

Deus loquens et homo credens

Perspectivas renovadoras para la teología de la gracia
en algunos escritos del profesor Juan Alfaro, S.I.

Juan Manuel Cabiedas Tejero
Pontificio Colegio Español de San José (Roma)

La reflexión teológica, y con ella el magisterio de la Iglesia, ha intentado en cada época histórica y en los diversos contextos eclesiales y culturales, la elaboración de un lenguaje propio que diese razón suficiente y contribuyese a esclarecer los rasgos peculiares de la Revelación cristiana. Un esfuerzo que no sólo trata de dar cuerpo expresivo a la configuración del misterio de Dios, en sus rasgos personales y esenciales, sino también a las relaciones de ese Dios, entendido como unidad trinitaria, con su criatura, el hombre. En ambos casos la teología cristiana se ha situado siempre ante distintos desafíos: el desafío de encontrar y ofrecer una expresión adecuada a la realidad divina siempre en tensión entre la trascendencia y la historia; el desafío de tematizar la posibilidad por parte del hombre de conocer el Misterio aun en el silencio reverente que Aquel demanda; el desafío de dar cuenta de la relación entre la fe y la razón; de advertir la implicación entre la comunicación gratuita de sí por parte de Dios y la libre capacidad de respuesta de la criatura humana.

Pues bien, la teología de la gracia en el siglo XX, como parte activa de este camino de búsqueda, no ha sido ajena a esta preocupación. En particular nos interesa la aportación hecha por el profesor Juan Alfaro (†1993), cuyo magisterio se ha desarrollado durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX. Es precisamente en los albores de la centuria que hemos dejado atrás, cuando se retoma con decisión la discusión en torno a la concepción cristiana de la gracia. O lo que es lo mismo, en torno al ser y dinámica de la relación que Dios

quiere establecer con el hombre, en el seno de su proyecto de salvación y reconciliación; así como en torno al tono de una posible respuesta del hombre desde sus potencialidades. Ahora bien, la obra de H. de Lubac¹, pionera en esta trayectoria renovadora de la concepción cristiana de la gracia, y la singular aportación de Juan Alfaro, entre otras, no surgen de la nada². Puede decirse que constituyen una respuesta, «previsible», dado el desarrollo que la concepción de la gracia había adquirido en la síntesis teológica que había llevado a cabo la llamada neo-escolástica contemporánea. Ésta, si bien tiene en su haber el mérito de la afirmación rotunda de la gratuidad y trascendencia del sobrenatural (iniciativa salvadora de Dios) respecto de la criatura, sin embargo había llegado a alejarse de su fundamento bíblico relegando a un segundo plano la referencia a la concreción en Cristo y a la interpelación del Espíritu, en definitiva, a relegar la perspectiva de la historia de la salvación como escenario del diálogo personal de Dios con el ser humano. Trata de definirse en consecuencia un determinado e hipotético «orden natural» en el que se consideraría a un hombre que podría caminar hacia su perfección sin referencia a los dones de la gracia; puesto que ninguna criatura puede constituirse en exigencia de los dones divinos. De ahí que se acusase a esta teología de extrínsecista, al desatender el polo inmanente de la total y gratuita comunicación de Dios al hombre (la llamada *gracia creada*). Es decir, los *efectos* que en el ser creado tiene la acción de Dios que lo conduce hacia su perfección³.

1 *Surnaturel. Études historiques*, París 1946 (trad. española: *El misterio de lo Sobrenatural*, Madrid 1992). Por su claridad y concisión puede verse, I. MORALI, *Henri de Lubac*, Madrid 2006. Incluye la versión castellana de un texto posterior de H. de Lubac en que intentó una aclaración de su postura original dada la polémica suscitada por sus apreciaciones iniciales, «Le mystère du Surnaturel» *Recherches de science religieuse* 36 (1949) 80-121.

2 Recuérdese que Alfaro da inicio a su trayectoria teológica preparando un trabajo de doctorado en torno al planteamiento de las relaciones entre naturaleza y gracia como una cuestión clásica que marca el discurrir de la teología desde el Medievo hasta la época moderna y las controversias que se inician en el siglo XVI. Cf. J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid 1952.

3 Señalemos como apunte marginal que si bien lo que acabamos de decir sobre la teología neoescolástica es justo, hemos de ser conscientes de que el juicio sobre ella no puede ser tampoco parcial. Es justo reconocer en su haber el uso de categorías filosóficas como instrumental conceptual que no podemos considerar del todo válido para expresar la realidad de la gracia en la sensibilidad del hombre actual. Sin embargo, ni el fundamento bíblico queda totalmente desatendido, ni tampoco la consideración de la gracia como Don divino actuante en el hombre. En todo caso lo que la

Este es, en breve, el trasfondo sobre el que la sensibilidad de la teología del nuevo siglo afronta la concepción de la gracia. Se hacía necesario pues un esclarecimiento que pudiese armonizar, en la medida de lo posible la trascendencia y la immanencia de la visión de Dios que el hombre persigue⁴. Esta es la intención de fondo del trabajo singular de Juan Alfaro. Como él, gran parte de los protagonistas intelectuales de esta visión renovada del tratamiento teológico de la gracia, integran en su reflexión la línea del pensamiento personalista que tantos frutos ha dado, y sigue dando, en el terreno del pensamiento cristiano a lo largo del siglo XX. Nos ocuparemos de esta referencia a lo largo del desarrollo de la exposición. Del mismo modo también se recuperan trazos básicos de la teología medieval que habían sido olvidados o no entendidos en su intención original, sobre todo en lo que se refiere a la obra teológica de Santo Tomás de Aquino. Omitimos por brevedad otras referencias a teólogos e intervenciones magisteriales de obligada referencia en la problemática teológica que nos ocupa y ayudarían a reconstruir el cuadro de fondo⁵.

Teología habrá de buscar hoy son categorías válidas para expresar con profundidad teológica y verosimilitud antropológica el don de Dios. Este es el intento de Juan Alfaro y otros. Del mismo modo, no podemos perder de vista la importancia que tiene en todo quehacer teológico, y por tanto en este de la gracia, el uso de la Tradición. A ella hay que acercarse como cauce que aglutina, expresa y transmite con fidelidad la riqueza del trabajo precedente, contribuyendo al esclarecimiento de la Verdad para el hoy del hombre. Esta es también sin duda la intención de Alfaro en su intento de reconfigurar las categorías del pensamiento respecto a la relación finito-infinito, para llegar a una síntesis inteligible al sentir contemporáneo.

4 Los recientes manuales de antropología teológica suelen incluir el tratamiento de la llamada “cuestión del sobrenatural” a la altura del siglo XX; la cuestión se presenta como un capítulo histórico de la teología católica reciente al tiempo que una reflexión que no puede obviarse en la visión cristiana del hombre de todos los tiempos. Algunos ejemplos: J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander ²1991, 19-39; L.F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid ²1993, 3-30; ID., «Naturaleza y sobrenaturaleza», B. SESBOUÉ (dir.), *Historia de los dogmas. El hombre y su salvación*, vol. II, Salamanca 1996, 282-308; B. FORTE, *La eternidad en el tiempo. Ensayo de antropología y ética sacramental*, Salamanca 2000, 145-160; A. SCOLA (dir.), *Antropología teológica*, Valencia 2003, 214-223; I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*. Milano ³2004, 282-288; F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perchè te ne curi?*, Brescia 2005, 65-84; K.H. MENKE, *Teología de la gracia. El criterio de ser cristiano*, Salamanca 2006, 199ss; C. LAUDAZI, *Di fronte al mistero dell'uomo. Temi fondamentali di antropologia teologica*, Roma 2007, 159-175.

