

LUIS M. ARMENDARIZ, S.J.

## TEORIA Y PRAXIS A LA LUZ DE UN CANON TRIDENTINO

### PRESENTACIÓN Y HOMENAJE

La relación, más aún la compenetración o, como él dice, «la inmanencia mutua» entre la fe y las otras dos virtudes teologales, la esperanza y la caridad, ha preocupado y ocupado insistentemente al P. Alfaro<sup>1</sup>. Heredero agradecido, e insatisfecho a la vez, de una teología escolástica que las diferenciaba netamente<sup>2</sup> con el peligro de dejar a la fe exangüe de esperanza y amor, reducida a asentimiento intelectual a un conjunto de proposiciones garantizadas por Dios<sup>3</sup>, el homenajeado concentró el ardor interior y el implacable análisis que le caracterizan en el intento de recuperar la unidad estrecha que entre esas tres «virtudes» reina en los textos fundacionales del cristianismo, y de redefinir a la fe como la actitud de fondo por la que el hombre sale de sí y se devuelve del

---

<sup>1</sup> Entre las obras de ALFARO que citaré más a menudo, por considerarlas más significativas de esa preocupación, señalo las siguientes, precedidas de la sigla que las representará en lo sucesivo:

EL = *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972.

CA = *Cristología y Antropología*, Cristiandad, Madrid 1973.

SM = *Naturaleza de la fe: Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona 1973, III 106-125.

RFT = *Revelación cristiana, Fe y Teología*, Sígueme, Salamanca 1985.

CHCD = *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988.

<sup>2</sup> CA 144.

<sup>3</sup> Ib. 392.

todo a un Dios que se revela y comunica como don y como promesa. Una fe así entendida incluye evidentemente amor y esperanza <sup>4</sup>.

Con esta mirada larga a lo original de la fe cristiana por encima de siglos de teología escolástica pretende Alfaro saldar una deuda de ésta con la exégesis bíblica, de la que se había separado en los siglos XIV-XV <sup>5</sup>, y «superar esta lamentable situación que empobrecía el mismo pensamiento teológico» <sup>6</sup>. Pero no se trata de un impulso arcaizante o de un cómodo refugio en la teología bíblica a salvo de los avatares históricos. Por el contrario, esta refundición bíblica del teologar va acompañada por la atención franca y llena de interés al momento presente. A éste le caracteriza, según Alfaro, una doble sensibilidad: un talante de esperanza y el apremio a liberar integralmente al hombre. Talante y urgencia hondamente vinculados entre sí <sup>7</sup>. Hay que incorporar en la fe ese doble estremecimiento del hombre de hoy, conjugarla como esperanza y como actuación de amor. En cuanto «oyente de la Palabra» y en cuanto escrutador de los «signos de los tiempos», se ve Alfaro abocado a la tarea de redescubrir y resaltar la unidad originaria del creer, esperar y amar cristianos.

Con ello traza puentes ecuménicos a las otras confesiones cristianas <sup>8</sup> y, extramuros de la Iglesia, al humanismo más noble y comprometido. Dentro de su propia Iglesia católica se sitúa de lleno en el gran impulso teológico del Concilio Vaticano II y en la línea más abierta del posconcilio.

Conviene precisar más el influjo de esa doble referencia (a la Biblia y al mundo de hoy) en su comprensión de esa unidad entre las tres virtudes y, en concreto, entre el creer y el amar, entre la teoría y la praxis de la fe, que es el tema que va a centrar nuestra atención. No disimula Alfaro en este punto su despegue de la teología escolástica y su afinidad bíblica y moderna <sup>9</sup>. La primera le lleva a modificar el lenguaje tradicional traduciendo en «actitudes fundamentales de la existencia cristiana» <sup>10</sup>

<sup>4</sup> «Si la fe se funda en la revelación de Dios en Cristo y ésta es en sí misma autopromesa y autodonación, la fe (aceptación de la revelación) llevará en sí misma necesariamente esperanza y amor»: CA 452; cf. ib. 414; RFT 155.

<sup>5</sup> EL 72.

<sup>6</sup> Ib. 9.

