
Primacía del Mediador. El hombre y Cristo en la teología de Henri de Lubac

The Primacy of the Mediator. Man and Christ in the Theology of Henri de Lubac

RECIBIDO: 4 DE AGOSTO DE 2016 / ACEPTADO: 30 DE SEPTIEMBRE DE 2016

Andrzej PERSIDOK

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie
Warszawa, Polonia
jedrekpersidok@wp.pl

Resumen: El objetivo del presente estudio es hacer una relectura cristológica de la antropología teológica desarrollada por Henri de Lubac. Como punto de partida sirve la visión de la naturaleza humana como dotada de una finalidad sobrenatural, lo que permite afirmar en ella una cierta «potencialidad mediadora». Esta potencialidad, ineficaz en sí misma, encuentra su cumplimiento en Cristo, contemplado como Mediador entre Dios y los hombres. Después de estudiar la figura del «Mediador» en la obra del teólogo francés, se presenta una propuesta de poner en relación la naturaleza humana, potencialmente mediadora, con la única mediación de Cristo, de manera que aparece clara la primacía absoluta de esta última.

Palabras clave: De Lubac, Lo sobrenatural, Cristo Mediador.

Abstract: The goal of the present study is to perform a christological reading of the theological anthropology developed by Henri de Lubac. The starting point is the vision of human nature as provided with a supernatural finality, a fact that allows one to speak about a certain «potentiality of mediation» in the human being. This potentiality, absolutely inefficient, receives its fulfillment in Christ, regarded as the Mediator between God and men. After the analysis of the figure of «Mediator» in the work of this French theologian, this article proposes a certain of understanding the relation between human nature, considered as a mediator in potency, and Christ's unique mediation. In this proposal, the absolute primacy of the latter is emphasized.

Keywords: De Lubac, The Supernatural, Christ the Mediator.

INTRODUCCIÓN

Henri de Lubac puede ser considerado como teólogo de la unidad. Tanto su vida como su producción literaria son un testimonio del gran afán de unir que le animaba. Era igualmente consciente de la necesidad de responder al fenómeno trágico de la separación entre la fe y la cultura, como de promover la unidad de la Iglesia. Su preocupación por unir lo separado y custodiar la unidad de lo amenazado por la ruptura llevaron a O. de Berranger a atribuirle una «vocación mediadora» en unos tiempos turbulentos para el mundo y para la Iglesia¹.

Donde mejor se percibe este afán por la unidad es en su antropología teológica, desarrollada en torno al «problema de lo sobrenatural». Este problema consiste en plantear correctamente las relaciones entre la naturaleza humana y el don sobrenatural, para evitar el peligro de, o bien, «naturalizar lo sobrenatural», o de reducir el don divino a un añadido puramente contingente, sin arraigo en el ser humano tal como es. Entre los que más influyeron, en esta materia, en el futuro autor de *Catholicisme* destaca el filósofo Maurice Blondel que con su «filosofía de la acción» emprendió una lucha contra el «extrinsecismo», es decir, contra la postura intelectual que no admitía ningún vínculo intrínseco entre el hombre y Dios. Este extrinsecismo, según Blondel, fue compartido, con fines distintos, tanto por los apologetas católicos de la corriente neoescolástica, como por los filósofos naturalistas antirreligiosos. El jesuita lionés reconoció el carácter decisivo del impulso blondeliano para su propia investigación. Por ejemplo, en una carta que el día 3 de abril de 1932 envió al filósofo de Aix, en la que aparecía un esbozo de lo que iba a ser *Sur-naturel*, el joven teólogo cita unas frases del propio Blondel, según el cual «si demasiado a menudo hoy el camino general de la humanidad se aparta del cristianismo, es quizás porque demasiado a menudo se ha desenraizado el cristianismo de las vísceras íntimas del hombre»².

La empresa filosófica de Blondel consistía, en buena parte, en buscar modos de «enraizar» de nuevo lo cristiano en lo humano, es decir, mostrar que,

¹ La expresión, acuñada por Olivier de Berranger en un texto inédito, aparece en MOULINS-BEAUFORT DE, E., *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. «L'esprit de l'homme» ou la présence de Dieu en l'homme*, Paris: Cerf, 2003, 876.

² Cfr. LUBAC DE, H., *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Paris: Cerf, 2006 (trad. esp. *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid: Encuentro, 2000) 189 (35). En lo que sigue, el primer número de página de las obras de De Lubac corresponderá a la edición original francesa, y el segundo (entre paréntesis) a la traducción española (si existe).

en la relación entre el hombre y Dios, no se trata de una unión puramente accidental y extrínseca, sino de algo constitutivo para el ser humano, sin que lo humano sea absorbido en lo divino ni al revés. Como han mostrado varios autores, en esta búsqueda de la articulación exacta de la unidad y diferencia entre lo humano y lo divino, se trataba de un problema ancestral en filosofía: el de la «mediación», la unidad entre los extremos³. Un rasgo particular de la filosofía blondeliana es que esta «mediación», que el pensador veía en el desarrollo de la acción humana, aparece al final como secretamente sostenida por el único Mediador humano-divino⁴. Este Mediador, si bien aparece en *L'Action* como una hipótesis filosófica⁵, obviamente tiene su origen en la fe cristológica del filósofo. De este modo, la antropología filosófica desarrollada por Blondel está desde el principio sostenida –al menos en las ideas de fondo– por una cristología.

Creemos que se puede encontrar una manera semejante de plantear la relación entre el hombre y Dios en la teología de Henri de Lubac. Para mostrarlo, queremos proponer una lectura de la antropología teológica lubaciana, contenida principalmente en los tres libros dedicados a lo sobrenatural (*Surnaturel*, *Le mystère du surnaturel*, *Petite catéchèse sur nature et grâce*), en el amplio contexto de su obra. Así, después de hacer un estudio de la visión del hombre propia del teólogo francés, enfocada por nosotros como búsqueda de la «mediación» entre el hombre y Dios, analizaremos la figura de Cristo Mediador que, según creemos, es el principio de unidad de varios pasajes cristológicos, dispersos a lo largo de su obra. Por fin, apoyándonos en algunas afirmaciones del teólogo, nos preguntaremos sobre el papel de Cristo en el orden de la creación, buscando un vínculo directo entre la constitución de la naturaleza humana, dotada de una potencialidad mediadora, y el único Mediador. Mediante este estudio, intentaremos mostrar cómo se relacionan en la obra de De Lubac la antropología y la cristología.

Una convicción que está en la base de todo nuestro estudio es que el pensamiento del teólogo lionés, aunque no tiene carácter sistemático, está carac-

³ Cfr. FAVRAUX, P., *Une philosophie du Médiateur: Maurice Blondel*, Paris-Namur: Lethielleux, 1987, 225, 246ss.; FLAMAND, J., *L'idée de médiation chez Maurice Blondel*, Louvain-Paris: Éditions Nauwelaerts, 1969, 5-6, 141-145.

⁴ Cfr. «Notre action est réellement médiatrice parce qu'elle tient sa réalité et son efficacité de celle, parfaite, du Médiateur», FLAMAND, J., *L'idée de médiation...*, 437.

⁵ Cfr. BLONDEL, M., *L'Action (1893)*, Paris: PUF, 1950, 461; traducción española: La Acción (1893), Madrid: BAC, 1996, 514-515.

terizado por una unidad profunda. Se ha hablado, en este contexto, de la «unidad orgánica» de la obra lubaciana⁶ o, también, de su carácter «sintético». Si la noción de «sistema» se refiere a una estructura en que cada elemento ocupa un lugar determinado en un conjunto superior, la «síntesis» apunta a una coherencia en el nivel de las «ideas de fondo», aunque la expresión externa de éstas se caracterice por una cierta pluralidad⁷. La idea del carácter «sintético» de la obra de De Lubac es la que nos permite leer los escritos dedicados a la antropología a la luz de las afirmaciones cristológicas, contenidas en otros textos suyos.

ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DE HENRI DE LUBAC:
LA DIMENSIÓN MEDIADORA DEL SER HUMANO

En la base del proyecto antropológico de Henri de Lubac está el deseo de remediar la separación entre la fe cristiana y el hombre moderno. En *Sur-naturel*, el jesuita francés localizó la causa de esta separación precisamente en un planteamiento teológico, surgido en la aurora de la época moderna, que consideraba posible que el hombre hubiese sido creado por Dios en un orden de pura naturaleza. Esta «hipótesis de *natura pura*» sirvió, en principio, como herramienta que permitía a los teólogos explicar la gratuidad y la trascendencia de lo sobrenatural, frente a los intentos de «naturalizarlo». No obstante, en los siglos posteriores inspiró a los pensadores antirreligiosos para reconocer en la religión un añadido inútil o incluso nocivo que se superponía al hombre, visto como «pura naturaleza» – ser consistente en sí mismo, sin necesidad de referencia alguna al orden sobrenatural. Así, la teología separada del hombre acabó engendrando una filosofía separada de Dios⁸ y la síntesis cristiana se disgregó en una oposición entre el humanismo ateo y el cristianismo privado de cualquier valor humano⁹.

⁶ Cfr. BALTHASAR VON, H. U., *Henri de Lubac: la obra orgánica de una vida*, Madrid: Encuentro, 1989, 6.

⁷ GUIBERT, É., *Le Mystère du Christ d'après Henri de Lubac*, Paris: Cerf, 2003, 16-18; cfr. MOULINS-BEAUFORT DE, E., «L'actualité paradoxale de *Catholicisme*», *Communio* (fr.) 31 (2008) 91; todo el artículo 87-97.

⁸ Cfr. LUBAC DE, H., *Augustinisme et théologie moderne*, Paris: Cerf, 2008 (trad. esp.: *Agustinismo y teología moderna*, en *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid: Encuentro, 1991, 261-546), 222-226 (483-486); cfr. *Mémoire...*, 93-94 (256).

⁹ Cfr. CIOLA, N., *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, Roma: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1980, 63.

La antropología teológica de De Lubac surge, por tanto, en un contexto polémico. En su lado negativo está la grave acusación dirigida a la «antropología de *natura pura*», en cuanto causa intra-teológica del rechazo moderno de la teología. El lado positivo de la antropología lubaciana consiste en mirar al hombre a la luz de la finalidad, que es una finalidad sobrenatural.

