

# LOS DERECHOS HUMANOS SEGÚN EL CONCEPTO DE «HOMBRE NATURAL» EN HENRI DE LUBAC Y OTROS

JESÚS AVELINO DE LA PIENDA  
GRACIELA GONZÁLEZ GUIASOLA

## Resumen

Este artículo recoge los principios fundamentales de la antropología filosófico-teológica desarrollada en la llamada *Nouvelle Théologie*, especialmente en Henri de Lubac, y hace una aplicación de los mismos para dar una nueva respuesta al problema de si los Derechos Humanos son o no naturales y universales. La conclusión es que sólo desde un acto de fe previo en una determinada revelación divina se puede seguir afirmando su carácter universal, aunque no su carácter natural en el sentido que a ese término se suele dar.

## Abstract

This paper reflects the fundamental principles of philosophical anthropology theory developed in the so-called *Nouvelle Théologie*, especially Henri de Lubac, and makes an application for them to give a new answer to the problem whether Human Rights are universal and natural or not. The conclusion is that only on act of faith prior in a particular divine revelation can still assert its universal character, but not his natural character in the sense that this term is often given.

A mediados del siglo XX, se suscita una animada polémica teológica en torno al *deseo natural de ver a Dios*. El tema ya viene planteado desde Duns Escoto (1266-1308). En la discusión se desarrolla una nueva antropología, que enlaza con la más antigua tradición cristiana, incluido Sto. Tomás. En ella, el mito del *hombre natural* empieza a disolverse y el concepto aristotélico de naturaleza resulta insuficiente e inadecuado. Ese concepto resulta de tal manera cerrado que no puede expresar una realidad como el espíritu humano, que es entendido como un *ser abierto* al infinito y que tiene un fin último que ha de alcanzar *libremente*, pero que no lo puede hacer con sus solas fuerzas naturales. Un fin último, por tanto, de orden sobrenatural, que estructura el ser mismo del hombre de manera diferente a como sería de tener un fin último meramente natural.

Con la llamada “nueva teología” (*Nouvelle Théologie*<sup>1</sup>) se produce una cierta revolución teológica en Europa que se fundamenta en una antropología con raíces viejas, pero con un nuevo desarrollo. La cuestión principal sobre la que se centra es la de si el ser humano tiene o no un *deseo natural de ver a Dios*. Planteada de otra manera: ¿Apetece el hombre llegar a una relación directa, personal, íntima, con su Creador? En caso afirmativo, ¿esa apetencia o deseo es de orden natural o sobrenatural? ¿Es una apetencia que nace de su misma naturaleza humana o es añadida a la misma por un decreto divino posterior a su creación?

Estas cuestiones ya fueron abordadas y largamente tratadas en la teología medieval, principalmente por Duns Escoto y la escuela franciscana, por un lado, y por el Cardenal Cayetano y la escuela dominicana, por otro. Nuevas circunstancias filosóficas y teológicas han hecho que en pleno siglo XX esas cuestiones hayan vuelto a la actualidad.

Uno de los primeros en replantear la cuestión ha sido J. Maréchal. Aquí sólo recojo algunos rasgos fundamentales de esa rica antropología, que más interesan para aclarar el mito del *hombre natural* y su relación con el problema de si los Derechos Humanos son de orden *natural* o mas bien de origen cultural; de si tienen un valor histórica y culturalmente limitado o si son de aplicación universal.

### **J. Maréchal** (1878-1944)

Maréchal se encuadra dentro de la llamada filosofía escolástica, pero hace un estudio sobre el dinamismo intelectual humano que abre nuevas perspectivas. Pone en la naturaleza humana en cuanto *espíritu* un *deseo natural* del Ser Absoluto, aunque *condicionado*. El hombre desea naturalmente la visión de Dios, pero bajo la condición de que Dios quiera dejarse ver por él. Concibe el espíritu como

*deseo de un fin condicional  
cuyo cumplimiento depende  
de una condición extrínseca  
e indebida (es decir, el don de la Gracia).<sup>2</sup>*

La naturaleza humana se entiende ahora no como algo cerrado, capaz por sí misma de alcanzar su plenitud natural (según la doctrina de Cayetano), sino como un

ser abierto hacia un horizonte infinito, que sólo el Ser Absoluto, es decir, el mismo Dios, puede cerrar con la donación de sí mismo. Esta visión del hombre supone un cambio radical en el mito del *hombre natural* defendido en la teología de la “naturaleza pura”, especialmente desarrollada por Cayetano.

La visión de Dios constituye en esta teología, como también en la de la “naturaleza pura”, la quintaesencia del orden sobrenatural. Se supone como fin último del hombre una comunión personal con Dios; en ella Dios se autodona gratuitamente al espíritu humano colmando todas sus aspiraciones.

Lo importante del planteamiento de Maréchal es la *apertura* hacia lo ilimitado como nota fundamental, que se atribuye al espíritu humano. Es decir, el espíritu creado tiene en sí mismo la posibilidad de llegar a un grado de realización y perfección muy superior a lo que con sus solas fuerzas puede alcanzar. Por ello, nada finito, nada creado, puede colmar su deseo más profundo; sólo la visión de Dios, sólo el Ser Absoluto lo puede hacer<sup>3</sup>.

El concepto aristotélico de naturaleza y sus principios esgrimidos por Cayetano en la definición de la “naturaleza pura” del hombre quedan ahora totalmente fuera de juego y resultan inservibles para definirlo.

Su fin último es la autodonación personal y libre de Dios en la visión beatífica. Esa autodonación es por su misma naturaleza algo gratuito. Dios la concede *si quiere*. Por eso, dice Maréchal, ese deseo de ver a Dios, que caracteriza la naturaleza humana, sólo puede ser un *deseo condicionado*. No es un deseo natural como otro cualquiera, que pueda *exigir* su cumplimiento o satisfacción. Es un deseo que distingue al espíritu creado de cualquier otra criatura.

Se trata de un “deseo de un fin condicional cuyo cumplimiento depende de una condición extrínseca e indebida (es decir, del don de la Gracia)”; un deseo natural, pero condicional, de la visión divina. Su concesión efectiva depende de una nueva iniciativa divina<sup>4</sup>. En ese carácter condicional del deseo natural queda a salvo la gratuidad de ese don sobrenatural.

