

**SENTIDO CRISTIANO DEL HOMBRE
LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA
DE JEAN MOUROUX**

JUAN ALONSO

The French theologian Jean Mouroux developed a valuable reflection about faith and Christian experience in the middle of the 20th century. In this essay, the author shows how Mouroux's personalistic perspective is underpinned by a Christian anthropological vision, which in some aspects anticipates the point of view taken by the Second Vatican Council.

Keywords: Jean Mouroux, Christian experience, Christian anthropological

Jean Mouroux (Dijon, 1901-1973) ha ejercido una influencia considerable en la teología de la fe y de la experiencia cristiana. Este teólogo francés pasó la mayor parte de su vida en torno al Seminario de su diócesis, donde fue primero seminarista, después profesor y más tarde rector. Tras recibir su inicial formación filosófica y teológica —la propia de un sacerdote diocesano de su tiempo— realizó una Licenciatura en Letras en la Facultad Católica de Lyon a finales de los años 20. Sus abundantes tareas pastorales dentro y fuera del Seminario así como la progresiva quiebra de salud que sufrió a partir de 1956, no le permitieron desarrollar un trabajo teológico muy extenso o cultivar unas relaciones frecuentes con instituciones teológicas. Todas estas circunstancias contribuyeron a hacer de él un autor autodidacto, y a que haya sido llamado *maestro solitario*.

Sin embargo, su producción teológica —siete libros y más de sesenta artículos— está en sintonía con las cuestiones teológicas de su tiempo, y posee el estilo vivo y renovado de diversos teólogos contemporáneos suyos ligados a escuelas teológicas como Lyon-Fourvière o Le Saulchoir. Sin ser un hombre de escuela, Mouroux supo establecer vínculos intelectuales con algunos de estos autores más renombrados de su tiempo, como Henri de Lubac, Jean Daniélou o Y.-M. Congar.

El pensamiento de Mouroux constituye una reflexión sobre la experiencia del encuentro del hombre con Dios en la fe. De esta manera, su teología se articula en tres grandes temas, que coinciden con tres de sus obras principales: la persona humana (*Sens chrétien de l'homme*¹, 1945), la fe (*Je crois en Toi*², 1949) y la experiencia cristiana (*L'expérience chrétienne*³, 1952). En la base de su propuesta se encuentra un planteamiento antropológico que sabe conjugar los datos tradicionales del patrimonio cristiano con la sensibilidad humanista propia de la modernidad. Mouroux ofrece una comprensión del hombre como ser sagrado, es decir, como una realidad misteriosa, al mismo tiempo magnífica por su creación, miserable por su caída y admirable por su redención. Desde esta visión cristiana del hombre puede entenderse cabalmente la perspectiva personalista que caracteriza su teología de la fe y de la experiencia cristiana.

En las páginas que siguen, esbozaremos brevemente el contexto que ayuda a situar su pensamiento teológico, para pasar a exponer a continuación los rasgos generales de su antropología. Nos deten-

1. J. MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme*, Aubier, Paris 1945. Citamos por la versión castellana: *Sentido cristiano del hombre*, Palabra, Madrid 2001 (Introducción: Juan Alonso; traducción: Mateo de Torre; revisión: José María Garrido) [SCH].

2. J. MOUROUX, *Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi*, coll. Foi Vivante, Cerf, Paris 1949. Traducción castellana: *Creo en Ti. Estructura personal de la fe* (trad. de J. I. González Faus), col. Remanso, Ed. Juan Flors, Barcelona 1964 [JCT].

3. J. MOUROUX, *L'Expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Aubier, Paris 1952 [EC].

dremos en uno de los aspectos que consideramos más relevantes, a saber, su concepción de la *persona como vocación*.

1. LA PROFUNDA HUMANIDAD DEL CRISTIANISMO

Una perspectiva personalista

La preocupación por la cuestión del hombre fue un rasgo característico de la Francia de entreguerras. Desde diversas instancias filosóficas —ateas o teístas—, se buscó construir un nuevo humanismo que diera respuesta a las vicisitudes experimentadas por un hombre inmerso en un mundo marcado por profundas transformaciones sociales y culturales. En este ambiente se inscribe lo que se ha denominado en sentido amplio *personalismo francés*, constituido por un heterogéneo grupo de pensadores que, sin formar una escuela o sistema filosófico, tomaron la noción de persona como punto clave para responder a la crisis cultural, social y religiosa de la vieja Europa. Pensadores católicos como G. Marcel, J. Maritain, E. Mounier, M. Nédoncelle, o J. Lacroix entre otros, buscaron una renovación cultural y social a través de los principios cristianos. Este personalismo se alimenta de diversas fuentes como el neotomismo, la tradición agustiniana, la filosofía de Pascal y, de modo notable, la tradición espiritualista francesa que arranca de Main de Biran y llega hasta H. Bergson. Otros autores franceses como M. Blondel, L. Lavelle o R. Le Senne, contribuyeron también a crear un clima filosófico propicio centrado en la persona humana.

El personalismo trataba de responder a los planteamientos teóricos que reducían la persona a un mero momento del despliegue del Absoluto (Idealismo), de la historia (Historicismo), de la naturaleza (Materialismo), o bien la subordinaban a la sociedad o al Estado (Socialismo, Comunismo). Más concretamente, era necesario salvar a la persona de la amenaza de naufragio que le acechaba, pues navegaba peligrosamente entre el Escila del individualismo burgués y el Caribdis del totalitarismo. En el primero, las relaciones

interpersonales quedaban reducidas a vínculos externos de necesidad o de defensa entre individuos, resultando así una sociedad egoísta y atomizada. En el segundo, la persona era valorada únicamente como medio para la realización de lo social y, por tanto, quedaba engullida por una colectividad sustancializada⁴. Igualmente, los autores personalistas criticaron directa o indirectamente la falacia de los *maestros de la sospecha* —Marx, Nietzsche y Freud— que habían sembrado enorme desconfianza respecto al hombre, con la correspondiente devaluación de su dignidad⁵. Frente a estos planteamientos, la perspectiva personalista exalta la persona como realidad unitaria, compleja y original, valor supremo en la jerarquía de valores, y centro desde el cual ha de entenderse la entera realidad: la naturaleza y la historia, la materia y el espíritu, el individuo y la sociedad, la libertad y el amor.

Aunque Mouroux no toma posición respecto a una corriente concreta⁶, su antropología teológica se enmarca en ese contexto de interés humanista y personalista en el que son valoradas todas las dimensiones de la persona humana: su condición corporal, su interacción con las realidades terrenas, su índole social e histórica, etc.⁷. Su personalismo es espontáneo y abierto; debe entenderse más como una dirección general de atención hacia la persona humana —en sintonía con el espíritu de su tiempo— que como una filosofía articulada sistemáticamente. Al mismo tiempo, es un personalismo marcadamente teológico, enraizado en el encuentro personal del hombre con el Dios Uno y Trino que tiene lugar en la fe.

4. Cf. J. MARITAIN, *La persona y el bien común*, Club de Lectores, Buenos Aires 1968, p. 11.

5. Cf. A. DOMINGO MORATALLA, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Cincel, Madrid 1986, pp. 33-35.

6. Cf. G. BOURDEAU, *Entretiens avec Jean Mouroux*, Évêché de Dijon, Dijon 1985, p. 60.

7. La teología contemporánea es consciente de que el estudio de estas dimensiones constituye un punto esencial para la inteligencia de la fe. Cf. A. RIGOBELLO, *Personalismo*, en *Diccionario teológico interdisciplinar*, vol. 3, Sígueme, Salamanca, 1982, p. 798. Vid. también J. M. BURGOS, *El personalismo*, Palabra, Madrid 2000.

Su reflexión antropológica está contenida principalmente en su primer libro, *Sentido cristiano del hombre*⁸, que pretende ser un esbozo de antropología cristiana integral. Mouroux se propone mostrar la humanidad profunda que encierra la fe cristiana, rechazando al mismo tiempo el error de los que piensan «que el cristianismo es una doctrina extraña al hombre y a sus problemas, impotente ante lo trágico de su condición, sin interés por su miseria y su grandeza»⁹. En este sentido, la obra es un intento de diálogo entre fe y cultura, como camino de acercamiento del incrédulo a la fe y como medio para reforzar la fe del creyente¹⁰.

