SALMANTICENSIS 73-2 (2026) 275-297, ISSN: 0036-3537 EISSN: 2660-955X

El *désir naturel* en *Surnaturel* (1946) de Henri de Lubac: La implícita interpretación suareciana del pensamiento de Tomás de Aquino

The *désir naturel* on *Surnaturel* (1946) by Henri de Lubac: The Implicit Suarezian Interpretation of the Thought of Thomas Aquinas

LUIS LARRAGUIBEL DÍEZ
Universidad católica de La Plata
luis.larraguibeldiez@ucalpvirtual.edu.ar
https://orcid.org/0009-0007-7370-8148

Recibido: 16 de abril de 2026
Aceptado: 1 de septiembre de 2026

https://doi.org/10.36576/2660-955X.73.275

RESUMEN

Henri de Lubac sostiene que la naturaleza humana no desea su fin último como el animal a su presa, sino como la donación gratuita de Dios Uno y Trino. Para justificar este *désir naturel*, el teólogo lionés aduce una colección de textos de Tomás de Aquino de los cuales hace su propia exégesis. Esta interpretación contiene dos supuestos implícitos posibles de encontrar en el pensamiento de Francisco Suárez: por un lado, su crítica a la distinción escolástica moderna del orden natural y sobrenatural parece remitir analógicamente a la negación de la distinción real entre esencia y acto de ser; por otro, su *désir naturel* traza un paralelo con la potencia obediencial activa donde la naturaleza humana ya poseería una ordenación real y positiva al orden sobrenatural.

Palabras clave: Visión beatífica, potencia obediencial, esencia y *esse*, gracia santificante.

ABSTRACT

Henri de Lubac argues that human nature does not desire its ultimate end as an animal desires its prey, but rather as the gratuitous gift of the Triune God. To justify this *désir naturel*, the Lyonnais theologian appeals to a collection of texts from Thomas Aquinas, offering his own exegesis of them. This interpretation rests on two implicit assumptions that can arguably be traced back to the thought of Francisco Suárez. First, his critique of the modern scholastic distinction between the natural and the supernatural orders appears, by analogy, to imply the denial of the real distinction between essence and the act of being (*esse*). Second, his understanding of the *désir naturel* parallels the notion of active obediential potency, according to which human nature already possesses a real and positive ordination to the supernatural order.

Keywords: Beatific vision, obediential potence, essence and *esse*, sanctifying grace.

INTRODUCCIÓN

Este año se cumple el octogésimo aniversario de la publicación de *Surnaturel* (1946), obra en la que el jesuita Henri de Lubac (1896-1991) abordó de manera particular el debate sobre las relaciones entre el orden natural y sobrenatural, intentando regresar al pensamiento original de Tomás de Aquino que habría sido malentendido por Cayetano y el resto de los teólogos posteriores[1].

El P. de Lubac sostiene que el hombre no desea la beatitud objetiva como el animal a su presa, sino la donación gratuita del objeto de esa beatitud que es Dios Uno y Trino, aunque no al modo de exigencia, sino de humildad ontológica[2]. Para justificar este *désir naturel* -tesis central de su antropología teológica- el teólogo lionés aduce una colección de textos de Tomás de Aquino y de los cuales hace su propia exégesis. Esta interpretación contiene dos supuestos implícitos posibles de encontrar en el pensamiento de Francisco Suárez: por un lado, su crítica a la distinción escolástica moderna del orden natural y sobrenatural parece remitir analógicamente a la negación de la distinción real entre esencia y acto de ser; por otro, el *désir naturel* traza un paralelo con la potencia obediencial activa en virtud de la cual la naturaleza humana ya poseería una ordenación real y positiva al orden sobrenatural.

El presente trabajo se estructura en tres secciones. En las dos primeras se aborda la cuestión del deseo natural de lo sobrenatural, retomando los debates que se desarrollaron durante la primera mitad del siglo XX, y se examina críticamente la exégesis doctrinal de los textos tomasianos propuesta por Henri de Lubac. En los últimos años, algunos estudios nos parecen sugerir que esta interpretación podría incorporar de manera implícita una perspectiva metafísica más afín a Francisco Suárez que al pensamiento del Tomás de Aquino. En consecuencia, la tercera sección se dedica al desarrollo de esta hipótesis.

1 Véase César Izquierdo, "El teólogo y su teología: Henri de Lubac y *Surnaturel (1946)*", *Revista Española de Teología* 64/4 (2004): 483-510.

2 "La théologie fondamentale du Père de Lubac ou l'homme au-delà de l'homme. Appelé, éclairé, surélevé par Dieu. L'homme, pris dans le mystère de Dieu". Pierre-Henri Masset, *Le Pére Henri de Lubac. Son Ouvre Théologique* (Cerf, 2000), 12.

1. EL DESEO NATURAL DE LO SOBRENATURAL

El término *superadditus* -explica el P. de Lubac- sólo fue utilizado por el Aquinate para designar los medios que nos conducen al fin último. Pero los tomistas posteriores –especialmente dominicos- comenzarían paulatinamente a emplear *superadditus* como sinónimo de *supernaturalis* denominando no sólo a los medios sino también al fin como tal[3]. De allí que la teología moderna suela concebir a lo sobrenatural como sinónimo de sobreañadido a la naturaleza, incluido nuestro fin último.

Uno de los objetivos de *Surnaturel* (1946) fue demostrar que el deseo natural de la visión beatífica pertenece al pensamiento del santo Doctor, recurriendo a siete textos del *corpus thomisticum*[4] para entregar una propia hermenéutica de los mismos[5] y cuyo análisis crítico ya ha sido realizado[6]. A pesar de reconocer que la Escuela dominica y jesuita han concebido al *desiderium naturale* como el apetito innato de la naturaleza humana por su fin proporcionado, mientras que el supuesto deseo de la visión beatífica es una veleidad[7] y sólo puede surgir elícitamente a través de un principio sobrenatural como la acción de la gracia[8], no obstante, el teólogo lionés afirma categóricamente:

> Deseo natural de lo sobrenatural […]. Es verdad que Santo Tomás no ha empleado (la frase) en términos propios, y tal vez debería admitirse que ella misma ofrece un doble inconveniente[9].

Estos inconvenientes serían producidos por la mezcla constante entre la concepción de naturaleza aristotélica con la imagen patrística del hombre en el

3 "Ce jour-là, pour toute una école -et presque pour toute l'Ecole- supernaturale sera superadditum naturae, non pas seulement au sens de bien surajouté au bien natural, mais au sens de finalité surajoutée à la finalité naturelle". Henri de Lubac, *Surnaturel* (Lethielleux, 2010), 394.

4 A la *Summa Theologiae,* I, q.12, a.1 co. y I-II, q.62, a.1 co.; a las cuestiones disputadas *De Veritate,* q.22, a.7 co.; *De Malo,* q.4, a.1 ad 14; *De Virtutibus,* q.1, a.10 ad 1; *De Anima,* a.17 co. y a *Summa Contra Gentes,* c.62, n.5.

5 Cf. De Lubac, *Surnaturel,* 449-480.

6 Véase Luis Larraguibel, *La primacía intelectual del acto beatífico natural. Síntesis tomista de Santiago Ramírez* (EAE, 2018), 385-395.