Dios crea libremente al ser humano y lo crea como un ser *abierto* a la recepción de Dios mismo como única plenitud definitiva de esa apertura. Sin embargo, la recepción efectiva de ese don divino depende de un nuevo acto libre de Dios, porque se trata de la donación de sí mismo, que en absoluto puede ser *debida* a criatura alguna.

Por eso, dada la esencial gratuidad de ese fin último, ese deseo natural del espíritu puede quedarse sin alcanzar ese fin, en un estado de realización meramente natural, de eterno inacabamiento; una especie de “carrera sin fin”<sup>5</sup>. Ese sería el estado de “naturaleza pura” en que quedaría, si Dios decidiera no autodonarse.

Esto quiere decir que, según Maréchal, es posible el estado de “naturaleza pura”. El destino al sobrenatural no es *constitutivo* de su naturaleza, sino un *sobreañadido* a la creación, que Dios puede no conceder. Incluso, si Dios decide concederlo, el hombre puede rechazarlo y quedarse en una carrera sin fin hacia el que, por otra parte, es el único fin último capaz de satisfacer plenamente su deseo natural.

No se trataría de una *naturaleza cerrada* sobre sí misma, con capacidad propia para cumplir sus máximas aspiraciones naturales, como dirían Aristóteles y Cayetano. Se trataría de una naturaleza *incompleta*, marcada por esa especie de contradicción interna entre lo que por naturaleza desea alcanzar y lo que con sus solas fuerzas puede alcanzar.

Esta doctrina de Maréchal y su escuela fue objeto de estudios y de críticas durante el decenio de 1930, porque el *deseo natural* de ver a Dios parecía poner en peligro la gratuidad de esa visión y de todo el orden sobrenatural, algo de lo que ya Cayetano decía de la teoría del *deseo natural* defendida por Duns Escoto.

No voy a entrar aquí en esas discusiones<sup>6</sup>. Lo que más interesa de la doctrina de Maréchal es la revitalización de la apertura del espíritu humano hacia lo ilimitado, apertura que teólogos posteriores van a subrayar como nota fundamental y más específica de la naturaleza humana. Esa apertura nos servirá para dar una fundamentación antropológica sólida a la pluralidad cultural del hombre, a la pluralidad de sus religiones, de sus formas de concebir el poder y la organización social, de sus formas de concebir el derecho, y, consiguientemente, de la pluralidad de concebir los derechos humanos.

Con Maréchal se rompe la concepción escolástica de “naturaleza pura” humana como algo cerrado en sí mismo, al estilo del concepto de naturaleza (*φύσις*) de Aristóteles. Con él, vuelve a la primera fila de la reflexión teológica la línea antropológica marcada por Duns Escoto y la escuela franciscana. El mito del *hombre natural* sufre una profunda revolución interna y como tal tiende a desaparecer. Se rompen sus fronteras conceptuales hasta desaparecer en el hombre esencialmente sobrenaturalizado, sobre todo en la antropología de Brisbois y de K. Rahner<sup>7</sup>.

## E. Brisbois

Brisbois rechaza la hipótesis de la “naturaleza pura” de Cayetano y desarrolla el principio de finalización interna aplicado a la naturaleza específica del ser humano, ya comentado anteriormente.

Para Brisbois, el fin último real y único posible del hombre es de orden sobrenatural: es la vida sobrenatural de la visión beatífica y de comunión personal con Dios. Ese destino último exige una estructuración interna de la naturaleza humana en virtud de la cual esa naturaleza es *intrínsecamente* distinta de lo que sería de no tener ese fin último concreto. Esencialmente distinta de lo que sería el hombre en un hipotético estado de “naturaleza pura”.

Su doctrina se puede resumir en los textos siguientes:

*Si el hombre ha sido llamado a su destino sobrenatural, es necesario que su naturaleza y su voluntad hayan sido finalizados a este nuevo fin último... Es necesario, por tanto, que haya habido en la naturaleza humana llamada a la felicidad sobrenatural una nueva disposición subjetiva, una nueva exigencia, anterior a todo ejercicio deliberado de la voluntad, anterior también a la fe y a la gracia santificante, y que finalice la naturaleza humana a su destino sobrenatural, sin tomar la forma de un deseo necesario, indeliberado, del bien último absoluto<sup>8</sup>.*

*Porque ni la pérdida de la gracia santificante ni tampoco la pérdida de la fe suprimen, en una naturaleza creada y llamada por Dios a la felicidad sobrenatural, esta exigencia que no depende en absoluto de la voluntad deliberada<sup>9</sup>.*

Aunque Brisbois habla en estos textos de *exigencia*, usa más frecuentemente la palabra *deseo* (*besoin*). En ningún caso se trata del fundamento de un *derecho* hacia el fin sobrenatural, sino más bien de aquello que Malévez llama “deseo relativamente absoluto”<sup>10</sup>.

Continúa Brisbois:

*La llamada del hombre por Dios a su fin último sobrenatural no es sólo una llamada exterior. Antes de toda llamada exterior la vocación divina ha impreso ya en la profundidades de la naturaleza humana, con el fin de suscitar en ella un nuevo querer no deliberado, análogo al primer querer natural, un deseo de poseer el bien perfecto conforme a su esencia, que no habría existido en la voluntad dejada en sus condiciones naturales. La vocación del hombre a su perfección sobrenatural modifica, pues, físicamente (subrayo) la naturaleza humana para ordenarla ya en cierta manera, antes de toda cooperación libre por su parte, a este nuevo destino: ordenación remota, sin duda, porque no se trata aún de la gracia santificante, ni de un acto de fe, ni tampoco de la fe habitual, sino de aquella disposición subjetiva previa que debe hacerlas posibles y que consiste en el deseo o exigencia del bien último absoluto, expresado en un acto primario e indeliberado de la voluntad.*

Esta finalización del hombre al sobrenatural es algo que afecta y transforma al hombre en su totalidad. Le da una nueva intencionalidad (sobrenatural). Brisbois, apoyándose en S. Tomás, sostiene que la voluntad humana es, en lo más íntimo de su realidad, una tendencia innata, apriorística, ilimitada, hacia el bien ilimitado, el bien absoluto. Esta tendencia es condición *a priori* y necesaria de todos los actos concretos del conocimiento y la voluntad del hombre. E, además, en sí misma indeterminada psicológicamente en su moción al bien último<sup>11</sup>.