Con un lenguaje elegante, lleno de imágenes y aproximaciones fenomenológicas, Mouroux analiza en tres momentos los diferentes niveles o estratos que, íntimamente ligados, encontramos en el hombre: en el primero se contempla al hombre inmerso en el mundo de los valores temporales y del misterioso universo, en donde

8. El teólogo dominico Yves-Marie Congar lo definió como “libro profético de *Gaudium et spes*” y como texto anunciador de una nueva visión de la antropología. Cf. G. BOURDEAU, *Entretiens avec Jean Mouroux*, o. c., p. 23, b; Y. M.-J. CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, p. 26; IDEM, *Vingt ans de théologie*, en *Le Concile au jour le jour*, Quatrième session, Paris 1966, p. 169. Congar dejó constancia de un recuerdo personal significativo de los años del Concilio Vaticano II, al relatar haber visto a Pablo VI ofrecer y recomendar al Cardenal Ottaviani este libro de Mouroux. Carta de Yves Congar a los Pères Duplacy y Leneuf, con ocasión de la muerte de Mouroux, 16.X.1973. Cf. *Fonds Jean Mouroux* (Bibliothèque Diocésaine “Chanoine Bardy”, Dijon). Sobre esta obra, vid. J. ALONSO, *Fe y experiencia cristiana. La teología de Jean Mouroux*, Eunsa, Pamplona 2002, pp. 88-94; IDEM, *Prólogo a J. MOUROUX, Sentido cristiano del hombre*, o.c., pp. 14-20.

9. SCH, *Prólogo*, p. 21. Hay aquí una clara sintonía con el pensamiento del Vaticano II sobre el misterio del hombre y el carácter precario de su condición: «La Iglesia siente profundamente estas dificultades, y, aleccionada por la Revelación divina, puede darles la respuesta que perfile la verdadera situación del hombre, dé explicación a sus enfermedades y permita conocer simultáneamente y con acierto la dignidad y la vocación propias del hombre». Const. *Gaudium et spes*, 12.

10. En 1958, el teólogo Gustave Thils escribía que este libro de Mouroux era un trabajo que «tiende a determinar la significación teológica del “hombre en el mundo”» y «traduce perfectamente este esfuerzo tal y como hoy en día se presenta». G. THILS, *Orientaciones actuales de la teología*, Troquel, Buenos Aires 1959, p. 125.

desarrolla sus actividades y forja su destino; más tarde se trata de la dimensión corporal humana sobre la que «tan frecuentemente se acusa al cristianismo de desconocer, maldecir y perseguir»¹¹; finalmente, en el núcleo de la obra, se estudian los valores espirituales (persona, libertad y amor) que definen la dignidad única del ser humano: la libertad nos introduce en el centro de la persona, pero la misma libertad tiene un centro, que es el amor. Desde su perspectiva existencial, nuestro autor logra una visión integral del hombre, en la que la apertura a Dios ocupa un lugar privilegiado y fundante.

El hombre, ser de paradojas

Mouroux considera al hombre en el contexto de la Historia de la salvación, como un ser creado a imagen de Dios, llamado a un fin sobrenatural, y limitado además por un desequilibrio interno a causa del pecado original. Desea escrutar la *paradoja concreta* del hombre, «un ser magnífico por su creación, miserable por su caída y, sobre todo, admirable por su redención»¹².

Según nuestro autor, «cuanto más se profundiza en el hombre, tanto más se nos revela como un ser paradójico, misterioso y, para decirlo todo, sagrado»¹³. El misterio del ser humano en su verdad concreta y existencial no puede ser captado a través de una dialéctica de las esencias alejada de la vida; sólo a través de la paradoja se nos revela como una realidad inmensa, desbordante y misteriosa. Entender al hombre como paradoja es partir de una posición más humilde y realista y, por tanto, mejor encaminada hacia la verdad. Desde su perspectiva cristiana, Mouroux analiza diversas paradojas de la persona humana, por ejemplo: su incomparable grandeza en relación con el mundo por estar llamado a ser *sacerdote de*

11. SCH, *Prólogo*, p. 21.

12. SCH, *Prólogo*, p. 22.

13. SCH, p. 339.

*la creación*¹⁴, y al mismo tiempo, su inclinación a desligar los valores temporales de Dios, para convertirlos en principio inmediato y permanente de tentación e idolatría; el papel de su cuerpo como instrumento del alma, y medio de comunicación con Dios (liturgia, oración) y con los demás (arte, amor conyugal), y al mismo tiempo su profunda miseria, que le obliga a mantener una tensión continua con el espíritu; su situación precaria como criatura caída y redimida, libre y esclava, sometida al pecado y atraída por la gracia, con un amor que se debate entre el deseo y el don, que es posesión del bien y a la vez, sacrificio, entrega y obediencia.

En definitiva, el ser humano es la «realidad paradójica por excelencia»¹⁵, «un “misterio” que no se deja degradar a “problema”»¹⁶. La condición paradójica del hombre no se explica desde lo absurdo o el sin-sentido, ni tampoco como resultado de un conjunto de fuerzas ciegas. En la antropología de Mouroux sobresale una afirmación esencial que se refiere al único ángulo desde el cuál es posible indagar con profundidad en el misterio del hombre: «la persona humana no es *plenamente* comprensible, sino mirada desde arriba, en relación a su semejanza con Dios»¹⁷. La realidad misteriosa y paradójica del hombre sólo encuentra una explicación adecuada en el marco de la Revelación de Dios en Cristo. Esta antropología anticipa una visión que estará presente en el Vaticano II, donde el hombre es contemplado, a la luz de Cristo, en la entera realidad de su vocación magnífica y de su existencia paradójica¹⁸.

Dos verdades hacen de soporte irrenunciable de la antropología cristiana de nuestro autor: el pecado y la gracia, las cuales se relacionan íntimamente con dos momentos cruciales de la Historia de

14. Cf. SCH, p. 51.

15. SCH, p. 159.

16. SCH, p. 341. La distinción entre *misterios* y *problemas* es de Gabriel Marcel. Sobre la influencia de Marcel en Mouroux en este punto, vid. P. L. FERRARI, *Personalismo e cristologia. La meditazione cristologica di Jean Mouroux*, IPL. Milano 1984, p. 92.

17. SCH, p.163.

18. Vid. el Capítulo I de la Primera parte de la Const. *Gaudium et spes*, especialmente los números 12-18.

la salvación: la caída original y la redención obrada por Cristo. Y estas dos realidades encuentran su radical conexión en la cruz, lugar donde se ilumina el enigma del hombre. En efecto, en el misterio del hombre se da la coexistencia dinámica de dos fuerzas, el pecado y la gracia, que se disputan el ser humano en todos los frentes: en el interior del mismo hombre, y en el mundo de las cosas y de los demás hombres¹⁹. Sólo a la luz de la revelación cristiana, «la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta hallan simultáneamente su última explicación»²⁰. El pecado es la desgraciada realidad con la que hay que contar para entender y explicar el misterio de la persona humana: «la condición humana no puede ser descrita sin integrar la realidad trágica del pecado»²¹. Sin embargo, a pesar de su condición, el hombre ha sido redimido en Cristo y liberado de la esclavitud del pecado. En su situación actual, el hombre «experimenta al mismo tiempo el peso del primer Adán y la atracción del segundo»²². Esta doble relación con Adán y con Cristo explica la condición concreta de la persona. En ella hay una doble carencia que se traduce en dificultades de todo género. La primera, la del espíritu con relación al cuerpo, es una carencia del ser que Dios había dado gratuitamente al primer hombre: con la redención, el espíritu humano no ha recobrado su función de espiritualización plena y de dominio con respecto al cuerpo, originándose así multitud de conflictos y tentaciones en el interior del hombre. La segunda carencia es la del espíritu con relación a Dios. La espiritualidad del hombre no está acabada con la redención. El hombre se encuentra continuamente ante la tentación del egoísmo y del orgullo, pudiendo utilizar equivocadamente su libertad y su capacidad de amar: se da aquí también una carencia de ser por no estar el espíritu completamente penetrado de Dios.

19. Cf. SCH, pp. 342-343.

20. Const. *Gaudium et spes*, 13.

21. J. MOUROUX, *Sur la dignité de la personne humaine*, en Y. M.-J. CONGAR, y M. PEUCHMAURD, *L'Église dans le monde de ce temps*, Col. Unam Sanctam 65 b, Cerf, Paris 1967, p. 237.

22. SCH, p. 187.

La compleja paradoja del ser humano caído y redimido encuentra su explicación a través del misterio de la cruz: «el Cristo que nos redime es el *Cristo crucificado*. La Cruz es el centro del misterio cristiano y, por consiguiente, del misterio del hombre»²³: a través de ella se pasa de la muerte a la vida, y el ser personal —sin lograr suprimir su relación de origen— puede adquirir su relación de finalidad, esto es, su relación viviente con Cristo, camino hacia la nueva creación. Según señala nuestro autor, la doble carencia de la persona—la del espíritu con relación al cuerpo y la del espíritu con relación a Dios— «se traduce en dificultades de todo género y acarrea para la persona una especie de *estado crucificado*. En el acto mismo que la hizo renacer —el bautismo— fue clavada en la cruz. En lo sucesivo, si quiere perfeccionarse, debe llevar la cruz que ella es para sí misma, renunciarse para afirmarse, perderse para salvarse. Participa en los sufrimientos de Cristo para compartir cada día más plenamente la virtud de *su* Resurrección, es decir, para elevar su estatura espiritual hasta alcanzar su plenitud en Cristo»²⁴.