<sup>7</sup> En el título mismo de su obra *Esperanza cristiana y liberación del hombre* ensambla programáticamente ambas dimensiones. En particular cf. EL 11, 15, 199-227; CHCD 19, 38, 77, 285, 286...

<sup>8</sup> Esa fe llena de confianza tiene no poco que ver con la fe fiducial de Lutero. Cf. EL 10, 66, 71, 100.

<sup>9</sup> «Es preciso dejar atrás por el momento las superestructuras mentales acumuladas por la teología escolástica»: CA, 414.

<sup>10</sup> Ib. 413-476. Dirá incluso que «más bien que de tres actitudes distintas de la

lo que se venía denominando «virtudes infusas»<sup>11</sup>, y a reunificar en la «adhesión personal a Cristo»<sup>12</sup> lo que la Escuela desmembraba «según su diverso fundamento formal y según su objeto material propio»<sup>13</sup>.

Ese mismo referente primero, la Biblia, le lleva también a preguntarse cada vez más por la relación entre «la ortodoxia y la ortopraxis», como él dice<sup>14</sup>, y a concluir que «el cristianismo es a la par mensaje de verdad y programa de vida, es decir que en la fe cristiana tiene la *misma importancia* (el subrayado es nuestro) la ortodoxia y la ortopraxis»<sup>15</sup>. Y, si fuéramos sinceros, añade, reconoceríamos que «durante siglos la Iglesia se ha preocupado ante todo de la ortodoxia doctrinal, no teniendo suficientemente en cuenta que el cristianismo surgió como un camino de vida»<sup>16</sup>.

Este énfasis en la praxis se acentúa cuando Alfaro fija sus ojos en el otro punto de referencia, en ese «hombre nuevo que está apareciendo en nuestros días»<sup>17</sup>, ese «hombre de hoy... cada vez más sensible ante las situaciones concretas de injusticia», ese «hombre moderno que siente una desconfianza instintiva y creciente ante todo mensaje doctrinal de liberación humana y mide el valor de tales mensajes según el criterio primordial de su eficacia de liberación efectiva del hombre»...; ese hombre «que proclama el primado de la praxis»<sup>18</sup>. Tal «creciente sentido de justicia del hombre moderno y la importancia decisiva que atribuye a la praxis como criterio valorativo de los mensajes doctrinales» hay que considerarlos como «signos de los tiempos», «como una etapa nueva en la historia de la salvación»<sup>19</sup>. Y eso «exige de nosotros... un examen sincero de *nuestra mentalidad y de nuestra actitud existencial cristiana*»<sup>20</sup>.

El cristianismo se halla hoy emplazado «ante un verdadero desafío... El testimonio cristiano caerá en el vacío si no muestra su eficacia en el

---

existencia cristiana, se debe hablar de tres dimensiones de una misma actitud fundamental»: *RFT* 158.

<sup>11</sup> CA 414. Cf. 34, nota 73.

<sup>12</sup> «La adhesión personal a Cristo constituye la actitud fundamental de la existencia cristiana»: CA 436. Esa es también para Alfaro la definición de la fe según el Nuevo Testamento: «reconocer y vivir la relación personal a Cristo como sentido último de la existencia»: *ib.* 395.

<sup>13</sup> CA 414.

<sup>14</sup> *Ib.* 398. «El problema más reciente de la teología católica es el de la relación ortodoxia-ortopraxis»: *RFT* 152. Volveremos sobre el tema en el artículo más adelante.

<sup>15</sup> CA 398. Esta fórmula vuelve en escritos posteriores que comentaremos más tarde (notas 64-69).

<sup>16</sup> CA 398.

<sup>17</sup> *EL* 218.

<sup>18</sup> *Ib.* 216.

<sup>19</sup> *Ib.* 217.

