

ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE J. ALFARO

JOSE MARIA DE MIGUEL, O.S.S.T.

LA TEOLOGIA DE JUAN ALFARO

Los dos últimos libros de Alfaro resumen estupendamente la problemática que caracteriza su producción teológica. En el último de ellos, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1988), Alfaro, en diálogo constante con los mayores pensadores de la modernidad, sienta las bases antropológicas que permiten el acceso a Dios, es decir, a la reflexión teológica. El otro, *Revelación cristiana, fe y teología* (Salamanca 1985), puede considerarse como una síntesis de madurez de algunas de las cuestiones que más le han preocupado a lo largo de su reflexión teológica. Como en este trabajo se me ha pedido una presentación de la teología de Juan Alfaro, voy a recorrer el mismo camino que él, el camino que va de la antropología a la existencia cristiana.

1. DESDE UN CENTRO DE UNIDAD

Los escritos de Alfaro, dentro de la variedad de su temática, se caracterizan por una notable unidad de fondo y, sobre todo, de planteamientos. A mi modo de ver, el punto de apoyo de tal unidad se remonta muy lejos: es, al mismo tiempo, el punto de arranque de su quehacer teológico¹. Me refiero a aquella preocupación, presente a lo largo de toda su obra, por hacer inteligible —en la medida de lo posible— el pro-

¹ Cf. el importante estudio, presentado como tesis doctoral en la PUG, *Lo natural y lo sobrenatural*. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534), Madrid 1952.

blema central de la teología, a saber, la presencia del Absoluto en el mundo, en la historia, en el hombre; o dicho con otra formulación más técnica: el problema de la relación-conjunción de la trascendencia de la gracia con su real inmanencia. Este es el horizonte de comprensión que enmarca sus reflexiones teológicas. En todas se puede escuchar sin dificultad el eco de la gran cuestión, la cual es, a la vez, punto de referencia obligado y fuente de inspiración; faro que ilumina los problemas particulares, autoesclareciéndose al mismo tiempo desde ellos. Así, pues, los límites de la teología de Alfaro son los de la inmanencia-trascendencia de la gracia (entendida ésta ampliamente: como cifra de la autocomunicación divina en general). Pero el marco en el que la desarrolla descansa sobre dos puntos de apoyo principales: uno de carácter antropológico y otro más estrictamente teológico. El hilo conductor que confiere unidad y coherencia interior a su teología tiene un extremo situado en su concepto de hombre, entendido como 'criatura intelectual', y el otro, en el misterio de Cristo, sintetizado en la categoría bíblica —no mitológica— de 'encarnación'. Ahora bien, teniendo presente la estructura ontológica plenamente humana, a la vez que divina, de Jesucristo, podemos concluir que la 'cristología', vista por Alfaro —como decimos— de una manera preferencial bajo la óptica de la encarnación, es, en última instancia, la clave de bóveda de su edificio teológico: Cristo, Verbo de Dios encarnado, es el punto de unidad de su teología. Aquí convergen los pasos dados por Alfaro en las diferentes regiones de la teología, en el intento de explicar racional, metódica y sistemáticamente la presencia de lo divino en el ámbito de lo no-divino, especialmente en el hombre y, por él, en el mundo. Porque ¿se puede entender plenamente qué es la fe sin averiguar qué es la revelación? Y viceversa. Igualmente, ¿podemos comprender la sustancia última de la revelación sin llegar hasta la gracia, que es una realidad 'anterior' y posibilitadora de aquélla? Pero todavía podemos seguir preguntándonos, esta vez hacia adelante: ¿es posible alcanzar el núcleo íntimo de la fe sin abordar su repercusión práctico-existencial? No sin razón ni sin intención ha ido Alfaro desarrollando y profundizando, a lo largo de su vida, en estos temas que mutuamente se iluminan. En resumidas cuentas, el esclarecimiento que persiguen sus trabajos teológicos se refiere al problema básico y fundamental: el misterio de la autocomunicación de Dios al hombre y la respuesta-acogida de éste en la obediencia de la fe².

² Cf. Rom 16,26; 2 Cor 10,5-6; DV 5.

2. ASIENTO ANTROPOLÓGICO

Hemos dicho que el hilo conductor que unifica internamente el pensamiento teológico de Alfaro está constituido por un polo antropológico y otro cristológico (aunque este último compendie en sí y abarque también el primero). ¿En qué consiste el uno y el otro?

La categoría antropológica fundamental en el pensamiento de Alfaro es la 'apertura'. El hombre se define y caracteriza por una doble tensión constitutiva de su existencia: se dan en él, a la vez, el anhelo incontenible de infinito (*desiderium naturale videndi Deum*) y la imposibilidad ontológica de saciar desde sí mismo ese 'deseo natural' de plenitud. Para designar esta constitución esencialmente paradójica del hombre, Alfaro recurre al concepto de 'criatura intelectual'. La 'intelectualidad' o 'espiritualidad' describe la tendencia hacia la perfección definitiva, mientras que la 'creaturalidad' indica la impotencia o la incapacidad ontológica para lograrlas por las propias fuerzas y posibilidades. La noción de 'apertura' responde aquí a esta característica del espíritu finito: la auto-trascendencia, que define al hombre siempre lanzado más allá de todas las metas alcanzadas sin poder jamás lograr la plena realización de las aspiraciones más íntimas. El hombre está abierto a la perfecta satisfacción del dinamismo de su espíritu: esa es su aspiración más honda. ¿Podrá ser saciada en el ámbito de la inmanencia, es decir, apoyándose en sí mismo, en sus propios recursos? Alfaro estudia detenidamente las dimensiones ontológicas del ser humano, aquellas donde queda al descubierto su condición 'abierta', por si hubiera en alguna de ellas respuesta cabal a la cuestión de su aspirar sin límites. ¿Encontrará la plenitud en su relación al mundo y a los demás hombres? ¿En su ir al encuentro de la muerte o más allá de ella? La aspiración insobornable e irreprimible hacia la plenitud se traduce también en la pregunta por el sentido de su ser y de su hacer. El hombre intuye y sospecha la existencia de la plenitud de sentido como el lugar de su propia felicidad, y desde aquí pregunta incesantemente por él, sin poder encontrar jamás la respuesta adecuada, plenamente satisfactoria.

Por definición, el hombre es constitutivamente una realidad siempre abierta a algo más allá de sí mismo, de sus propias conquistas y proyectos. En el ámbito de la inmanencia, recorrida mediante un análisis de carácter trascendental, así como en el de la pregunta por el sentido que resume y compendia las otras preguntas del hombre, no hay respuesta concluyente y definitiva a este interrogante radical que es la persona humana. Lo propio del hombre es la fragmentariedad, el carácter incom-

pleto, inacabado, imperfecto, la perpetua movilidad o potencialidad. Por eso no repugna ni significa contradicción sostener simultáneamente el 'deseo natural de ver a Dios' y la incapacidad ontológica para lograrlo por sí mismo (posibilidad de la no llamada a la visión divina)³.

