

LA REFLEXIÓN SOBRE LA TEMPORALIDAD EN LA TEOLOGÍA DE HENRI DE LUBAC

RESUMEN

Si bien la preocupación por la temporalidad no asume en Henri de Lubac un desarrollo sistemático, sin embargo es posible encontrarla como una temática subyacente y transversal en muchos de sus textos, relacionada estrechamente con la reflexión sobre el valor y el sentido de la historia. El autor propone indagar sobre el valor de lo temporal en la confrontación con las doctrinas del budismo, del humanismo ateo y de Joaquín de Fiore. El misterio del sobrenatural es la cuestión teológica elegida para exponer la respuesta y posición del teólogo francés en relación a la temporalidad. Finalmente la apertura de perspectivas críticas permitirá prolongar su pensamiento en preocupaciones actuales.

Palabras clave: Henri de Lubac, temporalidad, procesos históricos, sobrenatural.

ABSTRACT

In spite of the fact that the concern about temporality in Henri de Lubac does not assume a systematic development, it is possible to find it as an underlying transverse theme in many of his texts, closely related to the reflection upon the value and sense of history. The author proposes to investigate the value of the temporal in the confrontation with the doctrines of Buddhism, atheistic humanism and of Joachim of Fiore. The mystery of the supernatural is the chosen theological question to expose the French theologian's response and position in relation to temporality. Finally, the opening of critical perspectives will enable the prolonging of his thinking into present-day concerns.

Key Words: Henri de Lubac, Temporality, Historical Processes, Supernatural.

1. La densidad de lo temporal

La importancia de la temporalidad se impone en el espíritu de de Lubac ante todo cuando ejerce el oficio de historiador. Precisamente, su preocupación por comprender los problemas contemporáneos lo lleva, por un lado, a dialogar con las problemáticas modernas y, por otro, a revisar críticamente las fuentes patrísticas, la de los teólogos antiguos y contemporáneos o la historia de un tema teológico. Cuando en sus trabajos recupera figuras como las de Orígenes o de Pico de la Mirándola, o acontecimientos como el del budismo, o doctrinas como la de *Corpus mysticum* cumple con dicho oficio y es claro que allí se vincula principalmente con la vitalidad de los procesos históricos y no simplemente con la recopilación cronológica y estadística de datos. En cada uno de estos textos se propone conectar la dimensión histórico-hermenéutica con la especulativa-teológica, destacando la estrecha vinculación que existe entre teología y vida. Por ello, para de Lubac la historia pone de manifiesto que la verdad tiene un cierto desarrollo en el tiempo. Se trata de un pensador que, a través del estudio crítico de las figuras y de los textos discierne, recoge e interpreta categorías y puntos de vista básicos con los que da una coherencia especulativa a su propio pensar teológico, brindando una respuesta personal a las cuestiones actuales.

Pero es en *Catholicisme* donde la problemática es asumida en un nivel reflexivo y especulativo en directa relación con el carácter histórico del cristianismo. La historia es tiempo y duración. Para el cristianismo se trata de algo real y no simplemente de una ilusión que en definitiva no tiene más que una incidencia negativa en el hombre. Por ello, la historia es *duración real*. La afirmación puede parecer obvia, pero adquiere importancia cuando analizamos más detenidamente el texto. Para referirse al tiempo, de Lubac alterna con dos vocablos: *temps* y *durée*. El primero lo utiliza en el título del párrafo 2 del capítulo V, “Rôle du temps”, en tanto que en el desarrollo del mismo reemplaza esta palabra y emplea, como si se tratara de un sinónimo, *durée*. Traducido por *duración*, este término da la idea del tiempo fluyendo, de un transcurrir en donde los acontecimientos se desarrollan. Sin desdeñar la palabra *temps*, sin embargo, es *durée* la que expresa con mayor claridad el contenido propio de la temporalidad.

El realismo de la *duración* se funda en que de Lubac interpreta la historia a partir del acontecimiento de Cristo, el Hijo de Dios encarnado, y por ello el tiempo “no es un desparramamiento estéril, sino que tiene

por así decir una densidad ontológica y una fecundidad”.¹ Desde que Cristo entró en la historia, Dios la ha tomado en sus manos de un modo nuevo y definitivo:

“La raza humana es la criatura de Dios y con un gran movimiento que persiste a través de la variedad desconcertante de sus gestos [...] se encamina hacia su Padre sostenida por las dos manos del Dios, el Verbo y el Espíritu, esas dos manos que nunca la han abandonado completamente a pesar de sus faltas.”²

Sólo así es posible afirmar que la historia tiene dirección y significado y que la temporalidad no es un eterno movimiento en donde todo se repite. En ellos se da un crecimiento efectivo, una maduración constante pues “algo nuevo se opera incesantemente”,³ dado que el cristianismo ha roto con el eterno retorno y le ha dado un *sentido*. De ahora en más, el sentido que aporta la cristología introduce una novedad radical por la cual se quiebra con la circularidad eterna del devenir y con un destino arbitrario y azaroso para abrirse a una temporalidad lineal y con finalidad.