5 Nos referimos, sobre todo, al movimiento llamado de la «Nouvelle Theologiè», desarrollado en torno a la Facultad de Teología de *Lyon-Fourvière* (H. de Lubac, H. Bouillard; J. Danielou; H.U. von Balthasar; G. Fessard; H. Rondet; T. de Chardin) y la escuela dominicana de *Le Saulchoir*

Terminamos esta introducción con una sencilla aclaración sobre la metodología que seguimos en el trabajo. Hemos seleccionado como fuentes del estudio los artículos que señalamos en nota⁶, porque los hemos juzgado más significativos para el tema. De ellos hemos hecho una lectura cronológica, según el orden de publicación. Y de ellos hemos querido extraer algunas líneas del pensamiento de nuestro autor, tratando de realizar una lectura personal y sintética con el apoyo bibliográfico mínimo. La guía del trabajo nos la ofrece el propio Alfaro al describir cuál es la metodología que sigue:

Partiendo del dato revelado, marchando siempre detrás y a la luz del mismo, para llegar primero a la conclusión teológica cierta, y ensayar finalmente, en el campo de lo probable, una explicación sintética que penetre en la misma estructura nuclear de la criatura intelectual, en su misma *creaturalidad e intelectualidad*, para buscar allí la razón última y común de la trascendencia e inmanencia de la visión de Dios⁷.

1. La exploración del dato revelado

Solamente en Cristo ha sido revelada y realizada la autocomunicación personal de Dios en sí mismo al hombre. No conocemos otra gracia que la gracia de Cristo. Toda reflexión teológica sobre la gracia que no piensa ante todo en la gracia misma del Verbo Encarnado y no considera nuestra gracia como participación de la gracia de Cristo, es absolutamente ajena al dato revelado. Intentar explicar qué es la gracia de Dios, prescindiendo de su

(M.D. Chenu; Y. Congar). Todos estos autores fueron considerados sospechosos de perseguir –desde distinta perspectiva– la elaboración de una teología cercana a las tesis modernistas y, por tanto, amenazadora del modelo de teología practicado tradicionalmente, cf. la intervención magisterial de Pío XII en *Humani Generis*: AAS 42 (1950) 561-577. Para una visión más detallada, R. GIBELLINI, *Teología del siglo XX*, Santander 1998, 177-186; U. ENGEL, «El debate en torno a la nueva teología. Una comprobación histórico-teológica en perspectiva dominicana», *Ciencia Tomista* 133 (2006) 125-140.

- 6 «Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural», *Gregorianum* 38 (1957) 5-50; «Persona y gracia», *Gregorianum* 41 (1960) 5-29; «Cristo, sacramento del Padre: La Iglesia, sacramento de Cristo glorificado», *Gregorianum* 48 (1967) 5-27; «Encarnación y revelación», *Gregorianum* 49 (1968) 431-459.
- 7 Cf. «Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural», 8. Para una visión más amplia del tratamiento que despliega Alfaro sobre la temática que nos ocupa puede verse, E.A. SANTIAGO, «*La gracia de Cristo y del cristiano*». *Cristología y antropología en Juan Alfaro*, Las Palmas de Gran Canaria 2005.

dimensión encarnacional, equivale a situarse totalmente fuera de la luz de la revelación y, por consiguiente, fuera del campo de la Teología.

Juan Alfaro, «Cristo, sacramento de Dios Padre», 20.

El punto de partida para la reflexión teológica de Alfaro lo constituye la absoluta seriedad del dato revelado, en el que, como él señala existe un

elemento suprarracional y estrictamente misterioso que es el de una verdadera deificación del hombre, solamente comparable en su suprarracionalidad y misteriosidad con la del misterio de la Trinidad y el de la Encarnación⁸.

Esta afirmación surge del núcleo más íntimo del testimonio de la Sagrada Escritura donde aparece la figura de Dios que llama al hombre a la existencia en el acto libérrimo de la creación. Un hombre que lleva impresa en sí *la imagen de Dios* (Gn 1, 26); imagen que puede empañar con un ejercicio autosuficiente de su libertad (Gn 3, 1-24), pero que nunca puede borrar de su ser. Dios, Padre de misericordia, no ha abandonado su obra al devenir del azar sino que ha trazado un proyecto de recreación de la criatura. En este proyecto, subraya Alfaro, «la donación misma de Dios a Cristo como Padre constituye el fundamento de toda la comunicación de Dios en Sí mismo al hombre»⁹.

Este proyecto de recreación sólo puede entenderse desde la perspectiva del Amor, pues sólo así se aprecia que la obra de Dios abraza y rescata la historia del hombre para hacerla crecer. El hacerse presente Dios en su Hijo supone la apelación a esta dinámica de absoluta libertad de Amor. Por eso el dinamismo de las relaciones entre naturaleza y gracia ha de acogerse al esquema según el cual creación y redención permanecen unidas. Es lo que ha recogido también el esquema medieval-tomista (al que Alfaro se remite) en el aserto *Gratia supponit naturam eamque perficit*¹⁰.

8 «Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural», 9.

9 «Cristo, sacramento de Dios Padre», 6. Esta es también la perspectiva de San Pablo en Rom 8, 29: «A los que conoció de antemano los destinó desde el principio a reproducir la imagen de su Hijo, llamado a ser el primogénito entre muchos hermanos». Así pues, el hombre vive bajo la acción de Dios que a través del Espíritu de Cristo orienta a la humanidad a la cercanía íntima y decisiva con Él. Cf. «Cristo, sacramento de Dios Padre», 18.

10 SANTO TOMÁS, *Sth*, I, 1, 8 ad 2.

La perspectiva trinitaria se convierte en fundamento para la comprensión de la manifestación en el hombre de la autocomunicación de Dios. Y así entra en juego la persona del Padre, *Principium Totius Divinitatis*, con su intención de hacer partícipe al hombre de su misma vida divina. Intención que se distingue explícita en la comunicación a través de su Hijo y de su Espíritu. No poco insiste Alfaro en la centralidad de la Encarnación de Cristo en el proyecto comunicativo de Dios. Y ello a partir, sobre todo, de la cristología del Evangelio de Juan y la Carta a los Hebreos. Allí capta Alfaro el realismo y autenticidad de la humanidad de Cristo, y la vinculación que ella implica con la comunidad humana. Desvela del mismo modo la radical experiencia de la Filiación que Cristo ostenta y su alcance de la visión inmediata de Dios¹¹. Y finalmente el valor decisivo de su testimonio como autorrevelación en su Persona de Dios a los hombres¹². Es sobre todo en las experiencias límite de la muerte y la resurrección donde Cristo despliega todo el valor salvífico de la encarnación. La muerte y la resurrección abren la puerta a la realización definitiva en el hombre de la gracia de Dios. Ambas constituyen los puntos álgidos del «Sacramento fundamental de la Encarnación». La absoluta peculiaridad de la unión del Padre y del Hijo nos ayuda a entender no sólo la irrepetibilidad y singularidad de esas acciones, sino también la propia de la Gracia de Cristo, tanto desde el punto de vista de la gracia increada (experiencia única de su Filiación) como desde el de la gracia creada (conciencia y acceso inmediato a la visión de Dios)¹³.

La reflexión de Alfaro se esfuerza en mostrar la conexión de la Encarnación con la función reveladora de Cristo: en ÉL, lo divino se ha manifestado y actúa en lo humano, y lo humano ha sido asumido para convertirse en un signo eficaz del diálogo gratuito de Dios con el hombre. La Verdad de Dios encuentra asiento inmediato en la conciencia divina de Cristo y su experiencia filial. Ésta sin duda tiene un papel determinante en el carácter revelador de la Persona del Verbo.

11 Heb 3, 1-6; Jn 1, 18; 6, 14.

12 Cf. «Encarnación y Revelación», 441.

13 Afirma Alfaro, remitiendo a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, que «la asunción hipostática (de la Humanidad del Verbo) constituye el más profundo nivel ontológico de la naturaleza humana de Cristo... sin ella la Encarnación dejaría de ser real. La Gracia increada de la unión hipostática exige la asunción hipostática, como su inseparable repercusión creada; de lo contrario no sería verdad que Cristo es Hijo de Dios en su misma Humanidad... El hombre Cristo recibe su carácter personal de la autodonación de Dios como Padre suyo», cf. «Encarnación y Revelación», 450.