La constitución abierta del hombre es la estructuración antropológica puesta por Dios mismo para recibir su autocomunicación en la gracia (aspecto trascendental) y en la revelación (aspecto categorial). Dios, absolutamente trascendente, espíritu puro, puede comunicarse al hombre precisamente en las profundidades de su ser-lanzado hacia el infinito, y como respuesta a sus aspiraciones sin medida. Ahora bien, si el hombre puede captar realmente a Dios, que gratuitamente se le comunica, y responder en la fe (es decir, en la existencia en fe-esperanza-caridad), es porque posee —por creación— un dinamismo intelectual-volitivo proyectado hacia el ser indefinido que lo configura como su objeto formal. La presencia de Dios en su espíritu está en continuidad, si pudiéramos hablar así, con la del ser indefinido, y se inserta en las mismas profundidades operando como nuevo objeto formal. El hombre puede creer a Dios como Dios, aceptar su oferta de amistad y comunión y experimentar de este modo la incoación de la plenitud escatológica, justamente porque, a causa de su condición de ser autotranscendente hacia el infinito, está abierto al don de Dios (bajo la forma de gracia o/y de revelación).

Para recibir la gracia que Dios le brinda, para alcanzar la revelación en la que él mismo se nos manifiesta, el hombre ha sido creado como ser-abierto (a su 'imagen y semejanza'), lanzado hacia la consecución de la plenitud añorada como culminación de sus aspiraciones. Para responder en la fe (existencia justificada), el hombre ha de entenderse a sí mismo como constitutivamente abierto, como quien no posee la respuesta a la cuestión que es él mismo. La atracción del ser indefinido, como objeto formal que configura el ser y la actividad del dinamismo intelectual-volitivo, es la base 'natural' para la comprensión del conocimiento nuevo de la fe (y su correspondiente incidencia en la transformación de la vida derivada de la transformación de la manera de ver-conocer el mundo: existencia nueva en fe-esperanza-caridad). El nuevo objeto formal consiguiente a la presencia aceptada de la gracia, es decir, el conocer en y desde la fe, tiene su explicación última en la apertura del espíritu humano al ser en general. La gracia se apoya en la naturaleza, y ésta se entiende en todas sus dimensiones y alcanza su perfección desde la gracia.

³ Cf. La discusión de Alfaro con H. de Lubac en *Cristología y Antropología*, Madrid 1973, 259-289.

Del mismo modo, a la pregunta por el sentido, que caracteriza y compendia, en cierta manera, todo el preguntar humano (el hombre como pregunta constitutiva: radical apertura), responde la revelación (respuesta absolutamente gratuita e indebida). El sentido pleno de lo que es, lo capta el hombre únicamente en la entrega de la fe, en la que recibe la palabra de Dios como palabra de sentido definitivamente última.

Tanto en la comprensión de la gracia como en la explicación de la nueva existencia en Cristo, Alfaro, siguiendo la brecha abierta por K. Rahner, se sirve de la categoría 'existencial sobrenatural', pero despojada de su carácter abstracto al ser referida directamente a Cristo: 'existencial crístico'. Con tal concepto alude a la 'anterioridad' de la comunicación de la gracia en cuanto que ésta pone las condiciones de su propia recepción: para poder entrar en relación de amistad con el hombre, Dios lo creó orientado hacia sí desde la misma naturaleza (apertura al ser indefinido, o dicho con el aforismo clásico *gratia supponit naturam*).

En todos los casos en que Alfaro aborda la oferta de gracia y comunión de parte de Dios al hombre, y la respuesta de éste en la fe, aparece como explicación última de la posibilidad y realidad de tal encuentro la condición constitutivamente abierta del ser humano. Porque el hombre está radicalmente abierto hacia la plenitud del infinito, puede Dios comunicársele como su plenitud, y puede aquél pasar —en la fe— a tomar parte de esa misma plenitud, aunque, en el ámbito de la inmanencia, sea siempre una plenitud incipiente. Pero si Dios, en su autocomunicación, es el nuevo objeto formal, el creyente conocerá en y desde Dios, recibiendo así la respuesta por el sentido, respuesta que, sin embargo, sigue envuelta en la oscuridad de la fe.

Alfaro ha concedido, cada vez con mayor convicción y fuerza argumentativa, gran importancia a la fundamentación antropológica, según iba percibiendo, en su acercamiento a los pensadores y problemas de la modernidad, las dificultades que experimentan los hombres de nuestro tiempo para dar el salto a la trascendencia, encerrados como están en el mundo de la inmanencia, y consecuentemente las dificultades que tiene la Iglesia (y la teología) para predicar y hacer creíble el mensaje evangélico. La preocupación principal de su fundamentación antropológica es la de mostrar la inconsistencia radical del hombre clausurado en los límites de la inmanencia. Por eso, la peculiaridad de su antropología, cuya categoría central la hemos concretado en la 'apertura', está en el esfuerzo por no ser unilateral o, dicho de manera positiva, en acercarse al hombre como es, sin olvidar ninguna de sus dimensiones constitutivas. La respuesta de la trascendencia como respuesta única y última a las aspiraciones incolmables del hombre debe venir después de haber

agotado las posibilidades de la inmanencia. De esta tesis deriva la importancia que Alfaro concede a la antropología en la labor teológica⁴. Esto significa que sus valiosos estudios sobre la 'cuestión del hombre' no han de ser considerados como una concesión al antropocentrismo inmanentista dominante, sino como parte integrante de su quehacer teológico que toma plenamente en serio a Dios y al hombre. La teología sin una base antropológica adecuada queda desprovista de apoyo sólido y, sobre todo, pierde su eficacia misionera y apologética en un mundo y en una situación espiritual intensamente secularizados. El uso de la antropología en la labor teológica por parte de Alfaro hay que entenderlo desde aquí: para llegar con el mensaje de la fe hasta el hombre secular hay que profundizar antes en la autocomprensión que de sí tiene este mismo hombre. Por eso Alfaro ha aceptado seriamente la posibilidad de una existencia abierta y, sin embargo, asentada en la inmanencia («perfectamente instalada en la finitud», según la expresión del agnóstico E. Tierno Galván), como es la del hombre secularizado. Pero no se trata de una aceptación acrítica, sino que, mediante un análisis antropológico de carácter trascendental, recorre las dimensiones constitutivas del ser y de la existencia humana, descubriendo en ellas la paradoja definidora del hombre: autotranscendencia que no puede realizarse en la finitud. No hay respuesta satisfactoria a la pregunta qué es el hombre dentro de los límites de la pura inmanencia. En este extremo surge la cuestión de Dios como cuestión con sentido y dadora de sentido para el hombre, como respuesta que realiza, plenifica y consume la autotranscendencia del hombre, la cual, en el ámbito de la sola inmanencia, aparece truncada, irrealizada. Alfaro intenta hacer comprensible (intención claramente pastoral dentro de las exigencias del método científico) la autocomunicación de Dios en la gracia y en la revelación, así como mostrar el significado de la respuesta humana en la fe que se hace existencia nueva por el amor, desde esta pregunta-límite del hombre por el sentido de su existencia en el mundo.