7 "(Pueri non baptizati) non autem (dolent) si deficiant ab illa voluntate quae impossibilium est, quae potius velleitas quam voluntas debet dici: non enim aliquis illud vult simpliciter; sed vellet, si possibile foret" (Thomas Aquinatis, *Scriptum Super Sententiis* (Lethielleux, 1933), II, d.33, q.2, a.2 ad 2)

8 "Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta […]. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente. Et hoc dicimus auxilium gratiae". Thomas Aquinatis, *Summa Theologiae* (BAC, 1962), I, q.62, a.2 co.

9 De Lubac, *Surnaturel,* 431.

pensamiento del Aquinate, lo que da lugar a la ambigüedad en su exégesis[10]. Por eso existe una interpretación tan dispar de su doctrina, a la que urge una necesidad de aclaración para restablecer al hombre como *esprit* en su dignidad particular de *imago Dei* tal como era entendida por los Padres[11]. Con la ilusión de distinguir mejor el campo de la teología y la filosofía, no resulta lícito concebir lo sobrenatural como algo extrínseco que sobreviene a una naturaleza cerrada en su orden, porque el deseo del espíritu es absoluto y no puede reducirse a cualquier apetito de la naturaleza intelectual:

> La imagen de Dios en el hombre -dice el P. de Lubac- no es otra cosa que su naturaleza misma de espíritu, o más exactamente la parte superior de su naturaleza; y la semejanza divina, en su estado terminado, no es más que la posesión del fin sobrenatural […]. En efecto, el espíritu no desea a Dios como el animal desea a su presa. Lo desea como un don. No busca poseer un objeto infinito: [el espíritu] quiere la comunicación libre y gratuita de un Ser personal[12].

Si el hombre es concebido como cualquier ente natural autónomo que se relaciona con su causa eficiente y final, podría imaginarse que el deseo de la visión divina pone a Dios en dependencia de la creatura, lo que ciertamente insulta Su sabiduría y libertad. Por el contrario, el *désir naturel* presente en el hombre no está obligando a Dios a donársele, sino que Él quiere donarse y el hombre está obligado a tender a su posesión[13].

Ningún teólogo podría negar la existencia histórica de un orden de misterios *naturalmente* incognoscibles como los sobrenaturales, es decir, un orden inaccesible en sí mismo y al cual nuestro intelecto llega negativamente; pero esto no implica que cualquiera de estos misterios –como la visión beatífica– sea naturalmente demostrable y positivamente posible. Lo que es sobrenatural en su misma esencia también es sobrenatural en cuanto a su cognoscibilidad, pues *verum et ens convertuntur* como señala el dominico R. Garrigou-Lagrange: "No es posible demostrar la posibilidad del fin (visión beatífica) mientras no se conozca la posibilidad del medio indispensable (=la elevación a la gracia y el *lumen gloriae*). No se

10 "La réalité est, croyons-nous, beacoup plus simple. Saint Thomas reçut Aristote: il n'eut pas à le choisir. Ce qu'il choisit –et d'un choix en effet très conscient, très délibéré- c'est la philosophie. Or, la philosophie, c'était alors Aristote, - un Aristote d'ailleurs plus o moins alexandrinisé, néo-platonisé, arabisé". Ibid., 473.

11 Cf. Sergio Cobo, "La imagen de Dios en el hombre en la teología de lo Sobrenatural de Henri de Lubac", *Teología y Vida* 59/2 (2018): 178 y 182.

12 De Lubac, *Surnaturel*, 475 y 483.

13 "Ainsi parle M. Maurice Blondel des choses contingentes, qui prouvent l'Unique Nécessaire. On peut raissoner de même est à sa source, bien qu'encore 'anonyme'. Désir naturel du surnaturel: c'est en nous l'action permanente du Dieu qui crée notre nature, comme la grâce est en nous l'action permanente du Dieu qui crée l'ordre moral". Ibid., 487.

trata de saber si Dios quiere darnos este medio, sino de conocer si tal medio es posible"[14].

Si bien el P. de Lubac admite que este deseo es producto de un análisis reflexivo que no podría ser conocido por la sola luz de la razón natural[15], al mismo tiempo, intentó demostrar que ya sería posible encontrarlo en el apetito natural de la beatitud, el cual –ciertamente y según la fe– será colmado en la visión beatífica a la que todos los hombres han sido destinados[16].

A pesar de poseer un conocimiento relevante de Agustín, el teólogo lionés cometería ciertas imprecisiones cuando describe la imagen de Dios en el hombre como fundamento del deseo natural de lo sobrenatural. En efecto, A. Gardeil explica que la capacidad de discernir esta imagen –manifestada tradicionalmente como *mens, notitia* y *amor*- no es fruto de la especulación filosófica sino de una sugerencia de la fe:

> El alma, por su naturaleza es imagen de Dios, no tiene en sí la capacidad positiva que la destina, incluso inicialmente, a la visión divina como tal; sino que es capaz de *recibir* –por la gracia– el don divino que la proporciona y que la ordena eficazmente a esta visión […]. Entonces, no debe tomarse la visión de la imagen natural de la Trinidad en la *Mens*, sino como una visión de participación, es decir, por su efecto[17].

Nuestra ordenación a esta visión no se desprende del ejercicio de nuestras facultades naturales, incluso dañadas por el pecado, sino que es obra de la gracia santificante al hacernos proporcionales a un fin superior, ya que el acto beatífico sobrenatural implica como primer principio un hábito igualmente proporcional[18].

14 Réginald Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel* (Desclée, 1934), 183.

15 "Lé désir de l'esprit n'est pas un objet de psychologie empirique. Nous ne voulons pas non plus décider si ce désir peut être connu par les seulés lumières de la raison naturelle, ou s'il y faut joindre celles de la révelation". De Lubac, *Surnaturel*, 489, note 1.

16 Veinte años antes de la publicación de *Surnaturel,* A. Gardeil detectó que esta interpretación de Henri de Lubac acerca de los textos tomasianos no es completamente original, sino que se remitiría a Duns Scoto: "Donc de l'intérieur, donc d'une inclination naturelle et innée qui destine la volonté humaine à se complaire dans cette fin déterminée qui s'appelle la vision béatifique. C'est l'appetit inné de Scot, tout simplement". Ambroise Gardeil "Le désir naturel de voir Dieu", *Revue Thomiste* 31 (1926): 398.

17 Ambroise Gardeil, "L'âme, sujet récepteur de la grâce. La 'nature rationnelle informe' et la puissance obédientielle au surnaturel, selon saint Augustin" (2 séries), *Revue Thomiste* 30 (1925); 31 (1926): 11 y 104.

18 "Modus essendi Dei, qui est ipsum Esse est supra modum essendi hominis qui est habens esse in materia. Ergo non potest cognosci Deus proprie in suo proprio modo, ut est in se, ex viribus naturae humanae". Carolus Boyer, *Tractatus de Deo creante et elevante* (Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1948), 247.

2. EL *DÉSIR NATUREL* DE H. DE LUBAC: SU EXÉGESIS DE TOMÁS DE AQUINO

> Muchos historiadores del pensamiento de santo Tomás subrayan que, cuando habla de la visión beatífica, no busca establecerla como hecho sino solamente como posibilidad […] Creemos que santo Tomás entiende correctamente cuando concluye sobre la posibilidad actual y concreta de la visión divina[19].

