de trabajos míos anteriores, especialmente de dos: C. IZQUIERDO, *De la razón a la fe. La aportación de Maurice Blondel a la teología* (Pamplona 1999) y del estudio introductorio a la edición española de *La Acción* (M. BLONDEL, *La Acción* [Madrid 1996]).

tencia y sentido de algo suprafilosófico (lo sobrenatural no necesario), lo cual comprometería el conocimiento científico y la fiabilidad de la naturaleza. De este modo, las primeras características de lo sobrenatural son la imposibilidad de alcanzarlo y al mismo tiempo su absoluta necesidad para el hombre<sup>36</sup>. A partir de aquí se le abren varios caminos. El hombre puede quedar "fijado" en la antítesis entre inmanencia y trascendencia, y por tanto en la imposibilidad de encontrar una respuesta positiva; no queda entonces otra salida que la desesperación producida por la incapacidad de encontrar una solución para el problema humano. En cuanto a las soluciones unilaterales (por la vía del naturalismo o del sobrenaturalismo) es claro que resuelven la cuestión anulando el problema; es decir, tratando de modo simple y plano lo que en realidad es complejo y denso.

Hay, sin embargo, —piensa Blondel— un modo de abordar lo sobrenatural que es respetuoso con las exigencias de la acción y con la realidad de lo divino. Este modo sigue la vía del *a priori*, es decir, de la forma que lo sobrenatural, si se diera, debería tener para poder ser recibido por la acción. La filosofía, al desarrollar hasta el fondo la propia exigencia inmanentista, descubre que la noción de inmanencia sólo es posible si implica lo trascendente, es decir lo sobrenatural<sup>37</sup>.

Establecida la hipótesis de lo sobrenatural como respuesta plena a la pregunta por el sentido y destino de la vida, es necesario analizar el proceso concreto mediante el cual el hombre llega efectivamente a la fe. Ese es el cometido de la *Carta sobre la apologética*, que no se presenta como un tratado sobre la conversión, sino como el examen de las exigencias del pensamiento contemporáneo para que la fe sea intelectualmente honesta.

Ya que lo que se trata es de facilitar el acceso a lo sobrenatural, el filósofo de Aix plantea la necesidad de superar el dualismo de los órdenes —natural y sobrenatural— y encontrar un punto de convergencia entre ellos. Aparece de nuevo la voluntad de síntesis, el encuentro entre las fuerzas y los elementos que, de una forma u otra, podemos llamar humanos, incluyendo entre ellos el mayor acercamiento posible a lo sobrenatural. Esa síntesis se da en la inma-

---

<sup>36</sup> M. BLONDEL, *La Acción* (1893) (Madrid 1996) 436: "absolutamente imposible y absolutamente necesario al hombre". Otros calificativos de lo sobrenatural: "es necesario y es impracticable"; "necesario e inaccesible". Citada en adelante con la sigla A seguida del número de página. Cf. A 365; 368.

<sup>37</sup> Cf. M. BLONDEL, *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso* (Bilbao 1990). Citado en adelante con la sigla L, seguida del número de página: L 48.

nencia, y es en la *Carta sobre la apologética* donde Blondel se refiere explícitamente al "método de inmanencia" que caracteriza a su filosofía.

Con el método de inmanencia, la filosofía llega a una forma de sobrenatural que no se identifica sin más con la realidad dada por Dios. La acción llega a una "afirmación inmanente de lo trascendente (...) sin prejuzgar en absoluto la realidad trascendente de las afirmaciones inmanentes"<sup>38</sup>. Al determinar la necesidad de lo sobrenatural, "nosotros no podemos hacer otra cosa que trazar marcos vacíos en los que nada de nosotros podría fijar la realidad o rellenar el dibujo abstracto"<sup>39</sup>. La imagen de los "marcos vacíos" representa bien la naturaleza de lo sobrenatural que el hombre busca, quizá sin saberlo, y que el pensador cristiano puede ofrecer a quien todavía no cree. Ahora bien, lo sobrenatural que se presenta como marcos vacíos no se debe situar como un objeto, sino como realidad presente en el sujeto. No se pretende, afirma Blondel, introducir lo sobrenatural en el determinismo de la acción, ya que aquel permanece siempre más allá de la capacidad, de los méritos y de las exigencias de nuestra naturaleza. Pero en cambio es legítimo mostrar que el progreso de la voluntad nos obliga al reconocimiento de nuestra insuficiencia, y por tanto nos conduce a la necesidad, no de producirlo o de definirlo, sino de reconocerlo y de recibirlo. "Nos abre, en una palabra, —afirma Blondel— a este bautismo de deseo que, suponiendo ya un toque secreto de Dios, permanece accesible y necesario fuera de toda revelación explícita y que, en la revelación misma, es como el sacramento humano inmanente a la operación divina"<sup>40</sup>.