Finalidad, el punto focal de la visión cristiana del hombre

De Lubac critica la visión del hombre basada en la «*natura pura*» precisamente porque ésa destruye el concepto genuino de finalidad. La posibilidad de que el hombre hubiera sido creado como «naturaleza pura» suponía que, en cuanto hombre, estaría dotado de una finalidad intrínseca puramente natural, y sólo posteriormente le sería concedido el fin último actual, la visión beatífica. De este modo, la finalidad, en vez de ser considerada como un destino inscrito en la misma estructura de los seres, una orientación intrínseca a la naturaleza, aparecería ahora como algo recibido posteriormente y desde fuera¹⁰. Este desdoblamiento del fin último propio del hombre afecta a la unidad del plan divino. Si la concesión de la finalidad sobrenatural al hombre constituye un añadido posterior a lo que él es en su «pura naturaleza», el orden de la creación, ya no sería el primer acto de la economía salvífica, sino un orden de «naturalezas» intemporales, previamente definidas, que preceden, en realidad, al drama de la salvación¹¹.

Frente a este sistema de un doble orden, De Lubac afirma rotundamente una sola finalidad innata al hombre, que corresponde al único plan divino, trazado desde antiguo¹². Así, según él, no hay que imaginarse una idea intem-

¹⁰ LUBAC DE, H., *Le mystère du surnaturel*, Paris: Cerf, 2000 (trad. esp.: *El misterio de lo sobrenatural*, en *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid: Encuentro, 1991, 7-259), 97 (84-85). De Lubac hizo notar que esta pérdida de la noción de finalidad en teología coincidió con un cambio análogo en el mundo filosófico, donde el tomismo, para que la finalidad tuviera un papel esencial en el estudio y en la definición de todo ser, cedió el paso a otros sistemas que consideraban la finalidad como algo más extrínseco, cfr. CHOLVY, B., *Le surnaturel incarné dans la création...*, 87; la autora comenta un artículo de De Lubac, que sólo en parte fue recogido luego en *Surnaturel*, cfr. LUBAC DE, H., «Remarques sur l'histoire du mot "surnaturel"», *NRT* 61 (1934) 225-249, 350-370; sobre la pérdida de la noción de finalidad en filosofía, cfr. SPAEMANN, R. y LÖW, R., *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München-Zürich: R. Piper & Co. Verlag, 1981, 94-105.

¹¹ Cfr. *Le mystère...*, 106-109 (92-95).

¹² Como ha observado José Luis Illanes, la unidad del designio es una de las ideas principales que subyace a toda teología lubaciana, cfr. ILLANES, J. L., «La teología como saber de totalidad: en torno al proyecto teológico de Henri de Lubac», *Revista Española de Teología* 48 (1988) 165-166, todo el artículo 149-192.

poral y puramente formal del ser humano, con su finalidad propia que, luego, al pasar a la existencia, es dotada por Dios de una finalidad distinta, sobrenatural. No hay ninguna «esencia» que preceda al acto de la creación¹³. De Lubac introduce en este contexto el concepto de la «ontología concreta», que es la visión del ser propia de la fe cristiana¹⁴. Si en la ontología filosófica existe una distinción neta entre el orden intemporal de las esencias y el orden contingente de los acontecimientos históricos, en la «ontología concreta» tal distinción ya no es tan tajante, puesto que la misma constitución de las esencias es fruto de una decisión contingente de crear. «La misma esencia creada es “histórica” y la historia, en este sentido, le es esencial»¹⁵.

En *Le mystère du surnaturel*, el teólogo afirma que, considerada «estáticamente», la naturaleza humana no tiene en sí «el más mínimo elemento sobrenatural». Pero enseguida añade que, considerar la naturaleza espiritual «estáticamente» es precisamente lo que no se debe hacer. No se puede captar toda su esencia concreta prescindiendo de la finalidad que Dios puso en ella¹⁶. El hombre no se explica a partir de su comienzo, sino a partir del fin a que está llamado¹⁷. Así, insiste De Lubac, no es lo sobrenatural lo que se explicaría por la naturaleza, como postulado o exigido por ella, sino que es la naturaleza la que se explica, a los ojos de la fe, como querida para lo sobrenatural. El fin (lo sobrenatural) es lo primero, los medios (la naturaleza) vienen después, como asignados a este fin. Paradójicamente, el fin querido por Dios precede ontológicamente a la esencia y, por tanto, «no es la naturaleza la que solicitaría lo sobrenatural: es lo sobrenatural lo que suscita la naturaleza»¹⁸. Toda esta visión queda resumida por el teólogo en el adagio «*prius intenditur deiformis quam homo*» [«querido como deiforme antes de ser querido como hombre»]¹⁹.

El concepto de «finalidad» es la clave para entender en qué sentido la antropología de De Lubac puede ser considerada como antropología de «mediación». El hombre, a diferencia de otros seres creados, ya en su misma naturale-

¹³ *Le mystère...*, 282-283 (251-252).

¹⁴ El teólogo trata de la «ontología concreta» en *Le mystère...*, 80-95 (70-83); allí insiste en que se trata de una visión del mundo sostenida por los Padres de la Iglesia y, también, por los grandes escolásticos.

¹⁵ *Le mystère...*, 92 (80).

¹⁶ *Le mystère...*, 128 (111).

¹⁷ En lo que sigue, referimos un pasaje de *Le mystère du surnaturel* que consideramos uno de los más fundamentales en la obra de De Lubac, cfr. *Le mystère...*, 128 (111).

¹⁸ *Le mystère...*, 128 (111).

¹⁹ *Le mystère...*, 128 (111).

za está unido a Dios como a su fin último. Esta unión no significa, por supuesto, ninguna confusión entre lo humano y lo divino, como si existiera una continuidad ontológica entre el hombre y Dios. En De Lubac, la afirmación de la unión innata entre naturaleza humana y Dios coexiste con otra, de la diferencia ontológica radical –tan radical como la existente «entre el ser y el no-ser»²⁰. En la «ontología concreta» en que se mueve la reflexión de De Lubac, esta doble afirmación es perfectamente legítima, puesto que el hombre no se define a partir de lo que su naturaleza actualmente posee por sí misma, sino a partir del fin al que está llamada: la comunión con Dios, expresada como visión beatífica o como divinización. El «momento mediador» en el hombre es precisamente su finalidad, el *telos* al que su naturaleza está desde el principio ordenada.

Al presentar esta visión basada en la única finalidad del hombre, De Lubac no se creía ningún innovador en el ámbito teológico. Su antropología, enfocada en el «*telos*», se expresa ante todo en dos conceptos con larga tradición en la teología: la «creación del hombre a imagen y semejanza de Dios» y el «deseo natural de ver a Dios».

Teología de la «imago Dei», expresión tradicional de la finalidad sobrenatural del hombre

Las consideraciones en torno a la creación del hombre «a imagen y semejanza de Dios», presentes en la obra del teólogo francés, se inspiran en la tradición teológica comúnmente sostenida tanto por la patrística²¹ como por la gran escolástica medieval²². Entre los varios planteamientos presentes en autores antiguos, De Lubac escoge los en que el binomio «imagen-semejanza» no queda asociado con algún rasgo concreto del hombre, como es por ejemplo su intelecto o su poder creativo²³, sino que aparece como expresión de la finalidad sobrenatural del ser humano²⁴. En *Surnaturel*, De Lubac resume en tres afirmaciones lo que, según él, quieren decir los Padres al hablar de la creación del hombre a *imagen* y *semejanza* de Dios: primero, la *imagen* de Dios en el

²⁰ *Le mystère...*, 114 (99).

²¹ Cfr. *Mémoire...*, 66 (151).

²² Sobre la idea del «hombre-imagen de Dios» en Santo Tomás: *Le mystère...*, 142-143 (123-124).

²³ *Le mystère...*, 260 (229-230).

²⁴ Cfr. SESBOÛÉ, B., *L'homme, merveille de Dieu. Essai d'anthropologie christologique*, Paris: Salvator, 2015, 77-95; HAMMAN, A.-G., *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris: Desclée, 1987, 64ss., 148ss., 255ss.

hombre no es otra cosa que su naturaleza espiritual, o, dicho con más precisión, la parte superior de su naturaleza; segundo, la *semejanza* con Dios en su estado acabado es la posesión del fin sobrenatural; tercero, existe un vínculo orgánico entre los dos, puesto que el hombre fue hecho para llegar un día al fin sobrenatural²⁵. Todo esto lo repite De Lubac en un ensayo sobre el misterio y la mística, donde, además, afirma que el vínculo entre la «imagen» y «semejanza» se expresa en la naturaleza humana como un «deseo ontológico» que, surgido de lo más profundo de esta naturaleza, se dirige a Dios²⁶.

«Desiderium naturale videndi Deum», *expresión dinámica de la finalidad sobrenatural del hombre*

En el ensayo que acabamos de mencionar, De Lubac insiste en que la vocación sobrenatural innata al hombre, que le hace «imagen de Dios» y por eso «capaz de Dios», no es una pura apertura inerte, sino que posee un carácter dinámico: está «acompañada del deseo», y, además, del «deseo ontológico». En esta afirmación se resume el núcleo de la posición que el teólogo presentó en su primera obra dedicada a lo sobrenatural, *Surnaturel* (1946) y que, a pesar de algún cambio de acentos, mantuvo durante toda su actividad teológica²⁷. Según el jesuita lionés, en virtud de la única finalidad sobrenatural del hombre, existe en él un dinamismo, que se dirige hacia Dios y que sólo encuentra su término en la visión beatífica. No es una apertura indeterminada a lo infinito, ni una mera «potencia obediencial»²⁸, sino un deseo de la naturaleza, «*desiderium naturae*», una «cadencia ontológica» que constituye un «signo y efecto de una finalidad profunda»²⁹. El adjetivo «natural» no se opone en este caso a «sobrenatural», sino a «moral», en el sentido de un deseo que brota de la misma naturaleza y corresponde al fin que Dios le ha concedido a ella, y no de un de-

²⁵ LUBAC DE, H., *Surnaturel. Études historiques*, Paris: Aubier, 1946, 475.

²⁶ LUBAC DE, H., «Mystique et Mystère», en *Théologies d'Occasion*, Paris: Desclée de Brouwer, 1984, 37-76, 56.