⁴ Cf. *Unitas institutionis theologiae iuxta Vat. II*: Seminarium 23 (1971) 239: «Sin una antropología, no sólo científica y fenomenológica, sino estrictamente filosófica, el misterio de Cristo, Hijo de Dios hecho *hombre*, no puede entenderse».

Cf. *Problema theologicum de munere theologiae respectu magisterii*, Gregorianum 57 (1976) 74: «Sed praecise quia implicita in quaestione de humana existientia, quaestio de Deo recte poni et responsonem accipere hodie non potest, nisi quatenus fundata in anthropologia scientifica et philosophica».

3. PARA LA COMPRESIÓN DE LA GRACIA

Como dijimos más arriba, Alfaro considera el misterio de Cristo preferentemente desde la perspectiva de la 'encarnación' (entendida, naturalmente, no como un momento o acontecimiento puntual, sino como comprendiendo toda la existencia de Jesús, desde el instante de su concepción 'por obra del Espíritu Santo', hasta su muerte y resurrección); insiste en este modo global de comprender la encarnación, y por ello resultará menos chocante el que describamos su cristología como 'encarnacionista'. Con esta forma de plantear las cosas, no pretende Alfaro inclinarse del lado de las cristologías llamadas 'descendentes', de sabor gnóstico. Pero tampoco entra en el juego de aquellas otras de orientación predominantemente 'ascendente', de tendencia nestoriana-adopcionista. Su modelo más cercano y connatural —no exclusivista— es el Jesús del cuarto evangelio, donde la encarnación abarca el doble movimiento, tal como corresponde a los datos neotestamentarios y a la fe de la Iglesia, a saber, descendente-ascendente. Sólo esta cristología salvaguarda la verdad entera, íntegra, de Jesús, su originalidad única, irreplicable: la divinidad y la humanidad presentes desde el comienzo hasta el final en la existencia histórica de Jesús de Nazaret, el Cristo.

¿Cómo integra Alfaro el misterio de Cristo, contemplado a la luz de la encarnación del Verbo, en la oferta-donación de Dios (gracia-revelación) y en la respuesta del hombre en la fe? La gracia, en su expresión originaria y fundante, es la autodonación del Padre, generadora del Verbo. El es por antonomasia la Gracia: la autodonación personal del Padre; por eso el Verbo es Dios como el Padre, pues es fruto de su comunicación personal. Toda la gracia de Dios está concentrada, personificada en el Verbo: la Gracia de Dios es el Verbo. Desde este planteamiento, Alfaro subraya la comprensión de la gracia como donación personal, como entrega total, como participación y comunicación de Dios mismo, como generadora de la relación personal constitutiva de la Persona divina del Verbo. Así, la encarnación significa, ante todo, la encarnación de la Gracia. Lo cual no quiere decir que antes de la encarnación Dios no comunicara su gracia a los hombres en el Verbo, comenzando por la creación del mundo, pues «todo se hizo por él, y sin él no se hizo nada de cuanto existe» (Jn 1,3; cf. Col 1,15-20; Hb 1,1-3). Pero en la encarnación, la autodonación eterna del Padre se hace visible, se reviste de carne, podemos palparla, tocarla, alcanzarla con los sentidos (cf. 1Jn 1,1-4). Jesucristo es la Gracia de Dios: él en sí y para nosotros.

Siempre se trata de la gracia del Padre, fuente y origen de toda la divinidad, cuyo rostro visible personal es Cristo (cf. Jn 14,9). Toda la

gracia de Dios es el Verbo, pero como 'el Verbo se hizo carne' (Jn 1,14), toda la gracia se identifica y está contenida en el acontecimiento de la encarnación: la Gracia se ha encarnado. Del carácter encarnacional de la gracia deriva su carácter crístico: éste alude a la gracia del Verbo en cuanto encarnado, es decir, a Jesucristo, la Gracia de Dios en el mundo para los hombres (*gratia capitis*). La comprensión de la gracia no puede olvidar su raíz y fuente: el Verbo encarnado. Sólo desde la encarnación llegamos a entender —en la medida de lo posible— lo que es la gracia en sí misma y para nosotros, y sólo desde ella se alcanza el límite, en la comprensión humana racional, del problema de la real inmanencia de la gracia de Dios, absolutamente trascendente.

El don de Dios a los hombres es su propia Palabra encarnada: nada más grande nos ha podido otorgar; con él nos ha dado todo, se nos ha dado a sí mismo⁵. No hay otra gracia fuera de Cristo; de ahí que Alfaro hable con preferencia no del 'existencial sobrenatural' (Rahner) en abstracto, sino del 'existencial crístico': la autocomunicación de Dios a los hombres se hace personalmente real en y por Cristo, hombre con los hombres y Dios uno con el Padre y el Espíritu Santo. Estamos hablando de la gracia sin más, de Dios mismo, gracia increada: su fuente última es el Padre (*fons et origo totius divinitatis*); el Verbo, la personificación de la misma; y el que nos la actualiza y apropia es el Espíritu, que nos conforma con Cristo y nos hace clamar: ¡Abba, Padre! (Rom 8,15). He aquí el carácter trinitario de la gracia, inseparablemente unido a su dimensión crístico-encarnacional: esta es su esencia más propia. Todas las demás especificaciones y efectos de la misma adquieren, a la luz del misterio de Cristo y desde él, su comprensión, su inteligencia más profunda (comenzando por la clarificación del problema de la inmanencia-trascendencia de la gracia). Tal es el caso de la 'divinización' como efecto primero, creado, de la gracia en una naturaleza humana. La categoría cristológica muestra cómo la comunicación de la gracia tiene como condición y efecto la divinización o elevación (adaptación) de las estructuras ontológicas propias de la creaturalidad (así la divinización de la naturaleza humana de Cristo como condición y efecto de la Unión Hipostática): la gracia crea las condiciones para su propia recepción.

La aportación más significativa de Alfaro a la teología de la gracia es el planteamiento nuevo del problema de la relación inmanencia-trascendencia de la misma. Por una parte sintetiza en el concepto de 'cria-

⁵ «Porque en darnos, como nos dio (el Padre) a su Hijo, que es una palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola palabra, y no tiene más que hablar» (S. JUAN DE LA CRUZ, *De la subida al monte Carmelo*, II.22.3., Madrid 1950, 681).

tura intelectual' la esencia paradójica de tal relación: a causa de la intelectualidad, el hombre está abierto a una plenitud intuida, deseada (*desiderium naturale*); a causa de la creaturalidad le está ontológicamente vedado el acceso desde sí mismo a dicha plenitud.