Ese bien absoluto aparece como un fin posible; la tendencia del hombre hacia él es ineficaz e indeterminada. Es la vocación divina la que la convierte en eficaz y determinada; la que hace que ese fin posible se vuelva real. No es que Brisbois admita la hipótesis de la “naturaleza pura” como un estado previo posible al estado actual sobrenaturalizado. Es sólo un modo de explicar el único estado que siempre existió.

Interpreta el *deseo natural* del que habla S. Tomás en el sentido de que hay naturalmente en la voluntad humana un deseo de la visión divina, independiente de la vocación a su destino sobrenatural; un deseo radical, incoativo, psicológicamente indeterminado y que incluye una relación metafísica (“trascendental”, dice en otros textos) al bien último absoluto, es decir, a la esencia divina. Este deseo en el orden natural no hubiera podido jamás tomar conciencia de sí mismo; la vocación divina lo despierta y lo actualiza de una manera determinada, le da el poder de traducirse en un deseo ilícito de su objeto, y le da la expresión de una finalización sobrenatural en sentido propio<sup>12</sup>.

Brisbois considera el deseo de la visión de Dios dado naturalmente en la voluntad humana como distinto de la vocación divina del hombre a ese fin sobrenatural. Esta distinción es la que separa a Brisbois de Henri de Lubac, el Anónimo D y K. Rahner.

Para Brisbois, la naturaleza humana actual existió siempre estructurada internamente para un fin sobrenatural; siempre “abierta” hacia el ser ilimitado como única realidad que puede colmar esa apertura. Esta es la tesis de fondo que más tarde desa-

rollarán también Henri de Lubac, el Anónimo D y K. Rahner. Es la tesis fundamental de una nueva antropología, que alarga sus raíces a Escoto, S, Tomás y la tradición cristiana anterior, pero que estuvo un tanto relegada por la doctrina dominante y oficial de la tesis de la “naturaleza pura” desarrollada por Cayetano.

Esta nueva antropología, que define al espíritu humano como *apertura ilimitada hacia lo ilimitado*, es la que nos servirá como fundamento antropológico para una interpretación de los Derechos Humanos en claves de relatividad cultural.

### Henri de Lubac

H. de Lubac acusa a Cayetano de corromper la doctrina tradicional cristiana, incluida la de Sto. Tomás, con su concepto del hombre en estado de *naturaleza pura*. Dado que esa doctrina de Cayetano se hizo dominante hasta nuestros días y se convirtió en la doctrina oficial de la Iglesia, Lubac considera importante someterla a análisis y desenmascarar sus falsos presupuestos.

Para ello parte, como de una verdad fundamental, de lo que los Padres griegos quisieron decir cuando afirman que

*el Logos encarnado reúne las “semillas”  
depositadas por el Logos creador.*

y de lo que afirman los latinos cuando dicen que

*el hombre, imagen de Dios, es como tal,  
apto para entrar en comunión con Él,  
en la libertad del espíritu y la gratuidad del amor<sup>13</sup>.*

Hombre como *imagen de Dios* es el don de la creación: Dios me creó gratuitamente. El hombre en *comunión con Dios* (vida de amistad personal con Dios que culmina en la visión beatífica) es el segundo don, cuya gratuidad se distingue de la del primero. Pero ambos dones son fruto de un único acto divino, que tiene un único fin: el de la plena comunicación con Dios en la visión beatífica.

Aclarar esta finalización del hombre hacia la visión de Dios (y todo el orden de la gracia divina u orden sobrenatural) es fundamental, dice Lubac, para conocer lo que el hombre es, su naturaleza histórica o realmente existente<sup>14</sup>.

Si ello es así, hay que decir que toda la doctrina del orden sobrenatural es importante para conocer la naturaleza propia de los Derechos Humanos; para saber si son innatos o de origen cultural. En la medida en que podamos definir la naturaleza del hombre, podremos establecer lo que pertenece a esa naturaleza por creación y lo que se añade a ella por enculturación.

Cayetano sostiene que lo que pertenece al hombre por creación es lo que corresponde al mismo en estado de *naturaleza pura*, que se equipara al del hombre en estado de *naturaleza caída* (por causa del pecado original). El hombre de la *naturaleza pura* fue, en una segunda decisión divina, *elevado o destinado* a un fin sobrenatural: la visión beatífica de Dios. Esa elevación se *sobreañade* a la *naturaleza creada*.

Según Cayetano, el estado de *naturaleza pura* no existe en realidad. La naturaleza real del hombre es la *naturaleza destinada* a un fin sobrenatural. Pero ese destino no cambia la naturaleza pura en absoluto; ésta permanece como tal bajo esa destinación al orden sobrenatural.

Cayetano defiende que, aunque el estado de *naturaleza pura* no existe como tal, sin embargo fue posible, y defender su posibilidad es indispensable para salvaguardar el carácter sobrenatural del destino del hombre a la visión de Dios.

Lubac niega esa necesidad. Además sostiene que la hipótesis de la *naturaleza pura* no es suficiente para salvaguardar esa gratuidad del orden sobrenatural. Es más, el hombre de la *naturaleza pura* es un ser, que de existir, sería completamente distinto al hombre que de hecho existe. Por eso, no sirve para explicar la gratuidad del fin sobrenatural del hombre de hecho existente<sup>15</sup>.

Lubac quiere retornar a la visión mucho más personalista del ser humano en la antigua tradición cristiana y en el mismo Sto. Tomás. Se aparta del esencialismo y del naturalismo de inspiración aristotélica, seguidos por la teoría de la naturaleza pura. Se pone en la línea de Duns Escoto, defendiendo de nuevo en la naturaleza humana un *deseo natural de la visión de Dios*. Es decir, un deseo natural de lo sobrenatural, aunque ello parezca una paradoja.

El aspecto más filosófico de la cuestión se centra en torno a la noción de *finalidad*. Según Lubac, la teoría moderna de la naturaleza pura

*suponía que todo hombre, en nuestro mismo mundo, antes de recibir la gracia del bautismo o tal otra gracia suplente, estaba en ese estado de "naturaleza pura" -al menos si se hace abstracción del pecado original y de sus consecuencias. La finalidad no se considera sino muy extrínsecamente: no un destino inscrito en la naturaleza misma del ser, orientándolo desde dentro, y al que no es posible sustraerse, sino simple destino recibido más o menos desde fuera y a destiempo<sup>16</sup>.*

De esta manera se juega con dos fines posibles de una misma naturaleza humana: el fin *natural* y el fin *sobrenatural*, sin que ella se vea transformada en absoluto por el hecho de que tenga uno u otro como fin real histórico. El *hombre natural* permanece el mismo bajo ambos fines. El natural es aquél para el que la naturaleza tiene fuerzas para alcanzarlo por sí sola. El sobrenatural sólo es alcanzable con una ayuda externa (la Gracia y sus efectos) de Dios.