“El devenir no aparece ya como una serie circular de generaciones y corrupciones, encadenándose según el principio de que lo que más se acerca al ser eterno es que la misma generación se reproduzca siempre [...] Circuitus illi jam explosi sunt: grito de triunfo del cristiano a quien se ha revelado el Dios creador y salvador. El ciclo infernal estalla. Los hechos no son ya solamente fenómenos, son acontecimientos y actos”.⁴

Sólo aceptando este realismo de lo temporal se puede comprender cabalmente la indiferencia por las cosas del mundo. El cristiano debe comprometerse con los asuntos de la historia, pero al mismo tiempo está llamado a trascenderla, a vivirla como el punto a partir del cual debe elevarse hacia Dios.

“El tiempo es vanidad solamente para quien, usándolo contra la naturaleza, quiere instalarse en él, e instalarse en él es no pensar más que un porvenir. Pero para elevarse hasta lo eterno hay que apoyarse necesariamente en el tiempo y bregar en él [...] A ejemplo de Cristo, cada cristiano debe aceptar lealmente y sin trampa, su condición de ser en el tiempo, condición que lo hace solidario de toda la historia,

1. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris, Du Cerf, 19525, 111.

2. *Ibid.*, 112.

3. *Ibid.*, 112.

4. *Ibid.*, 111-112.

de tal suerte que su relación a lo eterno va acompañada de una relación al pasado que sabe inmenso y a un porvenir cuya duración no alcanza a conocer.”⁵

Rechazando cualquier atenuación docetista, esta concepción de la historia tiene al menos dos derivaciones: por un lado, una clara apertura a la trascendencia que desvirtúa toda pretensión inmanentista; y por otro, como consecuencia de esta apertura, una cierta espiritualización de la historia reflejada en la tensión escatológica en la que vive el creyente, quien debe ocuparse seriamente de las cosas de este mundo sin afirmarse absolutamente en él.

Pero la doctrina sostenida por el teólogo francés se ve confrontada por distintos sistemas de pensamiento que encuentran su fundamento en la acentuación de algunas de las vertientes existenciales de las que se nutre el ser humano. En la obra de de Lubac podemos distinguir tres frentes que hunden su raíz opositora a la concepción cristiana de la historia en alguna de esas vertientes: 1. Raíz filosófica-religiosa: budismo; 2. Raíz filosófica-inmanentista: humanismo ateo; 3. Raíz cristiana: Joaquín de Fiore.

Presentaré brevemente cada una de ellas para contextualizar las objeciones principales que brotan de estas doctrinas.

2. La evasión budista

Un primer frente ante el cual de Lubac propone una revalorización del tiempo es el budismo. Su acercamiento a este fenómeno filosófico-religioso se inicia como una obligación estrictamente académica⁶ y concluye con la publicación de tres libros (*Aspects du bouddhisme*, 1951; *La reencontré du Bouddhisme et l'Occident*, 1952; *Amida*, 1955) que muestran la evolución de su pensamiento en orden a una cabal comprensión histórico-doctrinal del acontecimiento.

En el budismo, como en la mayoría de las filosofías y religiones de Oriente,⁷ de Lubac constata que la relación con lo temporal termina re-

5. Ibid., 113-114.

6. “Tuve la debilidad de aceptar [los cursos sobre historia de las religiones]. Sin preparación, sin libros, sin conocimiento de ninguna lengua, europea o asiática, sin ningún descanso por delante [...] Era todo un desafío.” H. DE LUBAC, *Mémoire sur la occasion de mes écrits*, Namur, Culture et Vérité, 1989, 30.

7. “Cada vez que el aliento religioso se eleva por encima del mundo sensible y franquea decididamente las barreras de la ciudad, ¿qué es lo que generalmente solemos ver? Una doctrina indi-

solviéndose en una doctrina de evasión. Los actos y acontecimientos humanos son vividos con una intensidad llamativa, pero se reflexiona sobre ellos considerándolos una ilusión de la cual hay que desembarazarse. En definitiva, el budismo resuelve la relación de lo temporal con lo sobrenatural negando uno de los dos extremos, aunque esta mutilación no es suficiente para solucionar la tensión real pues se diluye el sentido de los acontecimientos temporales o, lo que es lo mismo, de la historia. Así, “el mundo del que se trata de escapar está sin dirección, la humanidad que hay que sobrepasar está sin historia”.⁸

La confrontación entre caridad cristiana y caridad budista desarrollada en un capítulo de *Aspects du bouddhisme* ofrece un ejemplo de esta doctrina de evasión.⁹ ¿Se puede decir que existe en el budismo la virtud de la caridad? De Lubac responde que no. Luego de comparar las dos virtudes concluirá: “La caridad budista se asemeja a la caridad cristiana como el sueño a la realidad”.¹⁰ La correlación que existe en la doctrina budista entre la ascesis, por un lado, y la benevolencia y compasión, por otro, revelan que el amor al prójimo es un obstáculo para alcanzar la unión con Dios. El budista debe hacer el bien al otro, pero sin detenerse en el acto concreto pues puede constituirse en una distracción en la búsqueda de la contemplación pura, que es lo único que verdaderamente importa.