Aunque el Santo Doctor utilice en su obra el modo subjuntivo en lugar del indicativo para referirse a la visión beatífica como fin último del hombre; no obstante, el P. de Lubac niega que el Aquinate haya tenido la intención de especificar en este deseo un posible fin para el hombre, sino que buscó describirlo como un hecho ante los adversarios, quienes sostenían la imposibilidad de esta visión. De acuerdo con esta interpretación, citaremos los dos textos tomasianos más importantes que el teólogo lionés aduce para sostener su tesis:

1. Toda sustancia intelectual tiende, por un deseo natural, hacia aquella visión. Por lo tanto, no carecerá de ella sino por violencia[20]

2. Pues, dado que la última bienaventuranza del hombre consiste en su operación más alta, que es la operación del entendimiento, si el entendimiento creado nunca puede ver la esencia de Dios, o bien nunca alcanzará la bienaventuranza, o bien su bienaventuranza consistirá en algo distinto de Dios. Lo cual es ajeno a la fe […]. Del mismo modo, también es contrario a la razón. En efecto, en el hombre hay un deseo natural de conocer la causa cuando contempla el efecto […]. Por consiguiente, si el entendimiento de la criatura racional no pudiera alcanzar la causa primera de las cosas, permanecería vano el deseo de la naturaleza[21]

De acuerdo a la tesis del P. de Lubac, estos textos demostrarían que el deseo natural permanecería en vano si el fin último del hombre no fuese la visión beatífica. Aunque los teólogos modernos admitan que esta tesis también podría realizarse en un estado de naturaleza pura mediante razonamientos metafísicos de gran valor; sin embargo, estas consideraciones no tienen respaldo en el estudio

19 De Lubac, *Surnaturel*, 467.

20 "Omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non ergo ab illa deficiet nisi per violentiam". Thomas Aquinatis, *Summa Contra Gentes* (BAC, 1967), III, c.62, n.5.

21 "Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide […]. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum […]. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae". Thomas Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q.12, a.1 co.

histórico de la obra de santo Tomás, para quien el deseo natural sólo podría ser apaciguado en la visión de la esencia divina. Sería de una sutilidad excesiva -explica el P. de Lubac- pensar que el Doctor Angélico concibiese a este deseo como algo que podría ser apaciguado simplemente de modo hipotético y no en el actual orden de las cosas[22].

Aunque la literalidad de los textos puede resultar convincente si no están lo suficientemente examinados, deben señalarse dos aspectos: por un lado, el Aquinate tiene en mente la opinión de los teólogos musulmanes que negaban la inmediatez de la visión de Dios (*quod est alienum a fide*), y por eso resalta -en el contexto de ambos pasajes- que esta visión no es imposible para ninguna creatura intelectual, sin precisar aún el modo en cómo se lleva a término. Con relación a esta visión, santo Tomás supone que el deseo natural no permanecerá en vano (*remanebit inane*) en cuanto existe la posibilidad de ser plenificado, pero no en la vida presente, sino en la futura[23]. Por otro lado, este deseo significa la visión de la causa primera (*Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam*) y no el objeto de la beatitud sobrenatural: el deseo de contemplar la causa primera no implica la posibilidad de la visión inmediata de la esencia divina, aduciendo sólo un deseo condicionado e ineficaz pero no absoluto, porque la visión beatífica es esencialmente sobrenatural, al igual que su cognoscibilidad en cuanto proposición revelada.

Este deseo natural no procede de la naturaleza humana de manera innata sino elícita, pues supone un conocimiento previo provisto por el hábito de fe y, por lo tanto, puede ser defraudado al no ser absoluto:

> Se nos ha prometido -dice el Aquinate- una felicidad en la que seremos iguales a los ángeles, pero que excede no sólo las fuerzas de los hombres sino también de los ángeles, quienes son conducidos a ésta por la gracia, como nosotros; pero que sólo a Dios le es natural[24].

En otras palabras, el hombre puede naturalmente desear ver a Dios, y al mismo tiempo, comprende que con sus solas fuerzas no es capaz de verlo poniendo de manifiesto la ineficacia y condicionalidad de su deseo; mientras que el apetito

22 "Ce serait certainement une subtilité excessive que de faire dire à saint Thomas: pour que le désir naturel ne soit pas vain, il suffit qu'il y ait une possibilité abstraite à son apaisement". De Lubac, *Surnaturel*, 469.

23 "Esset autem inane desiderium naturae si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita […] Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam". Thomas Aquinatis, *Contra Gentes*, III, c.48, n.12.

24 Aquinatis, *Scriptum Super Sententiis*, III, d.27, q.2, a.2 co.

natural de la beatitud es absoluto y eficaz porque depende del ejercicio de las mismas facultades humanas[25].

Esta cuestión no obedece a un excesivo aristotelismo, sino más bien, a una razón profundamente teológica: creer en la vida eterna no es un acto metafísico adquirido por el ejercicio del hábito de sabiduría, sino que es un acto infundido y dependiente –durante esta vida– del hábito de fe. Aunque no lo mencione explícitamente, el P. Garrigou-Lagrange advierte que la tesis del P. de Lubac tiene dificultades:

> Antes de ponerse a retocar o corregir esta tesis (= del deseo natural), sería preciso tener seguridad plena de no pasar por alto los fundamentos en que se apoya, y conocer la doctrina de Santo Tomás mejor que los tomistas […]. Y por ventura será no pequeña presunción el pretender conocerla mejor que ellos[26].

Esta advertencia le valió al teólogo dominico el reproche de *rationaliste de bas vol*[27], pues no tiene en cuenta que el Creador ha colocado a la creatura en su estrecha dependencia, constituyéndose como la Fuente anónima de este deseo que hemos conocido concreta e históricamente con el cristianismo[28]. La esencia del hombre no consiste tanto en su racionalidad sino en su espiritualidad, porque manifiesta la imagen y semejanza con el Creador, haciéndola capaz de una exigencia que fundamente el deseo de la visión beatífica. Siendo consciente de las dificultades de su tesis, el P. de Lubac afirma que éste es el único modo de mantener la integridad del orden sobrenatural sin la necesidad de recurrir a la hipótesis moderna de la *natura pura*:

> La imagen de Dios en el hombre no es otra cosa que su naturaleza misma de espíritu, o más exactamente, la parte superior de su naturaleza; y la semejanza divina, en su estado terminado, no es más que la posesión del fin sobrenatural[29].

Durante los últimos años, el debate sobre el deseo natural ha reaparecido con renovados actores[30], entre los cuales mencionamos a Émilie d'Arvieu (Marie de l'Assomption) y Lawrence Feingold. Según la teóloga dominica, el apetito natural

25 "Ce désir, élicite donc, n'est qu'un désir de complaisance. Il ne saurait être efficace, comme une intention formelle, attendu· que nous avons parfaitement conscience que nous manquons des moyens divins nécessaires pour le réaliser. Pour la même raison, il est conditionnel, c'est-à-dire qu'il est émis sous la réserve de la concession par Dieu des moyens surnaturels qui peuvent le rendre efficace". Gardeil, "Le désir naturel de voir Dieu", 409.

26 Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère,* 196

27 Henri de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Cerf, 2006), 127.

28 "Recevant du christianisme l'idée de notre fin dernière, recevons en même temps de lui l'idée de notre principe". De Lubac, *Surnaturel,* 488.

29 Ibid., 475

30 Véase Cristopher Smith, "*Surnaturel* Revisited: Henri De Lubac's Theology of the Supernatural in Contemporary Theology", *Cuadernos Doctorales* 61 (2014): 153-237.

de la visión de Dios se fundamenta en la capacidad natural de la gracia (*homo capax Dei*), que no hace referencia a la potencia obediencial ni a un deseo psicológico de la voluntad, sino al apetito intelectual de cualquier naturaleza espiritual. De esta manera, las relaciones entre naturaleza y gracia son análogas a las de naturaleza y arte (técnica) o materia y forma, donde la segunda perfecciona a la primera siguiendo los mismos principios: en el hombre concreto no son realidades autónomas o sobreañadidas, sino que suponen una complementariedad[31]. En este sentido, la lucidez extraordinaria del P. de Lubac ha permitido recuperar el sentido de los textos de santo Tomás y denunciar la infidelidad de su Escuela[32].