Al bautismo de deseo le adviene el hecho de la efectiva donación de Dios en Cristo. El "hecho cristiano" responde, desde el punto de vista humano, a la lógica de la acción que en todo su desarrollo se encamina precisamente hacia la posibilidad de que ese hecho sea real y no sólo un anhelo. Todo encaja: el hombre está hecho en realidad para su culminación en la donación histórica de Dios, y en consecuencia, cuando llega la revelación encuentra una maravillosa preparación en una realidad que sin ella carece de sentido. Pero al mismo tiempo surgen otros aspectos que hay que resolver. Concretamente se trata de la dificultad de engarzar un hecho histórico —externo, por tanto— en un proceso de suyo inmanente como es el de la acción. Una afirmación radical de la exterioridad de los hechos reveladores los entrega al análisis de una ciencia que busca la objetividad. Por otro lado, no es posible

---

<sup>38</sup> L. 48.

<sup>39</sup> L. 49. Traducción nuestra.

<sup>40</sup> L. 51.



someter los hechos a la dinámica de la inmanencia, porque reducirlos a la categoría de puros hechos interiores equivaldría a destruirlos. ¿Cómo afrontar de modo completo el acceso a los hechos históricos? Responder a esa pregunta fue el cometido de *Historia y Dogma*.

## V. LA TEOLOGÍA. EL PLAN DE H. DE LUBAC

Como ya se ha señalado anteriormente, Henri de Lubac captó pronto la relación entre la increencia a la que se sentía llamado a responder y el planteamiento de lo natural y lo sobrenatural como realidades extrínsecas. Si el hecho cristiano era presentado como una realidad sobrenatural autónoma, *al lado de* una realidad natural igualmente autónoma, la fe aparecía como algo sobreañadido a una realidad en sí misma plena. La relación entre natural y sobrenatural sólo podría venir desde fuera de ellas mismas y, como consecuencia, entre la fe y la gracia, por una lado, y la ciencia y la libertad, por otro, mediaría un espacio determinado y constante que las convierte en paralelas, sin posibilidad de encuentro.

Cuando Henri de Lubac se trasladó a Lyon en 1929, se vio solicitado, como hemos visto, por diversos empeños relacionados con su incipiente profesorado, aunque ello no le llevó a olvidar sus proyectos antiguos<sup>41</sup>. Por entonces, la relación con M. Blondel no se limitaba al estudio de sus obras, sino que pronto comenzó una correspondencia con el filósofo<sup>42</sup>. En 1932, Blondel le envió su obra *Le problème de la philosophie catholique* que acababa de aparecer. En la carta de agradecimiento, Henri de Lubac incluía una "especie de esbozo de lo que sería mi libro *Surnaturel* (1946)"<sup>43</sup>.

En realidad, sin embargo, lo que el teólogo enviaba al filósofo eran unas reflexiones sobre lo sobrenatural que constituirían más tarde la tesis de fondo de su obra. Por eso, podemos decir que las reacciones que *Surnaturel* provocó podían ir dirigidas a aspectos concretos de hermenéutica teológica,

<sup>41</sup> En MOE 50 afirma que durante los diez primeros años de su enseñanza dejó casi al margen la cuestión de lo sobrenatural y sólo recoge el artículo de *Bulletin de littérature religieuse de Toulouse*, en 1939. Inmediatamente sin embargo recuerda ("Se me olvidaba decir...") y añade los dos artículos de *Recherches de Science Religieuses* a los que nos hemos referido. En realidad, se ocupó del tema con más frecuencia de la que recordaba al redactar su *Memorias*.

<sup>42</sup> Entre el 5 de marzo de 1930 y el 5 de diciembre de 1948 Henri de Lubac escribió casi 150 cartas a Blondel (RUSSO, *Henri de Lubac: teología*, 153).

<sup>43</sup> Russo dio a conocer esta carta (RUSSO, *Henri de Lubac: teología*, 178-180), que después apareció también en MOE 33-35.

sin duda, pero en definitiva se dirigen a la tesis que Henri de Lubac había elicidado en 1932 en su carta a Blondel. En ella, el teólogo reconoce una vez más su deuda con el filósofo, al mismo tiempo que se lamenta de que las críticas hubieran forzado a éste a mitigar la audacia de la presentación de lo sobrenatural en sus primeras obras. Recojamos buena parte del texto lubaciano:

“En tres ocasiones (pp. 25, 37 n. 2, 159-160) alude en su volumen [*Le problème de la philosophie catholique*] a la hipótesis de un estado de naturaleza, en el que el hombre podría haber sido creado y dejado. Bien sé que muchos de sus más firmes partidarios han basado la ortodoxia de su doctrina apelando a esa distinción entre la naturaleza ‘esencial’ y la naturaleza ‘histórica’. Creo, sin embargo, que la cuestión debe ser revisada por completo.

