

JOSEP M.^a ROVIRA BELLOSO

LA OBRA RECIENTE DE JUAN ALFARO A LA LUZ DE SU PROPIA METODOLOGIA

I. INTRODUCCION

1. ADVERTENCIA SOBRE EL PROPIO «SITZ IM LEBEN»

Me considero discípulo del P. Juan Alfaro, S.I., por haber asistido a sus clases de teología sobre el Misterio de Dios y sobre las Virtudes teológicas, en especial sobre la Fe, así como por haber llevado a buen puerto, bajo su dirección, una tesis sobre *La visión de Dios según Enrique de Gante*.

Pero dejando aparte esas bases de lo que ha sido un largo y fecundo diálogo entre alumno y profesor, la relación ha proseguido a través de un no menos fecundo hilo de Ariadna, consistente en estudiar, y muchas veces recensionar, sus obras fundamentales: *Lo natural y lo sobrenatural* (1952); «*Fides, spes, caritas*» (1964); *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (1972); la ingente mole de *Cristología y Antropología* (1973); la reciente *Revelación cristiana, fe y teología* (1985), y su auténtico canto del cisne: *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (1988), obra que le absorbió por un decenio y que pasó por diversas redacciones: la última, como «dispensae» de un curso de la Universidad Gregoriana, bajo el título *Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio* (1985).

Alfaro, por su parte —con fidelidad entrañable— me envió entre los años setenta y los ochenta unas veinte monografías todas ellas trabajadas hasta aquella densidad, por debajo de la cual una obra no le satisfacía en absoluto.

2. DESCUBRIR EL «ÚLTIMO ALFARO» DESDE LA PERSPECTIVA METODOLÓGICA

Esta introducción se justifica porque muestra mi propósito. Contemplar la obra de Alfaro desde la amplia panorámica que acabo de sugerir desemboca en una finalidad concreta: encontrar la clave que explique la aparente paradoja de que la última gran obra publicada por el eminente teólogo sea... filosófica.

Esta amplia visión, que comprende la inmensa mayoría de sus obras y que se prolonga durante muchos años, creo es la adecuada para calibrar las constantes y las variables que en el método teológico ha experimentado la obra de Alfaro. Confío que tanto las constantes como las variantes explicarán la inflexión última de su obra.

Queda todavía una advertencia que es también una pista: el libro de Alfaro que tal vez pasó más inadvertido, porque al parecer no aportaba grandes novedades —*Revelación cristiana, fe y antropología*—, contiene, de un total de nueve artículos, tres que están dedicados al método o, de modo equivalente, al actual quehacer teológico. Por si fuera poco, su reflexión sobre la teología de la liberación tiene también relación directa y explícita con el tema del método. ¡Como si Alfaro quisiera con esta aparente «obra menor» prepararse para el *giro metodológico* de su última y muy significativa obra filosófico-teológica!

Hechas estas advertencias o anotaciones preliminares, podemos ya abordar —desde la perspectiva metodológica— el trazo consecuente que nos lleva al «último Alfaro», el de la cuestión de Dios en la cuestión del hombre. Todo investigador sabe los rodeos que muchas veces son necesarios para llegar certeramente a una cuestión crucial. Por eso no causará extrañeza que lleguemos a esta última obra a través de un amplio meandro, en el que se examinan las variaciones metodológicas del conjunto de su obra.

II. LAS TRES PRIMERAS ETAPAS METODOLOGICAS DE JUAN ALFARO

Me parecen obvias, si bien no habría ningún inconveniente en desdoblarse en dos la tercera:

1.^a EL MODELO DEL «ESTUDIO HISTÓRICO»

La llamo *modelo* porque, a imagen y semejanza de la obra alfariana, se puede contar un buen número de trabajos —la mayoría tesis doctorales—, de las que el mismo Alfaro da el elenco en las páginas 227-228 de *Cristología y Antropología*.

En este modelo, la trama de la investigación teológica la constituye la *historia*, o —con mayor precisión— un *texto histórico*, generalmente de la Edad Media al Barroco.