²⁷ Aparte del «deseo natural», existen en la obra de De Lubac también otros conceptos que apuntan a la «dimensión mediadora» del hombre, por ejemplo el espíritu-*pneuma* o la «idea de Dios». Para el tratamiento más detallado de la antropología teológica de De Lubac vista en clave de la «mediación», cfr. nuestra tesis doctoral en Teología, de la que el presente artículo constituye una síntesis: PERSIDOK, A., *Cristología y antropología en Henri de Lubac. Mediación y Cristo Mediador*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2016.

²⁸ Cfr. *Le mystère...*, 179-183 (157-160).

²⁹ *Surnaturel*, 433.

seo personal, posteriormente suscitado por la conciencia³⁰. El «deseo natural» no es, por tanto, algo suscitado conscientemente por el propio hombre. Es un movimiento «congénito», «radicalmente previo tanto a toda orientación como a todo compromiso de la libre voluntad». No es propio de tal o cual individuo, sino de la común naturaleza humana³¹. No es un deseo presente en uno y ausente en otro, sino que es *el* deseo de *la* naturaleza humana³². Siendo en sí mismo absolutamente ineficaz, no es por eso menos real³³. A los críticos de su concepción, que le acusaban de que si el hombre desea a Dios con un deseo natural parece seguirse que Dios se comunica al hombre porque el hombre lo desea, De Lubac les responde que en realidad sucede lo contrario: el hombre desea a Dios porque Dios lo ha destinado desde el principio al fin sobrenatural³⁴. Es Dios quien infunde en el hombre este deseo: si se puede decir que el hombre, dotado del «deseo de Dios», en cierto sentido exige que Dios se le comunique, es porque «en principio Él exige de nosotros esta exigencia»³⁵.

El propio concepto del «deseo natural» proviene de Santo Tomás de Aquino, que tradujo mediante él la vieja antropología de la «*imago Dei*» a la terminología aristotélica³⁶. Según el jesuita lionés, Santo Tomás, al hablar del «deseo natural de ver a Dios» no pensaba en otra cosa sino en un «deseo natural de lo sobrenatural»³⁷. Esta interpretación del pensamiento tomasiano suscitó y sigue suscitando fuertes críticas. Fue habitual interpretar los textos en que el Aquinate trata del «*desiderium naturale*» en línea del deseo de conocer que, mediante las causas secundarias, llega por fin al reconocimiento de la «*Causa Prima*», Dios³⁸. De Lubac, en cambio, hizo una lectura de Santo To-

³⁰ *Surnaturel*, 431.

³¹ *Le mystère...*, 174 (152).

³² *Le mystère...*, 85 (74).

³³ *Le mystère...*, 174-175 (152-153).

³⁴ «S'il y a dans notre nature un désir de voir à Dieu, ce ne peut être que parce que Dieu veut pour nous cette fin surnaturelle qui consiste à le voir. C'est parce que, la voulant et ne cessant de la vouloir, il en dépose et ne cesse de'en déposer le désir dans notre nature. En sorte que ce désir n'est autre que son appel», *Surnaturel*, 486.

³⁵ *Surnaturel*, 490.

³⁶ Cfr. *Le mystère...*, 142-143 (123-124); S 475; 477.

³⁷ *Surnaturel*, 431ss.

³⁸ Cfr. NICOLAS, J.-H., «Les rapports entre le nature et le surnaturel dans les débats contemporains», *RT* 95 (1995) 412-414; todo el artículo: 399-414; NARCISSE, G., «Le surnaturel dans la théologie contemporaine», *RT* 101 (2001) 323; todo el artículo: 312-328; según Steven A. Long, el hecho de vincular el «deseo natural» con el deseo de conocer es un «*consensus* escolástico», cfr. LONG, S. A., *Natura pura. On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, New York: Fordham University Press, 2010, 19-20.

más a la luz de la célebre expresión de san Agustín sobre el «corazón inquieto»³⁹. El «deseo natural» no se inserta, para él, en la facultad cognoscitiva, sino que es algo previo incluso a la voluntad y el intelecto; constituye la fuente de la que brotan todas las facultades humanas⁴⁰.

Paradoja cristiana del hombre

Al insistir en la finalidad sobrenatural como única e intrínseca al ser humano, De Lubac presenta al hombre como un ser en cierto sentido «mediador», suspendido entre su origen natural y su fin sobrenatural. Esta dimensión mediadora introduce, a la vez, un cierto «desequilibrio» en el ser humano. Si el hombre considerado como «*natura pura*» sería un ser perfectamente inteligible, circunscrito en el orden de naturaleza tanto en su comienzo como en su fin, el hombre en cuanto «*capax Dei*» es un ser extraño. Como ser creado, finito, forma parte de la naturaleza, pero, al mismo tiempo, en sus aspiraciones más profundas sobrepasa la esfera de lo natural⁴¹. El deseo que interiormente le vivifica es un deseo infinito –el «deseo de Dios»–, insertado en él desde el momento en que es creado «a imagen y semejanza de Dios»⁴². El hombre, un ser «sacado de la nada» que, sin embargo, «de manera extraña toca a Dios»⁴³, parece en sí mismo contradictorio. Esta observación llevó a De Lubac a hablar de la «paradoja cristiana del hombre» –paradoja cuya razón está precisamente en lo que hemos denominado como la «dimensión mediadora» del ser humano–⁴⁴.

El concepto de «paradoja» atraviesa toda la obra del teólogo francés y constituye una especie de método teológico⁴⁵. La paradoja es una contradic-

³⁹ «*Fecisti nos ad te, Deus, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*», lejos de ser una exclamación de alcance puramente sentimental, expresa la verdad de ese deseo», *Le mystère...*, 93 (81).

⁴⁰ Cfr. *Le mystère...*, 142 (124).

⁴¹ Cfr. *Le mystère...*, 146 (126-127).

⁴² Cfr. *Le mystère...*, 82 (71), 142-143 (123-124).

⁴³ *Le mystère...*, 149 (129).

⁴⁴ De Lubac presenta su visión del hombre como «paradoja» ya en la primera de sus obras, *Surnaturel*, aunque el concepto de «paradoja» gana más protagonismo veinte años más tarde en *Le mystère du surnaturel*, y especialmente en los cuatro capítulos centrales, titulados: «La paradoja cristiana del hombre» (cap. 6), «La paradoja ignorada por los gentiles» (cap. 7), «La paradoja negada por el buen sentido» (cap. 8), «La paradoja superada por la fe» (cap. 9), cfr. S 483ss.; *Le mystère...*, 135-153 (117-134), 155-177 (135-155), 179-208 (157-184), 209-229 (185-203).

⁴⁵ Las consideraciones más relevantes que se refieren a la paradoja como «método» en teología se encuentran en los tres tomos de *Paradoxes*: LUBAC DE, H., *Paradoxes* [incluye *Paradoxes, Nouveaux Paradoxes* y *Autres Paradoxes*], Paris: Cerf, 1999 (trad. esp. de las dos primeras partes: *Paradojas seguido de Nuevas Paradojas*, Madrid: PPC, 1997).

ción aparente, un escándalo para la razón pura, pero que deviene una liberación de la razón si es recibida con la ayuda de la luz de la fe. Tal es el caso del hombre, considerado como un ser natural, ordenado ya en su naturaleza hacia un fin sobrenatural que queda, sin embargo, fuera de su alcance.

Ahora bien, esta «paradoja» no fue conocida mediante una meditación profunda o una experiencia mística extraordinaria. Antes de ser concebida por el intelecto, fue realizada de modo eminente en el único y extraordinario hecho de la Encarnación del Verbo de Dios. A través del Verbo, nacido hombre, los hombres pueden darse cuenta de ser «creados de la nada», pero a la vez llamados a «nacer de Dios»⁴⁶. La «paradoja cristiana del hombre», que consiste precisamente en el carácter «mediador» del ser humano, depende, por tanto, de la paradoja del Dios hecho hombre. Esa última es, para De Lubac, el paradigma de todas las paradojas teológicas; siguiendo a los Padres de la Iglesia, la llama «paradoja de las paradojas»⁴⁷. El teólogo lionés parece insinuar que existe un vínculo originario y misterioso entre el hombre y el Dios-hombre, entre la unión en distinción entre el hombre y Dios, establecida sobre la base de la finalidad, y la unión singular de las dos naturalezas en la Persona de Cristo. Por eso sólo a través de la paradoja cristológica se esclarece la paradoja del hombre⁴⁸.

EL MEDIADOR DE LA UNIÓN HUMANO-DIVINA

El hombre lleva en su mismo ser un llamamiento. Su misma constitución ontológica inacabada, su tendencia hacia donde él por sí mismo no puede llegar, constituye una llamada, un clamor por algo que es necesario y a la vez imposible —no porque el hombre pueda reclamar algo por sí mismo, sino porque Dios, al crearlo, puso esta llamada en su corazón inquieto—⁴⁹. El hombre por sí no puede ser más que una llamada, una ausencia, una espera. La respuesta

⁴⁶ *Le mystère...*, 171-172 (150-151).

⁴⁷ *Paradoxes*, 8 (6); otro lugar donde De Lubac habla de la Encarnación en términos paradójicos: LUBAC DE, H., *Méditation sur l'Église*, Paris: Cerf, 2003 (trad. esp.: *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1959), 38 (43-44).

⁴⁸ Cfr. *Le mystère...*, 171-172 (150-151). El argumento de De Lubac se asemeja aquí a la famosa idea de Pascal, según la cual Cristo no sólo nos es imprescindible para conocer a Dios, sino también para conocernos a nosotros mismos (n. 417 de *Pensées* según la numeración de Lafuma, n. 729 según la de Chevalier). Según esta idea, el camino del conocimiento de lo que es naturaleza humana no va por una introspección cada vez más profunda, sino por lo que Guardini denominó como «fenómeno del conocimiento mediador», cfr. GUARDINI, R., *Pascal, o el drama de la conciencia cristiana*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1955, 101.

⁴⁹ Cfr. *Surnaturel*, 490.

para la llamada puede ser sólo una –Dios mismo que se dona libremente al hombre–. Pero, para que esto sea posible, hace falta un punto de encuentro real entre la llamada y la respuesta, y este punto es Cristo:

«En Cristo, encuentro perfecto entre el hombre y Dios, llamamiento y respuesta, la revelación y la fe se unen; en Él se pronuncia con perfección, en un *Amén* único, el doble *sí* de Dios al hombre y del hombre a Dios; se consuma el himeneo entre el Creador y su creación. En cada uno de los que creen en Él, en la medida de su fe, se va renovando la maravilla»⁵⁰.