Por otro lado, toda la obra de Dios se orienta a la transformación del hombre en la totalidad de su ser y, en último término, a la transformación del conjunto de la creación; se entiende así que,

la presencia del Espíritu de Cristo en el hombre es garantía de resurrección y orienta la humanidad hacia el encuentro con Cristo glorificado. Por su resurrección entra Cristo en la plena comunión de vida con Dios y (por su Espíritu) comunica a los hombres la vida eterna que Él recibe del Padre¹⁴.

Alfaro prolonga estas reflexiones en referencia a la dimensión comunitaria del ser humano, siendo la comunidad humana, y no sólo el hombre concreto, la que es destinataria de la obra de la divinización. Encontraríamos así la perspectiva decididamente eclesiológica de la acción reveladora de Dios por Cristo en el Espíritu. Siempre la Encarnación es el punto focal pues,

la Persona divina del Espíritu es enviada por Cristo Glorioso como Principio interno de unidad y de vida divina en el Sacramento de la Iglesia, porque la Persona divina del Verbo en la Encarnación se ha hecho Principio de unidad y de vida divina en el Sacramento de Cristo¹⁵.

En todas estas apreciaciones de Alfaro quedan implícitas, o al menos así nos lo parece, las consecuencias que se derivan de la consideración de la referencia recíproca entre la llamada *Trinidad inmanente* y la *Trinidad económica*. No entramos ahora a valorar todo el arco de las implicaciones teológicas y precisiones que se han hecho sobre el conocido axioma trinitario propuesto por K. Rahner¹⁶. Simplemente llamamos la atención sobre el hecho que el mismo Alfa-

14 «Cristo, sacramento de Dios Padre», 13.

15 «Cristo, sacramento de Dios Padre», 17. No hemos hecho mención explícita de los documentos del Concilio Vaticano II; no olvidamos en todo caso que en los estudios de Alfaro que hemos leído hay no pocas llamadas a los textos del Concilio, donde late la misma sensibilidad a que nuestro autor apela. Particular atención recibe la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*, de la que recoge Alfaro las consecuencias que la Encarnación de Cristo tiene para el conjunto de la comunidad humana. La Persona de Cristo se apropia de una de las cualidades básicas de la persona humana que es su dimensión comunitaria, y por ello “queda la comunidad humana elevada a signo eficaz de la gracia en Cristo, al sacramento que es la Iglesia”. Cf. «Cristo, sacramento del Padre», 8-9.

16 Cf. K. RAHNER, «Dios trino como fundamento originario y trascendente de la historia de la salvación», en *Mysterium Salutis*, II/1, Madrid 1969, 359-449 («la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y a la inversa», en p. 370). Recientemente, entre otros muchos estudios que han explicitado el alcance del axioma puede verse: L.F. LADARIA, *La Trinidad. Misterio de Comunión*, Salamanca 2002, 11-64; ID., «La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión», *Gre-*

ro reclama: Dios no puede darse personalmente sino como existe personalmente; el Padre, principio de la divinidad, se da a su Hijo, y por El, su Espíritu. La gracia increada consiste en

la autodonación personal de Dios según el orden personal trinitario... Y como repercusión de la gracia increada la gracia creada orienta al hombre hacia la unión íntima con Dios en Sí mismo, es decir, hacia Dios en el misterio personal de su vida intradivina: en el Espíritu por Cristo al Padre¹⁷.

Con todo lo dicho hasta el momento dejamos la reflexión en el umbral de la profundización en el significado antropológico de la presencia de la gracia de Dios en Cristo en la vida del hombre. Es decir, para abrir la perspectiva a la immanencia de la gracia en aquella que es su destinataria privilegiada, la persona. Por el momento advertimos claramente cómo nuestro autor ha situado en la cristología el lugar de condensación de la dimensión teologal del hombre¹⁸. La teología contemporánea ha visto bien la insuficiencia de una visión exclusivamente natural del hombre que deja en suspenso la lectura histórico-salvífica de su existencia en la que Cristo ocupa un lugar de eminencia¹⁹.

gorianum 86/2 (2005) 276-307; G.J. ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca 2004, 127-167.17 «Cristo, sacramento de Dios Padre», 22.

18 Un trabajo decisivo de la teología del siglo XX ha sido la recuperación de la impronta y sello cristológico de toda la historia de la salvación en el continuo de creación, encarnación, consumación. La presencia de Dios en Cristo a pie de historia humana no está mediatizada exclusivamente por el abismo abierto por el pecado, sino que pertenece a la intención eterna de Dios de comunicar su propia vida divina a lo otro diverso de sí en clave de amor (cf. J.A. MERINO, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Madrid 2007, 135-158). Arrojar luz sobre esta intuición bíblica y patristica tiene consecuencias inmediatas en la concepción cristiana del hombre y de su relación con el Dios de Jesucristo; así como en la percepción del grado de implicación de Dios en el devenir de la humanidad que Él crea a su imagen; a imagen del que había de revelar el tono de la perfección a la que el hombre está llamado. Es así posible admirar en la criatura el surco profundo dejado por la acción de Dios que sobrepuja en la entraña misma de lo humano la fuerza inmisericorde del pecado que la habita. Algunos trabajos que sintetizan de modo riguroso el panorama de esta reflexión en la teología contemporánea: L.F. LADARIA, «La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo», en *Antropología y fe cristiana. IV Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela 2003, 193-221; F.X. DURRWELL, *Cristo nuestra Pascua*, Madrid 2003; A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004.

19 Igualmente se trata de un lugar común del magisterio contemporáneo. *Gaudium et Spes* (n. 22) manifestaba en un texto de belleza literaria y profundidad teológica indudable que Jesús es reve-

2. Inserción vital de la visión de Dios en la criatura intelectual

2.1 Criatura intelectual y espíritu finito

La imperfección esencial y absolutamente insuperable de la posesión del infinito que se obtiene mediatamente a través de la razón análoga del ser y del bien, es precisamente el síntoma manifestativo de la tendencia innata de la criatura intelectual a la visión de Dios y de la incapacidad natural activa de llegar a esa visión.

Juan Alfaro, «Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural», 32.

Todo el trabajo de la teología en este campo ha consistido siempre en el intento de armonizar la trascendencia de la gracia (don *gracioso* de Dios) con la inmanencia de la misma (el significado *perfectivo* para la criatura). Se trata ahora de esclarecer en qué medida podemos hablar de la presencia en el hombre, como llamado a la visión de Dios, de una cierta *afinidad ontológica* o *hábito innato* en su núcleo íntimo para esa visión. Alfaro trabaja sobre una premisa ineludible: la visión de Dios, cuyo deseo habita la humanidad, es su fin último y decisivo, el que *inmoviliza* el movimiento constante de búsqueda de sentido vital por parte de la criatura²⁰. Pero vayamos por partes.

Las nociones que Alfaro emplea en los escritos que comentamos, a saber: la noción de «criatura intelectual» y de «espíritu finito», nos sitúan ante un hombre cuya condición básica es la de la tensión entre la finitud y la infinitud. Las nociones citadas ponen en primer plano la paradoja esencial del hombre. Es un ser radicalmente inquisitivo, capaz de indagar más allá de los límites de su constitutiva contingencia. Un ser que muestra una aspiración fundamen-

lador decisivo del misterio del Amor del Padre al hombre, mostrándole así la plenitud de su propio ser. De manera semejante se expresa Juan Pablo II en *Novo millennio ineunte*: «En el misterio de la encarnación están las bases para una antropología que es capaz de ir más allá de sus propios límites y contradicciones, moviéndose hacia Dios mismo, más aún, hacia la meta de la “divinización”, a través de la incorporación a Cristo del hombre redimido, admitido a la intimidad de la vida trinitaria» (n. 23).