¿Qué representó, respecto de las anteriores formas de hacer teología, el giro metodológico del *estudio histórico* del que Alfaro participó de modo eminente?

Significó la superación de la teología deductiva o *scientia conclusio-num*. El método teológico neoescolástico era fundamentalmente deductivo. Su estructura era simple: clara y «descendente»: la premisa mayor revelada, la premisa menor evidente desde el punto de vista racional, y la conclusión teológicamente cierta.

Para decirlo con nombres propios: Louis Billot, S.I., y Réginald Garrigou-Lagrange, O.P., son —ya en el siglo XX— los representantes de un saber *deducido* de los primeros principios de la ciencia teológica; primeros principios que constituyen el depósito revelado y que han sido elaborados como premisas dogmáticas por el magisterio.

La *ciencia* teológica parece seguir los hitos señalados por Aristóteles en su *Metafísica*: Hay *episteme* cuando se poseen los primeros principios de la realidad, decía el Estagirita. Pero, ciertamente, la metafísica aristotélica era más compleja que el saber deductivo-racional que ofrecía la neoescolástica. Ella fue tildada por Rahner como *teología escolar* debido a la linealidad exigida por los «manuales» de uso en las escuelas.

Pero entre las dos guerras mundiales aparece la obra significativa del filósofo, teólogo e historiador Etienne Gilson, precedido por un precursor, Sertillanges, y seguido por muchos continuadores: Glorieux, los mismos Maritain y Chénu, y nombres un tanto más epigonales pero muy valiosos, tales como J. Paulus o el benemérito J. Gross.

Gilson —sin salir aparentemente del campo neoescolástico— irrumpía en los estudios medievales con un método nuevo, a saber, la *investigación textual e histórica*: Los textos básicos, difíciles o controvertidos dan lugar al entendimiento seguro del sistema de pensamiento del autor en cuestión. *La philosophie au Moyen Age*, visión histórica de primera mano desde la patrística hasta la Baja Edad Media, era flanqueada por documentadas monografías que abrían surcos nuevos a la comprensión de los

autores medievales: Tomás de Aquino y Juan Duns Scoto de modo especial.

En Alemania los estudios analíticos, a veces exhaustivos, de A. M. Landgraf o de J. Stiglmayr, éste también en el papel de precursor, indicaban que la investigación histórica se hacía cada vez más necesaria para recomponer el mapa del pensamiento cristiano o de la «*philosophia perennis*».

Fue por este camino —más que por las protestas sordas o sonoras de una modernidad que había hecho suya la inducción y el método de observación y análisis, con la consiguiente devaluación de la sabiduría deductiva— por donde entró el método histórico en teología.

Dicho de otro modo: La «*nuovelle théologie*» —naciente al término de la Segunda Guerra Mundial y furiosamente atacada precisamente por Garrigou-Lagrange— se benefició de los estudios anteriores tanto como del método que los guiaba.

En este sentido, la obra de H. de Lubac —*Le Surnaturel*— es emblemática. En este punto y momento se inscribe precisamente la obra de Alfaro. En efecto, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, es en realidad una cierta respuesta a H. de Lubac.

Esta obra es más que una tesis, puesto que el período que abarca, muy bien estudiado por cierto, casi pedía una vida consagrada a él. Creo que Alfaro comienza su «estudio histórico» como una respuesta matizadamente crítica a De Lubac. Pero ocurre, a fin de cuentas, que la obra alfariana se convierte en una confirmación de la tesis de De Lubac. Esas tesis quedan efectivamente matizadas. Pero, al mismo tiempo, podría decirse que se ven «ampliamente superadas por la izquierda».

Quiero decir que las conclusiones de su obra permitirán a Alfaro, en lo sucesivo, edificar un sistema de antropología teológica más consecuente y radical que el del mismo De Lubac.

¿Qué hay en esta obra, desde el punto de vista metodológico? Que no es simplemente historia. Es una obra teológica en la cual, *después de un exhaustivo análisis histórico-positivo*, se puede disponer de unas conclusiones sistemáticas *extraídas* de aquel análisis previo y necesario al mismo discurso teológico. (En *Fe y Cultura en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1988, p. 194, justifiqué mi preferencia por el verbo «extraer» más que por el usual «inducir»).