<sup>20</sup> *Ib.*

empeño radical por la liberación del hombre. Este será el signo de la Iglesia de nuestro tiempo... Si la Iglesia no muestra la misma preocupación por definir la verdad de su mensaje como por *hacerlo verdadero* en la praxis del amor eficazmente comprometido en la liberación integral del hombre, su mensaje no presentará garantías de credibilidad para el hombre nuevo, que está apareciendo en nuestros días»<sup>21</sup>. Con otra fórmula no menos solemne sanciona Alfaro esta re-uniión necesaria del creer y del obrar: «Ante el mundo de hoy el cristianismo no tiene otro chance (*sic*) que mostrar con el dinamismo de su fe su fuerza de salvar al hombre en los problemas concretos de su existencia y sobre todo en el problema radical de la misma. Este es el 'signo de credibilidad' que el mundo necesita y espera»<sup>22</sup>.

Son a una el cristianismo más auténtico y la modernidad más clarividente los que reclaman, según Alfaro, la unificación del creer y del obrar en un «acto total de verdad y de vida»<sup>23</sup>. Diríamos que son la lógica de la fe (*analogia fidei*) y la sensibilidad cultural (*analogia entis*) las que mueven su pensamiento en esa dirección. Ahora bien, no se trata de dos instancias yuxtapuestas. El pensamiento de Alfaro es decididamente sintético. Si la simpatía con el hombre moderno provoca su desasosiego ante esquemas ya inválidos y le lanza en la búsqueda de otros nuevos, la estructuración de su pensamiento se organiza rigurosamente a partir de la fe cristiana. Y no es difícil adivinar que la clave última del «sistema» de Alfaro en este punto es la siguiente: la fe ha de albergar en sí la esperanza y la acción y realizarse en ellas porque esa fe es «la respuesta integral del hombre al acto salvífico de Dios por Cristo»<sup>24</sup>, que es a una autorrevelador y autocomunicativo; en él Dios *se dice y se da a sí mismo en palabras y en hechos*. De ahí que la fe, respuesta total a ese gesto divino, incluya necesariamente *hechos de fe*<sup>25</sup>. «El testimonio cristiano consiste en la presentación del evangelio con la palabra y con los hechos», en «anunciar y cumplir la llegada de Dios al mundo»<sup>26</sup>.

Con esta teoría de una fe que no es pura teoría, sino también e indivisiblemente confianza y compromiso; con ese incesante volver a los orígenes de la fe y al momento en que nos toca vivirla; con el análisis exhaustivo y la sólida armazón de los datos teológicos, Alfaro se ha

<sup>21</sup> Entendemos que a la intención del autor correspondería más bien la inversión de la frase. Pero lo que más nos interesa notar es eso de *hacer verdadero el mensaje* en la praxis. También sobre esta fórmula volveremos más adelante.

<sup>22</sup> CA 398; EL 224; RFT 163, 170.

<sup>23</sup> CA 398.

<sup>24</sup> EL 87; RFT 155...

<sup>25</sup> CA 368-369; RFT 119, 155...

<sup>26</sup> EL 224.

hecho benemérito de la teología católica conciliar y posconciliar. En concreto la teología de la liberación, que L. Boff ha definido como «la recepción creativa del Vaticano II desde el punto de vista de los pobres»<sup>27</sup>, reconocerá en él un apoyo crítico<sup>28</sup> y le deberá más de un patronazgo<sup>29</sup>. Frente a la dispersión de intereses teológicos y frente a la compartimentación de actitudes creyentes, Alfaro propugna y ejemplifica la condensación de los recursos teóricos y de las energías vitales de la fe.

### ¿UN CAMBIO DE SITUACIÓN Y DE EXIGENCIAS?

Tras este reconocimiento agradecido<sup>30</sup> mi homenaje quiere prolongarse en un diálogo con esa línea de pensamiento. Diálogo de continuidad y divergencia, debida esta última a la convicción de que entretanto han cambiado en parte los tiempos. En efecto, si hace sólo unos pocos años la fe de muchos cristianos, clara y firme en sus enunciados, necesitaba traducirse en esperanza y en amor comprometido, hoy parece que lo que esa esperanza y ese compromiso más necesitan es reconocerse como expresiones de fe, de una fe específicamente cristiana; parece que lo que el creyente más necesita es *volver a creer*.