Considerado como Dios-hombre en quien la unión de las dos naturalezas hace posible la unión, en distinción entre Dios y el hombre, entre la creación y el Creador, Cristo aparece como el «Mediador». Este concepto cristológico, aunque recibe distintos matices en teología, en este caso apunta al propio «ser» de Cristo –antes incluso de tomar en consideración su «obrar»⁵¹ como solución del problema ancestral de la mediación entre lo humano y lo divino (ese problema, como observa Walter Kasper, ha sido una de las cuestiones principales que quedaron articuladas en la definición calcedoniana⁵²). Según creemos, se trata de un concepto capaz de enmarcar las principales consideraciones cristológicas presentes en la obra de Henri de Lubac y, a la vez, poner de manifiesto la relación que une la cristología con la antropología del teólogo lionés⁵³.

En su tiempo se extendió la opinión sobre la insuficiencia cristológica de la teología de De Lubac y, más precisamente, de su tratamiento del «problema de lo sobrenatural»⁵⁴. Los estudios más recientes han mostrado que

⁵⁰ LUBAC DE, H., *La foi chrétienne*, Paris: Cerf, 2008 (trad. esp.: *La fe cristiana*, Madrid: FAX, 1970), 333 (298); vale la pena señalar que la idea de lo sobrenatural como el «himeneo» entre el hombre y Dios es de origen blondeliano, cfr. FLAMAND, J., *L'idée de médiation chez Maurice Blondel...*, 195.

⁵¹ Sobre la distinción entre la mediación «según el ser» y la mediación «según el obrar», cfr. p. ej. IZQUIERDO, C., «Cristo “Mediador”. Perspectiva bíblica», *Scripta Theologica* 40 (2008) 725; todo el artículo 695-732.

⁵² KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, Salamanca: Sígueme, 1992, 281.

⁵³ Cfr. «The first accent of Christology is thus neither atonement nor reconciliation, but the communication of incommensurate spheres of existence, the realization of “the fruit of divine desire for self-communication and union with humanity”», RICHES, A., «Christology and *duplex hominis beatitudo*: Re-sketching the Supernatural Again», *International Journal of Systematic Theology* 14 (2012) 44-69.

⁵⁴ Así, Henri Bouillard observaba que el planteamiento de Surnaturel no permite ver bien el papel del Mediador, cfr. BOUILLARD, H., «L'Idée de surnaturel et le mystère chrétien», en *L'homme devant Dieu*, t. III, Paris: Aubier, 1963, 160, 163 (todo el ensayo 153-166). Por su parte, Juan Alfaro sostenía que De Lubac no se daba cuenta del vínculo entre la unión de las dos naturalezas en Cristo y la unión entre Dios y el hombre en el misterio de la gracia. Cfr. ALFARO, J., *Cristología y antropología*, Madrid: Cristiandad, 1973, 275.

esta opinión no correspondía a la realidad, sobre todo si se tienen en cuenta las obras posteriores a *Surnaturel*. Susan Wood ha mostrado que la «paradoja cristológica» sirve a De Lubac como paradigma para pensar la relación entre naturaleza y gracia⁵⁵; Noel O'Sullivan por su parte ha señalado cómo, con el tiempo, Cristo gana cada vez más protagonismo en las obras que el jesuita lionés dedicó a lo sobrenatural⁵⁶; Étienne Guibert ha hecho notar que se trata de un teólogo que no sólo profesaba el dogma calcedoniano (como hace cualquier cristiano genuino), sino que ha estructurado sobre ese dogma toda su teología, siempre preocupada de articular bien tanto la unión, como la distinción entre lo humano y lo divino⁵⁷. En ninguno de los autores mencionados se encuentra un planteamiento exhaustivo de cómo integrar la antropología y la cristología lubacianas. No obstante, su mérito consiste en haber mostrado que, en la obra de De Lubac, Cristo tiene una posición a veces discreta, pero firme. Así, como intentaremos mostrar, no es una casualidad que *Le mystère du surnaturel*, obra en que predomina la terminología abstracta del «deseo natural», de «potencia obediencial», de «naturaleza» y de «lo sobrenatural», termine con las palabras de la *Carta a los Efesios* sobre nuestra elección en Cristo antes de todos los siglos para que fuéramos hijos adoptivos por él⁵⁸.

El Mediador y la unión de todos los hombres

Ya en *Catholicisme*, la primera obra publicada por De Lubac, el Mediador ocupa un lugar relevante. Este libro –que constituye, como se ha observado, como una raíz de la que más tarde brotarán todas las demás obras del teólogo– se plantea poner de manifiesto el carácter simultáneamente social, histó-

⁵⁵ WOOD, S., «The nature-grace problematic within Henri de Lubac's christological paradox», *Communio* (eng.), 19 (1992) 389, 403 (todo el artículo 389-403).

⁵⁶ Cfr. O'SULLIVAN, N., «Henri de Lubac's *Surnaturel*: An Emerging Christology», *Irish Theological Quarterly* 72 (2007) 3-31. El artículo es un capítulo sacado de la tesis que el autor defendió en el *Institute catholique* de París: O'SULLIVAN, N., *Christ and Creation. Christology as the key to interpreting the theology of creation in the works of Henri de Lubac*, Bern: Peter Lang, 2009.

⁵⁷ Cfr. GUIBERT, É., *Le Mystère du Christ...*, 135.

⁵⁸ *Le mystère...*, 291 (259); cita de Ef 1,3-6, con ciertos recortes, aparece en francés, pero parece ser la traducción propia del autor de la versión de Vulgata: «*Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in caelestibus in Christo, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate. Qui praeordinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum: secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo*».

rico e interior del dogma cristiano, «triple nota que le confiere ese carácter de universalidad y de totalidad que expresa muy bien la palabra “catolicismo”»⁵⁹.

Es precisamente al tratar el carácter social del dogma cristiano cuando queda introducida la mediación de Cristo. El teólogo trata de mostrar, a través de varias referencias a la Tradición patrística y medieval, que el problema de la unidad entre los hombres no es algo que toma prestado del mundo político, sino que constituye un elemento intrínseco del dogma cristiano. De Lubac sitúa la unidad entre los hombres precisamente en su ser creados «a imagen de Dios». La humanidad constituye un «Todo», porque todos sus miembros llevan en sí la misma «imagen». Esta «imagen», sin embargo, no testimonia sólo el común origen de la humanidad, sino también su común destino⁶⁰. La humanidad, originalmente una, está llamada a alcanzar la semejanza con Dios, es decir, con la Santísima Trinidad, que constituye el «ideal de la unidad perfecta (...) sin exterioridad ni confusión, sin multiplicidad ni absorción»⁶¹. La «consumación de la unidad» en la escatología es «a la vez imagen y efecto de la unidad de las Personas divinas entre sí»⁶². La problemática de la unidad queda, por tanto, conjugada con la dialéctica de la «imagen-semejanza».

El camino que lleva desde la unidad primordial de la «imagen» hasta la unidad final de la «semejanza» no es el de una pura imitación externa (en caso de que fuera posible una imitación externa de la Trinidad). Lo que los hombres necesitan no es sólo *conocer*, sino *participar* en la unidad interna de las Personas divinas. De Lubac insiste en que «el hombre, creado a imagen de Dios (...), está hecho en vistas a la semejanza de Dios, que es la perfección de esta imagen, lo que quiere decir que está destinado a vivir eternamente en Dios, a entrar en el movimiento interno de la Vida trinitaria y a llevar consigo allí a toda la creación»⁶³.

Aquí es donde surge la necesidad del Mediador. El destino de la humanidad es participar de la vida trinitaria. Esto, sin embargo, de ningún modo es posible por las puras fuerzas humanas; lo que hace falta es «la mediación de Cristo, que no solamente nos libera del pecado, sino que nos arranca de todo

⁵⁹ *Mémoire...*, 25 (40).

⁶⁰ *Catholicisme*, 296 (239).

⁶¹ «L'idéal de l'unité parfaite (...) sans extériorité comme sans confusion, sans multiplicité comme sans absorption», *Catholicisme*, 90 (84).

⁶² *Catholicisme*, 89 (84).

⁶³ *Paradoxes*, 326-327.

nuestro “yo natural”, quebrando los límites de nuestra individualidad»⁶⁴. El teólogo explica que esta mediación se basa en nuestro estar incluidos «en el interior de la Persona del Hijo, por la cual y en la cual tenemos parte en la Vida Trinitaria»⁶⁵. Los hombres unidos a Cristo, Cristo unión viviente entre Dios y los hombres, en su calidad de Dios-hombre: éste es el esquema fundamental de la mediación cristológica contemplada por De Lubac. El acto de mediación es el «acto eterno» en que Cristo entrega la humanidad –a la que lleva incluida en su propia Persona– al Padre⁶⁶. De este modo, los hombres, por mediación de Cristo, entran en el movimiento interno de la vida trinitaria. Vista así, la mediación comprende la divinización como el «acabamiento» de la humanidad, y su plena unificación como dimensión intrínseca de este «acabamiento»⁶⁷. «Cristo aparece (...) como un *medio*, una atmósfera, un mundo en donde el hombre y Dios, el hombre y el hombre comunican y se unen. Él es “quien llena todo en todos”»⁶⁸.

«Mediador» y no «intermediario»

Uno de los rasgos característicos del tratamiento de la «mediación» cristológica en *Catholicisme* es la unión estrecha entre las dos dimensiones de la mediación: la vertical, que consiste en la unión de los hombres con Dios, y la horizontal, que se identifica con la unión de los hombres entre sí. Refiriéndose a la segunda, De Lubac habla también de una cierta «mediación» secundaria, que los hombres cumplen uno respecto al otro: «Cada uno necesita de la mediación de todos, pero nadie es mantenido a distancia por ningún intermediario»⁶⁹.

El tema de la «necesaria mediación de todos», presente en el texto citado, no recibe más protagonismo en la obra del teólogo. Lo que sí tiene una gran importancia es la distinción entre el «mediador» y el «intermediario». En *Catholicisme*, este binomio aparece en el contexto del papel que los varios miembros del Cuerpo de Cristo desempeñan uno respecto al otro en su rela-

⁶⁴ Cfr. *Catholicisme*, 298 (240), nota 3 (35).