2.^a LA ÉPOCA BIBLICISTA

Alfaro culminó con éxito sus estudios en Sagrada Escritura. Su conocimiento del Libro Santo —conocimiento que demostraba en todas y en cada una de sus clases— era profundo y arropado por una exégesis concebida según el método histórico-filológico.

Esta es la razón de que haya obras de Alfaro que han de leerse como un ejemplo de lo que el Vaticano II pedía acerca del uso de la Biblia por el teólogo: La Biblia debe ser el alma de la Teología. Cada punto de estudio está pidiendo un *tema bíblico* —en lo posible, exhaustivo, es decir, «científico»— en el que se apoye toda la reflexión teológica. Además, las perícopas deben aducirse no como «dicta probantia», quizá fuera de su contexto vital, sino entendidas según las leyes de la exégesis que pide la comprensión del sentido real, literal y simbólico de cada perícopa dentro de su contexto. Este es, en apretado resumen, el ideario explícito de Alfaro en un artículo sucinto, de obligada lectura en su momento: *El tema bíblico en la enseñanza de la Teología sistemática*: Gregorianum 50 (1969) 508-542.

Todo esto lo practicaba ya Alfaro *antes* de las recomendaciones urgentes de *Optatam totius* 16, que él debía comentar en el escrito mencionado.

En efecto, su *Fides, Spes, Caritas*, Ed. nova, Ad usum privatum auditorum, Romae 1964, ha sido pensada antes que el Decreto conciliar. Sin embargo, encontramos ya en ella los dos requisitos básicos de *Optatam totius*:

1.º El amplio *tema bíblico*. Ejemplo entre muchos: el que corresponde a la tesis «*El asentimiento de la fe descansa en el testimonio divino*» (p 83-88).

2.º El tratamiento de las perícopas bíblicas dentro de su contexto específico, y a la luz del libro y del autor estudiado (ver p. 84, 88), de acuerdo con la recomendación de *Optatam totius* acerca de la iniciación exegética (n. 16, § 2).

De la etapa bíblica, incluso de la tendencia de la época al blicismo, hay que advertir algo que hoy pudiera interpretarse de modo desenfocado.

El entusiasmo bíblico, que hoy pudiera parecer excesivo a los ojos de los «sistemáticos» más consecuentes, no tenía en los años sesenta ningún sabor de menosprecio por las intuiciones teológicas o por la reflexión de alcance radical y sistemático.

Tampoco se debía a un cierto acomplejamiento del teólogo sistemático, que tuviera su causa en una supuesta *falta de método riguroso*, la

cual obligara al teólogo a refugiarse en la *positividad* del texto bíblico, reduciendo la *episteme* teológica a *ciencia del texto*. No. Aunque esta última sospecha la acaricia A. Fierro en su *Presentación de la teología*, no creo que se tratara de una cosa ni de la otra.

El hambre bíblica se debía a la pasión del convertido. Era el deseo de encontrar y gustar la *palabra de Dios que traspasa el corazón del hombre* (ver Heb 4,12). Era la pasión por encontrar la fuente de la renovación de la teología, así como la perspectiva cierta y revelada desde la cual se pudieran entender las cuestiones antropológicas: aquellas que interesaban al hombre de los años sesenta, situado *en* la cresta de la ola existencialista, o inmediatamente *después* de ella; situado entre el riesgo del reduccionismo teológico y el acicate de un progreso cualitativo en la comprensión del mensaje cristiano, que superara definitivamente la carga de abstracción que deshumanizaba el quehacer teológico neoescolástico.

La Biblia era, a la vez, revelación y vida humana concreta, frente al «racionalismo» escolástico, aunque fuera un racionalismo moderado.

Sin llegar a lo que hará Schillebeeckx en *Jesús. Historia de un viviente*, puesto que en esta obra alcanzará un nivel de exégesis y de teología bíblica de su propia y *exclusiva* elaboración, Alfaro dio siempre el nivel de un conocimiento de la Biblia apoyado en la exégesis reciente más solvente.