Subrayo, ante todo, que ningún documento eclesiástico obliga a creer en un estado realizable de ‘naturaleza pura’, en el que el hombre sólo habría tenido un destino natural. Se piensa que la ‘naturaleza pura’ estaría indisolublemente vinculada a la fe en la gratuidad del sobrenatural.

Pues bien, no me parece que esa vinculación sea tan indisoluble. En efecto, si se niega la posibilidad de la pura naturaleza, no por eso uno está obligado a decir: ‘Dios, habiendo creado la naturaleza humana, está obligado (o se obliga a sí mismo) a conceder a esa naturaleza un fin sobrenatural’, si es verdad que se puede decir: ‘Dios crea la naturaleza humana porque quiere concederle un fin sobrenatural’. Dado que el medio se quiere en orden al fin, ¿cómo decir que, una vez querido, exige que se quiera el fin?

Por otra parte, esta concepción de una pura naturaleza choca con graves dificultades, la principal de las cuales me parece ser ésta: ¿Cómo un espíritu consciente puede ser otra cosa que un deseo absoluto de Dios? Las razones que de ordinario se aducen para explicar que este deseo debe ser ‘ordenado’, ‘condicionado’, ‘veleidoso’, son bastante endebles. Concretamente se pasa de la noción de apetito ineficaz a la de simple veleidad: ¿no se trata de una asimilación gratuita? Se recurre al argumento de la independencia divina: ¿es ésta una razón intrínseca? Se esfuerzan en demostrar que el deseo de Dios no debe ser ni eficaz ni absoluto; pero se piensa menos en demostrar cómo no puede no serlo...

Si ahora preguntáramos a la Tradición, veríamos que lo que pudiéramos llamar ‘sistema de la naturaleza pura’ nace en el seno de la escolástica decadente. Da la impresión de que puede decirse, en cuatro palabras, que estamos ante uno de esos ‘retazos de escotismo’, que el gran río de la tradición tomista ha venido arrastrando inconscientemente y que la teología lo adoptó por la única razón de que resulta sumamente cómodo para refutar el bayanismo. Pero santo Tomás no lo co-

nocía. En cuanto a san Agustín, no habría sabido acomodarse en absoluto a tal sistema.

Finalmente, ¿no será ese sistema responsable en gran medida del mal de la 'teología separada', mal que estamos sufriendo intensamente todavía hoy? ¿No es siempre el que opone un dique a cada esfuerzo de pensamiento cristiano?

Como ve, señor, me lanzo a hablar ante usted con la confianza de un discípulo. En efecto, ha sido el estudio de su obra lo que me ha hecho, a lo largo de once años, empezar a reflexionar sobre estos problemas y creo haber permanecido fiel a su inspiración<sup>44</sup>.

En este texto se aprecia que Henri de Lubac establece alguna distancia con la idea de naturaleza que aparecía en la obra más reciente del filósofo, en la que echa en falta la frescura de sus primeras obras<sup>45</sup>. Dos días después contestaba Blondel, recordando a De Lubac que su pensamiento no era el de un teólogo, sino el de un filósofo<sup>46</sup>:

"Debe intentarse una revisión integral de la concepción del sobrenatural. Pero es preciso que sea integral, que se reúnan todos los datos del enunciado, todas las condiciones para la solución, enfocadas normalmente, organizadas armoniosamente. No es posible exponer y resolver semejante dificultad en función de discusiones o de distinciones artificiales y fragmentarias. Me parece que uno de los errores de perspectiva que hay que evitar consiste en atenerse al hábito de considerar que el estado en que nos sitúa la vocación sobrenatural elimina el 'estado de naturaleza'. No, éste queda inmanente a la misma adopción divina. Y, en este sentido, puede hablarse, como filósofo y como teólogo, de la inconmensurabilidad esencial e indestructible de los seres creados y de Dios, para mejor comprender la inventiva de la Caridad divina, las paradójicas vías de la unión transformante, la maravilla metafísica y propiamente hiperfísica de nuestro *consortium divinae naturae*. Creo, como usted, que Dios no ha creado sino con vistas a la elevación deifica; pero esto no impide la radical heterogeneidad del don primero de la vida racional y del don segundo (y *antecedente* en el orden de la finalidad) de la vida sobrenatural, que, para ser recibida y, al mismo tiempo, adquirida, exige de nosotros un *denuo nasci*, a fin de que, participando en el *Ens a se* y llegando a ser *Entes a nobis divinitus*, devolvamos,

---

<sup>44</sup> MOE 35.

<sup>45</sup> "...la constante retrospectión a la que le obligan (las críticas de los teólogos) ¿no ha frenado un poco desde hace ya mucho tiempo, el libre desarrollo de su pensamiento. Éste era católico con una espontaneidad suficiente como para no verse entorpecido por una timidez excesiva" (MOE 34).