20 En sus reflexiones Alfaro retoma muy de cerca categorías antropológicas tomistas (*habitus, desiderium naturale, visio Dei...*), que trata de ver bajo la luz nueva de la perspectiva personalista. Con lo que las libera de la constante acusación de ser extrínsecas y asépticas en la explicación de la relación de Dios con el hombre.

tal a trascender su realidad inmediata y abrirse a nuevos horizontes de conciencia y de realidad. Ahora bien, un ser que por sí mismo no es capaz de alcanzar el infinito de totalidad que impulsa su deseo, su pensar y su obrar. Es en este lugar de la posibilidad y potencialidad del hombre donde Alfaro detecta la raíz del encuentro entre la llamada de Dios al hombre a la visión de Sí (*visio beatifica*, en clave descendente) y la profunda aspiración humana al infinito y al sentido total (en clave ascendente). Son dos las constataciones que Alfaro emplaza del lado del hombre:

a. En el análisis del entendimiento creado, de las capacidades de su pura intelectualidad²¹ y creaturalidad, así como de la voluntad creada en el movimiento de la libertad, se advierte una secreta *afinidad ontológico-dinámica* respecto de la sollicitación divina. Pero el hombre no es capaz por sí mismo de tener una intelección perfecta del ser, es decir, el acceso cognitivo al ser en sí mismo resulta, para él, inalcanzable; del mismo modo que no puede colmar por sí mismo la incesante tendencia de su facultad volitiva hacia la consecución de mayores cotas de libertad. Todo ello dada la enorme distancia entre su deseo y fin último que lo moviliza, así como por la excelencia de la visión a la que aspira (*visio beatifica*). Como él señala:

El bien infinito intuido se presenta a la voluntad como un bien concreto y actual, actualísimo que poseído en Sí mismo perfeccionará definitivamente la voluntad hacia Sí, como a su bien real supremo: y atrae no ya con la fuerza del bien que meramente no incluye en su noción el mal, sino con la fuerza del bien que excluye con incompatibilidad absoluta el mal²².

b. En la visión del hombre como *espíritu finito*, observa Alfaro que aquel se revela como capaz de Dios, que está abierto hacia el absoluto en Sí mismo como algo radicalmente posible, si bien sólo alcanza la saciedad en la posesión inmediata del Bien Infinito.

21 Alfaro señala que quiere prescindir deliberadamente del enfoque existencial en la comprensión del hombre respecto de la visión de Dios. Un enfoque que había desarrollado más K. Rahner. Alfaro es consciente de que al usar estas categorías recae sobre el polo de la esencialidad dejando más de lado la visión del hombre en su historicidad concreta. El mismo uso posterior del término persona por parte de Alfaro ha de situarse en esta clave como intento de explorar con más cercanía la vertiente histórica de la existencia humana. En todo caso estamos ante tratamientos complementarios. Cf. «Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural», 8.

22 «Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural», 23.

Así pues, recapitulando, las nociones de criatura intelectual y espíritu finito nos descubren una determinada estructura ontológica en el hombre que, tras saber por revelación de la posibilidad real de la visión intuitiva de Dios, le capacita para alcanzar esa visión²³.

Ahora bien, y aquí encontramos un paso muy importante en la reflexión de nuestro autor, la gratuidad de la visión y de la encarnación nos llevan a tomar en serio la presencia en el hombre de una *posible* inteligibilidad al margen de su llamada a la visión divina. Aparece como hipótesis legítima, por tanto, la consideración de una *naturaleza pura*, a la que Alfaro despoja de cualquier visión dramática. Es más, considera que el carácter tendente o de continua perfectibilidad es propio del espíritu finito. Al tiempo que muestra, sin contradicción, que no es una perfección última de carácter natural la que finaliza o «inmoviliza»²⁴ el dinamismo de la existencia humana, sino que es sobrenaturalmente inmóvilizado²⁵. Como muy bien señala L. Ladaria:

23 Aunque no es objeto directo de nuestro estudio creemos interesante reseñar al menos lo que Alfaro afirma sobre R. Bultmann en una reelaboración posterior del trabajo titulado «Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural». Allí nuestro autor reconoce el mérito de Bultmann en el «descubrimiento de las estructuras ontológicas comunes a toda existencia humana concreta, como condición de posibilidad de la fe cristiana» (tomando como referencia la *analítica existencial del Dasein* propuesta por Heidegger en *Ser y Tiempo*). Bultmann advierte cómo en el acto mismo de existir del hombre está implicado un conocimiento atemático de Dios. Sin embargo Alfaro lamenta que, su horizonte confesional luterano y la concepción de la perversión total del hombre por el pecado que lleva aparejada, le impidiese llevar su análisis más allá y proponer explícitamente la implicación de la cuestión de Dios en la cuestión del hombre. Pues, señala Alfaro, «la tesis de que todo pecador se encuentra en la imposibilidad de conocer al verdadero Dios carece de fundamento bíblico, es desmentida por la experiencia humana de la coexistencia del pecado con la persuasión sincera de la existencia de Dios y olvida que la libertad humana no agota totalmente su capacidad de optar ante Dios, ni siquiera en la opción fundamental de la fe y de la incredulidad. Pero sobre todo no tiene suficientemente en cuenta que si la gracia de Dios llega al pecador como llamada a la conversión, el corazón del hombre no se ha cerrado aun definitivamente a Dios; hay todavía en él alguna apertura a la gracia y a la Palabra de Dios». Cf. J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 298-313 («Trascendencia e inmanencia de la gracia», texto en p. 307). También A. GONZÁLEZ MONTES, *Fundamentación de la Fe*, Salamanca 1994, 156-160.

24 En la segunda versión del texto en torno a la trascendencia y la inmanencia, Alfaro sustituye el término inmovilidad por el de «duración divinizante». Cf. «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», en *Cristología y Antropología*, 328-330.

25 J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander ²1991, 30-31. No hay otro fin posible para la felicidad completa del hombre que no sea la visión de Dios. Un

Si la visión de Dios no fuese gratuita tampoco lo sería la venida del Hijo al mundo. Y si no puede ser exigida por la naturaleza, el hombre ha de ser inteligible y realizable sin estar ordenado a ella, ya que no puede haber vínculo de necesidad interna entre la existencia del hombre y la encarnación del Hijo. Esta es puro don de Dios²⁶.

Planteando la no necesidad de la visión de Dios trata de salvar Alfaro su trascendencia e inmanencia. La visión de Dios es trascendente a la criatura intelectual porque ésta puede realizarse sin la visión de Dios que además no alcanza por sus fuerzas. La visión de Dios es inmanente a la criatura intelectual porque es el único fin absoluta y simplemente último que puede saciar la apertura infinita de su espíritu, inteligencia y voluntad.

Digamos una vez más que el dinamismo natural del espíritu humano supone por sí, sin el destino efectivo a la visión de Dios, una posibilidad de continuo perfeccionamiento en la respuesta a los interrogantes de la existencia humana. Sin embargo el espíritu humano se vería abocado a una búsqueda sin fin, a una eterna irresolución de la antinomia que es y arrastra. Una situación que lleva potencialmente inscrito el germen de un sinsentido o insuficiencia de sentido²⁷. Tal es el extremo peligroso que se vislumbra al llevar a su profundidad última lo que el hombre es en sí, poniendo entre paréntesis el horizonte de la trascendencia. La única salida posible sería entonces la de un *plácido asen-*

deseo de Dios cuyo origen Santo Tomás califica de «natural», en un momento en que el concepto «natural» aún no había adquirido los matices que se le atribuiría en desarrollos posteriores. Santo Tomás no considera la posibilidad de especular acerca de una posible felicidad natural del hombre que no alcanza a Dios. «Natural» ha de ser traducido en el pensamiento del aquinate como espontáneo, pronto... ciertamente distinto de la gracia, pero no al margen de ella, cf. A. VALSECCHI, *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino. Un percorso attraverso le opere maggiori*, Roma 2003. Sólo la especulación teológica a partir del siglo XVI establecerá una neta separación entre un orden de sobrenaturaleza y otro de «naturaleza pura» (frente al agustinismo radical postridentino que encarnan planteamientos como los de Jansenio, Bayo, etc.).

26 L.F. LADARIA, «Naturaleza y gracia», en J.M^a LERA, (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje al P. Alfaro en su 75 cumpleaños*, Bilbao 1989, 64.