Con esto entramos en el meandro antropológico, muy ligado a la dimensión hermenéutica.

3.ª LAS ETAPAS ANTROPOLÓGICA Y HERMENÉUTICA

Se trata, en realidad, de una sola etapa —hermenéutico-antropológica— pero que tiene dos realizaciones en parte concomitantes y en parte sucesivas: en la primera, el tema antropológico es evidente, y viene servido por una inflexión metodológica de tipo hermenéutico, pero sin que dicha hermenéutica se explicita.

En un segundo momento, se tematiza explícitamente el mismo quehacer hermenéutico: el método mismo se convierte en tema teológico. Por eso, casi desde el punto de vista escolar podemos distinguir dos partes en lo que, en realidad, es una sola: la progresiva introducción de un pensamiento hermenéutico conduce a una antropología, la cual —por cierto— tiene muchos de los rasgos propios del llamado tomismo trascendental y, concretamente, del Rahner centrado en el *espíritu finito* (ver *Persona y gracia*, en *Cristología y antropología*, p. 345).

a) *Antropología alfariana*

Se encuentra remansada en el que quizás es el libro emblemático de Juan Alfaro: *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973.

Es el texto con el que me siento más familiarizado. Pero, al mismo tiempo es, para mí, el más difícil de resumir, debido a que hay algún artículo, como el famoso *Inmanencia y trascendencia de lo sobrenatural*, que influyó decisivamente en mi tesis sobre Enrique de Gante, cuando fue publicado en «Gregorianum» (38 [1957] 5-50), antes de aparecer en su forma definitiva en *Cristología y antropología*. Tal influjo directo me hace difícil la distanciaci3n suficiente que es b3sica para una presentaci3n objetiva.

Aunque, en verdad, no es necesaria una s3ntesis de urgencia que intente interpretar ahora la antropolog3a alfariana, porque este trabajo est3 hecho —muy bien hecho— en la tesis de Jos3 Mar3a de Miguel, *Revelaci3n y fe*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1982.

En efecto, en las primeras ochenta p3ginas de esta obra concienzuda se describe la antropolog3a de Alfaro, basada en la categor3a de la *apertura* del esp3ritu finito al Ser ilimitado.

A mayor abundamiento, las p3ginas que siguen presentan la t3pica teolog3a de la revelaci3n alfariana, a3n m3s claramente basada en la *divina dispensaci3n* que la de Rahner. Seg3n el pensamiento de Alfaro, la divina dispensaci3n sobrenada, como don gratuito que es, por encima de toda capacidad y exigencia del hombre, pero desciende iluminando y elevando a ese hombre abierto a Dios *por la gracia de la fe*, el cual recibe as3 el regalo m3s apropiado a su ser de *persona*, finita a la vez que abierta a lo 3nico que puede saciarla: el Amor Infinito.

Esta es, por tanto, la antropolog3a alfariana y ese es el acierto de *Revelaci3n y fe* que la presenta objetivamente. Creo que De Miguel da la medida fiel de lo que nuestro te3logo produjo hasta 1980. Pero dado que la obra no puede desembocar din3micamente en el «3ltimo» Alfaro, ah3 se inscribe mi prop3sito de interpretar su l3cida mirada al conjunto de la filosof3a de la modernidad, hacia la que Alfaro llama expresivamente la atenci3n, desde su fe.

b) *El descubrimiento de la hermen3utica*

Los inicios de la antropolog3a sobrenatural de Alfaro, hacia 1957, a3o de la publicaci3n de *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*, con-

llevaban ya una hermenéutica implícita. Pero el tema explícito de la dimensión hermenéutica de la teología se desarrolla en una especie de sub-etapa posterior, en los albores de los años setenta.