No obstante, el Aquinate enseña que, debido a la forma, todas las cosas poseen un cierto apetito presentado como *desiderium* hacia su propia perfección natural bajo la razón de bien[33]. El apetito no designa un movimiento ya realizado, sino una disposición pasiva que ordena al sujeto hacia una determinada perfección, cuya actualización depende de la acción de un principio activo proporcionado. Así como la materia prima apetece la forma, la cual es recibida sólo cuando interviene el agente que puede actualizarla; así también, el entendimiento posee un *appetitus* respecto de la visión, donde sólo es actualizado cuando concurre la causa oportuna.

El *appetitus* del alma racional -explica E. Vadillo- consiste en su capacidad de conocer indefinidamente, manifestado en que conocida una cosa se quiera conocer otra, siempre con el concurso de la voluntad. Pero si no se da la causa oportuna, la visión no se producirá como tampoco el cambio de formas de los elementos, y esto no significa que el apetito sea vano: "Si aplicamos la analogía con el alma respecto a lo sobrenatural, el no recibir la visión de Dios no hace que el apetito sea vano, pues simplemente no se ha dado la causa oportuna"[34].

31 "(L)a nature et la grâce ne sont pas des réalités en soi, mais elles n'existent que dans des personnes humaines engagées dans une histoire concrète, dont les conditions varient en fonction des grandes étapes de l'histoire du salut et déterminent de manière décisive la nature de ces relations". Émilie de Vigouroux, Thèse de Doctorat: *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin: l'homme capable de Dieu* (Université Paris Sciences et Lettres, 2019), 165.

32 "(O)n peut donc saluer l'extraordinaire lucidité d'Henri de Lubac […] qu'avait bien perçu l'essentiel de la véritable position thomasienne et dénoncé l'infidélité de son École". Ibid., 817.

33 "Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. Unde, cum omnia sint ordinata et directa a Deo in bonum, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsummet tendit in bonum, quasi petens ipsum bonum; oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant". Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae De Veritate,* en *Opera omnia iussu Leonis XIII* (vol. 22, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1970-1976), q.22, a.1 co.

34 Eduardo Vadillo, "Algunas observaciones a la obra de Marie de l'Assomption", *Espíritu* 73/1 (2024): 151.

Esta causa oportuna se refiere a los auxilios del orden sobrenatural hacia los cuales la creatura no tiene proporción, pero dado que Dios ha ordenado a las creaturas espirituales a un fin que supera sus facultades naturales, provee una nueva forma o cualidad (la gracia santificante junto con los hábitos infusos) que sí permiten apetecer la visión beatífica pues "con mucha más razón -dice el santo Doctor- infunde en aquellos a quienes mueve a conseguir el bien sobrenatural eterno ciertas formas o cualidades sobrenaturales, mediante las cuales pueden ser movidos por El con suavidad y prontitud a la consecución de aquel bien"[35].

Resulta claro que no puede existir una tendencia ontológica de ver a Dios *ex naturali* y, si puede admitírsela, es sólo un deseo referido a la visión de la causa primera y no de Dios en cuanto uno y trino, objeto de la visión beatífica:

> (Dice L. Feingold) Este deseo simplemente proviene por poseer una naturaleza intelectual con un deseo natural de conocer la esencia de la causa, habiendo visto sus efectos. Esto produce un deseo natural de ver a Dios en cualquiera que considere que debe existir una Causa Primera (oculta) de todos los efectos. El deseo depende de una consideración de las cosas que pueden ser naturalmente conocidas, y no depende de ser ordenado a un fin sobrenatural. Este punto de vista es el único que está en armonía con los textos de Santo Tomás[36].

3. LA INFLUENCIA IMPLÍCITA DE LA METAFÍSICA SUARECIANA EN LA ANTROPOLOGÍA DE H. DE LUBAC

Si bien Henri de Lubac tuvo un gran conocimiento y estima de santo Tomás, su formación sacerdotal estuvo influida por las *Institutiones metaphysicae generalis* elaboradas por Pedro Descoqs (1877-1946) y que estaban inspiradas doctrinalmente en las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez (1548-1617)[37]. A pesar de criticarlo en *Surnaturel* por acentuar la distinción de fines[38] y precisar el

35 Aquinatis, *Summa Theologiae,* q.110, a.2

36 Lawrence Feingold, *The Natural Desire to see God according to St. Thomas and his interpreters* (Sapientia Press, 2010), 297.

37 "We are aided here by de Lubac's executor and former archivist, Georges Chantraine, who contends that his thought is rooted in both Suárez's *Disputationes metaphysicae* and Descoqs's *Institutiones metaphysicae*, which interpreted these". David Grumett, "De Lubac and Suárez: A Reappraisal", *Theological Studies* 83/4 (2022): 529.

38 "Suarez va déjà plus loin que Bellarmin, qui ne désignait cette fin purement naturelle que comme alius finis naturalis, aliquis finis inferior, et ne la définissait point par une connaissance de Dieu, qui enfin continuait de mettre dans la vue de Dieu la fin intrinsèque et la perfection de la nature humaine en même temps que l'objet de son désir". De Lubac, *Surnaturel,* 123.

sistema de la naturaleza pura[39], implícitamente el P. de Lubac es deudor del pensamiento suareciano: por un lado, su crítica a la distinción escolástica moderna entre el orden natural y sobrenatural parece remitir analógicamente a la negación de la distinción real entre esencia y *esse* en el ente creado; por otro, su *désir naturel* puede trazar un paralelo con la noción de potencia obediencial activa, introduciendo germinalmente una ordenación real y positiva al orden sobrenatural.

3.1. La crítica a la distinción entre órdenes parece remitir analógicamente a la negación de la distinción real esencia y acto de ser

De acuerdo a los autores suarecianos, los principios constitutivos del ente creado que aparecen con frecuencia en la obra de santo Tomás no deben interpretarse del modo en que lo hacen sus comentaristas posteriores. En efecto, estos últimos seguirían la doctrina de Egidio Romano (1243-1316), según la cual la esencia y el *esse* no constituyen dos principios metafísicos, sino *duae res*[40]. Por lo tanto, tampoco puede explicarse esta distinción a través de la distinción entre la potencia y el acto, porque estos principios se distinguen racionalmente al igual que lo abstracto de lo concreto[41].

En efecto, el ente puede ser entendido de dos modos: *nominaliter sumptum* o como una esencia real a la que se le separa la existencia actual (abstracto) y que tiene o puede tener ser; y *participialter sumptum* o como la contracción de esencia y existencia (concreto)[42]. Y, de este modo, el ser será simplemente posible o actualmente existente:

> El ser de la esencia, si se lo concibe como verdaderamente distinto de la existencia, no añade nada real a la esencia misma, sino que se diferencia de ella únicamente en el modo como es concebido o significado […] La existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y

39 "Suárez expresa con mayor nitidez y precisión que quienes lo precedieron qué es la naturaleza pura y plantea su concepción del hombre a partir de esta definición". Cobo, "La imagen de Dios en el hombre en la teología de lo Sobrenatural de Henri de Lubac", 175.