Lubac apoya todo su razonamiento en una visión muy distinta de lo que supone el fin último de toda criatura. El fin último conlleva siempre una *finalización interna* de la misma; es decir, determina su estructura interna.

En esta línea está la verdadera doctrina de Sto. Tomás y de toda la tradición antigua. Cayetano y Suárez quieren apoyar su teoría de la naturaleza pura en Sto. Tomás, pero lo hacen a base de deformar la doctrina del Maestro, según Lubac.

Si el fin último del hombre, sostiene Lubac, es ya desde su misma creación un fin sobrenatural (la visión de Dios), toda la estructuración de su naturaleza está hecha conforme a esa finalidad. Si su fin último fuera de orden meramente natural (el conocimiento de Dios como *causa última* de todas las cosas o cualquier otro), su estructuración interna sería totalmente diferente y estaríamos ante un ser muy distinto de lo que es el hombre actual.

En el caso de la finalización hacia el orden sobrenatural, el espíritu humano es creado con una *apertura* hacia el Ser Infinito y con un deseo innato de poseerlo. En el caso de una finalización hacia un fin meramente natural y, por tanto, al alcance de las solas fuerzas humanas, el espíritu humano sería creado como una realidad *cerrada* en sí misma: en su propio ser y en lo que ella con sus solas fuerzas pueda alcanzar. ¿Cómo sería en realidad esa naturaleza humana? No lo podemos saber con detalle. Y no vale decir que equivaldría a la naturaleza humana actual *despojada* de su finalización al orden sobrenatural; es decir, a un *resto* de la naturaleza histórica del hombre actual.

Según el principio de finalización, el hombre actual sólo pudo existir como destinado al fin sobrenatural de la visión de Dios. Y la gratuidad de esa visión hay que explicarla, no en relación a *otro* ser humano posible, sino en relación al hombre real actual. La hipótesis de la naturaleza pura ni es suficiente para ello ni es necesaria. No obstante, si alguno es incapaz de comprender y explicar la gratuidad del orden sobrenatural sin recurrir a ella, dice Lubac, tiene el derecho de atenerse a esa teoría y no debe abandonarla<sup>17</sup>.

Lubac se propone explicar la gratuidad del sobrenatural prescindiendo de esa teoría y recurriendo a categorías más personalistas, principalmente a la idea de *don*. De la esencia del don es el que sea dado libremente por quien lo da y el que no pueda ser exigido por quien lo recibe. Pero esa aclaración no basta para precisar la naturaleza propia del don divino. No se le puede comparar sin más a un regalo o don humano. En el caso que nos ocupa, no se trata del regalo de una *cosa* cualquiera. Dios da a la criatura humana dos regalos muy especiales, únicos. El primero consiste en el *don del ser* mediante el acto de la creación, Dios dona el ser a todas las criaturas. Este don es distinto del otro: el *don de sí mismo*, el don de la *llamada* o de la *destinación* del hombre a la visión beatífica de Él mismo. En este caso Dios se dona a sí mismo. Lubac expresa el primer don diciendo: “Dios me ha dado el ser”, y el segundo: “Dios ha impreso una finalidad sobrenatural en este ser que Él me ha dado; Él ha hecho resonar en mi naturaleza una llamada invitándome a verle”<sup>18</sup>. Dios se autodona a mi ser en una auto-comunicación personal.

Lubac pone buen cuidado en explicar la insuficiencia de esas expresiones y de la analogía del don humano para aclarar y comprender tanto el don de la creación como el don de la finalización al sobrenatural. Tampoco se trata de dos actos divinos distintos. En un mismo acto, Dios me crea y me llama al orden sobrenatural<sup>19</sup>. Mi ser es creado ya como *llamado* a la visión de Dios. No es previamente creado y *luego* llamado, como da a entender Brisbois.

El don sobrenatural de la visión de Dios es, por su misma naturaleza, gratuito; en absoluto puede ser *exigido* por criatura alguna. Es absolutamente sobrenatural; ninguna criatura real o posible puede tener la capacidad por sí sola de alcanzar ese fin último. Se trata de la autodonación personal de Dios, que sólo Él puede hacer libremente.

Sin embargo, la criatura humana realmente existente, el hombre histórico, está capacitado por la propia naturaleza de su espíritu para recibir ese don divino: su espíritu tiene una apertura ilimitada hacia lo ilimitado. Por otra parte, sabemos por revelación divina, que está llamado a recibir ese don como su único fin último posible y real. Como tal espíritu no puede tener ningún otro fin último. Por eso, por su propia constitución desea alcanzar ese fin, aunque por sí solo no pueda hacerlo.

Lubac, una vez publicado su libro *Surnaturel*, es acusado por la teología más oficialista y ortodoxa, de que, al querer suprimir la hipótesis de la naturaleza pura, al mantener como único fin último posible del hombre actualmente existente la visión de Dios y al defender en él un deseo natural del sobrenatural, pone en peligro la gratuidad de todo el orden sobrenatural. Ese peligro es denunciado en la encíclica *Humani Generis*.

Esta encíclica condena toda doctrina que sostenga que Dios no puede crear seres inteligentes y libres no destinados efectivamente a la visión beatífica de Él mismo<sup>20</sup>.

Por todo ello, Lubac en su libro *Le mystère du surnaturel*, manteniendo sus tesis, hace un gran esfuerzo por hacer ver que, lejos de crear ese peligro, en su teoría se da una explicación mucho más realista y segura de esa gratuidad<sup>21</sup>.

El espíritu humano, por su misma constitución, no puede tener otro fin último que la visión beatífica de Dios. Su apertura hacia lo absoluto, hacia lo infinito, sólo puede ser colmada por Dios mismo. Lubac cita en apoyo de esta tesis los más destacados teólogos de la tradición cristiana anteriores a Sto. Tomás, al mismo Sto. Tomás y a D. Escoto. Esa tesis no pone en peligro la gratuidad del sobrenatural porque en el espíritu humano no se da en absoluto una *exigencia* del don divino. El hombre desea ese don como tal don, no como algo *debido*.<sup>22</sup> Desea esa amistad de Dios, pero *amistosamente*, se podría decir.