En su artículo *Hacer teología hoy*, perteneciente a su penúltimo libro, *Revelación cristiana, fe y teología* —menos valorado de lo debido, porque en gran parte trata de cuestiones de método—, resume Alfaro sus propios presupuestos metodológicos explícitos correspondientes a la época conciliar:

La teología recupera sus dimensiones cristocéntrica, histórico-salvífica, escatológica y antropológica, debido a su intensa toma de conciencia de la dimensión histórica del existir y del conocer humanos, y —lo que es aún más decisivo desde el punto de vista del quehacer teológico— debido al descubrimiento de la historia como lugar propio donde se realiza la Revelación de Dios.

Asimismo, el carácter «ascendente» que puede alcanzar la teología, frente a lo puramente deductivo, lo caracteriza Alfaro de este modo:

«Se tomó como punto de partida no solamente las preguntas implícitas en las estructuras del hombre (antropología), sino también la situación actual cultural y socio-económica-política de la humanidad (el devenir de la historia), para hacer inteligible e interpelativos el sentido y el valor del mensaje cristiano en nuestro tiempo».

Estas palabras serán decisivas, pues Alfaro será siempre fiel a lo que ellas significan. Por otra parte, *Gaudium et Spes* predica con el ejemplo y escucha estas voces representativas de lo que Pablo VI llamaba las auténticas necesidades de la humanidad.

El método auspiciado por el Vaticano II es, por consiguiente —concluye Alfaro— genético-progresivo y supone un *concepto de teología ligado a los acontecimientos históricos*: la teología es reflexión de la fe sobre la historia de la salvación y de la revelación.

Pero hay más.

Alfaro ofrece a continuación su propio descubrimiento de la dimensión hermenéutica de la teología. C. Dumont había ya escrito un famoso artículo titulado *De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie, orthopraxie, herméneutique*: NRTTh 92 (1970) 561. Tres dimensiones basadas en la toma de conciencia de la historia.

Alfaro recibe la dimensión hermenéutica de la mano de Dilthey, Heidegger y Gadamer. Es significativo que cite a estos tres autores. Alfaro cita normalmente a los autores que conoce bien: los que ha leído y estudiado. La dimensión hermenéutica —aliada de la dimensión histórico-bíblica y antropológica— supone para nuestro autor:

En la línea de Dilthey

- La afinidad interior del intérprete con el evento o con el texto interpretado.

En la línea de Heidegger

- La relación al mundo y a los otros —es decir, la diferencia «sujeto/objeto»— se hace patente al hombre en la mediación del lenguaje.

- El lenguaje se articula como pregunta a partir de la pre-comprensión, o idea previa que siempre tenemos del objeto a estudiar.

- El lenguaje se articula como respuesta a través de la comprensión, a la que llegamos después de mantener el «cuerpo a cuerpo» cognoscitivo con el objeto.

- «Entre la 'pre-comprensión' —como condición apriorica del preguntar— y la 'comprensión', se desarrolla en espiral sin fin el *círculo hermenéutico*.»

- Las preguntas (la situación cultural del preguntante) condicionan la comprensión; ésta a su vez modifica y amplía la precomprensión.

- El entender humano tiene lugar en la mutua interacción entre la tradición que nos configura y la apertura al futuro, que tiene el primado en la existencia humana.

En la línea de Gadamer

- El círculo hermenéutico muestra algo inscrito en la misma realidad: no es sólo una estructura formal y metódica del conocer humano, sino una estructura ontológica del mismo entender, en virtud de la cual el hombre conoce guiado por la famosa *anticipación de sentido*.

Conocemos porque el entendimiento sabe saltar de la precomprensión subjetiva al sentido del objeto interpretado. Para ello es preciso que el entendimiento *se anticipe a entender*. Pero la anticipación no es un acto de la pura subjetividad, sino que proviene de la tradición que nos une al pasado y nos arraiga en él.

- Finalmente, cada juego de preguntas con sus respuestas constituye el horizonte de comprensión del preguntante. De cara a conocer textos o eventos de la antigüedad, el conocimiento hermenéutico consiste en *superponer* o *fundir* de modo correcto el horizonte del espectador o pre-

guntante de ayer con el horizonte nuevo, constituido sobre todo por las nuevas preguntas, del investigador de hoy. Es la *fusión de horizontes* gadameriana.