40 "Il serait donc injuste de reprocher à ce grand métaphysicien et ce solide érudit qu'était Suarez de n'avoir rien compris à la distinction réelle thomiste, la faute n'est pas à lui, et sans dout quand il combatait la distinction réelle entendue dans le sens de deux entités pleinement constituées et refusait de la reconnaître dans Saint Thomas, il n'avait pas tort. Saint Thomas lui-même aurait rejeté una pareille distinction". Edgar Hocedez, *Aegidii Romani Theoremata de Esse et Essentia* (Museum Lessianum, 1930), 64/5.

41 Cf. Pedro Descoqs, "La division de l'être en acte et puissance d'après Saint Thomas", *Divus Thomas* 43 (1940): 467-468.

42 Cf. Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas* (Gredos, 1963), d.2, s.4, nn. 2-4.

> precisivamente, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no ente del ente. Juzgo que esta sentencia así explicada es absolutamente verdadera[43].

En otras palabras: el ser es la esencia y la realidad de la esencia es su aptitud para existir. Suárez enseña que la esencia es más digna que el *esse* porque, incluso sin existencia, es una cosa y por lo tanto se torna absurdo sostener una distinción entre dos cosas distintas: "Sé bien (dice C. Fabro) que en este momento los suarecianos están llevando adelante su dificultad: ¿Cómo se puede afirmar una distinción real entre la esencia real y el acto real de ser, cuando la esencia es real sólo y en tanto por el acto de ser?"[44].

Para el Doctor Eximio, el *esse* tiene un carácter accidental al modo de contingencia en la definición de la entidad, ya que -a través de él- la creatura pasa del estado de posibilidad al realmente existente: *possibile esse convertitur cum causato*. Además, el mismo santo Tomás habría distinguido en el ente creado la esencia y la existencia como lo abstracto y lo concreto con los términos respectivos de *quod est* y *quo est*[45].

Es cierto que los términos *quod est* y *quo est* pueden aplicarse a lo abstracto y concreto, como bien se desprende del texto original de Boecio; sin embargo, santo Tomás busca explicar que gracias al *esse* la esencia concreta puede decirse *ens* del mismo modo como el hombre que corre o *currente* se denomina como tal por el *currere:* "La esencia y el *esse*, sobre todo si son considerados en abstracto, son siempre y solamente *quo*: el *quod* no puede ser indicado –de hecho para santo Tomás– más que en el concreto"[46].

A la luz de los conocimientos físicos de su tiempo, el Aquinate recurre a la analogía de proporcionalidad para explicar la composición intrínseca de esencia y acto de ser en el ente creado. Del mismo modo que la luz es causada en el diáfano y lo actualiza, así el acto de ser informa a la esencia y la constituye en ente.

43 Ibid., d.31, s.1, nn. 2 y 13.

44 Cornelio Fabro, *Neotomismo e Suarezismo,* en *Opere Complete* (vol. 4, Editrice del Verbo Incarnato, 2005), n. 72.

45 Sin embargo, mientras el hombre y la humanidad difieren sólo en la intención, el *quod est* y el *quo est* lo hacen en la intención y en la realidad: "Esse (=quo est) et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter […] Res ergo composita non est suum esse: et ideo dicit, quod in omni composito aliud est esse, et aliud ipsum compositum, quod est participatum ipsum esse". Thomas Aquinatis, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus,* en *Opera omnia iussu Leonis XIII* (vol. 50, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1992), lect.2.

46 Fabro, *Neotomismo e Suarezismo,* n. 40.

> Debe decirse que el alma humana, en cuanto subsistente, está compuesta de potencia y acto. Pues la substancia del alma no es su ser, sino que se compara a él como la potencia al acto. Sin embargo, no se niega que el alma pueda ser forma del cuerpo: porque también en algunas formas aquello que es como forma y acto en comparación a una cosa, es *como* potencia en comparación a otra; como la *diafanidad* formalmente adviene al *aire,* pero está en potencia respecto de la luz[47].

La diafanidad actúa como potencia real o subjetiva respecto a la luz que la reviste: así, lo diáfano puede decirse como lo susceptivo de recibir la luz, del mismo modo como la esencia se dice *susceptiva ipsius esse*. La diafanidad no sólo es el pasaje del posible tenebroso al luminoso, sino un *quid* o cualidad positiva del aire, pero que se comporta potencialmente respecto de la luz. Así también, la esencia no es una mera posibilidad que pasa del no-ser al ser, sino algo positivo que permite ser penetrado y conservado por el *esse*.

La potencia y el acto son nociones irreductibles, puesto que por su oposición excluyen un tercero y, por esta razón, su consideración se aplica analógicamente para explicar la relación existente entre la materia y la forma o la esencia y el *esse*: puede decirse que el hombre *tiene* ser, pero no *es* el ser. Según el P. Garrigou-Lagrange, esta distinción no es evidente para los sentidos, como sucede con dos substancias real y espacialmente separadas; no obstante, se impone a nuestro espíritu que el *esse* no puede ser predicado esencial de ninguna naturaleza creada: "Hay distinción real cuando dos conceptos son irreductibles entre ellos y a un tercero más comprehensivo; esta distinción anterior a la consideración de nuestro espíritu es exigida por el valor objetivo de nuestra inteligencia según el realismo moderado, contrariamente al nominalismo"[48].

Aunque el P. de Lubac no participa del debate entre tomistas y suarecianos, sí es posible entender la razón por la cual define reiteradamente al orden natural (puro) como *abstrait* y al sobrenatural como *concrete*, demostrando que su formación filosófica es más deudora de Suárez que de santo Tomás[49]. Tampoco basta con explicar el orden sobrenatural como sinónimo de don gratuito si se omite que

47 Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae De Anima*, en *Opera omnia iussu Leonis XIII* (vol. 24/1, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1996) a.1 ad 6.

48 Réginald Garrigou-Lagrange, "La distinction réelle et la réfutation du pántheisme", *Revue Thomiste* 44 (1938): 705.

49 "Chantraine contends that Suárez defended the dynamic role of thought, and we see that de Lubac did not remain insensible to this key dimension of Suárezian conceptualism. He associates this with Suárez's refusal of the real distinction and his interpretation of Thomas centered on the unity of being. For Suárez, intellectual essences (roughly, ideas) do not exist in the abstract and are not strictly cognizable". Grumett, "De Lubac and Suárez: A Reappraisal", 529.

éste no se le debe de ninguna manera a la creatura, pues cada naturaleza ya posee sus principios y fines específicos[50].

Así como Suárez substituye el acto de ser que actúa la esencia por la esencia que pasa del estado de posibilidad al de realización; así también el P. de Lubac, al desconsiderar la autonomía del orden natural termina por contraerlo al sobrenatural, pues ambos convienen en el hecho concreto de existir.

> Más o menos razonamos como si la creación no fuese más que un hecho, pura condición extrínseca de nuestra posición en el ser, como si ella afectara sólo nuestro origen y no hasta nuestra esencia[51].

No obstante, el Aquinate explica que estos órdenes se distinguen en su contenido propio: mientras el orden natural es llevado a cabo por los mismos principios naturales, suponiendo la acción divina que pone y conserva el ser; el sobrenatural es puesto por Dios sin la mediación de los principios constitutivos del ente, infundiendo en él una misteriosa participación de la naturaleza divina a la que no está determinado por su inclinación natural[52].