La trascendencia de la gracia como incoación de la plenitud a que aspira el corazón humano aparece visiblemente al contraluz de la creaturalidad: el don de la gracia supone la 'divinización' de las estructuras ontológicas del hombre. La visión de Dios como culminación del *desiderium naturale* (intelectualidad) y la gracia como anticipación de la misma, para que sean realidad en el hombre, tienen que crear en él su propia recepción, es decir, implican la elevación-divinización de la creaturalidad. La intelectualidad significa sólo la 'potencia obediencial' para la visión-gracia; la creaturalidad prohíbe el paso al acto (hablando en términos aristotélico-tomistas). La gracia crea las condiciones para poder ser recibida por el hombre; en primer lugar, en la intelectualidad; luego en la elevación de la creaturalidad para que pudiera darse el paso de la potencia al acto. La misma tensión que es el hombre en cuanto 'criatura intelectual', reaparece en la relación inmanencia-trascendencia de la gracia, y ésta se ilumina desde la profundización de aquellas dimensiones constitutivas del ser humano como 'criatura intelectual'.

Después de esta explicación del problema de la inmanencia-trascendencia de la gracia de carácter más bien filosófico, Alfaro avanza un paso más, esta vez en dirección a Cristo. El misterio de la encarnación del Verbo es el paradigma último para la comprensión del problema. En la santa humanidad de Jesús se da la máxima presencia (inmanencia) de la divinidad (trascendencia): el Don de Dios mismo, la Gracia, su Verbo (absoluta trascendencia) está real y personalmente presente en el hombre Jesús (radical inmanencia). Esta fundamentación cristológica no niega la filosófica antes aludida, sino que se entiende desde ella y, a la vez, la verifica. La posibilidad de la encarnación del Verbo en una naturaleza humana es la misma que la posibilidad para ésta de ver a Dios, de recibir la gracia; esta posibilidad se basa en la intelectualidad, en aquella dimensión del hombre por la cual está abierto a Dios.

La encarnación muestra con toda claridad que la comunicación de la gracia tiene como condición y efecto la 'divinización' o elevación de las estructuras ontológicas propias de la creaturalidad (la divinización de la naturaleza humana de Cristo como condición y efecto de la unión hipostática). Por eso Alfaro comparte decididamente la doctrina, subrayada en particular por la teología oriental, acerca de la acción divinizadora de la gracia: encarnación-divinización-gracia son términos intercambiables y mutuamente iluminantes. Es mérito suyo el haber destacado el

carácter esencialmente encarnacional-cristico y trinitario de la gracia (y, en consecuencia, sacramental y eclesial), así como su carácter absolutamente sobrenatural, gratuito y trascendente, y su estructura personalista y de comunión; todo ello a partir del problema general y omniabarcante de la trascendencia e inmanencia del don de Dios a los hombres en la encarnación del Verbo.

4. CRISTO REVELADOR Y REVELACIÓN DEL PADRE

Para explicar la presencia de Cristo en el misterio de la autorrevelación de Dios a los hombres, sigue Alfaro el mismo esquema cristológico. En sus reflexiones sobre la divina revelación presta singular atención al análisis de su dimensión formal: Dios en el acto de autorrevelarse. No se fija Alfaro tanto en los contenidos concretos de la revelación, sino en el significado (también para los mismos contenidos materiales) del acto por el cual Dios se vuelve hacia los hombres y decide comunicarles los secretos de su vida divina y de su plan de salvación para con ellos.

Pues bien, este acto de la autorrevelación de Dios *ad extra*, que tiene lugar de una manera única e irrepetible en Jesucristo, Alfaro lo fundamenta también intratrinitariamente (naturalmente a partir de la revelación de la 'Trinidad económica'). El Padre se autoexpresa eternamente en su Verbo, que es su Imagen, impronta de su substancia; es su Palabra (cf. Col 1,15ss; Hb 1,3; Jn 1,1). Esta condición divina de ser Verbo de Dios, de reflejar personalmente el misterio del Padre, hace del acontecimiento de la encarnación un acontecimiento de revelación. El Verbo encarnado, que como tal es el término de la autocomunicación del Padre, expresa y refleja, bajo los velos de la carne, el misterio de Dios. Jesucristo es la Palabra eterna del Padre que se ha hecho visible, audible y palpable en la encarnación. Como en el seno de la Trinidad divina el Verbo es la autocomunicación personal del Padre, así en el misterio de la encarnación Jesucristo es ontológica y constitutivamente la revelación de Dios y, por consiguiente, el Revelador del Padre. Lo que significa la revelación de Dios, que Dios se autorrevele personalmente a los hombres, lo comprendemos a la luz de la encarnación. Revelación y encarnación son un mismo misterio, realidades mutuamente convertibles, pues ésta no es otra cosa, en principio, que la autorrevelación de Dios. Se trata, en ella, del acontecimiento, absolutamente inaudito, de la presencia personal de Dios en el mundo.

Alfaro saca de aquí algunas consecuencias importantes: la revelación es esencialmente cristológica, cristocéntrica y cristoteleológica o cristo-

escatológica (determinaciones que son igualmente aplicables a la gracia y a la fe).

La revelación es cristológica: esto significa que no hay, en el fondo, más revelación que la de Cristo, pues él es, al tiempo, *la* revelación y *el* revelador de Dios. La autorrevelación del Padre es su Verbo; y el Verbo está presente, como centro de personalización último, en Jesús de Nazaret. Cristo está sostenido en su ser y en su actuar por el Verbo: su 'carne', es decir, toda su humanidad es la del Verbo, pues 'el Verbo se hizo carne'. De aquí deduce Alfaro con rigurosa lógica que *toda* manifestación de la conciencia humana de Jesús, de su intimidad, bajo la forma de palabras, gestos o acciones simbólicas es verdadera revelación de Dios. En efecto, un hombre revela a otro el misterio de su persona abriéndole libremente su conciencia; y según sea comprometedora y profunda esta comunicación de la conciencia, así será la importancia de la revelación. Alfaro localiza en la manifestación de la conciencia de Jesús el punto de apoyo de la autorrevelación divina personal a los hombres: la conciencia humana de Jesús como mediación obligada para la revelación personal de Dios (absoluta trascendencia) a los hombres (real inmanencia).

En la profundidad de la conciencia vivió el Señor su condición de ser asumido por el Verbo (experiencia necesaria para evitar concluir erróneamente que Jesús fue un misterio para sí mismo o un instrumento ciego y pasivo en manos del Verbo): esta experiencia concienical la justifica Alfaro con los datos evangélicos sobre la 'visión de Dios' (cf. Jn 1,18; 6,46) y sobre la 'experiencia filial' (cf. Mt 11,25-27; Lc 20,21-22). En la conciencia de Jesús repercute realmente, perceptiblemente, el misterio de la encarnación (de la unión hipostática), y por eso su expresión (siempre radicalmente inadecuada) en palabras, signos, símbolos, gestos y acciones constituye el misterio de la revelación divina. Y se explica de este modo la identificación o convertibilidad fundamental entre la revelación y el revelador. Jesús revela a Dios revelándose a sí mismo, en la revelación de su propio misterio personal. El contenido central de su revelación es el misterio de Dios como Padre suyo: el mismo que revela es, a la vez, el contenido de la revelación.