La persona descubre en la cruz el sentido de su existencia, el lugar donde afrontar y superar lo trágico del pecado²⁵. Su encuentro con Cristo es una llamada a la alegría y a la felicidad, pero a través de la cruz²⁶. El abrazo de la cruz y de la gloria llega a ser una ley inscrita en el corazón del misterio cristiano²⁷.

23. SCH, p. 191. En esta misma línea se expresará más adelante Karol Wojtyła: «La verdad de la cruz alcanza así el núcleo mismo de la realidad, entra en todas las dimensiones del bien y del mal, que se han desarrollado en la historia del hombre y del mundo. En la cruz se revela la verdad sobre el hombre, la medida del hombre, de su debilidad y de su grandeza; en ella se revela su precio». K. WOJTYLA, *Signo de contradicción*, BAC, Madrid 1978, p. 115; y también cuando ha llamado a la cruz “Cátedra de la verdad”, “Cuna del hombre nuevo” y “palanca para servir al hombre”. Cf. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Juan Pablo II y el humanismo cristiano*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1982, pp. 131 ss.

24. SCH, pp. 192-193.

25. Cf. J. MOUROUX, *Á travers le monde de la foi*, Cerf, Paris 1968, pp. 176-177. [AMF].

26. Cf. J. MOUROUX, *Connaître Jésus-Christ*, en *Catéchèse 2* (1962) 423.

27. Cf. J. MOUROUX, *Théologie de la croix. Théologie de la gloire*, en *L'humanisme et la grâce*, Édition de la Flore, Paris 1950, pp. 150-166.

2. SENTIDO CRISTIANO DEL MUNDO O EL MUNDO COMO LLAMADA

La reflexión antropológica de Mouroux nace de la vida y se desarrolla en estrecho contacto con las realidades que envuelven al hombre y al mundo. Por este motivo, aparece pronto la pregunta sobre el sentido cristiano del mundo, entendiendo por tal el ámbito de lo temporal y, de un modo más extensivo, la totalidad de la creación, incluido el mismo cuerpo humano.

En un primer análisis, nuestro autor entiende a la persona como un *espíritu encarnado*: «Definir al hombre como espíritu encarnado es definirle por una oposición estructural en el interior de una unidad indesligable. El cuerpo y el alma existen conjuntamente, están hechos el uno para el otro, pero poseen una consistencia propia y son irreducibles entre sí. Están en oposición como un principio de unidad y de síntesis, un principio de dispersión y de multiplicidad»²⁸.

Como espíritu encarnado, la persona vive como en dos mundos diversos, el de los cuerpos —espacialidad, temporalidad, opacidad, etc.— y el de los espíritus —inmaterialidad, simplicidad, etc.—. Y sin embargo, este espíritu y este cuerpo forman un solo ser, en el que el primero es el acto del segundo. En tanto que *espíritu*, la persona representa la forma más alta de existencia y de actividad en el mundo: subsiste; es independiente e inviolable; capaz de conciencia de sí, de medida de sí, de don de sí. En tanto que espíritu *encarnado*, «está doblemente situada, en el espacio y en el tiempo, sumergida en el universo, lanzada al mundo y a su historia»²⁹. Es a la vez inmanente y trascendente al cuerpo: inmanente, porque recibe del cuerpo su situación espacial y temporal, así como la individualidad biológica, psicológica y social; trascendente, porque «sobrepasa al cuerpo y escapa a toda proporción o analogía con él, dominándole de tal manera que permanece en una atmósfera inmate-

28. SCH, p. 102.

29. J. MOUROUX, *Personne et société. Les composantes du groupement humain et leur dynamique*, en *Economie et humanisme* 91 (mai-juin 1955) 2.

rial, intemporal y, por decirlo así, infinita con relación a él»³⁰. De este último hecho se deduce una de las mayores excelencias del hombre: su capacidad de manifestar lo espiritual y, en último término, a Dios mismo. El hombre es, en efecto, como el milagro del mundo, pues en él se realiza la *epifanía del espíritu*: «es el que revela al mundo valores radicalmente nuevos: pensamiento y amor, elección y responsabilidad, sociabilidad... Más aún: su ser no está polarizado simplemente hacia abajo, hacia la materia, sino más bien, y ante todo, hacia arriba, hacia el Espíritu infinito que es Dios»³¹, donde encuentra su sentido último.

Ya vemos que, según Mouroux, esta consideración clásica del hombre como *espíritu encarnado* no supone la afirmación de una dicotomía entre alma y cuerpo, entre los aspectos espiritual y material que lo constituyen, sino una invitación a comprenderlo como un ser inmerso en el mundo, donde, a la luz de la Encarnación del Verbo, lo corporal y lo terreno constituyen valores esenciales. En consonancia con importantes enseñanzas conciliares —especialmente de la Constitución *Gaudium et spes*—, el teólogo de Dijon ofrece reflexiones valiosas sobre la dignidad del cuerpo humano y su trascendencia para el perfeccionamiento de la persona³², así como sobre el valor santificador y redentor de las realidades temporales. Subraya además que la vocación personal del cristiano le exige abrazar todos los valores terrenos, tanto los provenientes de la creación material como aquéllos de carácter espiritual: cultura, libertad, moralidad, justicia, amistad, seguridad, paz, etc. El cristiano no está llamado simplemente a convivir con lo temporal de un modo neutro, sino a reorientarlo y a santificarlo. La fe cristiana percibe el *mundo como llamada*, una llamada que supone para el hombre un compromiso y una ruptura: «el cristiano debe decir siempre a la vez sí y no al mundo, en el secreto de su conciencia

30. SCH, p. 162.

31. SCH, p. 163.

32. Es significativo que al comentar los diversos aspectos sobre la corporalidad humana tratados por el Concilio en la Const. Past. *Gaudium et spes*, Mouroux remita a los capítulos III, IV y V de *Sens chrétien de l'homme*. Cf. J. MOUROUX, *Sur la dignité de la personne humaine*, o. c., p. 239, nota 19.

primero, en el desarrollo de su acción después; y es por este sí y este no juntos, que el cristiano permanece fiel a su vocación temporal y espiritual, a toda su vocación»³³. Este compromiso y esta ruptura se basan en el hecho de que toda la creación se orienta hacia el hombre; él está llamado a dominarla y perfeccionarla, para servir y rendir un homenaje grato a Dios: «El cristiano no es un cobarde que teme enfrentarse con la vida; ni un pusilánime que teme la alegría; ni mucho menos un vencido que desprecia la belleza, inaccesible a sus posibilidades. El cristiano es un hombre clarividente y decidido que sabe que todo —la naturaleza, el trabajo, el amor, la persona misma— debe ser purificado, y que puede hacerlo con Cristo. Tanto es así, que debemos decir: el amor de lo temporal no puede ser positivo y orientado sino *a condición de ser redentor*»³⁴.

El hombre, y concretamente el cristiano, en su relación con lo temporal debe entonces ser consciente de su llamada a ser *sacerdote de la creación*³⁵. Debe redimirla en Cristo para orientarla y ofrecerla a Dios, a través de todas las formas que puede adoptar su propia actividad³⁶. Si es verdad que la salvación no está en lo temporal también es cierto que *no hay salvación sin lo temporal*³⁷. El mundo, con todos sus valores temporales y sus realidades terrenas, constituye una llamada para el cristiano, como materia que debe redimir a través de su acción temporal. En esta empresa, el creyente sabe que no trabaja sólo, sino en colaboración, obedeciendo a un impulso interior que brota en él fruto de una llamada divina³⁸.

33. J. MOURoux, *Espiritual y temporal. El drama de la conciencia cristiana*, en *Criterio* 32 (1959) 928. «El mundo es una llamada inmensa, y el esfuerzo humano no es más que la respuesta, vacilante y magnífica». SCH, p. 32.

34. SCH, p. 44.

35. Cf. SCH, pp. 51 y 58.

36. Cf. SCH, pp. 58-69, donde Mouroux describe el perfeccionamiento del mundo por la acción cristiana a través de las distintas actividades humanas: trabajo, contemplación de la naturaleza, pensamiento filosófico, etc.