Santo Tomás -sostiene el P. de Lubac- no construye su antropología a partir de una esencia humana abstracta, sino del hombre realmente existente y querido por Dios, cuya finalidad es el fin sobrenatural[53]. El sistema de la naturaleza pura representaría un estado inexistente y equivale a lo abstracto o lo posible; por lo tanto, carece de importancia incluirlo en el análisis metafísico y teológico del ser humano[54]. De allí que deba rechazarse esta distinción constante entre la esencia abstracta de la naturaleza pura y la naturaleza concreta:

> Es que el recurso a esta hipótesis completamente abstracta, aunque sea legítimo, no basta al final para explicar nada, para salvar nada. No es en el orden de los puros posibles donde se resolverán nuestros problemas esenciales […] En los

50 "Nam gratuitas non discernit naturale a supernaturali, quia utrumque est gratuitum. Sed gratuitas specialis quae ad supernaturale pertinet in eo est quod ipse naturae nullo modo debeatur". Boyer, *Tractatus de Deo creante et elevante,* 256.

51 De Lubac, *Surnaturel,* 485 .

52 "Sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis patet; ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid anima, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione". Thomas Aquinatis, *De Veritate,* q.22, a.8 co.

53 "Saint Thomas, notamment, s'occupe des problèmes concernant notre fin dernière, il le fait toujours à la fois en analysant l'esprit créé dans son essence et en se maintenant à l'intérieur de notre univers, de cet univers dont la finalité est -il ne cesse de le dire- surnaturelle". Henri de Lubac, *Le mystère du Surnaturel* (Aubier, 1965), 94.

54 "Il faut que ce don surnaturel apparaisse manifestement gratuit non seulement par rapport à une nature générique, abstraite et non réalisée, mais bien par rapport à la nature concrète dont je participe hic et nunc". Ibid., 88.

> Padres tampoco se encuentra esa separación radical entre la esencia abstracta y el mundo existente que caracteriza a cierta especulación escolástica moderna[55].

Tanto Suárez[56] como Descoqs[57] admiten que el deseo de la visión beatífica es condicionado e ineficaz, en cuanto no surge elícitamente de ninguna potencia natural; sin embargo, las consecuencias metafísicas de negar la composición real en el ente creado pueden arrastrarse a la antropología teológica y destruir esta *verité de simple bon sens.*

La metafísica suareciana muestra en la creatura dos momentos realmente distintos como son la posibilidad (*ens in potentia*) y la realización (*ens in actu*), pero se niega a reconocer que en ella existan dos principios constitutivos o sobreañadidos. Sin embargo, el Aquinate habla claramente de estos principios de la creatura como *compositio in ea invenitur*[58] y que se distinguen realmente.

La crítica a la distinción escolástica entre el orden natural y el sobrenatural puede comprenderse, analógicamente, desde el horizonte metafísico de inspiración suareciana en el que fue formado el P. de Lubac. Así como Suárez niega que esencia y *esse* constituyan dos principios realmente distintos del ente creado, interpretando su diferencia como la que existe entre la esencia considerada abstractamente y el ente concretamente existente; semejantemente el teólogo lionés rechaza la distinción entre una naturaleza pura y un orden sobrenatural sobreañadido, por considerar que aquella responde a una abstracción sin realidad histórica. Pareciera que en ambos casos la diferencia entre dos principios constitutivos queda reducida a lo posible y lo realizado. Desde esta perspectiva, la negación de la distinción real entre esencia y *esse* ofrece una clave hermenéutica para comprender la dificultad de reconocer una distinción igualmente real entre naturaleza y gracia.

55 Ibid., 257 y 95.

56 "Stando in pura natura, licet homo conciperet aliquale desiderium condicionatum illius visionis, tamen, si prudenter gereret, non esse inquietus, sed esset sua naturali sorte contentus". Francisco Suárez, *De ultimo fine hominis,* disp. 16, sect. 3 en De Lubac, *Surnaturel,* 116.

57 "Un désir est naturel dans la mesure où le terme auquel il aspire est proportionné à la nature. C'est une vérité de simple bon sens et de tout repos, un principe dérivant immédiatement du principe de raison suffisante. Pedro Descoqs, *Le mystère de notre élévation surnaturelle* (Beauchesne, 1938), 117.

58 "In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius […]. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae". Thomas Aquinatis, *Contra Gentes*, II, c.53, n.2.

3.2. El *désir naturel* remite implícitamente a la potencia obediencial activa

Santo Tomás enseña que la potencia obediencial es la capacidad de toda creatura para ser reducida al acto no por un agente connatural sino directamente por la acción de Dios como Agente primero, pues nada escapa al poder divino que hizo todas las cosas[59]. Es posible, de esta manera, explicar el milagro o la causalidad instrumental de los signos sacramentales, cuyo efecto no podría ser llevado a cabo por su potencialidad natural si no son movidas por la acción divina y así, por ejemplo, la Virgen María tiene la potencialidad de ser madre o el agua de limpiar, aunque no de concebir milagrosamente al Hijo de Dios o de borrar instrumentalmente el pecado original[60].

No obstante, Henri de Lubac se queja de los tomistas posteriores cuando introducen la potencia obediencial para explicar las relaciones entre el orden natural y sobrenatural, olvidando que el Aquinate enseñó que el alma tiene una capacidad natural para recibir el influjo divino[61]. Esta mala lectura habría acentuado la concepción del orden sobrenatural -incluido el fin último- como sobreañadido (*surajoutée*) a la naturaleza humana:

> Por su invención de la naturaleza histórica, por su teoría de la potencia obediencial y su negación de todo apetito natural de ver a Dios, (Cayetano) es el autor responsable con sus dos acólitos Köllin y Javelli, de toda la teología dualista que siguió […]. La mayoría de los tomistas, infieles en este punto aún a la vieja escuela, no reconocieron en la naturaleza con respecto a lo sobrenatural más que una simple potencia obediencial[62]

A diferencia de santo Tomás, Suárez no concibe la potencia obediencial como *mere passiva,* sino también, como una *vis activa*[63] o *quasi fundamentalis*[64] por la cual se pueden obrar actos sobrenaturales, aunque esta potencia sea incompleta y no remita necesariamente a una relación trascendental con el orden sobrenatural. Hablando de la humanidad de Cristo, el Doctor Eximio señala:

59 "Capacitas alicujus creaturae potest intelligi dupliciter; vel secundum potentiam naturalem, quae pertinet ad rationem seminalem; […] vel secundum potentiam obedientiae, secundum quod quaelibet creatura habet ut ex ea possit fieri quod Deus vult". Thomas Aquinatis, *Scriptum Super Sententiis*, III, d.1, q.1, a.3 ad 4.

60 Cf. Thomas Aquinatis, *Scriptum Super Sententiis*, IV, d.8, q.2, a.3 ad 4.

61 "*Naturaliter anima est gratiae capax*". Thomas Aquinatis, *Summa Theologiae,* I-II, q.113, a.10 co.

62 De Lubac, *Surnaturel,* 312 y 317.

63 "(Q)uia vis activa nihil aliud est quam id a quo potest fluere ac pendere actio ut actio". Francisco Suárez, *De Incarnatione*, en *Opera Omnia* (vól. 18, Ludovicum Vivès, 1856), d.31, s.6, n.30, 120.

64 "Quia ipsa naturalis entitas rei secundum propriam rationem suam est fundamentum hujus elevationis absque aliquo addito supernaturali". Ibid., d.31, s.6, n.73, 135.

> (E)sta virtud instrumental en la humanidad de Cristo no es una cosa o entidad, ni un modo intrínseco […] sino que es una potencia obediencial activa existente en las mismas cosas (*in rebus ipsis existentem*), mediante la cual pueden realizar obras sobrenaturales[65].