<sup>46</sup> MOE 36-37.

por así decirlo, Dios a Dios en nosotros, que podríamos excluirle y (?), si no le devolviéramos nuestro ser original y nuestros dones nativos".

El 8 de abril, agradecía Henri de Lubac la carta de Blondel, de la que se sirve para hablar de una "naturaleza inmanente incluso en la adopción divina", y rechazar la "naturaleza pura":

"Comprendo su voluntad de permanecer en el terreno filosófico, procediendo siempre de abajo a arriba, y, si me he permitido soñar ante usted con la elaboración de una teología del Sobrenatural, ello responde a la idea no de que usted debería haberla hecho, sino de que ha llegado la hora de hacerla, gracias a que su obra filosófica le ha preparado los caminos. Gracias precisamente a que usted ha sabido explicar la heterogeneidad radical del 'don primero' y del 'don segundo', la indestructible inconmensurabilidad de los seres creados y de Dios, el estado de naturaleza inmanente incluso en la adopción divina, ha llegado a ser inútil imaginarse una 'pura naturaleza', que, con toda la serie de sus corolarios, obstruye todavía nuestra teología clásica".

## VI. LA TEOLOGÍA: *SURNATUREL*

*Surnaturel* apareció un año después de terminada la guerra. Sabemos que en esa obra se recogía un trabajo que se remontaba a bastantes años atrás. Ya en su estancia en Hastings (1924-1926), mientras iniciaba sus estudios de teología, Henri de Lubac concibió la idea que cuajaría finalmente en la obra publicada<sup>47</sup>. En Hastings, se planteó dar a la increencia moderna una respuesta desde un punto de vista apostólico y teológico. Ahí veía implicado "el nudo del problema del humanismo cristiano"<sup>48</sup>. El joven teólogo percibía la necesidad de superar el "extrinsecismo" del que había escrito Blondel, es decir, la cisura entre lo natural y lo sobrenatural, entre la filosofía y la teología, la fe y la razón, la historia y el dogma. Para ello contaba con la posibilidad —que Valensin y Huby, discípulo de Rousselot, le hicieron ver— de una interpretación distinta de Sto. Tomás que, superando la secular división entre el orden natural y el sobrenatural, estableciera un vínculo entre naturaleza y sobrenatural<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> MOE 49. Allí "nació el primer esbozo de lo que llegó a ser el libro titulado, en 1946, *Surnaturel, études historiques*".

<sup>48</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>49</sup> E. GUERRIERO, "Henri de Lubac: su vida y su obra": *Revista católica Internacional Commu- nio* 14 (1992) 373.

Las cuestiones con las que se enfrentaba no eran totalmente nuevas, porque de un modo u otro habían emergido durante la crisis modernista. La deriva antieclesial de varios de los protagonistas embrolló las cosas, y por el momento no hubo la necesaria serenidad para estudiarlas a fondo y con un profundo sentido de la fe al mismo tiempo que con el rigor que la reflexión requería.

*Surnaturel* no fue la obra cumbre de Henri de Lubac, en la que culminara su vida teológica. De hecho, formó parte de una serie de publicaciones de envergadura del teólogo lyonés, aparecidas entre 1944 y 1946. En efecto, a partir de otoño de 1944, una vez en su cátedra de teología fundamental en las Facultades católicas, aparecieron con su firma cuatro libros importantes, junto a tres escritos más breves y la presentación de un texto antiguo; todo ello en poco menos de tres años<sup>50</sup>. El origen de esta avalancha de publicaciones era en parte resultado del método de trabajo del autor. Según el mismo Henri de Lubac, sus escritos tenían su origen con frecuencia en encargos de cursos, de conferencias y de artículos de "ocasión"<sup>51</sup>. Durante largo tiempo, el teólogo maduraba lentamente las cuestiones que acababan cuajando en libros inacabados, según su autor. En todo caso, la impresión que estas publicaciones produjeron fue la de la eclosión de una obra teológica de primer orden. A este respecto, E. Fouilloux ha hablado con toda razón de un "moment de Lubac de pensamiento católico francés en el tiempo posterior a la Liberación", a partir del cual su autoridad pasó al primer plano de la teología francesa del siglo XX<sup>52</sup>.

Podemos seguir un cierto rastro del proceso de elaboración de *Surnaturel*. En el "Avant-Propos" de su obra, Henri de Lubac avisa de que la teología de

---

<sup>50</sup> Además de *Surnaturel*, vieron la luz: *Corpus mysticum, l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique* (Paris 1944) 372; *Le Drame de l'humanisme athée* (Paris 1944) 415; *Proudhon et le christianisme* (Paris 1945) 320; *Le Fondement théologique des missions* (Paris 1946) 112; Presentación de *Homélie sur la Genèse d'Origène* (5-62); *De la connaissance de Dieu* (Paris 1941) 94; *Paradoxes* (Paris 1946) 126.