Así, entender el pasado es, de algún modo, el momento en que se funden los horizontes: cuando en el campo de nuestras preguntas surgen las auténticas preguntas de ayer. «Sólo entendemos cuando comprendemos las preguntas que han dado lugar a las respuestas bien conocidas». Entendemos cuando el campo abierto de las preguntas tradicionales se abre y se prolonga a las nuevas preguntas de hoy. Así se superpone, sin engaño visual, lo que es propio de la tradición y lo que es propio del observador actual. La «fusión de horizontes» conduce a una comprensión siempre abierta.

Este sentido de enlace entre pasado y futuro, entre tradición y apertura, entre *significantes* y *significados*, conduce a Alfaro —a través del sugestivo pasillo de los símbolos— a su última y paradójica posición de teólogo/filósofo, que en realidad es culminación de una postura metodológica más constante de lo que pudiera dar a entender nuestra división por etapas, necesaria desde el punto de vista pedagógico, pero que ha de ser entendida con matización y *finesse*.

III. LA CUARTA ETAPA CONSTITUTIVA DEL «ULTIMO ALFARO»: LECTURA METODICA DE LA MANIFESTACION DE DIOS EN LOS SIGNOS DE LA HISTORIA DE LA CULTURA

1. LA OBRA RECENTÍSIMA DE ALFARO

Así llegamos a este libro, el de más lenta gestación por parte de su autor. En él pasa revista al pensamiento de la modernidad acerca de Dios. Intencionalmente —al menos como intención primera— es un libro filosófico. Esta es la paradoja en un autor, representante nato de lo que es un teólogo. Esta es la perplejidad que este libro puede causar a los que siguieron a Alfaro creyendo que él jugaba todas sus cartas en el estudio histórico de la Biblia o de la Edad Media.

Hace más de diez años, Juan Alfaro, reconocido ya como teólogo eminente y respetado profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, empezó a dar forma al libro que ya ha visto la luz hace pocos meses: *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988.

En este largo proceso, de un trabajo agotador, se han sucedido los momentos ejemplares junto con los de alta, dramática, tensión.

Ejemplo de honestidad fue la lectura exhaustiva de *toda* la obra de Wittgenstein, incluidos unos escritos inéditos que, publicados en catalán por la revista «Saber», hubo que enviárselos a Roma, porque ayudaban a comprender el Wittgenstein joven.

Como compensación a ese esfuerzo cabe decir que las cincuenta páginas sobre Wittgenstein son una auténtica cima de comprensión filosófica y humanista.

Asimismo, nadie hubiera podido disuadirlo de una lectura igualmente exhaustiva de Marx, que quizá superaba las fuerzas de un hombre en su madurez y que en su caso podía considerarse, al menos en parte, dispensada.

Esa super-honradez en la investigación le permitía una base científica positiva. Pero la *ciencia* teológica no coincide específicamente con ese análisis exhaustivo. Es una *episteme* abierta a Dios, realidad escondida en los signos, meta-realidad más allá de los signos. Alfaro sabía acumular todos los materiales para poder posar el pie, como en un descansillo. Pero el esfuerzo analítico no le impide nunca leer, escrutar, señalar más allá de ese estribo objetivo.

La acumulación paciente del material de análisis no le producía «stress» síquico porque en ella ponía toda su capacidad de disfrute. Pero la fatiga física venció al cabo la resistencia de un hombre que, cumplidos ya los setenta años, y en pleno acto de docencia, tuvo que ser rápidamente asistido e internado en un centro hospitalario, como él mismo me contó con sorprendente sencillez.

Quizá este preludeo personal da a entender que el último libro del teólogo Alfaro está compuesto todavía con mayor solidez que sus escritos primeros o de madurez. Pero el libro no refleja ya el esfuerzo subjetivo de su autor al gestarlo, sino el drama real de nuestro tiempo.

En efecto, la obra presenta una serie de trabajos articulados en lógica progresión acerca del pensamiento moderno y contemporáneo.

Una introducción crítica sobre «la cuestión del sentido y el sentido de la cuestión» preludea el cuerpo de estudios sobre Kant, Feuerbach, Heidegger, Nietzsche, Sartre, Wittgenstein, Marx y Bloch.