“Todo altruismo, cualquiera sea el fervor y las coloraciones, no es más que un procedimiento para desembarazarse del deseo. Según una expresión poco noble pero expresiva, una purga debe servir para evacuar, pero ella misma debe ser evacuada, de otro modo sería más perjudicial que útil. La caridad es esta purga”.¹¹

Esta crítica se encuentra anticipada en *Catholicisme*: “[El budista] luego de practicar una ‘caridad’ a veces sublime, finalmente se evade de la misma caridad”.¹² El amor no está ausente, pero más que detenerse en ac-

vidualista de evasión baja apariencias muy diversas, pero en el fondo siempre bastante semejante entre ellas” H. DE LUBAC, *Catholicisme*, 107.

8. *Ibid.*, 109.

9. Cf. H. DE LUBAC, “La charité bouddhique”, en: *Aspects du bouddhisme*, Paris, Seuil, 1951, 11-53.

10. DE LUBAC, *Aspects du bouddhisme*, 48.

11. *Ibid.*, 41.

12. DE LUBAC, *Catholicisme*, 108.

tos concretos aunque también los cumple prefiere insistir en la necesidad de abstraerse en una compasión universal.

“Pues el individuo, para el budismo, cuenta poco. Cuenta tan poco que esta piedad será considerada tanto más perfecta cuanto más abstracta y general sea; dicho de otro modo, en tanto sea menos humana. Se interesa más bien por el sufrimiento en general que por los seres sufrientes en particular”.¹³

Una antropología con fuertes acentos negativos sobre la realidad corporal del sujeto colabora sensiblemente en esta concepción del amor budista:

“En el budismo no se puede amar por sí mismo más que a un yo ilusorio o que trata de destruirse: ¿cómo, entonces, podrá amar verdaderamente el yo del otro? No siendo tomada en serio, la persona del otro no podrá ser objeto de un amor serio”.¹⁴

En el budismo los actos de amor al prójimo se realizan en la historia, pero no se los considera acontecimientos que permitan asumir la temporalidad como configuración real de lo humano. Lo temporal es valorado como una situación y condición provisoria, tan radicalmente provisoria que se la considera una ilusión que puede inducir peligrosamente al engaño. Por ello, la solución propia del sabio es la evasión.

3. El humanismo ateo

Si el budismo es una depreciación del tiempo histórico por la evasión, el humanismo ateo, por el contrario, propone una hipervalorización de lo temporal por la inmanencia. Testigos de este nuevo frente al que de Lubac debe responder son sus textos mayores dedicados al estudio del ateísmo: *Le drame de l'humanisme athée* (1944), *Affrontements mystiques* (1950) y *Athéisme et sens de l'homme* (1968). Allí muestra cómo esta concepción de la historia, en cuanto espacio vital en donde lo temporal acontece, reclama una autonomía sin límites y postula como verdad racional excluyente que el hombre vive sólo para este mundo.

La afirmación exclusiva del hombre en lo temporal tiene su correlato en la negación de Dios. Pero ahora no se trata de ateísmo teórico, guía-

13. H. DE LUBAC, *Aspects du bouddhisme*, 37.

14. *Ibid.*, 36.

do por un materialismo sensualista que únicamente pretende pasarla bien en esta vida, sino de una doctrina que cuestiona los fundamentos de un orden socio-cultural con la intención de modificarlo. De Lubac se da cuenta de que no polemiza con un ateísmo de libros, sino con un ateísmo vital.

“No hablamos de un ateísmo vulgar, que es propio, más o menos, de todas las épocas y que no ofrece nada significativo; tampoco nos referimos a un ateísmo puramente crítico, cuyos efectos continúan extendiéndose hoy, pero no constituye una fuerza viva, porque se revela incapaz de reemplazar aquello que destruye [...] Cada vez más, el ateísmo contemporáneo se torna positivo, orgánico, constructivo”.¹⁵

La intencionalidad del humanismo ateo se esclarece en la propuesta por erigir un hombre nuevo. La expresión tiene resonancias paulinas, pero adquiere en este contexto un contenido muy diferente. Se trata de gestar un hombre sin Dios, sin más referencias que su libertad y su temporalidad. Su principal pretensión es provocar una modificación antropológica en donde las concepciones y modos de vida del pasado sean superados –y en cierto modo sepultados– por un nuevo hombre y nuevo estilo de vida.