<sup>51</sup> H. U. von Balthasar recoge estas palabras de H. de Lubac: "Casi todo lo que he escrito es fruto de circunstancias imprevistas, disperso y sin preparación técnica. En vano se buscará en el conjunto de tan diversas publicaciones los elementos de una síntesis filosófica o teológica verdaderamente personal, sea para criticarla o para adoptarla. En este tejido variopinto que poco a poco se ha ido tejiendo al ritmo de las conferencias, tareas pastorales, situaciones y encargos de todo tipo, creo que, a pesar de todo, se puede distinguir una cierta trama que le da unidad": H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac: la obra orgánica de una vida*, 6. La misma convicción aparece en el mismo título de su obra *Théologies d'occasion* (Paris 1984).

<sup>52</sup> FOUILLOUX, 20-21.

lo sobrenatural no ha encontrado todavía su historiador. Y concluye: "Aquí solamente aportamos algunos estudios, monografías sobre aspectos muy concretos que podrán ayudar a prepararla [*la historia de la teología de lo sobrenatural*], si muchos otros los continúan, completan, y quizás los corrigen"<sup>53</sup>.

Aparte de los "esbozos" a los que nuestro autor se ha referido (el esbozo de Hastings; el esbozo enviado a Blondel), el primer texto de lo que sería su futura obra, se encuentra en 1931, año en que publicó, en dos entregas, el artículo "Deux Augustiniens fourvoyés: Baïus et Jansenius"<sup>54</sup>, que serían recogidos en la primera parte de *Surnaturel*. Tres años más tarde, Henri de Lubac publicó el artículo "Remarques sur l'histoire du mot 'surnaturel'"<sup>55</sup>, que más adelante sería el núcleo de la tercera parte de *Surnaturel*. Finalmente, ya en 1939 y 1941 publicó en el "Bulletin de littérature ecclésiastique", de Toulouse, cuatro entregas con el título de "Esprit et liberté dans la tradition théologique"<sup>56</sup>, que pasarían a constituir toda la segunda parte de *Surnaturel*.

Así pues, casi la mitad del libro estaba sustancialmente compuesto ya en 1934, y entre 1939 y 1941 esa proporción aumentó notablemente. En sus *Memorias*, Henri de Lubac afirma que el libro estaba prácticamente preparado para 1942, y que incluso contaba con el *nihil obstat*, pero en aquellos tiempos no era posible publicarlo. Posteriormente, a finales de 1943, el P. de Lubac tuvo que refugiarse en el escolasticado jesuita de Vals, cerca de Puy, para huir de la Gestapo. Durante este tiempo pudo trabajar de nuevo en su obra, y de este modo "el manuscrito fue engordando". Cuando volvió a Fourvière, al día siguiente de retirarse el ejército alemán de Lyon —en septiembre de 1944— la obra estaba lista para ser entregada a la imprenta<sup>57</sup>.

*Surnaturel. Études hystoriques* vio la luz en 1946. Era el n. 8 de la colección "Théologie", del editor Aubier, fundada y dirigida por el mismo Henri de Lubac, y cuyo primer volumen había sido *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Etude historique* (1944), de Henri Bouillard. Cuenta su autor que "*Surnaturel* se imprimió en Lyon, por cuenta de Aubier, 1945-1946. Escaseaba el papel. Parte de la tirada se hizo en papel grueso ahuecado, otra

<sup>53</sup> *Surnaturel*, 6.

<sup>54</sup> *Recherches de Science Religieuse*, 422-443; 513-540.

<sup>55</sup> *Nouvelle Revue Théologique* (1934) 225-249; 350-370.

<sup>56</sup> *Bulletin de littérature ecclésiastique* 40 (1939) 121-150; 189-207; 42 (1941) 134-160; 189-215.

<sup>57</sup> MOE 50.

en papel liso, de suerte que el primer lote de ejemplares abulta el doble que el primero. Fueron en total setecientos ejemplares"<sup>58</sup>.

La obra tiene tres partes: La primera lleva por título "Augustinisme et Baïanisme" (pp. 9-183). Ofrece un estudio sobre Bayo y Jansenio, —cuyo precedente eran los artículos de 1931, recogidos prácticamente en su integridad— en el que se muestra que esos autores tergiversaban el pensamiento de S. Agustín sobre la libertad de elección de la criatura con respecto a su fin<sup>59</sup>. La segunda parte trata sobre "Esprit et liberté dans la tradition théologique" (pp. 187-321). Recoge, como ya se ha recordado anteriormente, los cuatro artículos publicados en 1939-1941 sobre el desarrollo histórico conceptual de la idea de libertad creada a partir de la patrística, la escolástica hasta la época moderna. La tercera parte ("Aux origines du mot surnaturel") contiene un estudio semántico del concepto de sobrenatural (pp. 325-428) ya comenzado en 1934. Finalmente, el autor ofrece unas "Notes historiques" (pp. 431-480). Se trata de seis notas históricas que se refieren a S. Tomás y a sus intérpretes.