37. Cf. J. MOURoux, *Espiritual y temporal. El drama de la conciencia cristiana*, o. c., p. 927.

38. Cf. SCH, p. 46.

En esta tarea de salvación del universo, el tiempo asume un auténtico sentido redentor, lleno de valor y trascendencia, de manera que, hasta el momento en que el tiempo se inserte definitivamente en la eternidad —al final de la Historia de la salvación—, la encarnación humana es un compromiso temporal con el mundo³⁹. Y en la misma línea, el Misterio de la Eucaristía es visto por Mouroux como el sacramento que compendia el verdadero significado de la persona y del universo entero, siendo el medio de transformación más vigoroso del hombre y del mundo. Todos estos aspectos de la teología de Mouroux contribuyen a determinar la significación teológica del hombre en el mundo, ofreciendo perspectivas útiles para el necesario diálogo entre cristianismo y humanismo⁴⁰.

3. EL MISTERIO DE LA PERSONA

Las nociones de persona, libertad y amor constituyen los ejes del misterio del ser humano sobre los cuales Mouroux edifica su antropología. Estas realidades —a las que denomina *valores espirituales*— manifiestan la misteriosa e incomparable dignidad del hombre, según un ritmo que nuestro autor entiende del siguiente modo: el núcleo de la persona es la libertad, y el centro de ésta es el amor⁴¹.

Siguiendo de cerca las enseñanzas de Tomás de Aquino, Mouroux concibe a la persona como un ser *subsistente y abierto*⁴². Subsistente, porque es en sí misma un misterio único, irrepetible e

39. Cf. J. MOUROUX, *El misterio del tiempo*, Estela, Barcelona 1965, p. 64.

40. Cf. G. THILS, *Orientaciones actuales de la teología*, o. c. p. 125.

41. Cf. SCH, p. 257. Mouroux estudia estos aspectos en la tercera parte de SCH, especialmente en el capítulo VI, donde examina la noción de persona de un modo particular.

42. Un análisis filosófico reciente sobre la noción de persona en el pensamiento de Jean Mouroux se encuentra en J. M. MCDERMOTT y G. J. COMANDINI, *The Problem of Person and Jean Mouroux*, en *Sapientia* (may 1997) 75-97.

inviolable, un ser que existe en sí, por sí y para sí: «Existir en sí, esto es, sin estar unido a otro sujeto recibiendo de él el ser; existir de una manera autónoma, centrado en sí mismo; existir por sí, manantial de sí mismo, realizando su posición en el ser por sus propias fuerzas, que no cesan de brotar internamente, poseyendo de un modo sustancial y exclusivo su propio ser; existir para sí, como un ser que tiene sentido y valor por sí mismo, que está ordenado a sí mismo, que es fin y al que nada podrá despojar de su carácter absoluto, definitivo y único en el universo»⁴³.

Sin embargo, la subsistencia de la persona traspasa las fronteras de la simple independencia y de la personal interioridad, reclamando una apertura radical hacia fuera de sí misma. El carácter abierto y dialogante de la persona humana indica su capacidad de superarse constantemente, su dinamismo interior y la necesidad que tiene de enriquecerse más allá de sí misma, sin conformarse con lo ya logrado. En este sentido, la persona es un *ser de relaciones*, abierta en una doble dirección: horizontalmente —hacia los valores temporales del mundo, así como hacia el universo de personas que integran la humanidad—, y verticalmente, hacia Dios, en quien encuentra la explicación más honda sobre su origen, su sentido y su destino⁴⁴.

La persona, realidad abierta y dinámica, debe engendrarse a sí misma a impulsos de libertad y de amor. La libertad del hombre es esencialmente un *poder orientado* hacia la búsqueda de Dios, y al perfeccionamiento de sí mismo por la unión con Dios. Pero la libertad es defectible, y su perfeccionamiento es fruto de un esfuerzo lento y arriesgado contra el error de la razón, la pasión desordenada de la voluntad y el orgullo de la persona entera: «La persona está vulnerada y debe ser redimida; la libertad se encuentra cautiva y debe ser rescatada. En este sentido, *la historia de la persona es la historia misma de la libertad*. El problema de la personalización es

43. SCH, p. 164.

44. Cf. SCH, pp. 166, 260-261; AMF, p. 194; IDEM, *Personne et société. Les composantes du groupement humain et leur dynamique*, o. c., p. 2.

el problema de la liberación»⁴⁵. La liberación y la conquista de la libertad sólo es posible en Cristo, el *Verbo de libertad*⁴⁶. Sin su gracia, la libertad humana permanece cautiva⁴⁷; pero con ella, la libertad es liberada y el hombre transformado⁴⁸.

La gracia transforma las raíces de la libertad, proporcionando luz a la inteligencia del hombre; es una energía que fortifica la voluntad humana para hacer al hombre dueño de sí; es amor que se entrega e invade el alma, suscitando en ella un nuevo amor por el que la voluntad humana se abre a nuevos anhelos y compromisos hasta alcanzar la libertad de los hijos de Dios⁴⁹. La transformación ontológica obrada por la gracia de Cristo no es más que un estado germinal del alma, un punto de partida que exige un continuo crecimiento hacia la plena libertad, hasta una completa liberación psicológica y moral, esto es, hacia la plena personalización. De este modo, la liberación de la libertad es la medida de la personalización⁵⁰.

Aunque la gracia divina es absolutamente necesaria para la actualización plena y duradera de la libertad humana, no anula en absoluto la autonomía del hombre. Es siempre cierto que la historia de cada persona es la historia de su propia libertad, y que «el hombre es libre y lleva su alma entre sus manos»⁵¹. Sin embargo, no llega a serlo plenamente hasta que se entrega, adhiriéndose completamente a la llamada de Dios. De este modo, en el ámbito de la libertad —indica nuestro autor— encontramos la misma paradoja de la persona: *que no se perfecciona mientras no se entrega*, mien-

45. SCH, pp. 195-196.

46. Expresión de San Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 33 (PG, VII, 1072, b), cit. en SCH, p. 238.

47. Cf. J. MOURoux, *La liberté de l'homme. Grâce et péché*, en *L'éducation de la liberté*, Bulletin de l'Union des religieuses enseignantes, Paris 1956, p. 36.

48. Cf. SCH, p. 215; J. MOURoux, *Sur la dignité de la personne humaine*, o. c., p. 246.

49. Cf. SCH, pp. 237-238.

50. Cf. SCH, p. 245.

51. AMF, p. 56.

tras no se niega a sí misma y toma la cruz. Por este motivo, la plena posesión de la libertad coincide con un completo abandono en el Espíritu Santo⁵². Sólo a través del amor, en una entrega generosa y orientada hacia Aquel que es su fin, puede la persona percibir el auténtico sentido de su vocación humana y alcanzar el perfeccionamiento de su libertad.

Leyendo el pensamiento clásico con una sensibilidad moderna, Mouroux muestra cómo el amor constituye el centro de la persona. En efecto, en lo más profundo del hombre y como algo anterior a su acción voluntaria, existe una orientación natural del amor y un impulso original hacia Dios como Principio y Fin. Pero no hay que olvidar que aunque el amor, en sentido propio, tiene su fundamento en ese amor natural a Dios, es un *acto personal* que se desarrolla en el ámbito de la libertad y en el que está comprometida toda la persona. Mouroux caracteriza el amor personal a través de diversas paradojas: es pasividad y actividad, ya que supone una actitud de espera para que el otro entre con su don en nuestra alma y la despierte a la acción; es unión y movimiento, presencia y ausencia, dominio y llamamiento, afectividad y libertad, espíritu y carne...

De modo fundamental el amor personal es *deseo de posesión y don de sí*. Deseo y posesión son términos correlativos que remiten a la radical indigencia de la criatura humana: por un lado busca ser colmada por aquello que le falta; pero al mismo tiempo, «no llega a ser idéntica a sí misma si no se sobrepasa, olvida y *entrega*»⁵³, si no gasta y sacrifica toda la riqueza que posee. El misterio del amor personal no alcanza su verdadera esencia sino en la medida en que el deseo está penetrado y apremiado por el don⁵⁴.

52. Cf. SCH, p. 254.

53. SCH, p. 270.

54. «Por el deseo, el hombre se ama a sí mismo al amar a otros: se constituye en *centro*, pues, en realidad, lo es. Por el don, ama puramente a aquel en quien ha puesto su centro, con razón se hace punto excéntrico, pues también lo es. Su misterio consiste en ser ambas cosas a la vez; en no ser pleno hasta que este centro, que él es, se encuentre voluntariamente unido al Centro misterioso e infinito, el universo de las personas en el Ser personal de Dios. El amor verdadero es *el impulso en que el deseo se halla envuelto y penetrado por el don*. De tal modo que ningún egoísmo subsista en el deseo y ninguna deformidad en el don, y las

Se ve así que las relaciones entre el deseo y el don que entran en juego en el acto de amor no son infecundas. Al contrario, al ser el amor *un don que suscita otra donación*, puede afirmarse que *el amor es creador*, puesto que crea el marco propicio para el crecimiento y el perfeccionamiento de las personas.