“No se trata para él [hombre] de gustar una embriaguez especulativa, sino, según el fin previsto por Bacon y claramente señalado por Descartes, de volverse maestro y poseedor de las fuerzas de la naturaleza [...] En esto, capitalismo y socialismo, las dos grandes fuerzas antagónicas, se ponen de acuerdo: son como las dos caras de un movimiento que arrastra al mundo entero. Un nuevo tipo de civilización industrial, de una civilización del trabajo [...] El hombre se siente destinado a organizar el planeta en vista de rendimiento máximo”.¹⁶

El teólogo francés tiene clara conciencia que la temporalidad propuesta por el humanismo ateo tiende a una transformación sin precedentes en la historia. No es simplemente una expresión de deseo panfletaria o una amenaza virtual, sino un proyecto concreto de cambio eficaz. Ya en 1936 destacaba la importancia de reconocer que “aquí nos topamos de frente con las místicas y las ideologías que luchan en este momento por la conquista del mundo”.¹⁷ Feuerbach, Marx, Nietzsche o Comte, cada uno con la especificidad de su pensamiento, son los artífices ideológicos de este hombre

15. H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Cerf, 1998, 7.

16. H. DE LUBAC, *Affrontements mystiques*, Paris, Seuil, 1950, 24-25.

17. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, 313.

nuevo en un tiempo nuevo. Aunque estos autores tengan entre sí matices y opiniones diversas sobre un mismo tema, sin embargo, “tienen un fundamento común consistente en la negación de Dios, coincidiendo también en su objetivo principal de aniquilar la persona humana”.¹⁸

La temporalidad es aquí una afirmación absoluta de lo antropológico contra todo orden teológico y trascendente. De Lubac la pone de manifiesto cuando señala que el humanismo ateo no critica cualquier concepción de Dios, sin específicamente la del Dios cristiano. Esta actitud es clara en Marx, Nietzsche y Comte. Atacan al Dios de Jesucristo, sinónimo de muerte, para afirmar al hombre sin Dios como sinónimo de la vida. La temporalidad se cierra sobre sí misma, presa de la inmanencia y en la búsqueda de una verdad que sólo podrá encontrar a medias.

4. Joaquín de Fiore

La tercera vertiente que alimenta una interpretación no cristiana de la historia surge paradójicamente, en el análisis del teólogo francés, de la raíz cristiana del pensamiento del abad Joaquín de Fiore. Su doctrina enseña la superación del acontecimiento Cristo por una presencia novedosa del Espíritu Santo, seguida por la proclamación de un tiempo nuevo que se conoce con el nombre de la *era del Espíritu*. Esta concepción implica, por una parte, el desplazamiento de la centralidad cristológica en orden a la economía de la salvación, pues Cristo no será el consumidor de nuestra salvación, sino un eslabón para alcanzar una perfección mayor. Pero también señala de Lubac que nos encontramos ante una desnaturalización del misterio trinitario, pues al considerar al Espíritu como una etapa superadora en el dinamismo inmanente de la historia, la elevación sobrenatural del hombre corre el serio peligro de ser considerada como parte de ese mismo dinamismo, sucumbiendo así a la tentación “de diluir y suprimir la distancia entre Dios y su criatura poniéndola sobre el mismo plano que la distancia intratrinitaria”.¹⁹ La era del Espíritu gozará, pues, de esta originalidad:

“La tercera era será la del Espíritu Santo, y será la edad de la inteligencia espiritual, que procede de uno y otro Testamento, de una y otra letra, a imagen del Espíritu

18. H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, 8.

19. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. Vol. 4. La acción*, Madrid, Encuentro, 1997, 355.

Santo procediendo del Padre y del Hijo. Será la era de los grandes contemplativos, cuyo “orden” se repartirá en especies diversas, porque numerosas y diversas son las gracias del Espíritu Santo”.²⁰

De Lubac estudia detenidamente la doctrina de Joaquín en dos ocasiones. La primera en el capítulo 6 del tomo 3 de *Exégèse médiévale* (1961), en íntima relación con la interpretación de la Escritura, dedicándole un tratado de 122 páginas. La segunda en los dos tomos de *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* (1979 y 1981, respectivamente). En estas obras se percibe cómo el teólogo francés va perfilando que la disolución de lo institucional en lo espiritual es, consecuentemente, una precarización de la temporalidad. La institución pertenece a lo temporal y ambas al pasado –no forman parte de la era del Espíritu–. Quien prescindiera de lo institucional puede darse el lujo de pensar que lo temporal no es un orden específico, sino tan sólo una consecuencia residual de lo espiritual. De Lubac advierte que Joaquín propone la infravaloración de este aspecto constitutivo de la condición humana y cristiana. No ubica lo temporal en los extremos ideológicos de las doctrinas de inmanencia o evasión, sino como una tenue plataforma que sirve de apoyo para que el hombre y el universo desarrollen su verdadera grandeza, que es la espiritual. La doctrina joaquinista propone una instrumentalización de la temporalidad que convierte al cristianismo en una fascinante aventura del espíritu, pero vaciada y viciada en sus posibilidades de incidencia social.