Más allá de los estudios históricos concretos, la intención de fondo del teólogo lyonés era dialogar con el pensamiento contemporáneo. *Surnaturel* trataba de reintegrar —como afirma G. Chantraine, a quien seguimos en esta síntesis de la obra lubaciana— la doctrina de la naturaleza y de lo sobrenatural en la Tradición de la Iglesia mostrando que el pensamiento cristiano une el don de Dios creador y el don sobrenatural de Dios Salvador, "sin que sea necesaria ninguna mediación conceptual, como por ejemplo la '*natura pura*' de la neoescolástica, o el 'existencial sobrenatural' propuesto por el P. Karl Rahner"<sup>60</sup>.

El vínculo entre naturaleza y sobrenatural se da en la conmoción de la novedad cristiana: el Eterno ha entrado en el tiempo, y permanece en él. Ya no existe la tiranía del Destino al que el mundo estaba inexorablemente sometido. Los hombres son espiritualmente libres, y forman una comunidad nueva: la Iglesia, unida en la comunión de Dios y de los hermanos. Entre naturaleza y gracia no hay oposición, sino inclusión.

---

<sup>58</sup> MOE 52.

<sup>59</sup> En 1965, desarrolló a partir de estas páginas las dos obras "gemelas" *Augustinisme et théologie moderne* y *Le Mystère du surnaturel* (Paris 1965).

<sup>60</sup> G. CHANTRAINE, "Le surnaturel. Discernement de la pensée catholique selon Henri de Lubac": *Revue Thomiste* 101 (2001) 32. Todo el artículo de Chantraine: 31-50. De Lubac alude al "existencial sobrenatural" de Rahner en *Le Mystère du surnaturel* (Paris 1965) 136.

El espíritu creado es la 'capacidad' de nuestro ser sobrenatural, pero no es sin embargo una participación, ni siquiera en germen, que sólo sería necesario desarrollar y enriquecer. El deseo que brota de este "fondo" del alma es un deseo "por privación", y no "por comienzo de posesión". La capacidad del espíritu es una *aptitudo passiva* (S. Tomás).

El deseo que el espíritu creado tiene de Dios está en nosotros, pero no procede de nosotros, ya que sólo se ve cumplido cuando nos mortifica. O mejor, se encuentra tan bien en nosotros que es nosotros mismos, pero se trata de un nosotros que no se pertenece (no nos pertenecemos).

La naturaleza de la que habla Aristóteles no es la del hombre creado por Dios con vistas a la participación de la vida trinitaria. La introducción de Aristóteles en la edad media, junto a beneficios importantes, comporta algún riesgo, concretamente el de suscitar objeciones de peso contra la libertad. S. Tomás es aristotélico, pero no puede aceptar lo que Aristóteles dice en el *De Caelo*: que el fin de todo ser es proporcionado a su naturaleza. En lo que se refiere al hombre esa afirmación no es válida, porque el hombre es creado en vista de la participación de la vida divina, y este fin es interior a la naturaleza creada y la mueve. El hombre tiende naturalmente a Dios mismo; y por eso desea naturalmente verle en la visión beatífica.

En este punto se trata de la interpretación del *desiderium naturale videndi Deum* de que habla S. Tomás. El deseo, escribe de Lubac, es una paradoja del espíritu humano. Este espíritu es creado, finito, y no sólo recibe una naturaleza, sino que él mismo es naturaleza. Antes de ser espíritu pensante, es naturaleza espiritual. He aquí una dualidad irresoluble al mismo tiempo que una unión indisoluble. Es imagen de Dios pero sacado de la nada. Por eso, antes de amar a Dios, y para poder amarlo, desea. Por estar hecho para Dios, el espíritu es atraído por él. Sólo Dios es Amor sin deseo, porque Dios no tiene una naturaleza que se imponga a él: puro Ser, Acto puro, es también Amor puro.

La conclusión es que el espíritu es deseo de Dios. Todo el problema de la vida espiritual consiste en liberar este deseo, en transformarlo: conversión radical, *metanoia* sin la cual no hay entrada en el Reino...<sup>61</sup>. ¿Cómo puede el deseo del fin sobrenatural ser natural? La naturaleza creada está abierta al don sobrenatural de Dios, sin poder hacer nada por hacerse con él, sin conocerlo antes de la revelación. Es capaz de Dios, pero no como toda creatura es obediente a la acción de Dios según la potencia obediencial. En razón del

---

<sup>61</sup> Cf. *Surnaturel*, 483.



acto creador de Dios, la criatura espiritual es capaz de Dios de un modo único.