Por otra parte, realiza toda una inversión copernicana en la relación *natural-sobrenatural*, cuando afirma:

*que no es lo sobrenatural lo que quedaría explicado por la naturaleza, como postulado al menos por ella: al contrario, es la naturaleza la que viene explicada por lo sobrenatural a los ojos de la fe, como querida por él. “El fin es lo primero y lo que convoca y reclama los medios”<sup>23</sup>.*

Dios no creó primero una naturaleza humana y luego decidió darle un fin último sobrenatural. Dios decide comunicarse como don personal a una criatura y luego crea la criatura correspondiente capaz de recibir ese don. Por eso, no cabe hablar de cambio de planes por parte de Dios en la creación. El fin a alcanzar fue lo primero y fue siempre el mismo<sup>24</sup>.

Lubac insiste en que la gratuidad del orden sobrenatural se ha de explicar en relación a la “naturaleza histórica” del hombre, la realmente existente como finalizada hacia el fin sobrenatural. Por otra parte, sostiene que el concepto de naturaleza humana no se puede definir por analogía con las demás cosas del mundo físico o del mundo vivo infrahumano, como hacen los defensores de la “naturaleza pura”. Citando textos de otros muchos autores defiende que la naturaleza humana, por razón de su dimensión espiritual es

*“singular y paradójica”, puesto que se trata de la situación de un espíritu que debe llagar a ser el sujeto y el agente de un acto de conocimiento para el que no se halla equipado naturalmente y que debe completarse al tiempo que se sobrepasa a sí mismo<sup>25</sup>.*

El ser espiritual no queda definido por su forma natural como las demás cosas, sino que la trasciende en el sentido de que no es una naturaleza como las demás natu-

ralezas finitas, sino que su finitud está transcendida por su apertura natural hacia lo infinito y absoluto, hacia lo universal y la relación directa con Dios<sup>26</sup>. Se puede decir que es, por su misma esencia, una *naturaleza incompleta*.

Sto. Tomás lo expresó de muchas maneras y muy especialmente en la expresión que afirma que nuestro espíritu puede, por el conocimiento, “hacerse de alguna manera todas las cosas” (*potest fieri quodammodo omnia*).

No se puede, por tanto, aplicar a la naturaleza humana las mismas leyes que se aplican a la naturaleza de las demás cosas cósmicas, como hacen Cayetano y los defensores de la “naturaleza pura”. Citando a M. D. Chenu, dice Lubac:

*Es imposible retener el noûs  
dentro de los límites del Peri Psychés,  
y reconstruirlo con sus materiales.*

Y es que

*Hay algo en el hombre  
un cierto infinito de capacidad  
que impide que se le confunda  
con los seres cuya naturaleza y todo su destino  
quedan inscritos en el interior del cosmos<sup>27</sup>.*

El espíritu, por el contrario, trasciende los límites del cosmos, de todo el mundo material. Es capaz de aspirar a mucho más de lo que con sus solas fuerzas puede alcanzar y de todas las satisfacciones que el mundo material le pueda dar. Entre él y Dios, como dice S. Agustín, no se interpone naturaleza alguna<sup>28</sup>.

Esa apertura directa hacia el mismo Dios y a la vez ese enraizamiento que tiene en el mundo material le convierten en una criatura no equiparable a ninguna otra y le ponen en una situación paradójica. Por una lado está constituido con una capacidad de recibir la autodonación del mismo Dios. Por otro, la misma naturaleza divina de ese don hace que le sea imposible alcanzarlo por sí mismo y le priva de todo derecho a exigirlo. Solo si Dios quiere autodonarse, puede el hombre recibir ese don, que constituye su *único fin último posible*<sup>29</sup>.

Este concepto de naturaleza humana, abierta a la recepción de un don sobrenatural, abierta al Ser Infinito, es una creación propia de la filosofía cristiana, ajeno a la filosofía antigua, tanto aristotélica como platónica. Es un concepto desarrollado a instancia de la revelación cristiana. Un concepto filosófico que es producto de una fe religiosa en la inmortalidad del hombre, en un Dios que es concebido como persona libre; creador del Universo y que quiere tener relaciones directas con el ser humano y su historia, y que tiene un plan que dirige el cosmos entero en función de una criatura que es única entre todas las demás: el ser humano.<sup>30</sup>

Cayetano, dice Lubac, niega esta paradoja de la naturaleza humana llevado por el “buen sentido” y por la visión cerrada de esa naturaleza al concebirla como análoga a las demás cosas no humanas y guiado por los principios de la física aristotélica.

Según Cayetano,

*La naturaleza racional es como un todo completo en el que las tendencias y las capacidades activas se corresponden rigurosamente*<sup>31</sup>.

Para Cayetano, todo apetito de naturaleza es eficaz en su orden y, por consiguiente, no puede ir más allá de lo que es posible a la naturaleza que lo siente<sup>32</sup>. Suárez sigue la misma doctrina de Cayetano y el mismo fisicismo aristotélico<sup>33</sup>.

Lubac recoge el siguiente texto de Sto. Tomás en el que se contrapone el concepto de naturaleza aristotélico con el que aporta la filosofía cristiana<sup>34</sup>.

Para Lubac, Sto. Tomás, aunque hace una buena fundamentación del concepto de naturaleza en la física de Aristóteles, sin embargo en la concepción del hombre va mucho más allá, siguiendo la línea agustiniana del concepto de espíritu (*mens*). Cita entre otros el siguiente texto de Hugo de San Victor, como muestra de que ese es el camino seguido por Sto Tomás, y no el que Cayetano y su escuela le atribuyen<sup>35</sup>.

Esta finalización sobrenatural de la naturaleza humana es la que eleva a su máxima posibilidad su *dignidad*. La idea de la elevación de la *dignidad de la persona humana* es una idea que se repite con frecuencia en todos estos autores de la línea de San Agustín, Sto. Tomás, Escoto y toda la escuela franciscana<sup>36</sup>.

Aquí se perfila una visión muy concreta de aquello en lo que consiste la *dignidad* de la persona humana. No olvidemos que el fundamento en el que se apoyan los Derechos Humanos es precisamente esa “dignidad” de la persona, aunque en la *Declaración Universal* de los mismos no se aclara en qué consiste esa dignidad.