Precisamente por ello la instrumentalización entraña un peligro aún más notable: si el cristianismo no debe ocuparse de lo temporal –pues su destino manifiesto es el de alcanzar la plenitud en la era del Espíritu– la disociación entre orden sobrenatural y orden temporal es una consecuencia que brota espontáneamente. Aún más: la doctrina de Joaquín ha servido para justificar no el humanismo ateo craso, sino la sutil y ambigua presencia de racionalismos espiritualizados que desembocan en una confusión relativista. A juicio de de Lubac, Joaquín espiritualiza la historia hasta el punto en que ambas quedan reducidas a su mínima expresión. ¿Quién gana en esta doctrina? ¿Dios o el hombre? Para Joaquín los dos; para de Lubac ninguno, pues el joaquinismo termina secularizando tanto al hombre como a Dios.

20. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. Tome 3*, Paris, Cerf, 1961, 456-457.

“En la variedad de formas que ha adoptado, sabias o populares, [el joaquinismo] ha constituido uno de los hitos principales en el camino que conducía a la secularización, es decir, a la desnaturalización de la fe, del pensamiento y de la acción cristiana. Ha servido también de suplemento o de sustituto «místico» a diversos procesos de racionalización que no podían por sí mismos despertar el entusiasmo necesario para su realización”.²¹

Ahora bien, ¿fue exactamente ésta la intención de Joaquín? Responsabilizarlo exclusivamente por el desarrollo posterior del pensamiento moderno es, sin duda, una exageración. Así lo reconoce de Lubac, para quien

“El abad de Fiore no puede ser tenido por responsable de todas las aberraciones de los «espirituales» que lo reivindicaban –aún cuando sus sueños sobre la Edad del Espíritu les hayan aportado un alimento cierto. No se lo podrá endosar todas las «profecías» que circulan bajo su nombre, –aunque ellas no hacen más que explotar un género al cual él mismo aportó más de un modelo”.²²

Sin embargo, y más allá de sus intenciones, la concepción joaquinita implica de hecho el inicio de una hermenéutica nueva sobre lo temporal. Sus ideas se deslizaron en el tiempo por una leve pero suficiente *pendiente intelectual*, permitiendo que muchos se alimentaran –directa e indirectamente– de aquellos pensamientos germinales. Citando a Jean Laloy de Lubac señalará:

“Si bien es cierto que todo pensador poderoso está amenazado de ser traicionado por sus sucesores, no es menos cierto que sus ideas se prestan más o menos a la traición. Todo pensamiento presenta unas pendientes que bajan comentadores y discípulos. Pero ellos no han creado esas pendientes. Incluso invisibles, estaban ahí”. [Y comenta nuestro autor] “En cuanto a Joaquín, la pendiente estaba visible.”²³

5. El misterio del sobrenatural

El misterio del sobrenatural es uno de los temas teológicos desde los cuales de Lubac procura responder al triple frente interpretativo. Se trata

21. H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Tome I: de Joachim à Schelling*, Paris - Namur, Lethielleux - Culture et vérité, 1978, 14-15.

22. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. Tome 4*, Paris, Desclée, 1993, 325.

23. H. DE LUBAC, *La Postérité I*, 67, nota 3.

de una cuestión sintética en donde convergen las problemáticas de la antropología, la cristología, el misterio trinitario y la gracia. Esta convergencia permite en primer lugar asegurar la articulación de los tratados teológicos entre sí; pero, dado su carácter sintético, la cuestión del sobrenatural se presenta a su vez como una alternativa en la interpretación de la realidad histórica. Si detenemos la mirada sobre las posturas que desvirtúan la concepción de la historia según el cristianismo, encontraremos que las tres tienen relación con el misterio del sobrenatural. El budismo porque ignora la historia, dejando al sobrenatural aislado de lo natural; el humanismo ateo porque absolutiza la historia, proponiendo una vivencia de lo natural cerrada explícitamente a lo sobrenatural; el joaquinismo porque propone una concepción sincrética de la relación Dios-historia, secularizando implícitamente tanto a lo sobrenatural como a la naturaleza. Una vez más, vemos como de Lubac se esfuerza por explorar en las problemáticas teológicas que puedan dar respuesta a situaciones contemporáneas y, lejos de separar los ámbitos, se propone mantener en estrecha conexión teología y vida. Así lo reconoce él mismo frente a la Academia de Ciencias Morales de Francia en 1959 comentando cuál fue su intención al escribir *Surnaturel*:

“Es un problema muy fundamental desde el punto de vista de la reflexión racional el que se aborda en *Surnaturel*: el problema de las relaciones entre filosofía y teología, entre razón y fe, entre desarrollo de los recursos de la naturaleza humana y la acogida eventual de un don sobrenatural, beneficios que el pensamiento cristiano los concibe en su principio. Parece que de este estudio esencialmente histórico se desprende que una cierta concepción de dos órdenes, llamados natural y sobrenatural, expresados en ciertas escuelas a lo largo de estos últimos siglos, confluyen a constituir una «teología separada», generadora ella misma de una «filosofía separada», la cual no está plenamente conforme ni al conjunto de la tradición cristiana ni a la dilatación completa de la vida del Espíritu”.²⁴

Esta cita nos abre a la consideración de uno de los temas que guarda relación con el nuestro pero que es, al mismo tiempo, quizás el más polémico en la obra de de Lubac: la cuestión de la naturaleza pura. El teó-

24. H. DE LUBAC, *Mémoire*, 93-94. En esta misma obra y hablando también de *Surnaturel* dirá: “La obra constituía, pues, una suerte 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 en vistas de una «adaptación» cualquiera a este pensamiento, sino más bien en vistas de permitir impulsar con él un diálogo, el cual, como siempre cuando se trata de ideas serias, no puede ser más que un confrontación, un combate.” *Mémoire*, 34-35.

logo francés considera que esta doctrina ha sido desvirtuada en los últimos siglos al sostener que el hombre puede tener paralelamente un destino natural y otro sobrenatural. La intención de este desdoblamiento era salvaguardar la gratuidad del don sobrenatural, pero, en opinión de de Lubac, no ha hecho otra cosa más que falsear el verdadero sentido de lo gratuito. “Esta concepción de una naturaleza pura choca con grandes dificultades, y la principal parece que es esta: ¿cómo un espíritu consciente puede tener otra cosa más que un deseo absoluto de Dios?”.²⁵

No pretendo detenerme en los debates suscitados en la teología del siglo XX a raíz de la posición de de Lubac.²⁶ Sin embargo, la discusión pone de manifiesto una convicción medular del teólogo francés: el hombre tiene como vocación única el sobrenatural, al punto que es imposible sostener que haya existido un hombre no invitado a la comunión de gracia con Dios. En uno de los textos dedicados a estudiar la problemática manifiesta en forma de interrogantes cuáles son los principales daños que ha provocado lo que él llama el nuevo sistema:

“¿No ha operado entre natural y sobrenatural una separación que finalmente debía ser mortal? La relativa autonomía que concedía a la naturaleza ¿no era, tal como la definía, una tentación de independencia? ¿No animaba así el movimiento de «laicización» desencadenado desde el Renacimiento y anticipado ya en los siglos precedentes por el movimiento averroísta? ¿Era siquiera pensable el dualismo que tendía a establecer? ¿Es cierto por lo menos que ha conseguido mantener en su integridad la idea de sobrenatural? ¿No era una concesión ya demasiado amplia hecha al adversario admitir la hipótesis de un estado –y por consiguiente reconocer en nosotros toda una zona de actividad– en donde reinan no los principios de la caridad soberana y de la sumisión incondicional, sino los de la justicia conmutativa? En fin, ¿han sabido distinguir siempre plenamente los teólogos antibayanistas los dos órdenes que su celo separaba? ¿Han tenido todos verdaderamente la inteligencia del misterio de la gracia?”.²⁷

25. *Ibid.*, 188.

26. Ch. Bouyer criticó la posición de de Lubac en artículos contemporáneos a la aparición de *Surnaturel* y de *Le mystère du Surnaturel*: “Nature pure et surnaturel dans le «Surnaturel» du Père de Lubac”, *Gregorianum* 28 (1947) 379-395; y “Note sur «Le mystère du surnaturel» du Père Henri de Lubac”, *Gregorianum* 48 (1967) 130-132. También son conocidas, entre otras, las críticas de J. Alfaro, “El problema teológico de la trascendencia y de la immanencia de la gracia”, en: *Cristología y Antropología*, Madrid, 1973 y R. BERZOSA MARTÍNEZ, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac. Estudio histórico-teológico (1931-1980)*, Burgos, Ediciones Aldecoa, 1991.