Henri de Lubac afirma que hay en S. Tomás un elemento nuevo que consiste en el lugar preponderante que tienden a adquirir las palabras *supra naturam* y *supernaturalis*: indicio de la tendencia 'físicista' del tomismo en relación con la tendencia más 'moralista' de los agustinianos tradicionales. De ahí resulta que el término correlativo *naturalis* se va a ver afectado por un cierto equívoco: aunque sigue designando habitualmente una realidad 'física' y necesaria, es decir, no moral, sin embargo no se opone formalmente a lo 'moral' o a lo 'libre'. Así queda abierta la vía para una nueva significación, la de una realidad que puede ser ya moral aunque no sobrenatural, de un amor ya propiamente voluntario, es decir, verdaderamente libre, aunque no 'gratuito' ni meritorio. Pero S. Tomás no da pie para la distinción posterior entre "Dios, autor del orden natural" y "Dios autor del orden sobrenatural"; o entre Dios objeto de la *beatitudo* natural y Dios objeto de la *beatitudo* sobrenatural. S. Tomás admite la oposición o entrecruzamiento entre dos palabras: *principium* y *obiectum*.

## VII. LA RECEPCIÓN DE SURNATUREL

*Surnaturel* fue inicialmente muy bien recibido<sup>62</sup>. Pronto, sin embargo, comenzaron los nubarrones de la sospecha sobre su contenido y sobre las intenciones de su autor. En parte esa sospecha se debía a un ambiente teológico que venía cargándose desde que, en 1942, se habían incluido en el Índice algunas obras de los dominicos PP. Charlier y Chenu. No basta, sin duda, esta razón para explicar la progresiva reticencia que fue encontrando. Temas como el del deseo natural de ver a Dios o el del amor natural a Dios, la teoría de la "natura pura", etc. fueron los puntos a los que se dirigía la crítica<sup>63</sup>. Aquí, sin embargo, no nos proponemos examinar esta cuestión, sino solamente presentar hechos que ayudan a comprender la génesis y las reacciones que rodearon a *Surnaturel*. En su *Memoria* escribiría mucho más tarde Henri de Lubac:

<sup>62</sup> En MOE recoge De Lubac las reseñas positivas que, en varias revistas, hicieron a *Surnaturel*, J. Huby, G. Phillips, A. Chavasse, V. Turner, Dom Cappuyns, P. Vignaux, un censor anónimo de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, y A. van Hovec: MOE 76-99.

<sup>63</sup> Véase la revisión que hace el dominico H. Donneaud de las críticas de tres autores significativos a *Surnaturel*: Ch. Boyer, R. Gagnebet y M. J. le Guillou: H. DONNEAUD, "'Surnaturel' au crible du thomisme traditionnel": *Revue Thomiste* 101 (2001) 53-72.

“La obra constituía una especie de ensayo para restablecer el contacto entre la teología católica y el pensamiento contemporáneo, o al menos para eliminar un obstáculo de base para este contacto, no de cara a una ‘adaptación’ de cualquier tipo a este pensamiento, sino más bien de cara a establecer con él un diálogo que -como sucede cuando se trata de ideas serias no podrá ser más que un enfrentamiento, un combate (...) No preveía una obstinación tan fuerte y tan generalizada identificada con esos sistemas tan agotados, tan tardíos, establecidos con frecuencia sobre contrasentidos tan manifiestos con la Tradición misma de la Iglesia...”<sup>64</sup>.

Las cosas se fueron complicando y llegaron a un desenlace con motivo de unas palabras de Pio XII en un discurso a la Congregación general de la Compañía, de la que el mismo Henri de Lubac formaba parte, reunida en Roma para la elección de un nuevo Padre General. El Papa alertó de una llamada “nueva teología” que suponía un peligro para la comprensión de la fe católica. Cuando en la encíclica *Humani generis* (1950) se pudo leer una referencia a lo sobrenatural, nadie dudó de que se refería al teólogo lyonés, y concretamente a su obra *Surnaturel*. Poco después —ya lo hemos visto— era separado de la docencia.

¿Qué había pasado para que un ensayo de historia de los dogmas, en la que se analizaban cuestiones históricas y de interpretación de doctrinas, y que además había sido en su mayor parte publicada a lo largo de más de diez años suscitara de pronto tan gran recelo?

Lo que había pasado era que tras los estudios históricos se apreciaba una idea de fondo que tenía que ver con el acceso cognoscitivo a la realidad y, en último término, con la concepción de la misma realidad, con las relaciones entre razón y fe, entre libertad y gracia, entre creación y salvación. Los conceptos de natural y sobrenatural tenían detrás una tradición escolástica. Pero Henri de Lubac, siguiendo en este punto a Blondel, veía relacionada esa distinción con el extrinsecismo en el que se hallaría la raíz intelectual última de la increencia. Sus estudios históricos tenían como objetivo demostrar que esa distinción no era original de la Tradición de la Iglesia, sino un producto de una polémica mal planteada, a partir de textos patrísticos (de S. Agustín, sobre todo) y teológicos (S. Tomás) mal comprendidos y mal explicados.