27 Señala Alfaro que «la grandeza y dignidad del hombre residen precisamente en el hecho de que su perfección definitiva no puede ser otra que la unión inmediata con Dios... Del mismo modo su impotencia nunca se manifiesta más absoluta que ante la posesión del infinito, que sólo puede recibir como libre y gratuito don». Cf. «Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural», 48.

*tamiento en la finitud*²⁸, arriesgado e irreal, o la del acomodo al absurdo de una meta siempre lejana y en eterno retorno²⁹.

Más allá de estas reflexiones, sobre una posible naturaleza pura, la conclusión que interesa a Alfaro es aquella según la cual la llamada a la gracia pertenece a la existencia concreta del hombre siempre en íntima vinculación con su núcleo constitutivo, a saber: su creaturalidad intelectual y su finitud espiritual. Este es el punto de inserción vital de la visión de Dios en la criatura.

2.2 *El ciclo vital de la Gracia*

La apertura a la Gracia coincide en el hombre con la capacidad de llegar mediante una opción libre a la unión inmediata con el Absoluto personal, que le interpela; esta capacidad existe en el hombre, en cuanto es persona.

Juan Alfaro, «Persona y Gracia», 8.

Leídos estos artículos del profesor Alfaro cronológicamente, la apelación al término *persona* para definir con más precisión a los interlocutores en la relación de gracia, constituye mucho más que un corolario respecto de la caracterización intelectual del ser humano. Alfaro duda de que la sola consideración del hombre como criatura intelectual pueda expresar plenamente el punto de inserción de la gracia en el hombre. O dicho de otro modo, el término *persona* guarda mayor afinidad con lo que significa la repercusión de la Gracia en lo humano, como veremos. De ahí el recurso a un concepto que aleja una posible comprensión de la gracia como objeto que se aprehende, y aproxima a su entendimiento como «diálogo entre un yo y un Tú». De manera que el hombre se abre a la Gracia, en cuanto es persona. Bajo el impulso de la gracia el dinamismo del hombre queda básicamente orientado a Dios como Persona que como tal se comunica. Retoma así Alfaro el polo de la existencia humana concreta, que en realidad no había abandonado, pero que ahora aflora más explícito. En este sentido reflexiona sobre la licitud del uso de la expresión *existencial sobrenatural*, propia de K. Rahner, para caracterizar el dinamismo antropológico hacia la

28 Esta es la expresión que usó ya hace tiempo un conocido pensador español (a la sazón alcalde de Madrid) para definir la situación del agnóstico contemporáneo, cf. E. TIERNO GALVÁN, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 2005⁶, 29.

29 Sería la solución propia de todas las mitologías.

trascendencia, optando por despojarlo de sus caracteres existenciales y situarlo en la dinámica de la historia de la salvación.

Queda así establecido, en línea personalista, lo que llama nuestro autor «el ciclo vital de la Gracia»: la Persona que es Dios llama desde lo profundo a la persona que es el hombre, y lo hace desde la propia gratuidad y en apelación a una decisión libre del hombre. Este es el juego de la revelación, Dios habla, y en la misma excelencia y definitividad de su Palabra, Cristo, encuentra el hombre la posibilidad de respuesta (*Dei Verbum*, 2). Este es, en palabras de Rahner, *oyente de la Palabra*. La respuesta del hombre en la fe participa de la misma iniciativa dialogal de Dios. Una respuesta flanqueada siempre por dos actitudes fundamentales: el gozo que advierte la presencia que se autocomunica y la respetuosa adoración del misterio.

Habiendo aludido en la primera sección de nuestro trabajo al ser de la iniciativa de Dios, y en esta segunda al ser de la respuesta del interlocutor humano, nos centramos ahora en rescatar aquello que, con mayor concreción, señala Alfaro como caracteres de la respuesta de la persona que es el hombre a esa iniciativa. La estructura de esta respuesta personal se distiende en lo que considera nuestro autor las tres manifestaciones fundamentales de la Gracia en el hombre: la fe, la esperanza y la caridad. Veamos brevemente cada una de ellas³⁰:

* El Acto de Fe, es entendido como la recepción personal a la invitación divina a trascender lo visible y orientarse hacia la eternidad, es decir, hacia la plena visión de Dios en el testimonio de su Palabra. Todo lo cual supone una adhesión intelectual y una relación vivencial.

* El Acto de Esperanza, se comprende como actitud de abandono a la promesa de autodonación de Dios de Sí mismo como Salvador.

* El Acto de Amor, se despliega en el hombre como la más alta autopoesión de sí al centrar en Dios lo más íntimo de su existencia. Dice Alfaro a propósito del amor en otro de sus estudios:

Como en las relaciones interpersonales el otro no es conocido sino en cuanto es reconocido en el respeto-amor, así, e inmensamente más, Dios,

30 «Persona y Gracia», 11-13. Estas tres dimensiones del hombre que se abre a la gracia son tratadas ampliamente también por nuestro autor en *Esistenza Cristiana. Temi biblici. Sviluppo teologico-storico. Magistero*, Roma 31996 (apunti ad uso degli studenti).

el Otro por su excelencia suprema (Trascendencia absolutamente absoluta), no puede ser conocido sino en cuanto reconocido en la actitud de la adoración y del amor, hecho efectivo en la praxis de respeto-amor de los otros... En el amor auténtico, gratuito, desinteresado y universal está implícito el origen del amor, el Amor Originario³¹.

Todas estas *acciones* de la Gracia rehacen en el hombre un camino de respuesta ascendente a la libre condescendencia de Dios. Y así, la economía de la gracia constituye el entramado interno que dinamiza la relación personal entre Dios y el hombre en el seno de la economía de la salvación. Un proceso dinámico que anticipa ya, en la existencia real y temporal de la criatura, la inmediatez decisiva y plena a que está llamada la relación de Dios con el hombre.

La unidad del proceso psíquico de la salvación del hombre es la unidad de un progresivo desarrollo vital de su comunión personal con Dios; por eso desaparecen en la Gloria la fe y la esperanza, en cuanto su oscuridad y riesgo no son compatibles con una unión personal absoluta con Dios; permanece la Caridad, porque en sí misma no representa ningún obstáculo a esa unión consumada. La Gracia es *incohatio Gloriam*, en cuanto determina en el hombre una comunión personal con el Infinito, que supera el dinamismo propio de la persona creada y tiende vitalmente a su plenitud en la Visión de Dios³².

Mencionamos, por último, un paso posterior en la reflexión sobre las virtudes teologales, que ahora no es objeto directo de nuestro estudio, pero que es sin duda importante en esta perspectiva personalista adoptada por Alfaro. Este, al considerar las virtudes teologales como principios activos del sujeto cristiano, insistiendo en el interés por responder a las inquietudes del hombre de hoy, se pregunta si no será más adecuado y significativo el uso de la categoría «actitud fundamental», frente al concepto clásico de «habitus». Con la primera se daría cuenta con más claridad de que lo que sucede en el hombre (persona) es una especie de proceso espiritual, que se convierte en el centro que orienta su existencia en toda su extensión³³.

31 Cf. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 2002⁴, 236-237 («El hombre en las relaciones interpersonales»).

32 Cf. «Persona y Gracia», 13.

33 «Virtù teologali o atteggiamenti fondamentali?», en *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973, 541-554 (ausente de la edición española de la obra).