27. H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1965, 280.

Para nuestro autor cierta teología del siglo XIX permitió, aún sin saberlo claramente, que esta verdad del sobrenatural se haya oscurecido o corrompido, aceptando que el hombre puede tener un fin solamente natural y abriendo así la primera puerta al secularismo moderno. De Lubac captó con mucha claridad que la secularización no se presenta sólo como opuesta al cristianismo, sino como complemento y culminación del mismo. Esta idea que encontramos en Joaquín de Fiore y su pendiente antropológica, reaparece con fuerza renovada en las “doctrinas de la inmanencia”. Según ellas el espíritu humano evolucionará hacia un inmanentismo histórico que, gracias a la perfección y desarrollo alcanzados por su propia dinámica, excluirá todo sobrenatural. “Este inmanentismo es tanto más atrayente cuanto que, presentándose como heredero del cristianismo por fin comprendido, no renuncia a él de ningún modo, sino por el contrario, pretende responder plenamente a la esperanza que Cristo ha encendido en el corazón del hombre”.²⁸

De Lubac insistirá en sus escritos que la vocación única del hombre es la de vivir en Dios, sin por ello negar los fines propiamente naturales que tiene el hombre. La teología habla habitualmente de un “orden natural” y de un “orden sobrenatural” y de Lubac conoce y, en cierta medida, acepta la utilización de ese lenguaje. Lo que no admite es la división taxativa de ambos ámbitos como si se trataran de órdenes cerrados y acabados en sí mismos, en donde uno y otro no tendrían más relación entre sí que la de un añadido accidental. Tal es la intención que percibe en textos tan densos como los que siguen:

“Este deseo en mí no es un accidente cualquiera. No proviene de alguna particularidad, tal vez modificable, de mi ser individual, o de alguna contingencia histórica con efectos más o menos transitorios. Con mayor motivo tampoco depende de ninguna manera de mi voluntad deliberada. Reside en mí por el hecho de mi *per-tenencia* a la humanidad *actual*, a esta humanidad que es, como se dice, llamada. Pues el llamado de Dios es *constitutivo*. Mi finalidad, de la cual el deseo es la expresión, está inscrita en mi mismo ser, tal como ha sido puesto por Dios en este universo. Y, por la voluntad de Dios, yo no tengo hoy otro *fin real*, es decir, realmente asignado a mi naturaleza y ofrecido a mi libre adhesión, bajo la forma que sea, que el de «ver a Dios»”.²⁹

28. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1965, 15-16.

29. *Ibid.*, 81. El subrayado es nuestro.

“Si existe en nuestra naturaleza un deseo de ver a Dios, no puede ser más que porque Dios quiere para nosotros este fin sobrenatural que consiste en verlo. Es porque, queriéndolo y no cesando de quererlo, pone y no cesa de poner el deseo de nuestra naturaleza. De modo tal que este deseo no es otra cosa que su llamado”.³⁰

Aún con las precisiones correspondientes no hay duda que detrás de estos textos se manifiesta una certeza a la que el espíritu humano no quiere renunciar por más razones sensatas que se argumenten.

La vocación única del hombre integra lo natural en su propio valor pero orientado a lo sobrenatural. La crítica de la naturaleza pura le permite a de Lubac quebrar con una concepción peligrosamente extrínsecista de la gracia y de toda presencia de Dios en el hombre, vinculando íntimamente la acción del creyente con aquello que Dios le otorga como don para la salvación. Sin embargo, es claro que el sobrenatural introduce una discontinuidad entre el hombre y Dios, dado que entre ambos sigue habiendo una esencial diversidad ontológica. ¿Qué sentido tiene, entonces, la temporalidad en este esquema? La doctrina no hace más que acentuar que la historia es el punto de partida desde el cual elevarse a Dios. El tiempo no es *negación* de Dios, ni tampoco se *diluye* en Dios. Para el cristiano el tiempo está en *relación* con Dios. Por ello el modo como el hombre vivirá su inserción en lo temporal estará revestida siempre por un carácter paradójico, en una constante tensión que no encontrará resolución definitiva en este tiempo. Al comienzo del artículo puse un texto de *Catholicisme* que proponía especulativamente esta doctrina. Ahora, en algunos escritos más testimoniales, podemos encontrar el mismo pensamiento presentado expresamente bajo la forma de paradojas:

“Busquen primero el reino de Dios. Si el orden social cristiano es un ideal buscado en el futuro, el reino de Dios, en cambio, ya está aquí, misteriosamente presente, porque la eternidad que está más allá del futuro, no es exterior al presente, como lo es aquel. El orden social cristiano forma parte de las cosas objetivas, de las cosas exteriores que se desarrollan en el tiempo, de la figura de este mundo que pasa: el reino de Dios es la realidad espiritual, interior y eterna. Nos esforzamos por realizar el primero mediante un progreso en el tiempo, pero entramos en el segundo por medio de un paso que implica siempre una cierta ruptura y una consumación: un paso del tiempo a la eternidad”.³¹

30. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, 486-487.