Lubac remata su concepto de naturaleza humana destacando que el espíritu está en estado de *búsqueda permanente* en esta vida<sup>37</sup>. Su apertura no se cierra nunca con ninguna respuesta concreta. Sólo la posesión de la Verdad y de la Bondad infinitas puede cerrar su preguntar.

Esta visión abierta de la naturaleza humana impide que de ella se pueda hacer una definición cerrada y definitiva. Impide, por tanto, también que de ella se pueda hacer una lista cerrada, definitiva e inmutable de los derechos humanos. La historicidad y la mutabilidad son esenciales a esa naturaleza que nunca se ve plenamente realizada dentro de su existir histórico. Su plenitud y estabilidad no es alcanzable en esta vida.

Lubac rechaza también la propuesta que hace J, Maréchal para resolver la gratuidad del orden sobrenatural. Según Maréchal, el hombre en estado de naturaleza pura tendría una tendencia natural hacia su límite máximo, pero sin poderlo alcanzar nunca por sí sola. Maréchal y sus seguidores, entre ellos Juan Alfaro, admiten que el único fin definitivo y absolutamente último es el fin sobrenatural, pero cabe la posibilidad de pensarla sin ese fin real. En ese caso, su deseo natural del fin último sería un caminar hacia él sin llegar nunca a alcanzarlo<sup>38</sup>. El fin natural de la naturaleza humana sería una especie de *progreso indefinido*, un eterno inacabamiento.

Para Lubac, esta tesis de Maréchal lleva de nuevo a afirmar la posibilidad de la “naturaleza pura”, cuyo fin último sería un fin inalcanzable y no se comprende si esa situación podría verdaderamente aportar un estado de felicidad verdaderamente satisfactoria.

Podemos terminar la teoría de Lubac con este texto en el que recoge la quintaesencia de su respuesta al problema de la relación natural-sobrenatural:

*La bondad de Dios es una <<Bondad querida>>, una Bondad que es benignidad. Dios es el Amor en persona, amor que, libremente, sin ley o determinación interna, suscita el ser al cual quiere darse, y darse libremente*<sup>39</sup>.

Según esto, el origen de todo lo existente es el Amor y no propiamente la Razón (*Lógos*). Su sentido último hay que explicarlo en categorías de amor, más bien que en categorías racionales. El amor es capaz de conocer y explicar realidades más profundas del ser a las que la razón y la ciencia no pueden llegar. De ahí la importancia cognoscitiva del mito y la creencia, la fe, el símbolo, la imagen, la poesía, el arte.

Como se pudo ver, a lo largo de todo el tema natural-sobrenatural de la filosofía y teología cristianas el concepto de *naturaleza humana* es nuclear. Seguramente ningún otro tema del pensamiento humano obligó tanto a éste a esforzarse por definir su concepto. En la pregunta ¿qué es el hombre con relación al orden sobrenatural? La teología y filosofía cristianas deciden lo más fundamental del pensamiento cristiano, el sentido último de todo su mensaje. De esa teología dependen todas las demás dentro del cristianismo.

En el campo de esa reflexión cristiana se pone en juego, como en ninguna otra cultura y tradición, el concepto del ser humano como *persona*, el de su *dignidad personal* y el de su *libertad* metafísica. Estos conceptos son precisamente los que constituyen el núcleo denso de la doctrina de los Derechos Humanos; su fundamento más radical.

Es verdad que en el binomio natural-sobrenatural no se trata del binomio naturaleza-cultura. En la doctrina de la “naturaleza pura” no se discute en absoluto lo que en esa naturaleza es de origen natural, entendiendo lo natural como lo innato, y lo que es de origen cultural. Sin embargo, dado el aristotelismo del concepto de naturaleza en esa doctrina y teniendo en cuenta que Aristóteles contraponen la naturaleza (*physis*) a la cultura (*téchne*), en principio, el problema de si los Derechos Humanos son naturales o culturales queda abierto.

Por otra parte, si tenemos en cuenta que la corriente teológica iniciada por Cayetano pasó a ser dominante en la doctrina oficial de la Iglesia Católica, ésta ha declarado explícitamente que los Derechos Humanos son *naturales*. Así aparece en sus documentos, en las predicaciones de sus sacerdotes; sus misioneros así lo van enseñando por el mundo. Basta con leer algunas de sus revistas como *Mundo Negro*, para confirmarlo una y otra vez.

Cuando se dice que los Derechos Humanos son naturales, se está suponiendo generalmente un concepto aristotélico de naturaleza. Se quiere decir que pertenecen a la constitución misma (innata) de la persona humana.

Sin embargo, para Lubac y la *Nouvelle Theologie*, que aplica el ya comentado principio de finalización para definir la naturaleza humana, el hombre no puede ser definido con el concepto aristotélico de naturaleza (*φύσις*). Es éste un concepto cerrado, que no puede expresar una realidad como el espíritu humano, que es un *ser abierto* al infinito; que tiene un fin último, cuya consecución está fuera del alcance de sus propias fuerzas; un fin último, por tanto, de orden sobrenatural; un fin último que estructura el ser del hombre de manera muy diferente a como sería de estar finalizado a un

fin sólo natural; es decir, al alcance de sus propias fuerzas. Según esta antropología no se puede hablar de *derecho natural* ni se puede afirmar, sin más, que los Derechos Humanos son de orden *natural*.

Sin embargo, si aceptamos con estos teólogos que todo ser humano nace intrínsecamente destinado a un mismo fin último (la visión de Dios), se podría seguir argumentando que los Derechos Humanos son *universales*. Se podría decir que pertenecen a la naturaleza humana intrínsecamente sobrenaturalizada, que ésta es la misma en todos los hombres y que tiene los mismos derechos en todos ellos.

Si sostenemos esto, nos encontramos con el mismo problema de la *universalidad*, pero argumentado de otra manera. Para poder sostener esa universalidad hay que admitir una serie de dogmas en cadena: Que sólo hubo una revelación divina en la que se hace saber al ser humano su destinación al orden sobrenatural. Que esa revelación está cerrada; es decir, que no habrá más revelaciones divinas al respecto. Que esa revelación divina sólo tiene un depositario legítimo: la Iglesia Católica y su Magisterio. Que sólo ella representa, por tanto, la única religión verdadera.