Terminamos esta sección abundando con Alfaro en la perspectiva que abre una visión personalista de la economía de la salvación a la intelección de la realidad trinitaria de Dios. Algo a lo que ya nos hemos referido. Parece lógico pensar que si la Gracia de Dios (increada) se entiende como su presencia personal, por Cristo y en el Espíritu, esa presencia implica al mismo Dios. En él no hay otra realidad personal que la del Padre, el Hijo y el Espíritu. Lo que se nos da es la Trinidad, porque Dios sólo existe como personalidad trinitaria. Siendo el P. Alfaro miembro de la Comisión Teológica Internacional, ésta publicó un documento titulado «Teología-Cristología-Antropología» (1981), que recoge interesantes reflexiones en esta dirección. Es decir, se habla de la importancia y necesidad de comprender el misterio trinitario sin separarlo de la realidad de Cristo y de su Encarnación. No significa que hayamos de confundir o no distinguir el acontecimiento de Cristo y el de la Trinidad; significa más bien que hay que asumir el sentido radical de la encarnación, pues «en la vida interna de Dios está presente la condición de posibilidad de aquellos acontecimientos que por la incomprensible libertad de Dios encontramos en la historia de la salvación del Señor Jesucristo». Se intenta pues de armonizar la riqueza absoluta del misterio de Dios, con el testimonio revelado según el cual en el evento Cristo y en el don del Espíritu Santo se nos ha manifestado Dios mismo. «Quien me ve a mí ve al Padre» (Jn 14, 9)³⁴.

3. Algunas observaciones

Vamos a insistir brevemente en algunas de las matizaciones que Alfaro introduce en su comprensión personalista de la Gracia, con la conciencia por nuestra parte de que estamos intentando esclarecer este tema sin pretensiones de exhaustividad. La perspectiva de fondo, siempre, es la salvaguarda de la libertad divina en su proyecto para con la realidad humana.

* Alfaro subraya la prioridad y la condescendencia de la Persona Increada como condición de posibilidad de la misma relación de gracia. En ningún caso puede pensarse que la acción divina devenga una exigencia de la misma relación, lo que eliminaría su esencia de gratuidad. Aquí surge con seriedad la hipótesis acerca de una «naturaleza pura».

34 Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Madrid 2000, 243-264.

* En esta misma línea se inscribe la aclaración en torno a las diferencias respecto de las personalidades que se encuentran: La persona humana es espiritualidad y alteridad, y por ello posee capacidad de relación con la trascendencia, pero no goza de la subsistencia, es decir, no es capaz de autopoerse en totalidad de identidad. Por su parte la Persona divina aúna los rasgos de la espiritualidad y la alteridad junto con la subsistencia, es decir, la infinitud y pura actualidad sin límite.

* A ello hay que añadir la referencia a la acción de la Gracia divina como configuración del paisaje sobre el que se despliega la relación personal Dios-hombre, es decir, la *historia salutis*. El arco que va de la creación a la redención no está condicionado al diálogo entre Dios y el hombre, sino que se halla absolutamente marcado por la libre iniciativa de Dios. El es el que crea, el que realiza al hombre la llamada original a autotrascenderse (lo que la fe católica atribuye al Padre como *Principium Totius Deitatis*). El es el que redime y ofrece su Palabra en diálogo abierto (el papel de la Encarnación del Hijo). El es el que santifica al hombre y lo acompaña en su ser individual y comunitario-elesial (la función del Espíritu).

Estas puntualizaciones dan cuenta de que el uso de categorías personalistas para la comprensión del misterio de la relación dialogal que mantiene Dios con el hombre, no tienen por qué desembocar en una relación solipsista o exclusiva en la que los interlocutores se abstraen de todo aquello que está fuera de la misma. La infinita desigualdad entre las personalidades en juego impide este extremo. Dios trasciende la relación misma. Esta no puede acapararlo, y sin embargo él ha decidido hacerse presente en un diálogo con la criatura en la máxima cercanía posible, la de su Hijo³⁵.

35 Con ello, Alfaro podría sumarse en cierto modo a la nómina de aquellos pensadores contemporáneos cristianos (M. Scheler, M. Blondel, G. Marcel, R. Guardini, etc.) que se han impuesto la tarea de someter a revisión las condiciones filosóficas en las que se puede pensar el cristianismo. Más en concreto, la explicación de la consumación del dinamismo de la libertad creada, sin obviar por ello los límites procedentes de las condiciones propias que emanan de la revelación y la actuación de la gracia. En las obras especializadas, junto a estos nombres no es difícil encontrar otros procedentes de la tradición judía: Buber, Lévinas o Rosenzweig. No conviene olvidar que en estos autores hebreos su filiación espiritual actúa como premisa que suscita en sus respectivas obras caracteres estructurales, argumentativos y afectivos propios respecto de los primeros. No obstante, todos ellos han querido romper el cerco del *cogito* cartesiano que confería al pensamiento (conciencia) y al aspecto racional del yo la primacía sobre lo relacional. En esta línea se sitúa

Conclusión. Actualidad del planteamiento del P. Alfaro

Tras la lectura que hemos tratado de hacer de estos artículos del profesor Alfaro, son cinco las constataciones que ofrecemos como síntesis final.

1. En primer lugar, el hecho de que la temática afrontada constituye una verdadera piedra de toque para la teología de todos los tiempos y para las diferentes concepciones religiosas de la humanidad. Acceder al dónde, cómo y por qué de las relaciones de Dios con el hombre es tarea inexcusable y fundamental para el pensamiento y la experiencia del propio hombre. Tanto desde la orilla de Dios como desde la ribera del hombre. Alfaro manifiesta la conciencia de la limitación que encierra cualquier categoría lingüística o vivencial humana para explicar la relación con lo divino. La misma Revelación gratuita de Dios camina entre el desvelamiento máximo en el Hijo que se encarna (*catafasis*), y el misterio supremo de lo inefable (*apofasis*). Esta ha sido por otro lado la conciencia de la Iglesia en la elaboración de su lenguaje religioso sobre Dios³⁶. En todo caso nuestro autor presenta una gran sensibilidad hacia el contexto vital e intelectual en el que el hombre y la mujer del siglo XX desarrollan su existencia y su vivencia de la relación con Dios. En el uso de la categoría persona Alfaro no se pliega tanto a una determinada interpretación filosófica del *humanum* cuanto a su visión dinámica, apropiada al servicio de la intelección de la llamada a la trascendencia que el hombre experimenta. Alfaro remite a una antropología de rasgos personalistas y de fuerte raigambre en la Revelación y Tradición cristianas. Y esto, repetimos, no como concesión a una moda o un antropocentrismo dominante en el panorama filosófico y teológico del novecientos, en que desarrolla su labor, sino desde la convicción de que sólo desde la pregunta radical del hombre por el sentido de su ser y hacer en el mundo es posible desplegar con más propiedad el mensaje de la fe en la civilización actual. Para ello ha de tomarse en serio la paradoja de la existencia humana como abierta y a la vez limitada, en la conciencia de

el citado estudio de nuestro autor, «El hombre en las relaciones interpersonales», *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 2002⁴, 219-238. Cf. J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca 1983⁵, 40-46.

³⁶ Cf. El testimonio reciente del magisterio en JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Fides et Ratio*, n. 13. En perspectiva técnica cabe recordar que es el procedimiento epistemológico de la analogía el que marca la configuración del lenguaje teológico. Cf. PASTOR, F.A., *La lógica de lo inefable. Una teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano*, Roma 1986, 266-275. Últimamente, P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología como acontecer de habla y verdad. Dogmática fundamental*, Barcelona 2006.

su irresolución inmediata. La preocupación de fondo que late en estos escritos de Alfaro, y de otros autores, es el salto en el vacío que el racionalismo de la modernidad ha dado hacia la trascendencia abandonando al hombre, en muchas ocasiones, a la soledad del sinsentido³⁷. Poniendo, además, en tela de juicio la misma credibilidad del mensaje evangélico³⁸. Digamos, prolongando esta reflexión, que Alfaro ha recibido, con seriedad y serenidad, lo que había sido sin duda –más allá de los problemas suscitados– la principal aportación de H. de Lubac: el hecho de que no es posible considerar separadamente el orden de la gracia y el de la naturaleza. Abogando así por una visión unitaria del plan de salvación de Dios que abraza en la historia creación y redención, sin que por ello se hayan de sacrificar ni la autonomía de lo humano ni la gratuidad de la gracia.