Tras las controversias en torno a *Surnaturel*, Henri de Lubac volvió a tratar la cuestión, aunque evitando expresiones que pudieran dar lugar a malas interpretaciones. Su teología puede prestarse a ser discutida, como por lo demás, sucede con todo discurso teológico, pero en cambio no lo es su ple-

---

<sup>64</sup> MOE 34-35.

na identificación con la Iglesia, como pondrían de manifiesto los años futuros, y especialmente los posteriores al Vaticano II.

En 1949 publicó el artículo *Le mystère du surnaturel*, en el que intentaba precisar su pensamiento sobre la cuestión y la plena ortodoxia de su teología. Después de la *Humani generis* y su apartamiento de la docencia, no volvió a publicar sobre lo sobrenatural hasta 1965, año en que aparecieron sus obras "gemelas" *Augustinisme et théologie moderne* y *Le Mystère du surnaturel*. Ya durante el pontificado de Juan Pablo II, a quien había prologado el libro *Amor y responsabilidad* que, como K. Wojtyła, había publicado, vio la luz su *Petite catéchèse sur nature et grâce*. No faltan, por otro lado, alusiones de mayor o menor alcance en otras obras como *Pic de la Mirandola. Études et discussions*, aparecido antes, en 1974, y en otras<sup>65</sup>.

### VIII. CONCLUSIÓN

A casi 60 años de la publicación de *Surnaturel*, tenemos una perspectiva distinta para acercarnos a la obra y a su autor. *Surnaturel* ofrecía un amplio flanco para la discusión teológica, y de ello era consciente su autor. No por ello sin embargo se podía poner en duda la integridad doctrinal de Henri de Lubac. Los años irían mostrando poco a poco su categoría personal y teológica. Por otro lado, años después podría reconocer que el Concilio —sin mezclarse "en cuestiones teológicas un tanto técnicas"— había roto con el "extrinsecismo" que pretendía combatir con su obra<sup>66</sup>.

Cuando en los años posteriores al Vaticano II tantas instituciones y personas se desmoronaban, H. de Lubac seguía siendo un testigo ardiente de la fidelidad a la Iglesia, sin renunciar por ello a hacer una teología seria. Esa actitud le mereció incomprendimientos y hasta desprecios, pero no se doblegó ante los ídolos de la popularidad o de un *aggionamento* derrotista. La autenticidad de su teología no era sino la plasmación evidente de la autenticidad de su vida y de su comprensión del misterio cristiano.

---

<sup>65</sup> Cf. las obras de R. BERZOSA, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac (1896-1991). Estudio histórico-teológico* (Burgos 1991); también la discusión crítica por menorizada de E. DE MOULINS-BEAUFORT, *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac* (Paris 2003) sobre todo pp. 259-502.

<sup>66</sup> *Diálogo sobre el Vaticano II*, 32-33.

**Resumen.**- El teólogo lo es en la medida en que mantiene viva una triple relación: con la revelación de Dios, con la reflexión humana y con la historia concreta en la que se sitúa y en la que él mismo es actor. De esos tres elementos esenciales, en este trabajo interesa el tercero: aquel que establece una conexión necesaria entre la experiencia de vida, en este caso de Henri de Lubac y su controvertida obra *Surnaturel*, publicada en 1946. El objetivo primero es conocer la manera como fue emergiendo la temática y la argumentación básica de *Surnaturel* en el pensamiento y en la vida del teólogo francés. Para ello se estudia la formación que recibió; su experiencia de profesor y autor; el influjo de maestros y amigos (especialmente de Blondel). En un segundo momento se aborda la situación que ocupaba lo sobrenatural en la comprensión lubaciana de la teología. Tras referir la aparición de *Surnaturel*, se trata de la recepción que tuvo y de los avatares que afectaron a su autor.

**Summary.**- *A theologian is in the extent he holds alive a relationship with three aspects: with God's revelation, with human reflection and with the concrete history in which he is situated and in which is an actor himself. Of these three essential elements, this paper is interested in the third: dealing with the necessary connection between the experience of life, in this case, Henri de Lubac and his controversial work Surnaturel, published in 1946. The main objective is to know how the subject matter came up and Surnaturel's basic argumentation in the thinking and the life of the French theologian. For this, the formation he received, his experience as a professor and author, the influence from his teachers and friends (especially from Blondel) is studied. Next, the place of the supernatural in Lubac's understanding of Theology is tackled. After referring to Surnaturel's appearance, the reception it had and the vicissitudes that affected the author are treated.*