No que la fe haya saldado su deuda de amor y de justicia y pueda volver a sus cuarteles de invierno. Aún acusa un enorme déficit al respecto. Me refiero más bien a la *teoría* misma del creer y de su relación con el obrar. No ya el apremio de Alfaro y otros muchos al compromiso

<sup>27</sup> *Eine kreative Rezeption des II Vatikanum aus der Sicht der Armen: die Theologie der Befreiung*, en E. WLINGER, K. WITTSTADT (Ed.), *Glaube im Prozess*, Herder, Freiburg 1984, 628. El mismo JUAN PABLO II traduce por *miseria* y *subdesarrollo* lo que la Const. *Gaudium et Spes* 1 llamaba *tristeza* y *angustia* de los hombres de hoy: *Sollicitudo rei socialis* 6.

<sup>28</sup> Cf. *RFT* 161-174. Esa teología le ha devuelto el favor dando más concreción y apasionamiento a la teología de Alfaro en lo tocante a la relación entre teoría y praxis de la fe. «La teología de la liberación ha surgido precisamente de una reflexión sobre la dimensión práxica de la fe... dentro del contexto histórico... que se caracteriza por un... contraste enorme entre la profesión y la praxis de la fe. Que por fin la teología se haya dado cuenta de este escándalo radicalmente anticristiano es un hecho altamente positivo, que está llamado a dar un viraje decisivo a la tarea teológica del futuro a nivel mundial. Se puede esperar que la teología no se volverá atrás hacia la indiferencia conformista ante el gran pecado de la opresión del hombre por el hombre, del cristiano por el cristiano»: Ib. 163. Comparadas con estas fórmulas suenan a abstractas y hasta inexpressivas las que empleaba en *Hacia una teología del progreso humano*, Herder, Barcelona 1969.

<sup>29</sup> Cf. *Análisis del libro «Jesús en América Latina» de J. Sobrino*: EE 59 (1984) 237-254.

<sup>30</sup> Para el que además no faltan razones personales al que esto escribe.

de la fe con la justicia, perfectamente legítimo y necesario, pero sí su tono y, sobre todo, esa equiparación en importancia de la ortodoxia y la ortopraxis y el tan proclamado primado de la praxis, ¿no están *dando a entender* que sólo es verdad lo que hacemos, que la fe no es más que la teorización de nuestra praxis y que por tanto lo que no se pone por obra es ideología inútil y aun peligrosa? En la conversión en curso de la teoría a la praxis, ¿no estamos perdiendo de vista la especificidad de la fe cristiana o, al menos, su trascendencia sobre todo obrar en el mismo momento en que se concreta en él?

Si esta impresión no es falsa (y la someto a diagnósticos más ciertos), ese nuevo tiempo de la Iglesia empezaría a reclamar una teología que, sin separar lo que Dios unió y Alfaro y otros tratan de mantener unido, volviese a recordar la *diferencia* (sin separación) entre creer y actuar. Tanto más cuanto que el referente cultural de la teología, el hombre del momento, no es ya quizás aquel «hombre moderno» que el Vaticano II tenía ante los ojos<sup>31</sup>. Tal hombre está siendo puesto hoy en cuestión, en particular en su intento de llevar a cabo un proyecto de emancipación total del hombre y de humanización definitiva de la historia. Con vistas a ese *otro* «hombre nuevo que está apareciendo en nuestros días», menos pretencioso, mucho más dubitante y aun no poco nihilista, y a la nueva problemática que plantea, ¿no habrá que repensar, repito, la relación entre creer y obrar? No ciertamente para volver a épocas preconciiliares y a des-comprometer la fe, pero sí para ir *más allá* del compromiso y redescubrir, *en mitad del mismo*, la ulterioridad de la fe, su ilimitación y, a través de todo ello, su peculiaridad cristiana.