La teología del siglo XX ha hecho un esfuerzo impagable en orden a presentar lo que podríamos llamar las dimensiones definitorias del evento cristiano: *la articulación de trascendencia e immanencia desde la historia concreta acontecida al Hijo de Dios hecho carne*. Se trata de dar cuenta de los principios formales constitutivos de toda reflexión y vivencia de la fe cristiana: la afirmación de la absoluta trascendencia de Dios (*via negationis*), la acogida de la creación como revelación del Amor que Dios es (*via eminentiae*), el reconocimiento de Jesucristo como lugar donde la Palabra de Dios sobre sí mismo converge con la palabra del hombre sobre Dios (*via causalitatis*). De modo que sea posible una

37 J. GÓMEZ CAFFARENA, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid 2007, 155-220.

38 J.M^a DE MIGUEL, «Teología de Juan Alfaro», en J.M^a LERA, *Fides quae per caritatem operatur*, 19.

Las preguntas fundamentales inscritas en la esencia de la humanidad no desaparecen por decreto, ni siquiera ante la pretendida omnipresencia del método científico como explicación total de la arquitectura de lo humano y el cosmos. La inquietud por el de dónde, el hacia dónde y el sentido de la existencia son perennes y siguen demandando la atención de aquel que es un ser interrogativo en sí mismo. De ahí que la invitación constante de Benedicto XVI a la configuración en occidente de una *razón inclusiva* que promocióne un discurso sobre el ser y la verdad que abarque, validando «el desarrollo moderno del espíritu», experiencia empírica, histórica y espiritual; inteligencia científica e indagación de los fundamentos trascendentes del pensar humano. Esa razón inclusiva ayuda a la teología a no obviar la lógica de la encarnación que preside la revelación cristiana; al tiempo que proporciona una sólida defensa frente a la irracionalidad de una fe religiosa que desprecie la immanencia. Cf. BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en el Aula Magna de la Universidad de Regensburg*, 12 de septiembre de 2006; ID., *Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma «La Sapienza»*, 17 de enero de 2008 [cancelado unilateralmente el 15 de enero por la autoridad académica de dicha universidad]. Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005.

propuesta teológica de la fe como luz interior que le permita una reconstrucción armónica de los signos históricos y antropológicos de credibilidad del acto creyente, acogiendo sin rubor la esencia paradójica de la Revelación cristiana. Este cuadro tiene consecuencias inmediatas en la propuesta de las relaciones que median la fe cristiana. En este trabajo hemos dado cuenta, al menos en sus líneas fundamentales de una de esas relaciones, la relación de mediación entre *naturaleza* y *gracia*. A ella habrían de unirse las reflexiones en torno a la relación entre *fe* y *razón*, la relación entre *Jesús* y *la historia, el tiempo y la eternidad, la intención salvífica universal de Dios* (1Tim 2, 1-4) y *su concreción en la Iglesia como comunidad particular*. La reflexión de fe nunca podrá obviar estos extremos pues pertenecen a la esencia misma de la provocación que incita la fe y el pensar sobre la fe. Es fácil advertir las implicaciones que estos binomios tienen para la vivencia presente de la comunidad creyente: para una propuesta e f e c t i v a y afectiva de la opción creyente, en orden a salvaguardar los escollos de una racionalidad clausurada en lo inmediato, para presentar en Jesús de Nazaret un rostro concreto y posibilitador de la fe, para procurar una interlocución con la diversidad religiosa de la humanidad tomando como punto de partida la verdad radical que alimenta el horizonte cristiano y valida su presencia en el diálogo interreligioso. El trabajo inmediato de la teología cristiana se revela apasionante ante el nuevo siglo. Las intuiciones están a la vista; si bien han de ser explorados nuevos senderos concretos para continuar explanando la virtud salvífica de una Revelación que es inagotable.

2. En segundo lugar constatamos que, aunque Alfaro no suele emplear el término *naturaleza* para identificar el ámbito de identidad última o *sustancial* del ser del hombre y de Dios, no se olvida de la caracterización *racional* del hombre (Boecio)³⁹ como nota decisiva que hace posible a la naturaleza humana desplegar sus diversas dimensiones: espiritual (vía trascendente), social-relacional e incluso afectiva. Esta es la línea que el mismo Santo Tomás, al que Alfa-

39 «Persona est natura rationalis individua substantia», BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, PL 64, 1343 D.

40 «Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo coniungi quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem coniungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam eius aliquo modo pertingit, quod fit dum aliquid quis conosci de divina substantia, quam dum consequitur eius aliquam similitudinem. Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem», cf. *Summa contra gentiles*, 3, 25.

ro sigue de cerca, había preferido⁴⁰. En ningún caso, en el uso que hace Alfaro de los términos persona, criatura racional o espíritu finito, se refiere a un ser que está más allá del mundo físico, o por encima de aquello que le rodea⁴¹.

3. Como ya se apuntó, la teología de la gracia se halla inmersa en un proceso de búsqueda implicado en la pregunta teológica por la inteligibilidad de la fe. La preocupación explícita de Santo Tomás por la fe como medio de conocimiento, así como por el tratamiento de la teología como ciencia, le llevó a adentrarse en el análisis de la subjetividad creyente para dar solución a las múltiples cuestiones inscritas en el amplio campo del *analysis fidei*. El mismo Santo Tomás plantea dos cuestiones básicas: la acción divina de la gracia en el sujeto de la fe, y la naturaleza del entendimiento finito en la contemplación bienaventurada de Dios. A partir de su análisis Tomás hablará de una afinidad connatural del intelecto humano con la realidad divina⁴². Este es el núcleo que ha contemplado la teología y el magisterio contemporáneos para defender una visión unitaria del dinamismo humano hacia su plenitud en Dios. Esto es lo que observamos en los escritos de Alfaro. No podemos aportar más detalles sobre el camino que conduce a esta meta porque exceden nuestro propósito. Sin embargo sí es importante mostrar que el uso de la categoría persona para calificar tanto a Dios como al hombre responde a este deseo de encontrar una hermenéutica más acorde con la sensibilidad del hombre de hoy en referencia a su relación con lo trascendente⁴³. De modo que, hoy, la inteligibilidad de esta relación y sus estructuras no se esclarece a partir de la pura razón deductiva, sino a partir de

41 Así lo muestra en los estudios que realiza en la obra que tituló *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, que ya hemos citado anteriormente.

42 «Natura rationalis in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis», cf. *Sth*, II-II, q. 2, a. 3.

43 De nuevo, no se trata de ceder a lo que podríamos llamar la moda personalista del pensamiento contemporáneo. La caracterización del hombre como «persona» nace originariamente de la propia concepción bíblica de Dios. Es la Escritura y no la metafísica griega la que ha dibujado originariamente los trazos personales del rostro de Dios y, en consecuencia del hombre («imagen y semejanza suya»). El teólogo ortodoxo J. Zizioulas califica de auténtica «revolución» para el pensamiento filosófico y teológico el trabajo desplegado por los Padres griegos, en concreto por los Capadocios, en la asunción definitiva de la categoría «persona» para designar el ser íntimo de Dios (frente a todo sustancialismo estéril). Cf. J. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca 2003, 41-78; y, sobre todo, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca 2009 (cuya traducción al castellano hemos realizado).

los hombres y mujeres reales, tentados por el pecado pero atraídos por Dios y su gracia. Un Dios que permanece en el misterio al tiempo que se le intuye en el impulso anhelante que El mismo ha puesto en el corazón humano⁴⁴.