Suárez se muestra refractario con la interpretación tomasiana de la causalidad instrumental, pues no explicaría satisfactoriamente el problema de la eficiencia creada en el orden sobrenatural y, por esta razón, introduce la potencia obediencial activa en cuanto "no es necesario un principio anterior y externo que provoque (cause) la acción, pues el inicio de la misma, según Suárez, puede surgir del propio sujeto que la padece o realiza"[66].

El teólogo granadino no niega la necesidad de la acción del Agente primero para que la creatura pueda producir actos sobrenaturales. Por el contrario, existe un poder absolutamente infinito en todas las cosas cuando funcionan como instrumentos de Dios, de tal manera que tanto la acción del instrumento como la de Dios no son dos acciones sino una sola, pues no resulta necesaria la acción previa (o connatural) del instrumento para alcanzar el resultado que se propone el Agente primero[67]. Si bien, lo que se debe explicar no es tanto cómo se produce el efecto sobrenatural sino el resultado de esa producción, esta nueva potencia obediencial permite salvar la desproporción entre ambos órdenes:

> La postura de Suárez -dice Martín Palma- también se define por sus ideas metafísicas. Los grados metafísicos sólo se distinguen de razón. Lo natural y lo sobrenatural son dos conceptos a los que responden en el acto una misma realidad física. Y en ella lo sobrenatural transciende totalmente lo natural. Y como la eficiencia se realiza en orden físico, la eficiencia de un acto sobrenatural es eficiencia de lo sobrenatural de un acto. Sencillamente se acusa a la tesis opuesta de ultrarealismo[68].

Estas palabras confirman no sólo aquello que explicamos en el punto anterior respecto a la negación de la distinción real entre orden natural y sobrenatural, sino también, que la creatura posee un poder real -la potencia obediencial activa-

65 Ibid., d. 31, s. 5, n. 7, 106.

66 José Carlos Sánchez-López, "La potencia obediencial en el *De beatitudine* de Francisco Suárez", *Espíritu* 69/2 (2020): 288.

67 "(I)n his instrumentis non esse per se et intrinsece necessariam actionem praeviam propriam et connaturalem ipsi instrumento, ut possit attingere effectum principalis agentis". Suárez, *De Incarnatione*, d.31, s.9, n.9, 161.

68 José Martín Palma, "La potencia obediencial activa en el plano metafísico según Suárez", *Archivo teológico granadino* 16 (1953): 362.

en virtud del cual el efecto sobrenatural depende de aquélla, aunque ni el modo de obrar ni el concurso estén en sus manos[69].

La posición suareciana plantea dos dificultades insalvables: por un lado compromete la vitalidad de nuestros actos sobrenaturales, porque nuestras facultades espirituales -obediencialmente activas- aportarían naturalmente un fundamento para que sus operaciones sean elevadas y extendidas por el concurso divino hacia una vida superior, donde la gracia no actuaría como un principio formal sino extrínseco a la naturaleza humana[70]. Por otro, en nuestras facultades espirituales ya podría estar presente una ordenación natural al orden sobrenatural, bastando que el concurso divino la ponga en acto: si la potencia obediencial no fuera simplemente pasiva sino real y positiva, nada obstaría a que el deseo natural de ver a Dios sea precedente a la reducción al acto por el Agente primero[71].

De allí que el término *humilité ontologique* utilizado por el P. de Lubac pueda trazar un paralelo con la potencia obediencial activa. En efecto, el teólogo lionés establece que esta humildad permite el *désir naturel*, ya que coloca al espíritu en una actitud de espera: *le moi qui aspire n'est pas un moi que réclame*[72]. De ahí que las expresiones deseo ineficaz y veleidad son equívocas e inconsistentes, porque no logran significar al más absoluto de los deseos, es decir, el deseo de la comunicación divina como don libre[73]. Si entendemos esta comunicación en clave suareciana, nos daremos cuenta de que el *désir naturel* no es producido por la causalidad instrumental de la gracia divina que inhiere en nuestras potencias, sino más bien, es una *vis activa* que de suyo es impotente para producir un efecto sobrenatural, aunque sea algo positivo que existe realmente en todas las cosas.

Santo Tomás enseña que la potencia obediencial es una propiedad trascendental de la creatura que no añade una modalidad ni un predicamento nuevo, sino

69 "(J)uxta hunc modum intelligitur quomodo non sit actio sine virtute agendi, nam virtus agendi est haec potentia obedientialis activa applicata ad agendum cum proportionato concursu". Suárez, *De Incarnatione* d.31, s.6, n.7, 106.

70 "Notre nature comme constituée dans son fond par une puissance obédientielle active, où l'activité réserverait les droits de la vitalité, tandis que le caractère obédientiel, c'est-à-dire de dépendance absolue vis-à-vis de Dieu, expliquerait la tendance efficace vers le but divin". Ambroise Gardeil, "La vitalité de la visión divine et des actes surnaturels", *Revue Thomiste* 31 (1926): 478.

71 "Le désir naturel de voir Dieu […] avait paru ne s'expliquer que par un ordre très initial, mais déjà positivement déterminé à la vision divine et au surnaturel qui la précède". Ibid., 479.

72 De Lubac, *Surnaturel*, 484.

73 "L'esprit ne s'est pas mis tout seul en branle, et son mouvement suppose une direction, c'est dire un point fixe. La gratuité pure est un autre nom de l'absurde". Henri de Lubac, *De la connaisance de Dieu* (Editions du Témoignage Chrétien, 1946), 68.

sólo se limita a obedecer lo que el Creador disponga de ella[74]. Si bien se comporta pasivamente y de ninguna manera activa, es necesario distinguirla de la potencia pasiva natural, pues ésta se encuentra en correlación con la potencia activa, es decir, como expresión dinámica innata de la forma que tiende proporcionadamente a su acto. La radicalidad de la potencia obediencial en el alma consiste en que no aporta nada al acto sobrenatural, pues ella no existe ni siquiera como algo oculto en la substancia sino simplemente como una no-repugnancia a la acción de Dios o una *potentia ad agens, non ad obiectum*. Tampoco es una entidad lógica o negativa, sino una potencia del ser mismo del alma viviente en virtud de la cual es capaz de la vida divina[75].

Que el alma sea naturalmente capaz de la gracia no significa que esté en potencia natural (pasiva o activa) de ella, sino más bien, se refiere a que la participación de la vida divina no resulta contradictoria con ella debido al principio espiritual que vivifica al hombre. Hablando de la educción de los hábitos infusos que actúan como principios operativos de la gracia santificante, el Aquinate señala explícitamente:

> Nosotros decimos que en toda creatura, existe una cierta potencia obediencial, por la que toda creatura obedece a Dios para recibir en sí todo lo que Dios quiera. Así también, hay en el alma algo en potencia que está dispuesto a ser reducido en acto por un agente connatural y, de este modo, están en potencia en ella las virtudes adquiridas. Pero, de otro modo, hay algo en potencia en el alma, que no está dispuesto a ser educido en acto sino por virtud divina; y así están en potencia en ella, las virtudes infusas[76].

Como la omnipotencia de Dios se encuentra limitada por su sabiduría, la obediencialidad del instrumento debe ser coherente con la naturaleza de cada creatura y, por esta razón, no repugna a la naturaleza humana recibir una perfección superadora en cuanto el alma intelectual y la esencia inteligible de Dios -a pesar de la desproporción- comparten analógicamente la espiritualidad.

74 "Unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest: et ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quaelibet creatura creatori obedit". Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae De Potentia* (Marietti, 1965), q.6, a.1 ad 18.