⁶⁵ *Catholicisme*, 298 (240), 291 (235); cfr. «Homme-Dieu, il nous ouvre son Mystère, il nous révèle que Dieu est Amour, il introduit la créature à l'intérieur de ce Mystère d'amour», *Paradoxes*, 340.

⁶⁶ La idea de la humanidad unida a Cristo en «una sola Persona», cfr. *Catholicisme*, 21-24 (35-36), 87 (83), nota 2 (12), 283 (229), 298 (240).

⁶⁷ *Catholicisme*, 298 (240).

⁶⁸ *Catholicisme*, 21 (34-35), el subrayado es nuestro.

⁶⁹ *Catholicisme*, 89 (84).

ción con Dios. En *Le mystère du surnaturel*, en cambio, el mismo binomio aparece en un contexto diferente: De Lubac lo identifica con el «primer principio de la mística agustiana» que apunta, originalmente, al hecho de que la relación entre el hombre y Dios, tanto en su origen (el acto de creación), como en su fin (la visión beatífica), es la relación inmediata, es decir, sin intermediarios; ningún grado intermedio de ser se interpone entre el hombre y Dios⁷⁰.

La distinción mediador-intermediario es fundamental para comprender cómo De Lubac puede hablar del vínculo inmediato entre el hombre y Dios (en sus escritos sobre antropología) y, a la vez, apuntar a la necesidad del Mediador. Como Mediador, Cristo no constituye un *tertium quid*, un grado de ser intermedio que se interpondría entre el hombre y Dios y de esta manera los mantendría en unidad, sino que, siendo Dios-hombre, pertenece «a ambas partes» y, por tanto, las une de modo inmediato en su propia Persona. Cristo une de manera efectiva al hombre con Dios, pero lo hace dando eficacia al vínculo –real pero ineficaz– que existe entre la naturaleza humana y Dios desde el principio. Por tanto, la necesidad de su mediación no se opone al carácter inmediato de la relación entre la naturaleza humana y Dios. Yves de Montcheuil, amigo de De Lubac, en sus *Leçons sur le Christ*, fuertemente inspiradas en las consideraciones cristológicas contenidas en *Catholicisme*, habla en este contexto de la «intimidad» del acto mediador: éste «no consiste, por parte de Cristo, en interponerse entre el Padre y nosotros, en mantenernos separados del Padre después de acercarnos a él, sino en unirnos efectivamente a él en su propia persona»⁷¹.

Mediador y «fórmulas de intercambio»

En unas páginas de *Le mystère du surnaturel*, De Lubac apunta al papel de Cristo en la transformación de la naturaleza humana por la gracia. Después

⁷⁰ *Le mystère...*, 146 (127), notas 7 y 8 (1 y 2); De Lubac en nota 7 (8) remite al pasaje de *Catholicisme* que hemos tratado. Curiosamente, ninguno de los textos que De Lubac ofrece en *Catholicisme* y en *Le mystère du surnaturel* como referencia para el «primer principio de la mística agustiana» proviene de San Agustín, cfr. *Catholicisme*, 291 (235), nota 1 (19).

⁷¹ MONTCHEUIL DE, Y., *Leçons sur le Christ*, Paris: Éditions de l'Épi, 1949, 108; es digno de notar que esta obra fue editada por el propio De Lubac, cinco años después de la muerte de Yves de Montcheuil en la cárcel de la Gestapo, cfr. SESBOÛÉ, B., *Yves de Montcheuil (1900-1944). Précurseur en théologie*, Paris: Cerf, 2006, 185.

de reunir citas de la tradición patristica y medieval, habla de Dios que «se ha hecho hombre, para que el hombre llegara a ser Dios»⁷², que «se hizo temporal para que nos hiciéramos eternos», que «descendió, para que nosotros subiéramos», que «se hizo mortal con nosotros para que nos hiciéramos inmortales con él», que «asumió las tinieblas de nuestra temporalidad para infundir en nosotros la luz de su eternidad», cuya «humildad es nuestro enaltecimiento»⁷³.

Se trata de una serie de «fórmulas de intercambio» que, según observa Sesboüé, ya en el Nuevo Testamento constituyen una manera de expresar la mediación de Jesucristo, aunque no aparezca la palabra «mediador»⁷⁴. En la tradición posterior, para expresar esta estructura dinámica de la mediación que se realiza en la Persona de Cristo en virtud de la Encarnación, se ha acuñado la expresión «*admirabile commercium*» («admirable intercambio»)⁷⁵. De Lubac la emplea en *Petite catechèse sur nature et grâce*, para mostrar la relación entre la Encarnación y el don de la gracia. Esta obra, última que De Lubac dedicó a lo sobrenatural, es la que contiene más enfoques cristológicos⁷⁶. El teólogo argumenta en ella que, si el hombre puede ser partícipe de la misma unión, esto es posible sólo mediante una participación en el «admirable intercambio» que tiene lugar en el Mediador⁷⁷. El misterio de la gracia y la unión hipostática están en dependencia directa: la Encarnación constituye el modelo y la realización germinal de la unión entre el Creador y su criatura. En Jesucristo, «el Transcendente se ha hecho (par-

⁷² *Le mystère...*, 172 (151), referencia a san Atanasio.

⁷³ *Le mystère...*, 173 (151), referencias a san Agustín, san Máximo, san Gregorio Magno.

⁷⁴ Jesús es él que, siendo rico, se hizo pobre por nosotros a fin de enriquecernos con su pobreza (2 Cor 8,9). Así como él fue crucificado en razón de la flaqueza, compartida con nosotros, y está vivo por la fuerza de Dios, nosotros, en sí débiles, viviremos con él por la misma fuerza de Dios que él nos comunica (2 Cor 13,4). Cristo, «hecho pecado por nosotros», a cambio nos hizo partícipe de su justicia (2 Cor 5,21). Al ser colgado de la Cruz, aceptó ser maldito frente a la ley y nos ha comunicado la bendición de Dios (Ga 3,13-14), cfr. SESBOÜÉ, B., *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, I, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990, 103-104.

⁷⁵ El nombre que el intercambio que se realiza en Cristo recibe en la liturgia latina (antífona del primer Salmo de segundas vísperas de la Solemnidad de Santa María, Madre de Dios: «*O admirabile commercium! Creator generis humani, animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est: et procedens homo sine semine, largitus est nobis suam Deitatem*») y en la tradición patristica, cfr. SESBOÜÉ, B., *Jesucristo, el único Mediador...*, I, 103. Se trata de un eco lejano de la teología de San Ireneo, cfr. ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, Madrid: BAC, 1997, 480-491.

⁷⁶ Cfr. WOOD, S., «The nature-grace problematic...», 390.

⁷⁷ LUBAC DE, H., *Petite catechèse sur nature et grâce*, en *Esprit et liberté dans la tradition chrétienne* suivi de *Petite catechèse sur nature et grâce*, Paris: Cerf, 2013 (trad. esp.: *Pequeña catequesis sobre naturaleza y gracia*, Madrid: Fundación Maior, 2014), 218 (33).

cialmente) inmanente» y «el Don de Dios se ha encarnado en el hombre»; de este modo, «la oposición de dos elementos distintos, natural y sobrenatural, ha llegado a ser unión íntima, en modo alguno mezcla y confusión, sino en dependencia y a imagen de las dos naturalezas en Cristo»⁷⁸.

Lo que es importante subrayar es que la transformación, es decir, el paso de la oposición entre naturaleza y gracia a la «unión en distinción» –expresión que hace pensar en el dogma de Calcedonia– no se realiza sólo «a imagen» de la unión hipostática, sino también «en dependencia» de ella. El «admirable intercambio» que tiene lugar en el hombre transformado por gracia depende, por tanto, del «admirable intercambio» que tuvo y sigue teniendo lugar en el Verbo hecho carne. Cristo es, por tanto, el Mediador de la gracia. Según palabras de Balthasar, citadas por De Lubac, lo que constituye, en la Persona de Cristo, una «frontera» entre las dos naturalezas distintas, no es, en realidad, una frontera, sino lugar de la «unión inmediata» y de las «bodas sagradas entre el Creador y la criatura»⁷⁹.

Mediador como «sacramento»

Para extraer de los escritos de De Lubac su «teología del Mediador», hay que fijarse también, aparte de las cuestiones ya señaladas, en la manera en que el teólogo aplica a Cristo el concepto de «sacramento». Contenidas sobre todo en *Méditation sur l'Église*, estas consideraciones se inspiran, ciertamente, en san Agustín, en cuya obra Cristo es presentado como «*mediatoris sacramentum*»⁸⁰.

En el comienzo del capítulo sexto de *Méditation sur l'Église*, en el que el tema principal es la Iglesia como sacramento de Jesucristo, De Lubac primero hace algunas consideraciones formales sobre el mismo concepto de «sacramento». Según él, toda realidad sacramental que denomina, con palabras de

⁷⁸ *Petite catéchèse*, 237 (60); la traducción castellana tiene «al modo e imagen de las dos naturalezas de Cristo», lo que no corresponde plenamente al sentido del texto original; cfr. 220 (36).

⁷⁹ «La “frontière” de Chalécédoine, qui maintient les deux natures distinctes et non confondues, n'est pas une frontière, au fond, elle est là pour rendre possible l'union immédiate, les noces saintes entre Dieu et la créature...», BALTHASAR VON, H. U., *La Foi du Christ*, Paris: Aubier, 1968, citado en *Petite catéchèse*, 237 (60), nota 3 (149); Balthasar está jugando con el doble significado de la palabra griega «*boros*», que en el sentido literal significa «frontera», pero que suele ser asociado, en el lenguaje teológico, con la definición («*boros*») calcedoniana de la unión hipostática.

⁸⁰ Sobre este tema, cfr. IZQUIERDO, C., «*Mediatoris Sacramentum*: Cristo Mediador en San Agustín», *Scripta Theologica* 39 (2007) 735-763; SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único Mediador...*, I, 109-110.