Si el amor personal es grandioso en sí mismo, la *caridad cristiana* constituye su perfección, así como el espacio en el que se resuelven todas sus paradojas. Ciertamente, si el amor personal es el don que engendra a la persona pero manteniéndola en su estado caído y miserable, la caridad representa el *don* divino que engendra al hombre nuevo, el acto de donación y salvación por el que Dios se entrega a Sí mismo para realizar una admirable y progresiva comunión con el hombre: «ésta es precisamente la maravilla de la caridad: Dios nos ha amado primero en Cristo y nos ha concedido el que podamos amarle en el mismo Jesucristo; la caridad es, pues, el don de Dios que viene a posibilitar y suscitar el don, la entrega del hombre»⁵⁵. Este don consiste en un acto de salvación, de donación, de entrega, por el que Dios se da a Sí mismo, realizando una admirable y progresiva comunión con el hombre: «Conocimiento, elección, vocación son tres actos que se integran en el misterio único del amor. Ser amado es ser conocido, elegido y llamado realmente a la filiación y a la comunicación divinas»⁵⁶.

Pero la caridad, además de don es también *mandamiento*, es decir, constituye una exigencia original que requiere de la persona una actitud de reverencia y adoración hacia Dios, de renuncia de sí misma, de obediencia y de servicio, según la medida de la Persona de Jesucristo. En este sentido debe interpretarse el amor al prójimo tal como está indicado en el Mandamiento nuevo, fundamentado en la actitud de Dios con respecto a los hombres. La caridad es de tal

personas se hallen plenamente saciadas al entregarse sin reservas». SCH, pp. 271-272. Mouroux se acerca aquí a la expresión de Henri de Lubac, al denominar a la persona como *centro centrifugo*: vid. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988², p. 234.

55. Cf. SCH, p. 297. Cf. AMF, p. 161.

56. SCH, p. 300. «L'amour se communique afin d'éveiller la réciprocité et donc de réaliser la communion entre Dieu et l'homme». AMF, p. 161.

modo *amor fraterno* a todos los hombres, que «el tiempo —afirma Mouroux— no tiene otra razón de ser, sino la de hacer, por medio de la caridad, que la humanidad redimida alcance su entera medida en Cristo»⁵⁷.

Mouroux ha sabido evidenciar que todas las paradojas del amor humano encuentran su perfecto equilibrio en la caridad, que es el cauce adecuado para su personalización a través del encuentro amoroso con Dios. La caridad es, por tanto, la clave para comprender la vocación de la persona, quien en lo más hondo de su ser está abrazada por una elección absolutamente libre y gratuita de Dios, e interpelada a una entrega generosa y actual⁵⁸.

4. LA PERSONA COMO VOCACIÓN

La reflexión sobre la vocación personal es una característica frecuente en la corriente personalista⁵⁹. Este hecho cobra relevancia cuando —como es el caso de Mouroux—, desde una perspectiva cristiana se subraya que el hombre está creado a imagen y semejanza de Dios⁶⁰. Este distintivo fundamental supone que el hombre es un ser llamado a la comunión con Dios, creado para entrar en la intimidad del Misterio trinitario: «lo esencial del ser humano es su relación con Dios; por tanto, su vocación»⁶¹. Hablar de

57. SCH, p. 322.

58. Cf. EC, pp. 245-246; SCH, p. 300.

59. Es el caso, por ejemplo, del personalismo de Emmanuel Mounier que articula su pensamiento en torno a tres ejes principales: vocación, encarnación y comunión-comunicación. Cf. A. DOMINGO MORATALLA, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, o. c., p. 101.

60. Como fruto de la reflexión teológica del siglo XX, en el Magisterio contemporáneo está muy presente esta dimensión vocacional de la persona humana. Vid. por ejemplo, Const. Past. *Gaudium et spes*, 24; JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 13.

61. SCH, p. 342.

la *persona humana como vocación*⁶², implica afirmar la orientación real de su ser hacia la vida con Dios en Cristo. Este aspecto, crucial en toda antropología cristiana, es especialmente querido por Mouroux, que se reconoce deudor de Santo Tomás de Aquino⁶³, como, por otra parte, se comprueba por sus continuas alusiones a los escritos del Aquinate.

Considerada en su apertura radical, la persona humana es *l'em-brassement d'un appel et d'une réponse*⁶⁴, como el abrazo de una llamada y una respuesta. Pero esta vocación *divina* debe distinguirse de otras dimensiones: la vocación terrestre y la vocación espiritual⁶⁵. Como ya hemos señalado, la vocación *terrestre* es una llamada del mundo a todo hombre para que domine y dirija lo terreno y lo temporal. La vocación *espiritual* es la invitación que todo hombre recibe a integrar en sí todo lo humano. La dimensión *divina* de la vocación, más honda que la anterior, se apoya en la condición del hombre como imagen de Dios; implica una apertura a lo sobrenatural que le permite establecer una relación personal con Dios; se concreta en su llamada específica en Cristo hacia la plena identificación con Él.

62. No es fácil conocer el origen exacto de esta expresión en el pensamiento de nuestro autor, pero contamos con dos datos significativos. Por un lado, Mouroux afirma que en *Sens chrétien de l'homme*, las nociones de *persona subsistente* y *abierto*, y la de *persona como vocación*, se las debe a Santo Tomás de Aquino. Cf. EJM, 60, 24. Pero sabemos también que la referencia al *hombre como vocación* fue empleada por Gabriel Marcel —leído por nuestro autor, como otros autores de su época—, quien reconoció que su antropología coincidía con la de Martin Buber sobre todo «en considerar al hombre como *vocación*, y no como se hizo hasta fecha relativamente reciente en cuanto *naturaleza*». G. MARCEL, *Pour une Sagesse Tragique et son au-delà*, Plon, Paris 1967, p. 55.

63. Cf. EJM, 60, 24, donde añade que esta expresión, *persona como vocación*, agradó mucho a Chenu.

64. Cf. J. MOUROUX, *Personne et société. Les composantes du groupement humain et leur dynamique*, o. c., p. 2; *Personne et communauté*, en *Les Cahiers du Clergé Rural* 180 (1956) 242; «El hombre viene a ser ... *la síntesis de una vocación y de una respuesta*». SCH, p. 179.

65. Este triple aspecto de la vocación personal humana está señalado en J. MOUROUX, *La hiérarchie des biens*, o. c., pp. 126-136

El hombre, imagen de Dios

La idea bíblica del hombre como imagen de Dios tiene su fundamento último en la doctrina sobre la creación. Según Mouroux, todo lo creado está penetrado de un impulso dinámico de apertura hacia Dios. Todas las criaturas, desde la más pequeña y sencilla, hasta la mayor y más perfecta, están orientadas hacia un doble fin: dar gloria al Creador, y lograr la propia perfección. Las realidades creadas escuchan esa voz íntima y responden a la imagen de Dios inscrita, de un modo o de otro, en lo más íntimo de su ser⁶⁶.

Esa imagen divina está plasmada de un modo eminente en el hombre confiriéndole una orientación constitutiva hacia Dios en quien se encuentra su origen y su destino⁶⁷. La imagen divina en el hombre constituye, por así decir, su *vocación primera* e indestructible; por ella «está orientado a la Verdad y al Bien absolutos, —sin limitación, sin particularización, en plenitud; a la Verdad y al Bien infinitos, que son Dios mismo»⁶⁸.

La reflexión teológica del siglo XX ha insistido en esta idea. La historia de la salvación es contemplada como una historia del amor de Dios hacia el hombre: desde la plasmación de la imagen divina en el hombre por la creación, pasando por su oscurecimiento a causa del pecado, hasta llegar a su restauración mediante la obra redentora de Cristo, y a su culminación —en la etapa escatológica— en la identificación definitiva con la imagen de Jesucristo.

Comentando el número 12 de la Constitución *Gaudium et spes*, Mouroux señala que el hombre como *imagen* implica una relación viviente con Dios, la relación esencial de la persona humana. Si en el plan del Antiguo Testamento la noción de *imagen de Dios* tomaba un sentido fuerte y realista, significando una presencia misteriosa de Dios en el hombre, en el Nuevo Testamento, con la Encar-

66. SCH, p. 50.

67. «C'est par Un Autre —le Tout Autre— qu'elle est ce qu'elle est, et devient ce qu'elle doit devenir». J. MOUROUX, *Personne et société. Les composantes du groupement humain et leur dynamique*, o. c., p. 2.

68. J. MOUROUX, *La liberté de l'homme. Grâce et péché*, o. c., p. 32.

nación del Verbo, todo se aclara y se ilumina. Cristo es la imagen perfecta y absoluta del Padre —la imagen del Dios invisible (cf. *Col* 1, 15)—, y, al mismo tiempo, la imagen normativa del hombre —destinado a conformarse a la imagen del Hijo de Dios (cf. *Rm* 8, 29). Así, la imagen de Dios en el hombre tiene un carácter escatológico: «dada como un germen (como “primicia”), esperada como la esperanza última, que exige todo el trabajo de la fe y todo el poder del Espíritu Santo para su cumplimiento»⁶⁹.