75 "On ne comprend pas qu'elle n'est pas une entité logique ou négative, mais l'être même de l'âme vivante dans ce qu'elle a de plus foncier, en tant que soumis au bon plaisir de la toute-puissance divine pour ce qui n'implique pas contradiction". Gardeil, "La vitalité de la visión divine", 489.

76 Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae De Virtutibus* (Marietti, 1965) q.1, a.10 ad 13.

CONCLUSIÓN

Hacer accesible a nuestras potencias naturales el objeto formal de la visión beatífica, equivale a destruir metafísicamente el fundamento objetivo de la sobrenaturalidad de nuestra beatitud: si el orden de los agentes responde al de los fines y la acción ha de estar especificada por su objeto; entonces, la revelación del misterio sobrenatural de la visión beatífica implica una acción reveladora del mismo orden, constituyendo el objeto de nuestra fe infusa y, por lo tanto, inaccesible a la razón[77].

Es cierto que la distinción real entre esencia y acto de ser, aplicada analógicamente a la distinción entre el orden natural y sobrenatural, conlleva una dificultad psicológica irremontable porque implicaría conocer el modo de la creación del hombre y la existencia histórica de la naturaleza pura; no obstante, esta dificultad no impide que la razón pueda mostrar el efecto de esta creación y los principios que rigen causalmente a cualquier naturaleza creada. Así como el *esse* no constituye un predicado de la esencia del ente, porque se distinguen realmente, así tampoco se comporta el orden sobrenatural respecto de la esencia del hombre y, por lo tanto, su ordenación efectiva a la visión beatífica no puede responder al ejercicio natural de sus potencias espirituales activas, sino a la operación del gobierno divino. Al mismo tiempo, la noción de potencia obediencial activa introduce germinalmente una confusión entre órdenes, pues la naturaleza espiritual del hombre ya no poseería una simple no-repugnancia a la acción de Dios, sino una ordenación real y positiva al orden sobrenatural.

Aunque Henri de Lubac no discuta explícitamente la distinción real entre esencia y acto de ser, nos parece que la estructura conceptual con la que piensa la relación naturaleza-gracia resulta más inteligible si se la interpreta sobre el trasfondo de una metafísica de inspiración suareciana. Por esta razón, no resultaría exagerado sostener que su exégesis del deseo natural es más afín a Francisco Suárez que a Tomás de Aquino.

77 "Cette manière de voir qui se rapproche du baianisme, ne conserve une certaine distinction de la nature et de celui de la grâce qu'en niant le principe de finalité: tout agent agit pour une fin proportionnée. De ce principe, il suit en effet que Dieu, auteur de notre nature, n'a pu nous donner le désir naturel inné d'une fin à laquelle il ne pourrait nous conduire *ut auctor naturae*". Réginald Garrigou-Lagrange, "Le désir naturel de bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu?", *Angelicum* 8 (1931): 142.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Boyer, Carolus. *Tractatus de Deo creante et elevante*. Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1948.

Cobo, Sergio. "La imagen de Dios en el hombre en la teología de lo Sobrenatural de Henri de Lubac". *Teología y Vida* 59/2 (2018): 171-190.

De Lubac, Henri. *De la connaisance de Dieu*. Editions du Témoignage Chrétien, 1946.

De Lubac, Henri. *Le mystère du Surnaturel.* Aubier, 1965.

De Lubac, Henri. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Cerf, 2006.

De Lubac, Henri. *Surnaturel.* Lethielleux, 2010.

Descoqs, Pedro. "La division de l'être en acte et puissance d'après Saint Thomas", *Divus Thomas* 43 (1940): 463-497.

Descoqs, Pedro. *Le mystère de notre élévation surnaturelle.* Beauchesne, 1938.

De Vigouroux, Émilie. Thèse de Doctorat: *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin: l'homme capable de Dieu*. Université Paris Sciences et Lettres, 2019

Fabro, Cornelio. *Neotomismo e Suarezismo,* en *Opere Complete,* vol. 4, Editrice del Verbo Incarnato, 2005.

Feingold, Lawrence. *The Natural Desire to see God according to St. Thomas and his interpreters.* Sapientia Press, 2010.

Gardeil, Ambroise. "L'âme, sujet récepteur de la grâce. La «nature rationnelle informe» et la puissance obédientielle au surnaturel, selon saint Augustin" (2 séries). *Revue Thomiste* 30 (1925); 31 (1926): 417-433 y 104-119.

Gardeil, Ambroise. "La vitalité de la visión divine et des actes surnaturels". *Revue Thomiste* 31 (1926): 477-490.

Gardeil, Ambroise. "Le désir naturel de voir Dieu". *Revue Thomiste* 31 (1926): 381-410.

Garrigou-Lagrange, Réginald. "La distinction réelle et la réfutation du pántheisme". *Revue Thomiste* 44 (1938): 484-493.

Garrigou-Lagrange, "Le désir naturel de bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu". *Angelicum* 8 (1931): 128-148.

Garrigou-Lagrange, Réginald. *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectual.* Desclée, 1934.

Grumett, David. "De Lubac and Suárez: A Reappraisal". *Theological Studies* 83/4 (2022): 514-536.

Izquierdo, Cesar. "El teólogo y su teología: Henri de Lubac y *Surnaturel (1946)*". *Revista Española de Teología* 64/4 (2004): 483-510.

Hocedez, Edgar. *Aegidii Romani Theoremata de Esse et Essentia.* Museum Lessianum, 1930.

Larraguibel, Luis. *La primacía intelectual del acto beatífico natural. Síntesis tomista de Santiago Ramírez.* EAE, 2018.

Martín Palma, José. "La potencia obediencial activa en el plano metafísico según Suárez". *Archivo teológico granadino* 16 (1953): 327-375.

Masset, Pierre-Henri. *Le Pére Henri de Lubac. Son Ouvre Théologique.* Cerf, 2000.

Sánchez-López, José Carlos. "La potencia obediencial en el *De beatitudine* de Francisco Suárez", *Espíritu* 69/2 (2020): 273-290.
Smith, Christopher. "*Surnaturel* Revisited: Henri De Lubac's Theology of the Supernatural in Contemporary Theology". *Cuadernos Doctorales* 61 (2014): 153-237.
Suárez, Francisco. *De Incarnatione*, en *Opera Omnia,* vol. 18, Ludovicum Vivès, 1856.
Suárez, Francisco. *Disputaciones Metafísicas,* trad. por Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón**.** Gredos, 1963.
Thomas Aquinatis. *Expositio libri Boetii De hebdomadibus,* en *Opera omnia iussu Leonis XIII,* vol. 50, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1992.
Thomas Aquinatis. *Quaestiones disputatae De Anima*, en *Opera omnia iussu Leonis XIII,* vol. 24/1, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1996
Thomas Aquinatis. *Quaestiones disputatae De Potentia.* Marietti, 1965.
Thomas Aquinatis. *Quaestiones disputatae De Veritate,* en *Opera omnia iussu Leonis XIII,* vol. 22, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1970-1976.
Thomas Aquinatis. *Quaestiones disputatae De Virtutibus*. Marietti, 1965.
Thomas Aquinatis. *Scriptum Super Sententiis*. Lethielleux, 1933.
Thomas Aquinatis. *Summa Contra Gentes*. BAC, 1967.
Thomas Aquinatis. *Summa Theologiae.* BAC, 1962.
Vadillo, Eduardo. "Algunas observaciones a la obra de Marie de l'Assomption". *Espíritu* 73/1 (2024): 129-176.