Una última parte sobre hombre y mundo, hombre y relación interpersonal, historia y sentido, y —finalmente— sobre la muerte y el sentido de la vida, cierra esta obra, densa y cristalina, de menos de 300 páginas, ya que cuenta la calidad, no la retórica.

2. CLAVE METODOLÓGICA PARA UNA INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DEL «ÚLTIMO ALFARO»

Quisiera aquí apostar fuerte y jugar contra las apariencias. Por eso quisiera decir que este libro no es tanto una obra filosófica sobre los autores de la modernidad, cuanto una interrogación teológica que quiere auscultar el paso y la ausencia de Dios —las dos cosas— a través del pensamiento que forma nuestro subsuelo o nuestro ambiente cultural.

A mi modo de ver el último Alfaro no debe comprenderse, o no debe comprenderse *principalmente*, como un regreso a la filosofía después de dos etapas más positivistas —la histórica y la bíblica— y después de otra etapa más compleja, formada por dos estratos, uno antropológico y otro hermenéutico.

No niego que, en el momento actual, somos muchos los teólogos que hemos abierto la puerta a la reflexión gratuita: a la teología reflexiva, que lleva en su seno la apertura al mundo de la cultura y, aún, al pensamiento filosófico. No niego algo tan obvio como el contenido filosófico de muchísimas páginas del último Alfaro.

Pero la *intentio obiectiva* de la obra me parece estrictamente teológica asumiendo como un vértice las dos vertientes de la teología fundamental y de la sistemática.

Así como su «estudio histórico» era mucho más teología que historia, lo mismo puede decirse ahora: su contemplación de la filosofía no deja de ser teológica.

En efecto, Alfaro ha sido sobre todo un sistemático, no un positivista. Sus amplios y sólidos análisis bíblicos o de teólogos antiguos *no permanecían nunca en el significante*. A través del texto positivo buscaban ya la interpretación de la realidad que está más allá de los textos.

Alfaro nunca ha sido un Roland Barthes enamorado del propio medio que es la escritura; dejándose prender con gusto por la tela de araña de los significantes, sabiendo que es inútil todo intento de metalenguaje o de interpretación significativa de una realidad ulterior al texto escrito.

Diría que Alfaro está en el polo opuesto:

Si escruta los teólogos medievales es para —asombrosa fusión de horizontes— entender mejor la apertura a Dios que a pesar de todo caracteriza al contradictorio hombre contemporáneo.

Si asume con avidez los signos concretos que la historia presenta es para ver a través de ellos la revelación en la historia salvífica: para ver la divina dispensación «acomodándose» —divina «syntakábasis»— a lo humano.

Si, a sus setenta años, se enfrenta al panorama de la modernidad con todo el rigor y con la pureza metodológica de un filósofo, es para ver la parábola que ese panorama dibuja: por una parte sin Dios, sin Cristo, sin esperanza. Por otra parte con estas características fisuras que la finitud presenta para que a su través se advierta por contraste la posibilidad y la gravitación de los cielos infinitos. Alfaro velaba en la noche con los desolados.

3. LA BÚSQUEDA DE UN SIGNIFICANTE REAL, HISTÓRICO Y ACTUAL

En esta perspectiva, no hay tanto oscilaciones metodológicas como lectura constante del enigma y de la invisibilidad de Dios: Primero a través de los signos y las cifras del lenguaje bíblico, del lenguaje de los grandes teólogos de la hitsoria; luego, a través de la estructura ontológica del hombre, así como de la tensión entre tradición y futuro. Todo eso, en definitiva, eran ensayos para emprender finalmente la lectura que nos dé el significado que tiene para los creyentes la ausencia de Dios en ese envés de la historia que son los conductores de la modernidad.