Pero todo este discurso resulta duro y desafiante para el resto de iglesias cristianas y del resto de tradiciones culturales y religiosas. Si no admites todos esos dogmas, el discurso en cuestión, visto desde *fuera*, padece de un fuerte etnocentrismo religioso, que afecta a todo el universo de las culturas. Con un discurso así se puede seguir justificando un nuevo colonialismo universal por parte de un Occidente cristiano o cristianizado (aunque se autoconsidere en muchos de sus ciudadanos como “secularizado” o incluso como “ateo”), que cree ser el descubridor de la verdadera esencia del hombre.

No obstante, si tenemos en cuenta la nueva antropología que se desarrolla en torno al tema del sobrenatural (Maréchal, Blondel, Brisbois, Lubac, Anónimo D, K. Rahner, J, Alfaro), entonces resulta mucho más problemático decir qué es y qué no es natural en el hombre actualmente existente.

Por un lado, la naturaleza humana, por razón de su espíritu, es esencialmente una naturaleza siempre inacabada, es apertura ilimitada hacia lo ilimitado, es una naturaleza destinada intrínsecamente hacia un fin que la trasciende a ella misma y a sus fuerzas. Abierta a lo sobrenatural y traspasada por lo sobrenatural, no es posible determinar con claridad que es lo natural estricto en ella y qué no lo es. A lo sumo y con ayuda de la revelación divina, se podría decir que lo natural es un *resto*, aquello que quede en ella si de ella se pudiera separar todo lo que en ella ya hay de sobrenatural desde su mismo nacimiento.

En esta antropología el concepto de espíritu creado, no cerrado sobre sí mismo, sino *abierto* hacia lo infinito y sobrenatural, es un concepto paradójico, dialéctico. El hombre aspira a mucho más de lo que con sus solas fuerzas puede alcanzar. Por eso, se puede decir que la naturaleza humana por sí misma es incompleta. Esa es su gran paradoja. Su perfección total solo es alcanzable con la ayuda de su mismo creador. Es decir, sobrenaturalmente.

Según esta antropología la cuestión de los Derechos Humanos habría que plantearla en otros términos: ¿Pertenecen los Derechos Humanos a ese *resto abstracto* e indefinible de la naturaleza, una vez despojada de todo lo que de destinación sobrenatural hay en ella? ¿O pertenecen mas bien a su naturaleza concreta, tal como existe, sobrenaturalizada? ¿O son, por el contrario, producto cultural del hombre sobrenaturalizado actual?

Hay dos aportaciones de esta antropología teológica, que son de cierta importancia para esclarecer el tema de los Derechos Humanos. Por un lado, la doctrina del fin último y de la finalización interna de todo ser hacia su fin último. Por otro lado, el concepto del hombre como *ser abierto a lo ilimitado* nos ofrece una nueva clave de interpretación de esos derechos.

Partiendo de estos dos principios se puede ir más allá en sus aplicaciones de lo que lo han hecho sus propios defensores. En cuanto *naturaleza abierta* el hombre es capaz de realizarse, de cerrar categorialmente esa apertura con contenidos concretos de muy diversas culturas, con diversas jerarquías de valores, con diversas categorías de pensamiento, con diversas concepciones de sus derechos fundamentales. El carácter *natural* y, por tanto, *universal* de los Derechos Humanos de la Carta de 1948 y siguientes documentos resulta insostenible.

Estas conclusiones resultan duras de admitir para todos aquellos (que son la inmensa mayoría) que no son capaces de vivir y dar sentido a sus vidas, si no disponen de una especie de *verdad absoluta*, conceptualizada y poseída personalmente, en la que apoyar unos supuestos *valores absolutos*, como principios rectores, que en el caso que nos ocupa se identifican con unos Derechos Humanos naturales y universales. Su autodefensa se apoya en una, a veces visceral, acusación de *relativismo* a todo aquél que no admita esos supuestos valores absolutos, confundiendo una vez más el relativismo y la relatividad cultural. Como ya expliqué en otras publicaciones, uno y otra no sólo no se identifican, sino que se excluyen radicalmente.

La disyuntiva dogmatismo o relativismo es falsa, no se sostiene, porque entre uno y otro hay una tercera vía: la del principio de relatividad cultural, que salva la verdad de cada opción cultural, pero poniendo de relieve siempre su carácter limitado como tal verdad, y niega la supuesta igualdad axiológica de las distintas opciones culturales, que defiende el relativismo. El relativismo es contradictorio en sí mismo: La relatividad no lo es en absoluto. El relativismo no tiene base empírica alguna. La relatividad cultural es un hecho constatable por cualquiera que observe y reflexione sobre la historia de las culturas sin demasiados prejuicios religiosos o ideológicos.

Otra cosa es que la mayoría de la gente necesite vivir *como si* su jerarquía de valores no sólo tuviera un valor único (la que es fácilmente admisible), sino que, además, fuera la única jerarquía válida. El relativismo niega lo primero: que cada jerarquía de valores (cada religión, cada cultura, etc.) tenga un valor único, niega la diferencia. El principio de relatividad niega lo segundo: que sólo exista una única jerarquía de valores verdadera y que sea poseída por una determinada religión o cultura. El dogmatismo, base de integristas y fanatismos, defiende la posesión por parte de una determinada religión, ideología o cultura, de una supuesta Verdad Absoluta, concebida y expresada en unas determinadas categorías culturales. El dogmatismo se cree en posesión no sólo de un valor único, sino también del único valor auténtico.

## NOTAS

- <sup>1</sup> El concepto de “Nouvelle Théologie” no es indiscutible. Además, algunos de los teólogos incluidos en ella no están de acuerdo con tal inclusión.
- <sup>2</sup> *Desiderium finis conditionalis quod subjiciatur extrinsecae et indebitae conditioni (nempe dono gratiae) ut impleri possit* (Maréchal, 1950. p.327).