J. de Maistre, como «lazo sensible de ambos mundos», presenta una doble característica. Por un lado, el sacramento es un signo de una cosa distinta, y, por tanto, debe ser atravesado totalmente, y no sólo a medias⁸¹. No debemos detenemos en el signo ya que por sí mismo no tiene valor. Del mismo modo que la palabra sólo tiene valor si nos pone en contacto directo con la idea, así también el sacramento es «una cosa diáfana» que debe «desvanecerse ante lo que representa»⁸². Como observa el autor,

«Con esta condición, el signo no es *intermediario* sino *mediador*. No separa ni distancia entre sí los dos términos que debe unir, sino que, por el contrario, los asocia, haciendo presente la cosa que evoca»⁸³.

Por otro lado, el sacramento no es un signo puramente provisional o arbitrario. Guarda una relación esencial con nuestra condición presente y, también, con la cosa que significa. Se puede decir que el «sacramento» es la única manera de que podamos tener parte en la «cosa» representada por él:

«Su segundo carácter, que es inseparable del primero, ha de ser, por consiguiente, el no poder ser rechazado por haber perdido su utilidad. Nunca se ha llegado a terminar de atravesar este medio diáfano que tenemos que atravesar siempre y atravesarlo totalmente. Sólo a través de él es como se alcanza la realidad de la que es signo. Nunca podrá ser rebasado ni franqueado»⁸⁴.

El «doble carácter» del sacramento hace de él una realidad fuertemente paradójica. La paradoja consiste precisamente en su ser a la vez «camino» y «término». El sacramento no tiene su razón de ser en sí mismo, sino solamente en la realidad a que apunta y ante la que «se desvanece»; a la vez, para nosotros, el movimiento de atravesar el signo hacia la cosa representada, de desvanecerse del sacramento ante la realidad, es la única forma de participar en esta realidad –y es un movimiento que nunca será superado–.

Después de estas consideraciones previas, antes de pasar a estudiar la Iglesia (tema principal de la obra) como sacramento, De Lubac afirma que el «doble carácter» del sacramento «se verifica en Cristo»⁸⁵. El teólogo cita las

⁸¹ *Méditation...*, 175 (197).

⁸² *Méditation...*, 175 (197).

⁸³ *Méditation...*, 175 (197-198), el subrayado es nuestro.

⁸⁴ *Méditation...*, 176 (198).

⁸⁵ Cfr. *Méditation...*, 176 (198).

palabras que Jesús pronunció a Felipe —«quien me ha conocido, ha conocido al Padre»—⁸⁶ y las comenta: «Nunca se dará el caso, ni aun en las cimas más altas de la vida espiritual, de que pueda alguien llegar a tener tal conocimiento del Padre que en adelante le dispense de tener que pasar por Aquel que continúa siendo siempre y para todos “el Camino” y “la Imagen de Dios invisible”»⁸⁷.

Como se puede apreciar, el concepto de «sacramento», tal como lo explica De Lubac, se refiere, en primer lugar, a Cristo y, más precisamente, a su humanidad⁸⁸. Cristo es esta «cosa diáfana» que no tiene otra razón de ser que llevarnos hacia lo que representa, es decir, hacia el Padre. No separa ni distancia a Dios de los hombres, sino que los asocia. Debe ser atravesado totalmente y, sin embargo, nunca puede ser dejado atrás, lo que significa que nuestra comunión con Dios siempre tendrá la forma de un movimiento incesante hacia Él en Cristo. Cristo es «el gran Signo eficaz, el Sacramento universal por el cual Dios entra en comunión con nosotros»⁸⁹. Siendo Dios y hombre verdadero, es para nosotros a la vez «camino y término»⁹⁰; es «término» precisamente en cuanto es «camino» que el hombre nunca terminará de recorrer. Es, por tanto, legítimo decir que De Lubac, al hablar de Cristo como «sacramento», expresa su papel del Mediador, subrayando esta vez la dimensión dinámica de la mediación ejercida por él.

Ya en *Catholicisme* encontramos formulada la paradoja que queda expresada con más claridad en *Méditation sur l'Église*: la mediación de Cristo es a la vez dinámica y permanente. Consiste en que Cristo entrega la humanidad, unida a él en virtud de la común humanidad, al Padre, y es, por tanto, un acto. No es, sin embargo, un acto puntual, sino un acto eterno, que nunca se agotará⁹¹. La unión está en el atravesar, en el eterno pasar por el Mediador hacia el Padre.

⁸⁶ Jn 14,7-9.

⁸⁷ *Méditation...*, 176 (198), citas son de: Jn 14,6 y Col 1,15.

⁸⁸ Cfr. *Méditation...*, 175 (197).

⁸⁹ LUBAC DE, H., *Révélation divine*, en: *Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme*, Paris: Cerf, 2010, 126.

⁹⁰ Cfr. «À l'image du Christ qui est son Fondateur et qui est sa Tête, elle est à la fois la voie et le terme», *Catholicisme*, 48 (54).

⁹¹ Cfr. *Catholicisme*, 298 (240).

LA «MEDIACIÓN» HUMANA Y EL «MEDIADOR» HUMANO-DIVINO:
UNA INTERPRETACIÓN

Hasta ahora, hemos estudiado dos temas importantes en la teología de Henri de Lubac. Primero, vimos su antropología teológica, en que el hombre aparece como un ser «mediador» entre la esfera de lo natural y Dios, en virtud de su finalidad sobrenatural innata. Segundo, analizamos las referencias cristológicas en la obra del teólogo, mostrando que, en la teología lubaciana, Cristo es presentado como Mediador entre los hombres y Dios. Esas dos cuestiones no aparecen plenamente integradas en los escritos del teólogo. La antropología, que corresponde al orden de la creación, está bajo el signo del hombre «mediador». Lo que se refiere a la salvación propiamente dicha, está, en cambio, contemplado a la luz de Cristo Mediador.

Aquí estamos ante uno de los ejemplos en los que la obra de De Lubac no posee la coherencia propia de un sistema. No obstante, hay que observar que una de sus ideas principales, como se ha señalado, es la unidad del plan divino. Parece improbable que De Lubac, que insistía tanto en la unidad del plan divino, con la creación y la salvación como dos economías que forman parte del único designio, en su planteamiento teológico trate del orden de la creación y del orden de la salvación de forma incoherente. Creemos que hay textos que permiten decir que toda su teología está bajo el signo de Cristo Mediador humano-divino, tanto lo que se refiere a la antropología, como lo que se refiere a la salvación. Para poder proponer una interpretación de cómo se relacionan estas dos cuestiones en la obra del teólogo, primero estudiaremos los textos que tratan de la «creación en Cristo» y luego sacaremos de ellos conclusiones relevantes para el tema de la relación entre cristología y antropología.

El universo creado en Cristo

El papel arquetípico de Cristo respecto a toda la creación y, más específicamente, respecto al hombre, aparece en unos cuantos textos que giran en torno a la idea de la «creación de Cristo». Estos textos se inspiran, principalmente, en los himnos cristológicos de *Efesios* y de *Colosenses*, en los que se subraya el papel de Cristo en la creación⁹².

⁹² Ef 1,3-14; Col 1,12-20.

La importancia que De Lubac atribuía a la «creación en Cristo» se deduce de lo que afirma en *Révélation divine*, comentario que escribió sobre la constitución conciliar *Dei Verbum*. En DV 3 se afirma que Dios, «creándolo todo y conservándolo por su Verbo, da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas»⁹³. De Lubac, reuniendo testimonios del debate que se desarrolló al respecto en el aula conciliar, insiste en que una interpretación propiamente cristológica (que sostendría que el que «crea y conserva» es Cristo) está al menos «positivamente insinuada» en el documento⁹⁴.

Hacia el final del análisis del tercer punto de *Dei Verbum*, el teólogo observa que en la Escritura «creación y Redención (o re-creación) están estrechamente asociadas», de tal manera que «la creación es concebida como la primera etapa de la obra redentora o salvadora», y «la escatología se expresa ya a través de la “protología”»⁹⁵. Así, en la teología de san Pablo, Cristo está presente «desde la primera palabra del *Génesis*» y toda la creación es puesta «desde el principio bajo el signo de la Encarnación»⁹⁶.

Cristo y la teología de «imago Dei»

Otros textos que tratan del papel de Cristo en la creación se encuentran en *Catholicisme*. En el sexto capítulo de este libro, el jesuita lionés observa que en el centro de la fe cristiana se encuentra una «paradoja inaudita»⁹⁷: por un lado, Cristo vino en un momento determinado de la historia, preparado y precedido por las «figuras» y profecías «como la obra maestra es precedida de una serie de bocetos»; por el otro, en cuanto «“Imagen del Dios invisible” y “Primogénito de toda la creación”», Cristo es el Ejemplar universal presente desde el principio⁹⁸. De Lubac subraya la identidad entre el Cristo venido en la carne y aquel por el que Dios «había hecho los siglos». Pone de manifiesto el carácter paradójico de la relación entre Cristo y la historia: el mismo que verdaderamente constituye el cumplimiento de la historia, es a la vez su arquetipo; viene al final de todo pero, a la vez, está presente desde el principio. Fue él mismo quien proyectaba las sombras que anunciaban su venida⁹⁹. Aunque la

⁹³ *Dei Verbum* 3.

⁹⁴ *Révélation divine*, 95.

⁹⁵ *Révélation divine*, 98.

⁹⁶ *Révélation divine*, 99.

⁹⁷ *Catholicisme*, 140 (122).

⁹⁸ *Catholicisme*, 141-142 (123); cfr. C 21-22 (35).

⁹⁹ *Catholicisme*, 141-142 (123).

mención de Cristo como «Imagen primera» en este caso no se vincula directamente con la antropología de la «*imago Dei*», tal vínculo aparece en otro lugar del mismo libro, donde De Lubac habla de la «imagen de Dios, Imagen del Verbo» en el hombre, que fue restaurada «por el mismo Verbo encarnado»¹⁰⁰.