Los Padres de la Iglesia desarrollaron extensamente esta idea. Aunque en ocasiones sus explicaciones no coinciden en todos los aspectos, están de acuerdo en la importancia teológica de esa noción para la comprensión del hombre, tanto en su realidad actual como es su dinamismo, hasta la configuración con Cristo. La especulación teológica de Tomás de Aquino consideró la imagen de Dios en el hombre en todo su dinamismo histórico, señalando— como recuerda Mouroux—sus tres niveles: «La imagen que “es la naturaleza misma del espíritu”, la aptitud para conocer y amar a Dios (esto implica todo el resto); la imagen por conformidad de gracia; la imagen “según la semejanza de gloria”; brevemente, la imagen de creación, de re-creación y de semejanza»⁷⁰. De este modo, la noción de imagen sintetiza adecuadamente la estructura, el dinamismo y la historia del espíritu humano.

Según nuestro autor, cuando el Concilio Vaticano II emplea esa noción —olvidada durante mucho tiempo por una teología excesivamente racionalista y lejana a la Escritura y a los Padres— lo hace para indicar que todo en el hombre depende de su relación a Dios. Esta característica posibilita, en efecto, el desarrollo de las restantes relaciones propias del ser humano, esto es, su relación con el mundo, y su relación con los demás hombres. Al mismo tiempo, la inquietud y el deseo de plenitud presentes en el hombre encuentran su explicación en su condición de ser imagen de Dios, de modo que hasta que esa imagen no sea perfecta, existirá en lo más hondo de su corazón una insatisfacción y una búsqueda incesantes. Estos

69. J. MOURoux, *Sur la dignité de la personne humaine*, o. c., p., 235.

70. *Ibidem*, p. 236.

motivos, entre otros, nos muestran que el hombre como imagen de Dios ha de ser el punto de partida y el rasgo esencial de la estructura de cualquier antropología cristiana⁷¹.

Por ser imagen de su creador, el hombre no sólo es capaz de Dios sino que está necesitado de Él. Ahí se encuentra la base de su excelencia: *Celsa creatura, in capacitate maiestatis*⁷². Mouroux cita a San Pablo cuando afirma —en oposición a toda actitud teórica de increencia— que el hombre es *de la raza de Dios*: «El ateísmo mutila gravemente al hombre, porque éste está creado a imagen de Dios: es la definición misma que de él da, después de la Biblia, el Vaticano II. Y para hablar como san Pablo, citando a los poetas griegos, el hombre es “de la raza de Dios” (*Hch* 17, 28). Le hace falta el infinito para respirar. Su razón y su voluntad no tienen otro límite que conocer y amar al Ser infinito; su libertad no tiene otro término que la libertad regia sobre todas las cosas y sobre todo el universo, con todos los hombres que Cristo le ha dado, y que es la libertad de la gloria de los hijos de Dios»⁷³.

Al hombre, en efecto, le hace falta el infinito para respirar. Desde el momento de su creación esa necesidad se le hace apremiante, y sólo escuchando la llamada de Dios puede realizarse como persona. Responder a esa llamada no es algo sencillo ni inmediato, pues le exige una actitud radical de humildad, de confianza, de amor⁷⁴. Supone también la conciencia de que la imagen de Dios en el alma, además de ser substancial, singular, indestructible, es también perfectible, de manera que todo el universo se ordena a su perfeccionamiento⁷⁵. Esta llamada es ya, desde su origen, una invitación a configurarse con la imagen de Cristo, el Unigénito del Padre. De este modo, la dimensión vocacional de la persona humana, entendida como llamada a la identificación con Cristo, se encuentra

71. Cf. *Ibidem*. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Foi Vivante, Paris 1966, pp. 65-126.

72. SAN BERNARDO, *Sermón 80, Sobre el Cantar de los Cantares*, n. 2, Obras completas, BAC, Madrid 1987, p. 990.

73. AMF, p. 125.

74. Cf. AMF, p. 179.

75. Cf. SCH, p. 176.

ya en germen desde el momento de su misma creación. Esto nos lleva ahora a la cuestión de la divinización del hombre y su apertura a lo sobrenatural.

La vocación como apertura a lo sobrenatural

La apertura del hombre a Dios está en la base del problema sobre la gratuidad de la llamada del hombre al orden sobrenatural⁷⁶. Esta controversia teológica se forjó en la primera mitad del siglo XX, al hilo de las discusiones sobre la inmanencia, la naturaleza pura y el deseo natural de ver a Dios, según lo muestran algunos trabajos sobre la materia⁷⁷. Se trataba de averiguar si la elevación del hombre al orden sobrenatural era una gracia sin correspondencia con la inclinación profunda del espíritu humano, o si, más bien, esa elevación colmaba la naturaleza humana en un sentido que a ésta no le era completamente ajeno⁷⁸. En el primer caso aparece la cuestión de la existencia en el hombre de un orden puramente natural, es decir, de un sistema de naturaleza pura como realidad autosuficiente portadora de una finalidad puramente natural. En el

76. Sobre el tema de lo sobrenatural, *vid.*: J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, CSIC, Madrid 1952; O. BOULNOIS, *Surnaturel*, en J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de Théologie*, PUF, Paris 1988, pp. 1112-1116; L. BOUYER, *Diccionario de teología*, Herder, Barcelona 1973³, pp. 613-614; G. COLOMBO, *Del soprannaturale*, Glossa, Milano 1996; M.-D. CHENU, *Le Surnaturel*, en *Bulletin Thomiste* 2 (1928) 371-373; J.-H. NICOLAS, *Syntèse dogmatique. Complément, Chap. 2. De la nature et de la grâce*, Beauchesne, Paris 1993, pp. 420-433; IDEM, *Les rapports entre la nature et le surnaturel dans le débats contemporaines*, en *Revue Thomiste* 95 (1995) 399-416; P. PARENTE, *Sobrenatural*, en P. PARENTE y A. PIOLANTI, *Diccionario de teología dogmática*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1955, p. 338; A. PIOLANTI, *Prospettive teologiche moderne. Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Roma 1981.

77. Cf. G. COLOMBO, *Del soprannaturale*, o. c., pp. 177-248.

78. Cf. R. AUBERT, *La teología durante la primera mitad del siglo XX*, en H. VORGRIMLER, y R. VANDER GUCHT, o. c., p. 29.

segundo caso surge el problema de la gratuidad del orden sobrenatural.

Nuestro autor no intervino directamente en este intrincado debate aunque lo siguió muy de cerca por la amistad que le unía con uno de los protagonistas, el jesuita Henri de Lubac.⁷⁹ Sin embargo, proporcionó unas reflexiones que sirven para enmarcar la cuestión en un contexto más acorde con el carácter unitario de la Historia de la Salvación y del misterio cristiano y, por tanto, menos problemático.

Su pensamiento se mueve en una perspectiva unitaria respecto al fin último del hombre, que subraya la necesidad actual que el hombre tiene de lo sobrenatural. La apertura del espíritu humano a lo sobrenatural es mucho más que una mera no-repugnancia: la naturaleza humana desde su creación es portadora de una llamada a un fin sobrenatural que se corresponde con un deseo de la visión de Dios. Esto impide reducir el problema de la relación entre natural y sobrenatural, a una cuestión de exterioridad o de anterioridad de una respecto de la otra.

Según nuestro autor, el Concilio Vaticano II realizó una toma de posición importante respecto a la relación entre naturaleza y sobrenatural. Esta cuestión —Mouroux la denomina la *disputa de los dos órdenes*: el orden sobrenatural y el orden natural, el mundo de la gracia y el de la naturaleza— habría sido obviada por los documentos conciliares para evitar un dualismo equívoco y arriesgado. El razonamiento empleado para llegar a esa conclusión bien puede resumirse en estas palabras de nuestro autor: «Si hay, en el universo, niveles de análisis diferentes (creación, caída, redención), no hay sin embargo dos órdenes diferentes, sino uno solo, el de la Alianza, del cual la creación es el primer tiempo, y Cristo es el Alfa y el Omega, el centro y el fin; y este orden es sobrenatural»⁸⁰.

79. Vid. J. ALONSO, *Henri de Lubac y Jean Mouroux: estudio de una correspondencia inédita*, en *Scripta Theologica* 35 (2003/2) 379-414.