31. H. DE LUBAC, *Paradoxes*, Paris, Du Cerf, 1999, 57.

“La creencia en la eternidad no nos arranca del presente, como a veces se nos dice, para hacernos perder en un sueño: es exactamente al revés. Los cristianos traicionaron su tiempo cuando descuidaron la eternidad. Y los que sólo contemplan un porvenir terrestre no por eso se arriesgan menos a estar ausentes de su tiempo, aun cuando sea de otra manera; porque este futuro, como tal, es exterior al presente. Por eso corren el riesgo de volverse inhumanos para sus contemporáneos: al querer servir a una humanidad que no comprenden, corren el riesgo de descuidar, despreciar, utilizar, sacrificar a sus hermanos, a esos hombres de carne y hueso, esos hombres que tiene capacidad de infinito y deseo de eternidad”.³²

6. Perspectivas críticas

Para finalizar quisiera señalar algunas perspectivas críticas que incluyen, en un primer momento, el reconocimiento del aporte de Henri de Lubac a la cuestión del valor de la temporalidad y, en un segundo momento, la propuesta de ciertas líneas temáticas que están ausentes en el teólogos francés y que considero pueden ayudar a complementar su reflexión.

El pensamiento de de Lubac sobre la temporalidad ha tenido incidencia en numerosos teólogos del siglo XX, pero también en la búsqueda de nuevas formulaciones del Magisterio frente al mundo contemporáneo. Rescato aquí sólo las repercusiones que se pueden descubrir en el Concilio Vaticano II, particularmente en la *Gaudium et spes*.

Cuando el documento plantea el respeto por el valor de la actividad humana lo hace a partir de interrogantes que nos ubican en el ámbito de las preocupaciones del teólogo francés: “¿Qué sentido y valor tiene esta actividad? ¿Cuál es el uso que hay que hacer de todas estas cosas? ¿A qué fin deben tender los esfuerzos de individuos y colectividades?” (GS 33). Luego de recordar que “Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina” (GS 22), el texto conciliar enseña que el progreso de todos los tiempos para lograr mejores condiciones de vida responde a la voluntad de Dios. Pero este bien debe estar en función del hombre. Es un don de Dios para el hombre. De este modo, “la actividad humana, así como procede del hombre, también se ordena al hombre” (GS 35). En este contexto, la *Gaudium et spes* termina reconociendo la justa autonomía de la realidad terrena y para ello distingue clara-

32. Ibid., 63.

mente entre autonomía y secularismo, señalando que la primera “responde a la voluntad de Dios”. Esto es así porque “por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propios y de un propio orden regulado” (GS 36). Resuena aquí el realismo con que de Lubac analiza la historia y el reconocimiento que hace, dentro del único orden sobrenatural, de su autonomía.

Sin embargo, aunque su reflexión haya abierto la puerta para pensar la autonomía de la creación, es notoria la ausencia de una especulación teológica que considere las realidades creadas en su concreción histórica. De Lubac acentúa el aspecto escatológico de las mismas, pero deja casi al margen la valoración propia de la autonomía de lo creado. Sin olvidar la tensión escatológica propia de una historia orientada básicamente hacia Dios, un límite de su obra es no preguntarse por la significación positiva (aunque limitada) y autónoma que las realidades terrestres tienen en virtud de su propia estructura y consistencia. Las referencias hechas en distintos textos no alcanzan para explicitar esta intención.

En conexión con esto último, falta también una referencia a la problemática de los pueblos y las culturas. A pesar de su indagación en las culturas orientales, de Lubac no ha desarrollado un pensamiento en torno al problema de la evangelización de los pueblos y la importancia de las culturas en orden a la diversidad propia de la única Iglesia católica. El tema no era indiferente a los autores de la época y muchos se mostraron interesados en explicitarlo, no sólo desde el campo teológico, sino también en el ámbito de lo filosófico y lo arqueológico. Conociendo el tema nuestro autor no quiso involucrarse en la discusión. Encontramos algunas insinuaciones en *Le fondement théologique des missions*. Allí dice: “La cultura greco-romana no representa más que uno de los éxitos [...] del esfuerzo humano”. Y manteniendo claramente que la Iglesia es católica, afirma que “el universalismo cristiano no es amorfo e indiferenciado [...] Es diferenciado al mismo tiempo que centrado. Divinamente centrado, humanamente diferenciado: dos notas complementarias y enlazadas, como lo son la naturaleza y la gracia”.³³ Pero de estas insinuaciones no saca consecuencias. Una reflexión que pretenda complementar las intuiciones fundamentales que nos ha dejado de Lubac tendrá que atender a cuestiones sumamente actuales.

OMAR CÉSAR ALBADO

12.07.09 / 22.07.09

33. H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, Paris, Seuil, 1946, 69.

34. *Ibid.* 73.