Por *eso la revelación es cristocéntrica:* Cristo, en cuanto Hijo del Padre, es la misma revelación de Dios a los hombres. El contenido central de la revelación es Cristo: él es *la* Palabra de Dios al mundo; todas las demás palabras se iluminan y adquieren consistencia, verdad y significatividad desde Cristo.

El carácter *cristoteleológico* de la revelación apunta, en las reflexiones de Alfaro, a la función de revelador escatológico propia de Cristo.

En la plena y perfecta manifestación de la unión hipostática, Cristo glorioso revelará a los hombres conglorificados por la virtud divinizante del Espíritu, el misterio trinitario de Dios en su unidad de naturaleza divina. De nuevo aparecerá allí (en la Patria) el mismo itinerario: en la perfecta manifestación de su misterio personal de Verbo de Dios nos revelará al Padre, sin mediación alguna, al ser divinizada totalmente su santa humanidad, la cual —en el tiempo de la encarnación— ocultaba a la vez que revelaba los secretos de Dios. En la Patria podremos, por fin, comprender la intrínseca conexión existente entre el revelador y la revelación. El Verbo revelará plenamente al Padre revelándose como *su* Verbo: en él, expresión personal de Dios, contemplaremos al Padre.

Así, pues, la revelación es *de* Cristo (carácter cristológico).

La revelación *es* Cristo (carácter cristocéntrico).

La revelación se consumará *en* Cristo (carácter cristoteológico o escatológico). En definitiva, Cristo es el revelador y la revelación de Dios Padre.

A la vista de esto, no resulta ya difícil dar los siguientes pasos: la revelación es la encarnación; pero como dijimos anteriormente que la encarnación es la encarnación de la gracia, puede Alfaro plantear esta triple ecuación, que simplemente quiere indicar la mutua convertibilidad derivada de su raíz común: gracia=encarnación=revelación. De donde emerge con claridad el carácter esencialmente salvífico de la revelación, como también la estructura y contenido personalista de la misma, y su absoluta trascendencia (gratuidad e inderivabilidad).

Teniendo esto presente, en la teología de la revelación de Alfaro destacamos, como aportación más notable, el puesto y la misión de Cristo en la misma. El ha llevado hasta sus últimas consecuencias la doctrina joánica acerca del autotestimonio de Jesús, fundado en la encarnación. Lo que Jesús testifica sobre Dios y sobre sí mismo, sobre la salvación y destino del hombre, lo aceptamos y creemos porque él lo dice. El punto de apoyo de la exigencia inaudita de Jesús, que pide ser creído incondicionalmente, no es la belleza, bondad y verdad de su doctrina, sino su propia persona divina que, por el misterio de la encarnación, está realmente presente en él como su centro de sustentación y de consistencia ontológica. Cristo está sostenido en el fondo de su ser por la Persona divina del Verbo, que es la que garantiza y avala la pretensión de Jesús de exigir fe incondicional en su palabra, pues es, en verdad, la misma Palabra de Dios.

De aquí deriva el hecho de que en Cristo la revelación es siempre autorrevelación; el revelador y la revelación se identifican; Cristo revela a Dios como *su* Padre revelándose él como *el* Hijo. Por eso encarnación

y revelación son un único misterio: el de la presencia personal de Dios en la historia, de modo que los hombres lo han visto, tocado y oído (cf 1 Jn 1,1ss). Esta presencia personal es propia del Verbo; sólo al Verbo convenía la encarnación precisamente por su mismo ser divino intratrinitario: su personalidad divina consiste en ser expresión, impronta, gracia, revelación, logos personal del Padre. Por tanto, si en el seno de la divina Trinidad sólo el Verbo tiene esta *relación* personal (constitutiva de su Persona divina), entonces no es difícil comprender que cuando, en sus inescrutables designios, Dios decidió automanifestarse al hombre, lo hiciera precisamente a través del Verbo, que es la revelación personal del Padre: por eso la revelación de Dios la lleva a cabo Jesús autorrevelándose él mismo.

Así, pues, Cristo es constitutivamente el revelador del Padre porque es su misma revelación personal: no puede manifestar a los hombres quién es él sin manifestar simultáneamente al Padre, y viceversa: «Yo y el Padre somos uno»; «quien me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 10,30; 14,8). Pues bien, Alfaro ha profundizado en esta doctrina acerca de la función reveladora de Cristo, apoyándose en el capítulo 17 de san Juan. Por ser la expresión personal del Padre, el Verbo es la revelación y el revelador: esta relación intradivina es constitutiva de la personalidad del Logos. En cuanto Verbo encarnado, sólo a Cristo compete ser igualmente la revelación y el revelador del Padre.

Por último, a Cristo, en cuanto glorificado, corresponde introducir a los bienaventurados en el misterio de Dios. En la Patria continuará siendo Cristo glorioso el único Camino para llegar al Padre, una vez que hayamos sido transformados por la acción divinizante del Espíritu Santo. Los hombres conglorificados contemplarán en un Hombre, que es también Dios, a Dios mismo inmediatamente en su misterio de unidad en la divinidad y de trinidad en la personalidad. Alfaro ha destacado la función reveladora de Cristo: él es el revelador porque es la revelación misma del Padre; lo es en el abismo divino del misterio intratrinitario; lo fue cuando apareció hecho carne en la historia de los hombres; lo será en la recapitulación escatológica; mientras dura la historia, sin embargo, su ser-revelador del Padre lo lleva a cabo Jesús por el Espíritu, que mantiene viva su presencia en la Iglesia (cf. Constitución DV, 8), que encamina a los hombres continuamente hacia él y nos hace comprender cada vez más profundamente el misterio de su palabra y de su revelación (cf. Jn 14,26; 16, 13-15).

Cristo es la revelación, Cristo es el revelador: de esta doble ecuación, entendida en sus distintos aspectos, deriva la comprensión de la revelación en su carácter esencialmente salvífico, trascendente, gratuito y per-

sonalista. Pero lo importante es saber situar estas caracterizaciones de la revelación en su marco correspondiente: cristológico-trinitario. A mi modo de ver, Alfaro, con sus reflexiones sobre la constitución reveladora del Verbo en el seno de la divina Trinidad, en la encarnación y en la gloria del cielo, ha logrado fijar bien los límites en los que debe desenvolverse una teología de la revelación acorde con los datos de la Sagrada Escritura.