80. J. MOURoux, *Sur la dignité de la personne humaine*, o. c., p. 232. Mouroux se apoya aquí en un texto de Tomás de Aquino, *STh* I, q. 62, a. 1, c. Esta idea se encuentra en la base de la Constitución *Gaudium et spes*, y de un modo más explícito en su número 41, donde se hace referencia a «una misma ordena-

En este único orden divino es donde la apertura del hombre a lo sobrenatural halla su última explicación: «un solo Dios, un solo designio, un solo universo, una sola vocación humana, un solo Cristo en quien todas las cosas encuentran su consistencia y su inteligibilidad»⁸¹. Al mismo tiempo, dentro de esa ordenación divina —puntualiza el Concilio— «la justa autonomía de lo creado, y sobre todo del hombre, no se suprime, sino que más bien se restituye a su propia dignidad y se ve en ella consolidada»⁸². Para Mouroux, la concepción conciliar presupone reconocer la existencia y la permanencia de unas estructuras “creadas” en el interior del mismo orden sobrenatural⁸³, que muestran cómo «el término total de la acción creadora, según los designios de Dios, no es simplemente el ser natural, sino más bien el *ser divinizado*, el ser “cristiano”»⁸⁴.

En el fondo de su explicación se halla la idea de *vocación*, relacionada muy estrechamente con la categoría bíblica de *Alianza*, ya referida. Nos parece que el término *vocación* sirve a Mouroux en su intento de interpretar en clave teológica la condición sobrenatural del ser humano, puesto que en ella se realiza el punto de encuentro entre lo humano y lo divino. El hombre es desde el momento de su creación un ser llamado por Dios a un fin sobrenatural: la comunión con la Trinidad. El orden de la creación y el de la divinización no pueden separarse, y entenderse como dos esferas diversas comunicadas a través de una relación exterior a ambas. Según su perspectiva, «en la creación no sólo resulta esencial y absolutamente primaria la intencionalidad antropológica respecto a la cosmológica, sino que con relación a la misma intencionalidad

ción divina» en la que «el mismo Dios es Salvador y Creador, e igualmente, también Señor de la historia humana y de la historia de la salvación».

81. *Ibidem*.

82. Const. *Gaudium et spes*, 41.

83. La Constitución *Gaudium et spes* se refiere a ellas al tratar sobre los valores esenciales del hombre (nn. 12-18): el hombre como imagen de Dios, su constitución en una unidad de cuerpo y alma, su conciencia moral, la grandeza de su libertad, etc. Cf. J. MOUROUX, *Sur la dignité de la personne humaine*, o. c., pp. 232-233.

84. SCH, p. 183.

antropológica resulta esencial y primaria la intencionalidad que la teología califica de “elevante” respecto a la “creante”»⁸⁵. Y esto es así porque «la creación es propiamente la acción de Dios para comunicar “ad extra” el ser trinitario y para hacer posible la creación de los hijos de Dios»⁸⁶. La dimensión vocacional de la persona humana actúa como clave hermenéutica de todo lo genuinamente humano, muy especialmente de los ámbitos que se relacionan con la inquietud religiosa de la persona, su deseo de plenitud, su apertura a lo sobrenatural, etc.

La idea de vocación resume muy bien la actual condición humana. Desde que nace, el hombre no es más que una esperanza, un germen que debe desarrollarse por sí mismo, no de una manera anárquica o arbitraria, sino conforme a su propia ley: «el ser espiritual no es otra cosa que el término —personal y consciente— de una voluntad personal de Dios. Es, por tanto, un ser con *vocación* divina, el cual debe *responder*... Esta vocación y el impulso que suscita son la clave de la estructura del ser humano, constituyen su valor permanente y definen la ley radical de su obrar»⁸⁷.

Las indicaciones de nuestro autor no constituyen, obviamente, una solución completa y definitiva al complejo problema teológico sobre la divinización del hombre. Sin embargo, creemos que sus intuiciones facilitan las bases antropológicas y teológicas necesarias sobre las que se pueden levantar posteriores reflexiones sin peligro de derrumbamiento, evitando dos extremos: por un lado, caer en un *naturalismo antropológico*, que pondría en peligro la gratuidad de lo sobrenatural y, con ello, la misma libertad de Dios; y por otro lado, incurrir en un *fideísmo antropológico* que dejaría en entredicho la misma libertad humana a la hora de comprender el problema de lo sobrenatural.

85. P. L. FERRARI, *Personalismo e cristologia. La meditazione cristologica di Jean Mouroux*, o. c., p. 247. Sobre este aspecto el autor remite a G. COLOMBO, *La teologia della creazione nel XX secolo*, en *Bilancio della Teologia del XX secolo*, Roma 1972, pp. 44-66.

86. P. L. FERRARI, *Personalismo e cristologia. La meditazione cristologica di Jean Mouroux*, o. c., p. 248.

87. SCH, pp. 178-179.

El análisis de la apertura del hombre a lo sobrenatural abre paso a la consideración de la centralidad de la Persona de Jesucristo, el Hombre nuevo que esclarece el misterio del hombre.

La vocación del hombre a la luz de Cristo

Anticipando de alguna manera la perspectiva cristocéntrica del Concilio Vaticano II, la teología de Mouroux muestra que el misterio de Cristo es la clave de interpretación del misterio del hombre y de toda la realidad⁸⁸. Jesucristo es, en efecto, «el centro mismo de la humanidad, el punto donde la totalidad concreta de sujetos personales se encuentra centrada, puesta en el ser, llamada a la vida verdadera y lanzada a la magnífica y temida aventura de la libertad; y cada uno de los hombres, finalmente, encuentra su consistencia, su vocación, su valor en una relación con Cristo que es, a la vez, soberanamente constituyente y libremente aceptado o rechazado»⁸⁹.

Desde su creación, la persona humana posee un vínculo de gracia que lo une a Cristo. Este vínculo —señala—, es doblemente divino: en primer lugar, por su carácter sobrenatural, que hace a la persona capaz de participar en la vida divina; en segundo lugar, porque se realiza en Cristo. El término de la acción creadora no es por tanto, como ya hemos visto, el ser simplemente natural, sino el ser divinizado, es decir, el ser “cristiano”: « La persona humana es querida como imagen de Dios, pero transfigurada en Cristo; como una relación espiritual a Dios, pero divinizada y subsistente en Cristo»⁹⁰. El ser que Dios comunica al hombre en su acción creadora es, al mismo tiempo, un ser de creación —que posee una cierta semejanza con la Bondad divina— y un ser de adopción —

88. Sobre este punto, *vid.* P. L. FERRARI, *Personalismo e cristologia. La meditazione cristologica di Jean Mouroux*, o. c., y R. ALCÁNTARA, *El hombre a la luz de Cristo, su tipo eterno, en la teología de Jean Mouroux*, PUG, Roma 1992.

89. J. MOURoux, *Connaître Jésus-Christ*, en *Catéchèse 2* (1962) 420.

90. SCH, p. 183.

que posee una semejanza con la filiación del Verbo en Dios⁹¹—; dicho brevemente —empleando la terminología de Mouroux—, es un *ser de adopción creadora*, que se funda en una relación directa con la Persona de Cristo, totalidad de la que todos participan.

Es evidente, sin embargo, que esta relación con Cristo ha sufrido una ruptura a causa del pecado original heredado de Adán que ha producido una escisión entre creación y adopción sobrenatural. Por este motivo, aunque la *adopción creadora* propia del hombre permanece intacta, su ser ha quedado herido, es decir, aunque el hombre conserva su ser natural, ha perdido su ser deiforme: «Permanece orientado hacia la vida en Dios por Cristo, pero de hecho se ve privado de la misma»⁹².

La condición concreta de la persona se explica entonces por una doble relación. En primer lugar, por razón de su naturaleza y de las condiciones de su existencia, la persona dice una relación viviente al viejo Adán, principio y cabeza de la especie. Pero, al mismo tiempo, en el orden actual, la persona no puede existir sin una relación con Aquel que es su fin, de quien recibe su sentido y su perfeccionamiento: Cristo. En resumen, —afirma Mouroux— la persona «*existe por Adán, pero, para Cristo. Su relación de origen no puede suprimir la relación de finalidad*. La persona experimenta al mismo tiempo el peso del primer Adán y la atracción del segundo»⁹³. A pesar del lastre de su condición, la persona sigue estando llamada con una orientación real, aunque ésta pueda ser ineficaz, a la vida en Dios con Cristo. En sí misma esta orientación no existe más que en vocación y en esperanza, pues está frenada por la relación al viejo Adán.

Con la redención, la persona recobra su ser deiforme, su relación viviente con Cristo. Mouroux ve aquí la paradoja máxima de la persona humana: ya no se trata sólo de un ser que es espíritu y cuerpo, sino de un hombre divinizado, habitado y poseído por el

91. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh*, III, 23, 1, 2m. «*Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis*». *Ibidem*, 23, 4c, cit. en SCH, p. 183.