- <sup>3</sup> *Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest. In naturali cognitione, quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit eorum naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam*: texto de S. Tomás: ScG, III, 50, citado por Maréchal, 1949, V, p.418. Véanse también pp. 413-419.
- <sup>4</sup> Cf. Maréchal, 1949, p.419s.
- <sup>5</sup> Maréchal, *Études sur la psychologie de mystiques*, I, p. 237. Cf. De la Pienda, 1985, p. 39.
- <sup>6</sup> Sobre ellas remito a mi libro *El sobrenatural de los cristianos*.
- <sup>7</sup> Recojo la doctrina de K. Rahner en otro artículo.
- <sup>8</sup> Brisbois, 1936, p. 1103.
- <sup>9</sup> Idem, a.c., p. 1104.
- <sup>10</sup> Malévez, 1953, p. 678.
- <sup>11</sup> Cf. Brisbois, a. c., p. 1113.
- <sup>12</sup> Cf. Idem, a.c., p.1113.
- <sup>13</sup> Lubac, 1970, p.32.
- <sup>14</sup> Idem, o.c., p.14.
- <sup>15</sup> Idem, o.c., pp. 104-107.
- <sup>16</sup> Idem, o. c., p.113.
- <sup>17</sup> Cf. Idem, o.c., p.118.
- <sup>18</sup> Cf. Idem, o.c., pp.122-124.
- <sup>19</sup> Cf. Idem, pp. 125 y 127.
- <sup>20</sup> *Alii veram <<gratuitatem>> ordinis supernaturalis corrumpunt cum autement entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet* (D. 2318).
- <sup>21</sup> Una prueba del peso que la teoría de la *naturaleza pura* tuvo y sigue teniendo en el Magisterio de la Iglesia católica, es que la crítica de Lubac contra esa teoría en su libro *Surnatural* constituye uno de los motivos de la aparición de la encíclica *Humani Generris*. Está en juego la concepción del hombre que durante los últimos siglos formó parte fundamental de la educación cristiana. Lubac se defiende de las acusaciones vertidas contra él publicando su otro libro *Le mystère du surnatural*
- <sup>22</sup> Lubac se encuentra con la dificultad de nuestro lenguaje para expresar esa especialísima relación del hombre con Dios en el orden sobrenatural en el que está inmerso. Utiliza varias imágenes y metáforas utilizadas por otros autores y denuncia la insuficiencia del lenguaje humano para expresar esa realidad (*El misterio de lo sobrenatural*, 1970, pp. 130-138).
- <sup>23</sup> Idem, o.c., p.141.
- <sup>24</sup> Cita, entre otros muchos, estos textos de Sto. Tomás, que son especialmente claros sobre este tema: *Homo factus est ad videndum Deum: ad hoc enim fecit Deus rationalem creaturam, ut similitudinis suae particeps esset, quae in eius visione consistit* (*De Veritate*, q.18 a.1); *Finis propter quem est rationalis creatura, est videre Deum per essentiam* (*De Veritate*, q.8 a.3 obj.12. Cf. Lubac, o.c., p.145. En esta misma línea, K. Rahner afirma que Dios en tanto puede crear en cuanto puede amar a alguien distinto a Él mismo Y ese alguien es precisamente la criatura racional, que es la única capaz de dar una respuesta a ese amor creador de Dios.
- <sup>25</sup> Lubac, o.c., pp.150s.
- <sup>26</sup> Idem. pp.151-154.

- 27 Idem, o.c., p. 157.
- 28 *Nulla natura interposita,  
Nulla interjecta natura.  
Nihil cadit medium.*  
Idem, o.c., p.159.
- 29 Idem, p. 164.
- 30 Cf. Lubac, o.c., p.169ss.
- 31 *Naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultates, In Primam, q.12, a.1, n.10.*  
Cf. Lubac, o.c., p.193.
- 32 Cf. Lubac, o.c., p. 201.
- 33 Cf. Lubac, o.c., pp.201-203.
- 34 *Nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in 2 De Caelo; sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinae quam qui solum potest consequi quamdam imperfectam sanitatem sine medicinae auxilio. Et ideo creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtutae suae naturae.*  
Sto.Tomás, q.5 a.5 ad 2. Prima Secundae, q. 5, a. 5 ad 2.
- 35 *Sola rationalis creatura ita condita est,  
ut ipsa bonum suum non esset, sed Ille a quo facta est;  
magna ergo dignitas, ut nullum ei bonum  
praepeter summum sufficeret...  
et item magna libertas  
ut ad bonum suum cogi non possit*  
Hugo de San Victor, *De dignitate et libertate rationalis creaturae*, PL. 177, 482-483. Cf. Lubac, o.c., p.208.
- 36 *In hoc homo magnificatur,  
-in hoc dignificatur-,  
in hoc paeminet omni creaturae*  
S. Tomás, *De malo*, q.5, a.3; *Contra Gentiles*, 1.3, c. 147. Cf. Lubac, o.c., p.209.
- 37 Cita este texto de Hugo de san Victor: *Quandiu vivimos, necesse habemus semper quaerere.* Hugo de S. Víctor: *De Sacramentis*, 1-2, p. 14, c. 9. (PL., vol. 176, col. 570).
- 38 Lubac recoge la tesis de Maréchal de su libro *Études sur la psychologie de mystiques*, t. I, 2ª ed., p. 237. Cf. Lubac, o.c., p.260.
- 39 Lubac, o.c., p.300.

## BIBLIOGRAFÍA

Armellada, B. (1997): *La Gracia, misterio de libertad. El “sobrenatural” en el beato Escoto y en la Escuela Franciscana*. BIBLIOTHECA SERAPHICO-CAPUCCINA. Istituto Storico dei Capuccini. Roma.

- Brisbois, E. (1927): “Désir naturel et vision de Dieu”, NRT., pp. 81-97.
- (1936): “Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas”. NRT., n° 63, pp. 978-989, 1189-1113.
- Bouillard, H. (1949): “L’intention fondamentale de M. Blondel et la théologie”. RSR, 36(1949) 321-402.
- Lubac, H. de (1970): *El misterio de lo sobrenatural*. Edit. Estela. Barcelona. Original francés: *Le mystère du surnatural* (1965) y *Augustinisme et Théologie moderne* (1965), Editions Aubier Montaigne, Paris.
- (1945): *Surnatural. Études historiques*. Aubier. Éditions Montaigne. Paris.
- Malévez, I. (1953): “La gratuité du surnaturel”, NRT. n° 75, pp.561-586, 673-689.
- Maréchal, J., (1950): “De naturali perfectae beatitudinis desiderio”, en *Melanges Maréchal*, I, Bruxelles.
- (1949): *Le point de départ de la métaphysique*. Paris.
- (): *Études sur la psychologie des mystiques*. Tomo I, 2<sup>a</sup> ed. p. 237.
- Pienda, J. A. de la (1985): *El sobrenatural de los cristianos*. Edit. Sígueme. Salamanca.