5. LA FE QUE SALVA POR LA CARIDAD

La fe es, según Alfaro, respuesta global, acogida sin reservas, aceptación plena de la autorrevelación de Dios en Cristo por parte del hombre. Este acto, que abarca y compromete a toda la persona, está conformado por su fundamento que es, a la vez, su objeto material, Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre. La teología de la fe de Alfaro está configurada por su teología de la gracia y, sobre todo, de la revelación, de tal modo que «esta concepción de la revelación (arriba apuntada) conduce lógicamente a una comprensión teológica nueva de la fe»⁶. En las últimas aportaciones está expresamente planteada como respuesta a la pregunta radical del hombre por el sentido de la existencia⁷.

En conformidad con su teología de la revelación, Alfaro sigue el mismo itinerario para esclarecer su teología de la fe:

La fe es cristológica, en cuanto que su fundamento formal es Cristo: creemos a Cristo (*creedere Christo*) que se autorrevela como Hijo de Dios y creemos que Cristo es Dios; aceptamos incondicionalmente su testimonio como testimonio de la misma Verdad divina. A Dios creemos por Cristo: se nos revela como Padre en la revelación de Jesús como el Hijo. El carácter teológico-trinitario de la fe es la última dimensión de su carácter cristológico.

La fe es cristocéntrica (credere Christum): el objeto de la fe es el contenido de la revelación; y éste, como ya sabemos, se resume y concentra en la Palabra que Dios pronuncia y entrega al mundo. Desde Cristo capta el creyente los demás contenidos de la fe. No pueden, por ello mismo, considerarse los objetos de la fe sino en relación con Cristo, y su importancia y significado dependerán de su conexión y proximidad a Cristo (cf. *Decreto sobre la formación sacerdotal* OT, 13ss; *Decreto sobre el ecumenismo* UR, 11).

⁶ *Cristología y Antropología*, Madrid 1973, 389.

⁷ Cf. *Problematica teologica attuale della fede*: Teologia (Rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale) 6 (1981) 218-231.

La fe es cristoteleológica (credere in Christum): con esta determinación describe Alfaro el carácter escatológico de la fe que va al encuentro inmediato de Cristo, en el que se autoconsumará. La visión de Dios en Cristo se anticipa o se incoa ya en la fe. Hacia la plena visión en la luz del Espíritu tiende la oscuridad de la fe. El carácter escatológico de ésta sólo se manifiesta plenamente desde la consideración de Cristo glorioso como revelador del Padre: la vía de la fe, en cuanto acogida de la revelación, se consuma en la presencia de la visión donde la revelación alcanza su plenitud.

Del carácter salvífico, personalista y absolutamente trascendente de la revelación deriva la dimensión salvífica, personalista y trascendente del acto de fe. La sobrenaturalidad de la revelación constituye la sobrenaturalidad de la fe, pues es su fundamento formal. Ello exige sostener la presencia de la gracia de Cristo en la adhesión de la fe. Creer a Cristo como Hijo de Dios y creer que Cristo es Dios, solamente es posible por la atracción interior de la gracia: «Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae» (Jn 6,44; cf. Mt 16,17; S. Agustín, *In Ioan.* 26.2-7). La fe es, a la vez, don de Dios y acto libre del hombre. La sobrenaturalidad de la fe se funda también en la presencia de la gracia que sostiene el acto de fe como *fe divina*: entrega total del hombre, de su existencia a Cristo. La gracia 'eleva' el dinamismo intelectual-volitivo: así se explica que el conocimiento de la fe (conocer en y según Dios en la revelación de Cristo) sea incoación de la visión de Dios en Cristo.

El carácter salvífico de la fe y la fe justificante traducen la misma verdad: por la aceptación incondicional del misterio de la revelación y redención de Cristo, el hombre alcanza el perdón de los pecados, es justificado, se pone en camino de la salvación. Alfaro estudia a este propósito la presencia y el papel de la gracia en la fe: somos justificados gratuitamente («por gracia habéis sido salvados»: Ef 2,5) en la fe. Pero de esto hablaremos más adelante. Ahora sólo quiero subrayar el carácter cristológico, cristocéntrico y cristoescatológico de la fe cristiana. Por otra parte, sólo desde aquí se esclarece la dimensión teológico-trinitaria de la fe. La encarnación de Dios, tomada realmente en serio, obliga a no saltarse a la torera esta 'mediación' única de Cristo, a no ir directamente al misterio trinitario de Dios sino de la mano de Cristo. Esta manera de proceder responde a la preocupación metodológica de Alfaro de no pasar a la indagación de la trascendencia sin haber antes rastreado exhaustivamente las posibilidades de la inmanencia.

La encarnación de Dios en la persona del Verbo es la encarnación de la gracia, de la salvación, de la revelación. La fe, en cuanto acogida y respuesta a esta autodonación personal de Dios, está marcada, guiada

y configurada enteramente por la encarnación. De ahí el carácter comunitario-sacramental-eclesial de la fe: que no es pura decisión íntima, ni pura relación personal-individualista del hombre con Dios en la intimidad de su corazón. La encarnación de la gracia, de la salvación y de la revelación impide el individualismo o subjetivismo en la relación del hombre con Dios que se establece en la fe (estructura objetiva de la fe, que se vive y se profesa comunitariamente, en la iglesia que, en cierto modo, es una prolongación de la encarnación en la historia).

Alfaro ha abordado la teología de la fe, para decirlo con las palabras con que empieza la carta a los Hebreos, 'muchas veces y de muchos modos'. El conocido tratado *Fides-Spes-Caritas* es un digno colofón de la llamada 'teología de manual', que se hacía y enseñaba en las Facultades de Teología hasta la renovación conciliar. La teología de la fe de Alfaro está impregnada y conformada por su teología de la gracia y de la revelación, según hemos indicado. Su gran acierto, al afrontar el tema primero y fundamental, el de la fe (DS 1532), está en el arraigo cristológico y antropológico que da consistencia a su reflexión. La fe es un acto del hombre dirigido a Cristo y, en él y por él, a Dios. Por eso toma Alfaro profundamente en serio ambos extremos: el hombre y Cristo. Ahora bien, como en la fe divina se alcanza realmente a Dios, se entra en comunión con él, se conoce según él, el hombre necesita ser sostenido en tal acto suyo, libre y voluntario, por la gracia misma de Cristo, que actúa en el corazón humano por la iluminación-atracción del Espíritu, el cual nos hace percibir en el testimonio humano de Jesús el testimonio del Hijo de Dios. Así, gracia, revelación y fe se implican y esclarecen desde Cristo.

En la teología de la fe de Alfaro aparece fuertemente subrayado el papel de la revelación (con todas sus notas y características varias veces aludidas) y, en consecuencia, se destaca la ineludible necesidad de la gracia. Por eso la fe que, a pesar de la multiplicidad de aspectos, es un único acto de respuesta del hombre a la revelación, omnicompreensivo y comprometedor de toda la existencia, está configurada cristológica, cristocéntrica y cristoteleológicamente (por usar sus mismas expresiones): esta configuración brota de la gracia y de la revelación de Cristo; una y otra sostienen y conforman la fe *cristiana*.