La teología de «concorporatio»

Las menciones sobre Cristo en cuanto «Imagen primera» no son el lugar único en *Catholicisme* en que Cristo aparece presente ya en el orden de la creación, antes de ser presentado como Mediador en el orden de la salvación. Otro lugar relevante para nuestro tema es aquel en que De Lubac introduce la idea de «*concorporatio*», un vínculo originario que existe entre Cristo y la humanidad incluso antes de que ésta sea alcanzada por la gracia. Se trata de una idea proveniente de san Hilario de Poitiers¹⁰¹, que fue acogida más tarde en la enseñanza del Concilio Vaticano II¹⁰². Según De Lubac, «Cristo, tan pronto como existe, lleva en sí virtualmente a todos los hombres», puesto que su encarnación no fue una simple *corporatio*, sino una *concorporatio*: «se incorporó a nuestra humanidad y la incorporó a sí»¹⁰³. En un pasaje análogo que se encuentra en *Paradoxe et mystère de l'Église*, repite, con vocabulario distinto, la misma idea: «en virtud de la ascunción de toda la naturaleza humana por el Verbo hecho carne, existe una relación primordial, esencial e inalienable de todo hombre con Cristo»¹⁰⁴. De Lubac subraya que se trata de una realidad distinta de la «constitución del Cuerpo Místico»¹⁰⁵. El vínculo existente entre

¹⁰⁰ *Catholicisme*, 296 (239).

¹⁰¹ Sobre la idea de *concorporatio* en san Hilario de Poitiers, cfr. LADARIA, L. F., *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1989, especialmente 86-87.

¹⁰² Las consideraciones que hace De Lubac acerca de la *concorporatio* se inscriben en el fenómeno más amplio de la reflexión sobre el vínculo primordial de Cristo con cada hombre, presente en la teología de la primera mitad del siglo XX y que culminó en la afirmación célebre de la Constitución *Gaudium et Spes* sobre Cristo que «con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (n. 22). Es una cuestión que no se logró articular de manera satisfactoria, y por eso los Padres conciliares, hablando de la unión «en cierto modo», se expresaron «con una estudiada imprecisión», cfr. CASTRO PÉREZ, F., «La solidaridad del Verbo encarnado con cada hombre, fundamento de la dignidad personal», en AROZTEGI ESNAOLA, M. y otros (eds.), *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a mons. Luis F. Ladaria*, Madrid: BAC, 2014, 229ss.; todo el ensayo 227-271.

¹⁰³ *Catholicisme*, 244 (201-202).

¹⁰⁴ LUBAC DE, H., *Paradoxe et mystère de l'Église* suivi de *L'Église dans la crise actuelle*, Paris: Cerf, 2010 (trad. esp.: *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 2002), 128-129 (121-122).

¹⁰⁵ Cfr. *Catholicisme*, 15 (30), nota 2 (43); *Paradoxe et mystère...*, 128 (122).

Cristo y la humanidad en virtud de la *concorporatio* es, por lo tanto, previo respecto al misterio de la gracia.

La idea de *concorporatio* expresa algún vínculo misterioso entre Cristo y todo hombre, vínculo que se sitúa todavía en el orden de la creación. Este vínculo, que alcanza a cada ser humano, se establece en virtud de la Encarnación. Por tanto, parece apuntar a alguna presencia de Cristo, en cuanto Verbo unido a la naturaleza humana, ya desde los mismos comienzos de la misma¹⁰⁶.

¿Un «pancristismo» lubaciano?

Como De Lubac subraya varias veces, su teología de «creación en Cristo» se apoya sobre todo en san Pablo y en algunos Padres de la Iglesia. No obstante, cuenta también con otras inspiraciones más cercanas: en la idea de Cristo cósmico de Pierre Teilhard de Chardin y, sobre todo, en el «pancristismo», doctrina profesada por Maurice Blondel y estrechamente vinculada con la figura del Mediador. Según se ha dicho, el «pancristismo» constituye el «alma de la obra de Blondel» y la «metafísica subyacente a toda su reflexión»¹⁰⁷. En cuanto término, aparece por primera vez en una carta enviada a J. Wehrlé en la que el filósofo se pregunta sobre la posible relación entre el «hecho bruto de la Encarnación» y el «plano natural de la Creación»¹⁰⁸. En cuanto doctrina, está presente, con este u otro nombre, en varias obras del filósofo, a partir de *La Acción* (1893)¹⁰⁹. Su esencia es la afirmación de la omnipresencia de Cristo en todo el universo y «en cada uno de los seres singulares que participan en él»¹¹⁰. En el pancristismo, la función universal, cósmica o supra-cósmica de Cristo, de ningún modo niega su carácter concreto y personal: el Mediador del universo es el mismo Jesús de Nazaret¹¹¹. Cristo reúne, por tanto, características de una idea, en cuanto universal, y de un ser individual, en cuanto concreto: es un verdadero «universal concreto».

¹⁰⁶ Esto supone, ciertamente, la existencia de un misterioso vínculo entre el Verbo divino y la naturaleza humana que precedería, de algún modo, al momento histórico de la encarnación –al estilo de la «humanidad eterna del Verbo» de la que habla Louis Bouyer–, cfr. BOUYER, L., *Le Fils Éternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie*, Paris: Cerf, 1974, 484-488.

¹⁰⁷ TILLETTE, X., «Le pancristisme dans L'Action et les premiers écrits», en VIRGOULAY, R. (dir.), *Le Christ de Maurice Blondel*, Paris: Desclée, 2003, 36.

¹⁰⁸ La carta es citada, por ejemplo, en TILLETTE, X., *Le pancristisme...*, 38-39.

¹⁰⁹ BLONDEL, M., *L'action* (1893), 459, 461; cfr. TILLETTE, X., *Le pancristisme...*, 45.

¹¹⁰ Cfr. BLONDEL, M., *La Philosophie et l'Esprit chrétien: II. Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, Paris: PUF, 1946, 165.

¹¹¹ Cfr. TILLETTE, X., *Le pancristisme...*, 52.

Supuesta la influencia que el filósofo de Aix ejerció sobre la teología del autor de *Surnaturel*, parece legítimo trazar en los escritos de De Lubac algunas huellas del «pancristismo». De hecho, el teólogo de Cambrai lo trató explícitamente (por ejemplo en sus obras dedicadas a Teilhard de Chardin y en los comentarios a las cartas que el pensador jesuita intercambiaba con Blondel¹¹²), insistiendo en su arraigo en la tradición cristiana más antigua¹¹³. La identificación del Cristo cósmico con Jesús de Nazaret es también un tema recurrente en las obras que De Lubac ha dedicado al budismo¹¹⁴.

El concepto de «universal concreto», esencial para el «pancristismo» blondeliano, también en De Lubac parece tener su importancia a la hora de articular la relación entre Cristo y el universo. Según el teólogo lionés, este concepto estrechamente vinculado con la teología del Mediador¹¹⁵ está presente implícitamente tanto en la Escritura como en la dogmática cristiana. Además, es un concepto indispensable para expresar la fe cristiana en toda su verdad. Sin el carácter verdaderamente universal, Cristo no tendría más que una relación extrínseca con el mundo; sin reconocer en Él un ser concreto, el «pancristismo» sería indistinguible del panteísmo¹¹⁶.

CONCLUSIÓN: PRIMACÍA ABSOLUTA DEL MEDIADOR

Como hemos mostrado, en la antropología teológica de Henri de Lubac el hombre aparece como un ser «mediador» entre la esfera de lo natural y lo sobrenatural. Esto no quiere decir que sea un ser intermediario, como una especie de medio-animal y medio-dios. Al llamarle, en cierto sentido, «mediador», nos referimos al hecho de que ontológicamente pertenece al mundo creado, natural, pero por su finalidad (y sólo por ella) desde el principio tiende hacia lo sobrenatural, hacia la unión con Dios mismo. La causa de esta «cons-

¹¹² Cfr. LUBAC DE, H., *Blondel-Teilhard de Chardin. Correspondance 1919*, en *Teilhard posthume. Réflexions et souvenirs. Précédé de Blondel-Teilhard de Chardin. Correspondance 1919*, Paris: Cerf, 2008, 41-170; cfr. 42 (20), 42 (22), 46 (33), 59 (39).

¹¹³ Cfr. LUBAC DE, H., *La pensée religieuse du père Pierre Teilhard de Chardin*, Paris: Cerf, 2002 (trad. esp.: *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin*, Madrid: Taurus, 1967) 87 (103), 144-145 (172). Cfr. LUBAC DE, H., *La Prière du père Teilhard de Chardin, suivi de: Teilhard missionnaire et apologiste*, Paris: Cerf, 2007, 50, 57.

¹¹⁴ LUBAC DE, H., *Christ et Bouddha*, en *Aspects du bouddhisme*, Paris: Cerf, 2012 (trad. esp.: *Budismo y cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 2006), 42-43 (49-50), 96 (91).

¹¹⁵ Cfr. SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único Mediador...*, I, 402.

¹¹⁶ *Teilhard posthume*, 368-369 y todo el capítulo el capítulo de *Teilhard posthume*, titulado «Univer-sel concret», 361-372; cfr. también *Paradoxe et mystère...*, 147 (138).

titución ontológica» del hombre es su ser creado a imagen de Dios, con la semejanza con Dios como su único verdadero cumplimiento. En consecuencia, toda la actividad vital del hombre está secretamente animada por el «*desiderium naturale*», un dinamismo que se dirige hacia Dios, pero sin ninguna capacidad propia de alcanzarlo. El hombre, contemplado en lo que le es propio, aparece, por tanto, como un enigma, un ser aparentemente contradictorio, habitado por un deseo cuyo cumplimiento excede absolutamente sus fuerzas naturales.

Por tanto, la dimensión «mediadora» del hombre sólo se esclarece en «Cristo Mediador». Este concepto es, según creemos, el que mejor se ajusta a la visión soteriológica presentada por el teólogo lionés. Si el designio salvífico de Dios, antes incluso de ser ordenado hacia la redención del pecado, fue ordenado a la unión perfecta entre la criatura y el Creador, esto sólo se puede realizar en la persona del Mediador. Se trata aquí de la mediación «según el ser», donde el Mediador une en sí a Dios y a los hombres por su propia «constitución ontológica» humano-divina. En virtud de la unión hipostática y del «admirable intercambio» que se realiza en su Persona, no sólo el hombre Jesús, sino también todos los hombres pueden entrar, mediante él, en la vida divina. Es un acto de mediación, donde la humanidad y Dios quedan unidos sin confusión y sin separación, lo que hace pensar en una cierta analogía (salvando todas las distancias) entre esa unión y la que existe entre las naturalezas en la Persona del Mediador. Cristo, por tanto, no es un intermediario que se inserta entre los hombres y Dios como un tercero; es el Verdadero Mediador que pertenece a la vez a «ambas partes». Su mediación, la única verdadera, no es extrínseca respecto al hombre sino que se inserta en la potencialidad mediadora propia de cada ser humano. La «mediación» humana, puramente potencial e ineficaz queda cumplida en el único Mediador al que desde siempre apuntaba analógicamente, como las «figuras» veterotestamentarias y las «semillas del Logos» dispersas en el mundo apuntaban al cumplimiento del designio divino en Cristo¹¹⁷.