No se trata sólo la ausencia de lo divino. Precisamente porque se trata de un envés —negativo— de la historia, el creyente y teólogo Alfaro quiere leer también en ese negativo la imposibilidad de la ausencia total, o —lo que es lo mismo— el paso fugaz de «la divinidad que se esconde», como sugería Ignacio de Loyola. Quiere mostrar a Dios no tanto en la afirmación y ni siquiera en la nostalgia como en el terreno reseco de lo humano que se repliega sobre sí mismo buscando acogimiento verdadero y esperanza.

¿Dónde la buscará? ¿En la ética? ¿En la acción? ¿En el empuje de la vida sin valores o entre los dedos abiertos para atrapar la nada? ¿En el resquicio que queda entre el rendirse a la necesidad (*ananké*) y la espera de que la ciencia sea el soporte de la humanidad moderna? ¿En el rigor lógico que manda callar ante lo que no puede decirse, mientras ese mismo silencio abre la posibilidad del espacio místico?

La teología tiene como sujeto y argumento a Dios. Eso lo sabía y lo comunicaba tan bien Alfaro que yo mismo no lo he olvidado. La teología no es la ciencia de un texto. Ni siquiera, como el más agudo Fierro intuyó, es la ciencia del cristianismo: la cristianología. La Teología es la Ciencia de Dios. Pero necesitamos un *significante real*, una carta de contraste, en la que lo invisible de Dios pueda manifestarse hoy.

Por eso Alfaro ha interrogado a la historia como extensión visible y cuerpo del Cristo total.

Hay aquí dos precisiones por hacer:

1.^a Por «real» entendemos aquel significante —aquel conjunto de signos— que pueda estar hoy más cerca de «las verdaderas necesidades de la humanidad», la primera de las cuales es la fe. Para entender el latido de la fe situada en la increencia —rodeada por ella— puede ser más «real» auscultar la historia, con su drama y concreción reales, que tratar de entender un teólogo medieval.

2.^a No hay en esta posición, al menos en la concreta de Alfaro, ningún menosprecio hacia la mediación cristológica: la Imagen donde la invisibilidad de Dios se revela. Por el contrario, ya he insinuado —pero ahora hace falta explicitarlo— que los retazos de la realidad histórica se presentan como fragmentos significativos del Cuerpo del Señor, en quien están implantadas todas las cosas: las del cielo y las de la tierra.

En definitiva queremos entender la suprema realidad: Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios. Esta Presencia a quien hoy debemos entender con los dos auriculares puestos: el del texto bíblico —nunca menospreciado por Alfaro porque nos da el *a priori* del conocimiento de Jesús— y el de la realidad histórica que permite, sobre su fondo muchas veces opaco, actualizar y re-presentar el rostro de Jesús en medio de nosotros.

Por eso Alfaro queda insatisfecho después de interrogar sólo a unos textos, sólo a unos hombres; aun después de interpretarlos con vocación de investigador. Porque quien busca sólo el texto y queda satisfecho con él, queda prendido en sus palabras pero sin trascender más hondo.

Por eso quiso interpretar con realismo la historia real. Atención: la historia real como visibilidad de la historia salvífica o, según mi formulación preferida, como envés de la dispensación divina.

Por eso, últimamente se lanzó a leer lo que parecía la realidad histórica más apartada de la manifestación de Dios. Su bondad histórica, su instinto no exento de cierta dimensión apologética muy legítima, le hacía buscar a Dios a *contrario*: ahí donde menos era de esperar su presencia.

Ese es el más grande acto de amor del teólogo: asomarse a la *noche*; velar con los desolados, tal como he dicho. Y no por cierto con intención poética, sino tomando a la letra esa actitud que consiste en querer acompañar a los que viven el drama de la des-creencia; a los que atraviesan la noche oscura de una humanidad a la que Nietzsche anunció la terrible nueva de una Ausencia y Muerte que derrocaba los fundamentos,

hacía naufragar los puntos de referencia tanto como los valores, y borraba el horizonte donde cada día había de nacer la esperanza.

Quizá la palabra teológica de ese hombre nuevo, que se hace explorador de la tierra extraña, sea que también ahí, en la entraña de lo real, donde no hay letras ni cifras para articular palabras, podía percibirse la sombra de su Presencia.

Facultad de Teología. Barcelona.