Pero no podemos pretender encontrar 'novedades' de contenido en la teología de la fe de Alfaro; más bien lo que en ella destaca es la orientación de fondo, que determina luego, ciertamente, el tratamiento de los aspectos particulares del acto de fe. Tal orientación tiene estos ejes de rotación:

- Globalidad e implicación existencial de la respuesta de la fe, determinada, entre otras razones, por el hecho de que se presenta como la única respuesta a la cuestión del sentido de la existencia que, en última instancia, es la pregunta del hombre sobre sí mismo: a la cuestión del hombre responde la cuestión de Dios, la cual es el fundamento y el contenido de la fe.
- Respuesta dada a la autorrevelación de Dios en Cristo, que es a la vez donación personal de Dios (absoluta sobrenaturalidad-gratuidad de la revelación). En justa correspondencia, la respuesta de la fe no será auténtica ni conforme a su fundamento formal si no es, ella misma, expresión de la entrega personal, total y omniabarcante, del hombre a Dios.
- Respuesta configurada por la interpelación-invitación de Dios en Cristo (carácter cristológico-cristocéntrico-trinitario): es, por ello mismo, respuesta enteramente libre del hombre y don inmerecido de Dios (necesidad de la gracia interiorizada por el Espíritu para asentir a la revelación de Dios en Cristo con fe divina). Así se explica la implicación mutua de la *fides qua* y la *fides quae*, que es término del largo camino de la fe hacia su autoesclarecimiento (*analysis fidei*).

De todo ello deriva el carácter salvífico y personalista de la respuesta creyente, superándose así el intelectualismo en la teología de la fe. La referencia al personalismo en la vivencia de la fe no se opone, en modo alguno, a la esencia comunitaria y eclesial de la misma. Al contrario, la eclesialidad de la fe, fundada en la encarnación del Verbo, no se salva sólo haciendo profesión verbal del 'credo', sino personalizando la relación de cada uno con Cristo: se dice, en efecto, *credo (ego) in unum Deum*.

La dimensión salvífica de la fe tiene su primera verificación en el hecho de que por ella el hombre es justificado. Pues bien, Alfaro, movido por un claro interés de aproximación ecuménica a las posiciones de la reforma protestante, investiga con rigor y método científico la doctrina de Trento y de Lutero sobre el papel de la fe en la justificación. Su aportación más importante consiste en haber mostrado la insuficiencia de la noción de fe manejada por Trento, lo cual obstaculizó una interpretación correcta y completa de la función de la gracia en la justificación por la fe; Trento no comprendió plenamente la problemática paulina; Lutero, por el contrario, entendió mejor a Pablo, aunque minusvaloró la realidad óptica de la justificación en el corazón del hombre. Alfaro explica de este modo la tesis paulina de la justificación por la fe como gracia:

- La justificación se recibe en la fe. Esto quiere decir: somos salvados cuando aceptamos incondicionalmente y con toda nuestra existencia (con la mente: conocimiento; y con el corazón: consentimiento) el acontecimiento de la revelación-salvación de Cristo. La fe es la respuesta total y omnicomprendensiva a la invitación-donación de Dios por Cristo en el Espíritu: es decir un 'sí' absoluto e incondicional a Dios que se nos revela y salva por Cristo en el Espíritu; es acoger la salvación realizada en el acontecimiento total de Cristo.
- Ahora bien, una respuesta de tal envergadura, en la que queda implicada toda la existencia de modo definitivo en dirección a Dios, no la puede dar el hombre sin la ayuda y el apoyo de Dios mismo, es decir, sin la gracia. Responder así —en la respuesta de la fe— a Dios manifestado en Cristo es, además de un acto libre del hombre, un don de Dios. El acto mismo de fe, por el que recibimos la gracia de la justificación, es ya gracia. Esta penetra en el corazón de la fe por la que somos justificados. Ser justificado por Dios en la muerte de Cristo significa renunciar a la autofundamentación ontológica y existencial, a apoyarse en sí mismo; significa aceptar ser salvados por Dios: de él nos llega la consistencia y la fundamentación de lo que somos (fundamentación ontológica) y de lo que hacemos o decidimos (fundamentación existencial).

Esta renuncia a fijar en el propio yo la salvación es condición necesaria para la justificación que Dios nos promete y ofrece. Es lo que significa, en último término, la fe. El hombre, sin embargo, solamente con la ayuda de la gracia es capaz de hacer un acto de negación de sí mismo como el que se nos exige para recibir la justificación. Así explica Alfaro la presencia y función de la gracia dentro de la misma justificación por la fe. En definitiva, las expresiones luteranas referidas a la justificación como *sola fides - sola gratia*, son perfectamente aceptables para un católico por cuanto se deducen directamente de la doctrina paulina, siempre que no se anule la responsabilidad del creyente en el asentimiento de la fe. Dentro de esta perspectiva ecuménica, destaca la originalidad con que Alfaro aborda el espinoso tema de las 'obras' en la justificación. Los luteranos han sido muy reacios a aceptar las 'obras' en el proceso de justificación, pues las consideran como un atentado contra el carácter absolutamente gracioso de la justificación. Alfaro, argumentando antropológicamente, muestra cómo las 'obras' no son algo añadido a la fe justificante. No son condición de la justificación, como bien aparece en este texto de S. Agustín: «Ved, hermanos, cómo Dios no elige a los buenos, sino que, a los que elige, los hace buenos» (*In*

Ioan. 86.3). Ni son tampoco una mera consecuencia de la justificación: las obras son algo interior a la fe, su verificación, la prueba de su verdad. El hombre se realiza en las obras, las cuales no son algo ajeno o sobreañadido al ser del hombre, pues sólo a través de ellas puede éste expresar el misterio de su interioridad ante sí mismo y ante los demás: es el camino para alcanzar la autocomprensión y autoposesión.

Lo mismo acontece con las obras de la fe: no cuestionan su gratuidad, únicamente muestran a uno mismo y a los demás la verdad de la justificación por la gracia en la respuesta de la fe. Así entendidas las obras, no deberían ser ya problema para la concepción protestante de la justificación: no son méritos, no son pelagianismo encubierto, ni fariseísmo o sinergismo solapado; no esperamos por ellas recibir la justificación: ésta es siempre y en todo caso don de Dios, pura gracia. Ellas son la prueba de la verdad de la justificación. Pablo y Santiago no son antagonistas, ni pueden ser enfrentados entre sí a causa de un planteamiento falso del problema de las obras en la justificación por la fe como gracia: «La dialéctica 'fe-obras' debe ser pensada como una dialéctica de inclusión. La fe no solamente exige la acción, sino que la implica en su plenitud humana»⁸.