El esquema de «figura-cumplimiento» es un modo de relacionar la antropología con la cristología en la teología lubaciana. No obstante, es un esquema que corre el peligro de reducir la Persona singular del Mediador a nada

¹¹⁷ Esta analogía ha sido observada ya por algunos autores, cfr. MILBANK, J., *The suspended middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2005, 54ss.; FRANCO GOMES, V., *Le paradoxe du désir de Dieu. Étude sur le rapport de l'homme à Dieu selon Henri de Lubac*, Paris: Cerf, 2005, 381; BOERSMA, H., *Nouvelle théologie and Sacramental Ontology*, Oxford: Oxford University Press, 2009, 159.

más que una realización perfecta de lo que el ser humano es en sí mismo, en cuanto naturaleza abierta a lo sobrenatural¹¹⁸. ¿Cómo salvaguardar, entonces, la primacía absoluta de Cristo? De Lubac no abordó esta cuestión con una argumentación sistemática, pero en su obra se encuentran algunos indicios de que veía la solución en una especie de «pancristismo», es decir, en una consideración del designio divino desde el principio hasta el final bajo el signo del Dios-hombre. En tal visión, que se puede vislumbrar a partir de lo que el teólogo escribe en torno al papel de Cristo en la creación, el Mediador no está sólo al final del plan divino, como un medio de salvación providencialmente encontrado *a posteriori*, sino está ya en el principio. Así, el hombre sería un «mediador» (por su finalidad sobrenatural) precisamente por haber sido creado en Cristo y para Cristo. Su capacidad –naturalmente ineficaz– para la «mediación» sería una huella de algún vínculo originario que guarda con el Mediador. Su deseo natural de unirse a Dios sería un eco de la unión perfecta entre naturaleza humana y divina en el Mediador, realizada en un momento determinado de la historia, pero desde el principio misteriosamente presente. Así, el adagio «*prius deiformis quam homo*», que aparece en *Le mystère du surnaturel*, habría que entenderlo como afirmación de la primacía del Mediador sobre el propio hombre. Así se explicaría también el hecho de que el hombre, ser paradójico, sólo se comprende a partir de la paradoja del Mediador humano-divino; esta necesidad del «conocimiento mediador»¹¹⁹ en el hombre sería una huella de haber sido creado en Cristo.

La explicación anterior es algo inconcebible en una visión filosófica del universo, donde los seres son definidos en su «naturaleza» por las esencias universales e intemporales, mientras que toda intervención de tipo concreto es histórica y tiene importancia puntual. Por esta razón De Lubac insistía en que la ontología que está en el fondo del dogma cristiano es una «ontología concreta», en la que lo universal y lo concreto no se oponen, porque todo es, a fin de cuentas, concreto, ya que en su fondo metafísico no hay una estructura eterna de las esencias, sino una libre decisión de Dios¹²⁰.

¹¹⁸ De hecho, ésta es la acusación que algunos autores dirigen a la manera semejante en que Karl Rahner explicó la relación entre cristología y antropología, cfr. WWHITE, T. J., *The Incarnate Lord. A Thomistic Study in Christology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2015, 95-100; MILBANK, J., *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Barcelona: Herder, 2004, 309.

¹¹⁹ Cfr. GUARDINI, R., *Pascal...*, 101.

¹²⁰ BALTHASAR VON, H. U., *The Theology of Karl Barth*, San Francisco: Ignatius Press, 1992, 335.

Somos conscientes de que se trata aquí de una interpretación de la teología lubaciana, basada en la suposición de que, más allá de la variedad de sus escritos, existe una síntesis de fondo. Pero entonces, ¿por qué De Lubac no dijo todo esto de manera más explícita? ¿Por qué, conociendo bien el pensamiento de San Ireneo, no habló explícitamente de la creación del hombre «a imagen de la Imagen»¹²¹ y de la primacía del Salvador sobre el que es salvado?¹²² No hay una respuesta evidente a estas preguntas. Creemos, sin embargo, que hay razones firmes que respaldan nuestra interpretación. Aparte de los mismos textos del teólogo, analizados a lo largo de este estudio, se puede señalar razones indirectas. Primero, en la filosofía de Blondel, a quien De Lubac tanto debía, la primacía absoluta del Mediador está afirmada rotundamente: como afirmó John Milbank, para Blondel todas las uniones entre hombre y Dios son interpretadas «como anticipaciones de Cristo o entendidas como directamente atribuibles a su influencia»¹²³. Segundo, como ha mostrado Hans Urs von Balthasar en el libro ya tratado más arriba, tal «cristocentrismo» no era cosa rara en aquella época. Se lo puede encontrar, entre otros, en tales autores como Erich Przywara, Romano Guardini, o Michael Schmaus¹²⁴.

En resumen, creemos que, para De Lubac, la solución genuina del problema de la relación entre naturaleza y lo sobrenatural tiene que comenzar en Cristo, y esto se refiere a los dos términos de la relación. Tanto la naturaleza, como lo sobrenatural, tienen que ser pensados desde el principio a partir de él, para que se pueda expresar adecuadamente también su unión en la economía gobernada por el Verbo encarnado. Él es a la vez el modelo y la realización perfecta. Sólo pensados a partir de él, el orden de gracia y el de naturaleza quedan unidos y distinguidos a la vez. El Mediador es la clave no sólo para nuestro conocimiento de Dios, sino también para el de nosotros mismos.

¹²¹ Cfr. *Adv. Haer.* V,16,2; SESBOÛÉ, B., *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et soteriologie d'Irénée de Lyon*, Paris: Desclée, 2000, 148-150; 222.

¹²² SESBOÛÉ, B., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris: Desclée, 1982, 304; ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, 484.

¹²³ MILBANK, J., *Teología y teoría social*, 304.

¹²⁴ Cfr. BALTHASAR VON, H. U., *The Theology of Karl Barth*, 326-363.

Bibliografía

- ALFARO, J., *Cristología y antropología*, Madrid: Cristiandad, 1973.
- BALTHASAR VON, H. U., *Henri de Lubac: la obra orgánica de una vida*, Madrid: Encuentro, 1989.
- BALTHASAR VON, H. U., *The Theology of Karl Barth*, San Francisco: Ignatius Press, 1992.
- BOERSMA, H., *Nouvelle théologie and Sacramental Ontology*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- BOUILLARD, H., «L’Idée de surnaturel et le mystère chrétien», *L’homme devant Dieu*, t. III, Paris: Aubier, 1963, 153-166.
- CHOLVY, B., *Le surnaturel incarné dans la création. Une lecture de la théologie du surnaturel d’Henri de Lubac*, Paris: Cerf, 2015.
- CIOLA, N., *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, Roma: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1980.
- FAVRAUX, P., *Une philosophie du Médiateur: Maurice Blondel*, Paris-Namur: Le-thiellieux, 1987.
- FLAMAND, J., *L’idée de médiation chez Maurice Blondel*, Louvain-Paris: Éditions Nauwelaerts, 1969.
- FRANCO GOMES, V., *Le paradoxe du désir de Dieu. Étude sur le rapport de l’homme à Dieu selon Henri de Lubac*, Paris: Cerf, 2005.
- GUIBERT, É., *Le Mystère du Christ d’après Henri de Lubac*, Paris: Cerf, 2003.
- ILLANES, J. L., «La teología como saber de totalidad: en torno al proyecto teológico de Henri de Lubac», *Revista Española de Teología* 48 (1988) 149-192.
- IZQUIERDO, C., «Cristo “Mediador”. Perspectiva bíblica», *Scripta Theologica* 40 (2008) 695-732.
- IZQUIERDO, C., «*Mediatoris Sacramentum*: Cristo Mediador en San Agustín», *Scripta Theologica* 39 (2007) 735-763.
- KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, Salamanca: Sígueme, 1992.
- LONG, S. A., *Natura pura. On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, New York: Fordham University Press, 2010.
- MILBANK, J., *The suspended middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2005.
- MILBANK, J., *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Barcelona: Herder, 2004, 309.

- MONTCHEUIL DE, Y., *Leçons sur le Christ*, Paris: Éditions de l'Épi, 1949.
- MOULINS-BEAUFORT DE, E., *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. «L'esprit de l'homme» ou la présence de Dieu en l'homme*, Paris: Cerf, 2003, 876.
- MOULINS-BEAUFORT DE, E., «L'actualité paradoxale de Catholicisme», *Communio* (fr.) 31 (2008) 87-97.
- NARCISSE, G., «Le surnaturel dans la théologie contemporaine», *RT* 101 (2001) 312-328.
- O'SULLIVAN, N., «Henri de Lubac's Surnaturel: An Emerging Christology», *Irish Theological Quarterly* 72 (2007) 3-31.
- RICHS, A., «Christology and duplex hominis beatitudo: Re-sketching the Supernatural Again», *International Journal of Systematic Theology* 14 (2012) 44-69.
- SESBOÛÉ, B., *L'homme, merveille de Dieu. Essai d'anthropologie christologique*, Paris: Salvator, 2015.
- SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, I, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.
- SESBOÛÉ, B., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris: Desclée, 1982.
- SESBOÛÉ, B., *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et soteriologie d'Irénée de Lyon*, Paris: Desclée, 2000.
- SESBOÛÉ, B., *Yves de Montcheuil (1900-1944). Précurseur en théologie*, Paris: Cerf, 2006.
- SPAEMANN, R. y LÖW, R., *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München-Zürich: R. Piper & Co. Verlag, 1981.
- VIRGOULAY, R. (dir.), *Le Christ de Maurice Blondel*, Paris: Desclée, 2003.
- WHITE, T. J., *The Incarnate Lord. A Thomistic Study in Christology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2015.
- WOOD, S., «The nature-grace problematic within Henri de Lubac's christological paradox», *Communio* (eng.) 19 (1992) 389-403.