4. Insistamos en la riqueza de la visión de Alfaro en torno a la Encarnación de Cristo y su función reveladora. Nos encontramos aquí con uno de los subrayados básicos de la cristología de todos los tiempos. Nuestro autor insiste con decisión en las implicaciones antropológicas que incluye la afirmación de la *Palabra hecha carne*. Puede decirse que en la Encarnación queda afirmada definitivamente la verdad de que Dios ha hablado con el hombre, pero igualmente la verdad de que el hombre ha sido capacitado para la respuesta en ese diálogo. En la doble dimensión de su naturaleza esto es palpable: la dimensión espiritual orienta al hombre a una apertura ilimitada y a la visión de Dios como su plenitud suprema; la dimensión corporal capacita al hombre como lugar de comunicación y manifestación de sí a los otros hombres y al resto de la creación. Esta es la radical verdad que encierra la consideración de la naturaleza humana como *potencia obediencial*, concepto en el que K. Rahner o el mismo Alfaro han querido poner de manifiesto la imbricación insustituible entre la iniciativa divina de la Encarnación de Cristo –y, por tanto, la Revelación de Dios al hombre–, y la estructura humana a la que tal iniciativa se dirige. Rescatamos un párrafo que nos ha parecido muy significativo:

La visión de Dios, la gracia, la función reveladora son en Cristo consecuencia de la Encarnación, que es la suprema posible comunicación de Dios a la criatura intelectual. Por consiguiente el núcleo más profundo de la apertura del espíritu finito a lo sobrenatural (a la libre donación-manifestación de Dios en Sí mismo) es la aptitud a la unión suprema con Dios en Sí mismo, es decir, a la Encarnación. Como la visión, la gracia y la revelación de Cristo se fundan en la Encarnación, así la capacidad del ser humano a la visión, a la gracia y a la revelación se funda en su aptitud a la Encarnación⁴⁵.

44 A. DULLES, «Apologética, I. Historia», en LATOURELLE, R.-FISICHELLA, R.-PIÉ-NINOT, S. (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992, 104-114. También A. GONZÁLEZ MONTES, *op. cit.*, 269-274. Puede leerse el matiz que aporta Alfaro al respecto de la cooperación de la razón natural y la luz de la revelación en la intuición del infinito en, «Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural», 29 (texto en nota 28).

45 Cf. «Encarnación y revelación», 449.

46 F. COLBORN, «The Theology of Grace: Present Trends and Future Directions» *Theological Studies* 31/4 (1970) 692-711 (en concreto, 695). También W.A. MEIS, «La Gracia, ¿Verdad teológica en crisis?» *Teología y Vida* 31 (1990), 227-255.

5. Hemos de señalar también que el planteamiento de Alfaro, si bien supuso, junto a otros, una visión renovada de la teología de la gracia⁴⁶, constituye un impulso para nuevas profundizaciones y líneas de comprensión. Una afirmación que proponemos al hilo del humus histórico y humano en que ha de seguir actuando el mensaje revelado del cristianismo. Asistimos ya desde hace tiempo, en palabras del profesor Olegario González:

A un proceso de extrañamiento respecto a los presupuestos religiosos, a las afirmaciones y a las implicaciones del Dios cristiano que se configura como un foso de separación vivencial, que dificulta en gran medida los esfuerzos por integrar en la cultura contemporánea los núcleos esenciales de la fe⁴⁷.

Nos movemos en un mundo caracterizado fuertemente por el utilitarismo, donde una visión economicista lo contamina todo, de ahí que cada vez sea más decisiva y fundamental la visión de lo gratuito. Hoy se manifiesta como necesidad acuciante la de hacer comprender al hombre real que no puede empobrecerse clausurándose en la perspectiva de la realidad experimentable y la de su propia eficiencia. De la llamada «razón fuerte» del hombre moderno, sólo queda el poder de su faz técnico-instrumental. Una razón que impide al hombre un auténtico ejercicio de la libertad, puesto que le ha situado ante contenidos de sentido por principio relativizados, incapacitándole para individuar los contornos precisos de su tarea en el mundo, aceptando por bueno y bello todo aquello que el mercado le ofrece con insinuaciones siempre nuevas y fascinantes. Se trata de un

47 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Sobre la muerte*, Salamanca 2002, 10.

48 Juan Pablo II ha dado buena cuenta de ello al analizar la situación que atraviesa la fe cristiana en el suelo de la civilización occidental europea. Nos referimos a algunos de los pasos que aparecen en la *Exhortación Apostólica Postsinodal Ecclesia in Europa* (2003): a) *la pérdida de la memoria que da lugar a un ateísmo práctico que provoca a su vez una falta de contacto con la heredad* (n. 7); b) *el vacío interior y una difusa fragmentación de la existencia* (n. 8); c) *el desconocimiento real del cristianismo que se presume conocer, de manera que existe una amplia distancia entre la participación cultural y un verdadero sentido de la fe* (n. 47).

49 La tarea que tal situación implica –para algunas voces de la teología contemporánea–, consiste en rescatar al creyente que se haya atrapado en las redes de la visión de un Dios *administrado eclesiásticamente*, y de la sensación de frustración por el hacer de las iglesias. Elementos que le llevan a buscar en otros lugares las fuentes del sentido. En concreto, el teólogo alemán H. Verweyen, propone recuperar el núcleo de la tradición hebraico-cristiana que él sitúa en el hecho de la

hombre que mantiene un contacto muy superficial con las propias raíces espirituales⁴⁸, lo que a medio plazo le convertirá en un lisiado espiritual⁴⁹.

En medio de esta situación habrá que hacer emerger la perspectiva bíblica de la Alianza y del Reino de Dios, donde se recupera la visión de la Gracia consistente en fuerza de perseverancia, esperanza y paciencia en la propia capacidad humana para acceder a una vida plena según el modelo de Cristo. Frente al hastío de un racionalismo exacerbado se impone recuperar el hecho de que la cercanía de Dios al hombre supone para él la mayor capacidad de autorrealización y libertad. En definitiva que Teología, Cristología y Antropología constituyen un *continuum* que se despliega ante el hombre como un juego de autonomía y heteronomía. Se entiende por ello que la teología tiene ante sí una ardua tarea, ha de revalorizar lo valioso del corazón del mensaje cristiano y ofrecerlo como fuente de sentido.

¿Tiene el hombre una pregunta por Dios, más aún, es constitutiva, inexorable e irrenunciablemente una pregunta por Dios? ¿Existe una llamada e invitación de Dios para el hombre en la historia? Sencillamente dicho, ¿hay un hombre que pregunta y Dios le responde, hay un Dios que pregunta y el hombre es capaz de responderle? Estas formulaciones habrían sonado extrañas en una cultura y sociedad para las que Dios era una evi-

absoluta fidelidad de Dios a la Alianza establecida con su pueblo. Habría que rescatar para el hombre la confianza en que Dios sigue manteniendo tal promesa a las criaturas creadas a su imagen. Más concretamente, recuperar el sentido de la alteridad que el hombre siente en sí, en tanto que se aprecia proyectado más allá de sí, a la vez que incapaz de superarse por sí mismo. Se trataría de pensar la unidad absoluta en la diferencia: «en su modo de ser una imagen se abre a lo otro que representa, pero por determinación, dicha imagen no es otra cosa que aquello que representa o debe representar. Jesús se sabe invitado a reflejar en la propia existencia la imagen del Padre, y realiza esta misión anunciando e inaugurando el reino de Dios, el mismo reino que se desvelará plenamente sólo cuando todos los hombres se muestren dispuestos a transparentar los unos para los otros, hasta el último rincón de su carne, aquello que realmente son: imágenes de Dios» (H. VERWEYEN, *La Teología nel segno della ragione debole*, Brescia 2001, 102). Ver su propuesta concreta en *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 32001 (orig. alemán: *Gottes letztes Word. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 32000. Recientemente en otra perspectiva, aunque insistiendo también en la categoría bíblica *imagen de Dios* como central para la antropología cristiana, puede verse I. SANNA, *L'Identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Brescia 2006, 279-412.

50 Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «El quehacer de la teología» *Semanario Vida Nueva* 2517 (6 de mayo de 2006) 22. La respuesta a este interrogante decisivo es lo que ha llevado al teólogo abu-

dencia pública; hoy, en cambio, son las dos cuestiones primordiales tanto para la filosofía como para la teología⁵⁰.

Porque la búsqueda incesante del hombre no se detiene, es necesario seguir presentando la figura de un Dios que desea ardientemente realizar su camino junto al hombre al que ama. Y porque lo ama, El mismo lo capacita –en esto consiste la Gracia– para el Amor.

lense a repensar de nuevo el ejercicio presente de la teología católica en sus contextos, métodos, protagonistas y perspectivas abiertas: *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca 2008.