Y de este modo da Alfaro el paso siguiente en sus reflexiones sobre la existencia cristiana, cuyo nervio conductor es la reducción a la unidad de la relación —superficialmente múltiple y diversa— del hombre con Dios: la fe, esperanza y caridad constituyen el núcleo de la existencia cristiana, radicadas en el único sujeto y orientadas al único Señor. Entre ellas no existe separación rígida, sino mutua inmanencia por la 'confianza' ('fiducia') común a la fe, a la esperanza y a la caridad. De ahí que la triple actitud fundamental pueda ser reducida a una única actitud que Alfaro llama 'opción fundamental' vivida como existencia filial (en Cristo, trinitariamente) y fraternal (desde Cristo y con él para los hermanos).

La existencia cristiana está sostenida e informada, en su estructura última, por la gracia de Dios ('existencial crístico'): es la respuesta del hombre al acto definitivo de gracia que Dios ha cumplido y revelado en Cristo. La existencia cristiana, para Alfaro, no es otra cosa que la existencia humana vivida desde Cristo en la fe, esperanza y caridad, las cuales por su mutua inmanencia constituyen una única actitud fundamental. Conocemos ya la configuración cristológica, cristocéntrica y cristoteológica (escatológica) de la fe, luego lo mismo acontecerá con la existencia cristiana fundada en la fe, que abarca en sí la esperanza y el amor. Puesto que Cristo está en la base de toda existencia cristiana, puede

⁸ *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1972, 99.

hablarse de ella como de existencia trinitaria: expresa la relación del hombre con Dios por Cristo en el Espíritu Santo.

Se debe notar, finalmente, que la existencia cristiana, tal como la concibe Alfaro, no traduce ni esconde una actitud individualista, de opción o decisión puramente interior. No vive el creyente su fe en esperanza y amor a Dios encerrado en sí mismo. En este punto, la incidencia práctica de la fe, en cuanto supone y estimula la conversión de la existencia, pasa a ser incidencia social. Las reflexiones de Alfaro sobre la transformación del 'mundo' brotan desde dentro de las exigencias de la fe: los bienes que ésta nos ha descubierto y prometido debemos esperarlos para los demás con una esperanza que es compromiso por su consecución, especialmente para los hermanos excluidos del progreso, del pan y de la cultura. El amor al prójimo como valor absoluto, pues es Dios mismo el que lo sostiene en su ser y dignidad⁹ (amar a Dios en el prójimo - amar al prójimo en Dios), no es real sino cuando es amor que remedia las necesidades (cf. Sant 2,14ss), es decir, cuando es amor 'social', cuando transforma las situaciones de injusticia y opresión, cuando saca al hombre de su alienación, no sólo la provocada por el propio pecado personal, sino también la padecida por efecto de las desigualdades sociales, económicas, políticas, ideológicas, raciales y religiosas. Por eso Alfaro, con una libertad que no impide la crítica, se siente cercano afectiva y efectivamente a los postulados fundamentales y a la orientación de fondo de la 'teología de la liberación'¹⁰.

CONCLUSIÓN

Del estudio de la teología de Alfaro me parece oportuno recoger, para terminar, estas consideraciones de carácter metodológico que son a la vez un hermoso reto programático:

- El discurso y la reflexión teológicos tienen que plantearse siempre en el marco de la iniciativa o designio de Dios que quiere, desde siempre, comunicarse a los hombres. La teología, en definitiva, versa sobre Dios que se vuelve a los hombres para salvarlos, y sobre la aceptación por parte de éstos de la invitación divina en fe, esperanza y caridad. Acogida total correspondiente al don total

⁹ Cf. S. AGUSTÍN, *In Ioan.*, 17.8: «Dilige ergo proximum, et intueri in te unde diligis proximum: ibi videbis, ut poteris, Deum».

¹⁰ Cf. *Dios protege y libera a los pobres*: Concilium 22 (1986) 197-207. También en *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985, 160-174.

del Padre en su Hijo, que implica la conversión a Dios con «todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (Dt 6,4; cf. Mc 12,30; Mt 22,37) por la acción interior del Espíritu, es decir, implica la transformación de toda la persona y de su mundo.

- La teología no puede confundirse con la antropología ni por su método ni por su objeto. Sin embargo, Dios se dirige al hombre ofreciéndole su gracia y amistad, y revelándole los secretos de su vida íntima y los designios de su amor para con él. El hombre es, ante todo, 'oyente de la palabra', destinatario y receptor de la bondad divina. Por lo tanto, debemos tomar profundamente en serio el conocimiento del hombre en cuanto *partner* de Dios. La máxima de la sabiduría antigua 'conócete a ti mismo', sigue vigente: conocer al hombre y hacer que el hombre se conozca para que alcance de este modo el conocimiento de Dios. La teología, en cuanto ciencia del conocimiento (análogo) de Dios que se hace desde y en la fe, cumplirá hoy con su principal cometido de servicio a la iglesia en su misión de anunciar el evangelio, en la medida que hunda sus raíces en la tierra de los hombres. El primer paso de la teología será, pues, ayudar a los hombres a que descubran su verdadero rostro y la vocación a la que son llamados por Dios en Cristo. Tarea exigente y nada fácil: se le pide al teólogo que ahonde no sólo en la antropología filosófica, sino también en las ciencias humanas en su amplia gama.
- Por último, la autocomprensión del hombre, como requisito para la comprensión de Dios en la fe, tiene un punto de referencia obligado e inolvidable: Jesucristo, Verbo del Padre hecho hombre. En él se ha producido el acercamiento supremo y el abrazo más íntimo entre Dios y el hombre: él mismo es Dios y hombre. En Cristo encontramos presente nuestra humanidad con todos sus interrogantes, con sus miedos y esperanzas, y la divinidad de Dios como respuesta y superación de todo lo que somos y esperamos. La palabra que Dios dirige a los hombres es su Verbo; la gracia que Dios da a los hombres es su Hijo; él mismo se nos da por Cristo en el Espíritu. Todo el discurso sobre Dios debe ser hecho a partir de Cristo: de sus palabras, de sus actitudes y de sus obras. La teología es cristología y, por ello, es auténtica *teología*, es decir, trinitaria. Pero de Cristo hablan las Escrituras (cf. Lc 24,27): en ellas, leídas y escuchadas en la iglesia, lo encontramos. La Sagrada Escritura es 'el alma de la sagrada teología' (cf. DV 21); las obras de justicia y liberación son la prueba de su verdad: hacia la transformación de este mundo de injusticia y pecado en un

mundo más fraterno y solidario, según el programa evangélico de las bienaventuranzas, debe conducir todo discurso teológico que quiera ser algo más que una mera cobertura ideológica del signo que fuere. Esta es, en el fondo, la preocupación de Alfaro perceptible cada vez con más claridad en su obra teológica.

Instituto Teológico «Gaudium et Spes». Salamanca.