92. SCH, p. 184.

93. SCH, p. 187.

Espíritu que nos es dado por Cristo. En Cristo, la persona es subsistente y abierta en un sentido nuevo. Subsistente, porque está misteriosamente unida a la Persona de Jesucristo, su Fin, en quien encuentra su subsistencia plena y por quien es llamada eficazmente a la filiación divina: «por ser *relación viviente a Cristo*, es una subsistencia realmente acabada»⁹⁴. Y abierta de un modo nuevo a Dios y los demás, porque es miembro unido a otros miembros, que debe formar un único hombre en Cristo (*Ga* 3, 28). Por eso, en la medida en que la persona se esfuerza por ser miembro de Cristo, más se desarrolla y se perfecciona en su vocación; y como el Cristo que nos redime es el Cristo crucificado, se concluye de nuevo que la persona sólo se realiza siguiendo a Cristo en el camino de la cruz⁹⁵.

La vocación del hombre encuentra así su sentido último a la luz de Cristo⁹⁶. Como es sabido, esta verdad resume el esfuerzo antropológico del Concilio Vaticano II expresado de un modo sublime en el n. 22 de *Gaudium et spes*⁹⁷. Según Mouroux, la constitución conciliar no se rige por un planteamiento ni deductivo, ni inductivo en el estudio del hombre. Realiza, más bien, un análisis en el que se llega al origen y a la fuente de la perfección del hombre —la Persona de Cristo— desde el que se ilumina la grandeza de su vocación. Es Cristo quien ilumina y confirma que la estructura natural del hombre y su transformación sobrenatural forman una unidad dinámica que se identifica con la sola y única vocación del hombre. El resultado es la presentación de Jesucristo como revelador, imagen, redentor y salvador del cristiano y de todo hombre de buena voluntad. En pocas palabras, su Persona aparece como la clave in-

94. SCH, p. 190.

95. Cf. SCH, p. 191.

96. «L'homme se découvre et découvre l'autre, en découvrant Dieu le Père, en Jésus-Christ, par l'Esprit-Saint». AMF, p. 179.

97. Mouroux advierte que es significativo que este número se encuentre situado como conclusión, al final del primer capítulo que trata sobre la dignidad humana. A su modo de ver no está allí como un resultado final de la descripción contenida en los números anteriores, sino más bien, como una toma de posición o enfoque de todo el capítulo, a partir de Aquel que ilumina y da sentido a la persona humana: Jesucristo. Cf. J. MOUROUX, *Sur la dignité de la personne humaine*, o. c., p. 233.

terpretativa de todo el misterio humano, de modo que el misterio de Cristo y el misterio del hombre forman un solo misterio⁹⁸.

Sólo en Cristo el hombre descubre el misterio del hombre, y sólo por Él puede realizar en el tiempo su vocación total —terrestre, espiritual y divina— hasta su plena realización en la identificación con Él.

5. CONCLUSIÓN

La antropología de Mouroux analiza y describe la condición histórica del hombre desde una perspectiva cristiana, atendiendo a sus diversas dimensiones: cósmica, corporal y espiritual. Nuestro autor desarrolla una ontología *interpersonal* o *intersubjetiva*⁹⁹ que, superando la concepción individualista de la Ilustración, define a la persona como *ser de relaciones* y, frente a un colectivismo deshumanizado, la sitúa como primado de la realidad y como valor supremo del orden social. En el fondo de su planteamiento se expresa la necesidad de un diálogo del cristianismo con un mundo en cambio, es decir, de un diálogo entre fe y cultura. Nuestro autor quiere mostrar, en definitiva, que sólo desde una visión cristiana del hombre es posible comprender el misterio de la persona humana, su relación con el mundo de los valores temporales y su apertura a la trascendencia.

En algunos aspectos concretos esta antropología recibe de diversos autores ideas sugerentes, por ejemplo: la consideración del hombre como realidad paradójica (Kierkegaard) y como misterio (Marcel); la apertura y autotrascendencia del hombre como ser en devenir (Bergson, Blondel), con una capacidad inmanente de rea-

98. Cf. J. MOURoux, *Sur la dignité de la personne humaine*, o. c., pp. 248-249.

99. Según Congar, Mouroux destaca entre los autores que han desarrollado una ontología intersubjetiva, según la cual la persona es entendida como un ser que se realiza sólo *en y por* su comunión en un todo transpersonal. Cf. Y.-M. CONGAR, *Santa Iglesia*, Estela, Barcelona 1965, p. 154.

lización de sí (Lacroix, Mounier, Nédoncelle), como ser en esperanza (Marcel); la *encarnación* temporal humana (Marcel, Mounier, Nédoncelle); el papel del amor en el conocimiento (Rousselot) y su importancia como fuerza unificadora de lo real (Madinier); la apertura de la persona a lo divino y su aspiración hacia el “Único Necesario” (Blondel); la concepción unitaria del problema de la divinización del hombre (De Lubac), etc.

Una de las claves de su pensamiento es la valoración que hace de la historia como tiempo de salvación. En su obra, *El misterio del tiempo*, ha insistido en las consecuencias de la Encarnación del Verbo para la historia del mundo y del hombre. En Cristo —que ha unido tiempo y eternidad—, el pasado, el presente y el futuro se insertan en una Historia de la salvación que todo lo abraza y lo asume. En esta *Historiam salutis*, el hombre imagen de Dios ocupa el puesto central: en medio del drama de la humanidad, Dios ha entrado y se ha comprometido en la historia del hombre¹⁰⁰. La revelación divina nos muestra cómo cada una de sus etapas —creación, salvación, redención y escatología— responde a un designio libre y gratuito de Dios sobre el hombre, sobre cada hombre y sobre la humanidad entera.

En esta perspectiva unitaria, la persona es entendida como una *realidad paradójica*: su posición entre el tiempo y la eternidad, entre la fuerza y la debilidad, entre el pecado y la esperanza, hace de ella un misterio insondable, al que sólo se puede acceder desde Dios mismo. Concretamente, dos verdades irrenunciables de la antropología cristiana esclarecen aquí el misterio del hombre: el pecado y la gracia, dos realidades cuyo auténtico sentido se encuentra en el misterio de la Cruz de Cristo, donde se ilumina el enigma del hombre. Anticipando la perspectiva cristológica para la

100. Juan Pablo II ha mencionado a Mouroux como uno de los autores que influido en esta perspectiva: «La *historia de la salvación* es la única dimensión de la historia del hombre en que el porvenir no se deja retener por el pasado, sino que lo “absorbe”, poniéndole en el camino de la edad futura, haciendo de él la materia del futuro. Se aprende mucho a este respecto leyendo los documentos del último Concilio y los textos de teólogos tales como Urs von Balthasar o Mouroux». “*¡No tengáis miedo!*”. André FROSSARD dialoga con Juan Pablo II, Plaza & Janés, Barcelona 1982, p. 162.

comprensión del hombre y del mundo del Concilio Vaticano II (cf. *Gaudium et spes*, nn. 22 y 45), el personalismo de Mouroux pone en el misterio de Cristo la clave de interpretación del misterio del hombre¹⁰¹. Sólo en Cristo el hombre puede hallar el auténtico sentido de su vida, pues es en Él donde Dios ha querido revelar los designios para el género humano; sólo en Cristo, la persona —ser en germen y en esperanza— puede superar los obstáculos y limitaciones de su naturaleza, realizando en el tiempo de la fe la tarea de personalización a la que está llamado por vocación, hasta alcanzar en la eternidad la plena comunión con Dios.

Finalmente, la antropología de Mouroux acentúa la radical apertura ontológica del hombre hacia Dios. En este sentido, la consideración de la *persona como vocación* es un tema nuclear de su reflexión que ilumina la cuestión sobre la llamada del hombre a la fe. En efecto, a pesar de su condición pecadora, el hombre no pierde su índole de *res sacra*, de ser sagrado, ya que no sólo es *imagen* de Dios, sino *vocación*, lo que implica una disposición real de su ser hacia la vida con Dios. Esta vocación, que se da ya en el nivel de la creación, se explicita e ilumina con la revelación de Dios en Cristo. La persona humana —ser subsistente y abierto— recibe una determinación ulterior en cuanto *ser para la fe*, es decir, un ser cuya estructura antropológica contiene una llamada divina. Sólo a través de su respuesta personal a Dios la persona puede desarrollarse en plenitud y alcanzar su fin propio: la comunión con Dios. Así, la fe no es vista como una realidad extrínseca al hombre, sino como el destino de su vocación más profunda e interior.

Juan Alonso
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
e.mail: jalonso@unav.es

101. Illanes sitúa a Mouroux como uno de los exponentes, junto a otros, de la concentración cristológica de la teología contemporánea: cf. J. L. ILLANES, *Cristo, centro y eje de la Teología fundamental*, en C. IZQUIERDO (ed.), *Teología fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, o. c., p. 345.