A estas consideraciones hay que añadir otra: si hasta hace unos pocos años la fe de muchos, además de clara, era inconcusa y aun normal, hoy estamos entrando aceleradamente en una coyuntura histórica en la que la increencia ambiental hace que para el creyente lo más arduo y a la vez lo más urgente como servicio a la sociedad consista simplemente en creer. Sin dejar de ser *gracia* de Dios la fe está pasando a ser

<sup>31</sup> «La ironía de la historia ha querido que el concilio Vaticano II haya aceptado el tiempo moderno pero lo haya hecho en un momento en que la modernidad misma cayó bajo la crítica del mundo: apenas unos años después del concilio empezó la crítica social a levantar cabeza por todas partes...; desde los años setenta se toca a auto-limitación»: E. SCHILLEBEECKX, H. OOSTERHUIS, P. HOOGEVEN, *Gott ist jeden Tag neu. Ein Gespräch*, Grünewald, Mainz 1984, 171ss. A este juicio que se refiere sobre todo a la recepción eclesial de derechos e ideales logrados por la sociedad burguesa en el momento en que ésta hacía crisis por el perjuicio que causaba a los pobres y al tercer mundo (crítica por tanto que no afecta al Alfaro actual, cf. nota 28), habría que añadir la que a esos mismos ideales plantea la «posmodernidad» a la que también hace referencia lo que sigue en nuestro texto.

la *obra principal* del cristiano en mitad del mundo. No basta con colaborar de lleno con otros en el proyecto de un mundo más humano para todos. En mitad de ese esfuerzo compartido surge la pregunta por las metas de ese proyecto y por el hombre mismo, y con ella la doble cuestión: ¿por qué creer?, ¿qué añade el creer al obrar?

No se me pasa inadvertido el tono «involucionista» que alguna de estas frases *puede* tener. Y sobre todo no quisiera pasar por alto lo que Jesús advierte sobre un creer que sólo clama y no cumple<sup>32</sup>. Por eso decía que *puede* tener ese sentido involucionista. Y es que puede tener otro, precisamente el que pretende: no separar, pero sí diferenciar, como se dijo. La fe será siempre un apremio a obrar, probablemente el mayor que el hombre haya escuchado, pero será siempre algo más que obrar, será un obrar desde algo previo y mayor en que se cree. Por eso en modo alguno propongo desandar lo teológicamente andado en estos años ni situar la fe *más acá* de la caridad (en esto estoy plenamente de acuerdo con Alfaro), sino de ir *más allá* del obrar y mantener vivo el plus inconmensurable de lo que creemos sobre lo que hacemos, precisamente cuando intentamos realizar la fe. Planteo la necesidad de una *nueva diferenciación* de aquello que tiende a estar unido y tiene que estarlo.

Para apoyar teológicamente esta pretensión quiero evocar un canon del concilio de Trento que siempre ha llamado mi atención y que no he visto suficientemente tenido en cuenta.

#### UN CANON OLVIDADO Y DEVALUADO

«*Si alguno dijere que al perderse la gracia por el pecado se pierde también siempre la fe; o que la fe que queda no es fe verdadera aunque no sea viva; o que quien tiene fe sin caridad no es cristiano, sea anatema*» (DS 1578).

Este canon, el 28 del Decreto sobre la justificación, no desvincula, como se ve, el creer y el actuar cristianos; por eso dice que sin amor esa fe no es *viva*. Pero alertado por Lutero y apoyándose en la tradición católica afirma el concilio la diferencia entre el creer y el actuar, hasta el punto de llamar *verdadera* a esa fe sin amor y de considerar *cristiano* a quien la tenga. Se trata evidentemente de un texto que, como cualquier otro, tiene que ser analizado en su contexto y no puede ser esgrimido sin más para patrocinar una actitud cristiana y un giro teológico.

<sup>32</sup> Mt 7, 21; cf. *Constitución Gaudium et Spes* 93.

Habrá por tanto que estudiarlo y ver cómo entró en el decreto conciliar y el lugar que ocupa en él. Eso hará que nos encontremos de nuevo con nuestro homenajeador que se ha ocupado repetidamente de ese decreto y precisamente al indagar el tema que nos ocupa, es decir, el de la relación entre las virtudes teológicas<sup>33</sup>. Reconoce que el estudio minucioso de las Actas del concilio le impuso «un trabajo  mprobo» del que se sentiría «gozosamente recompensado» si con él hubiera contribuido a suprimir un «equivoco secular entre la teología católica y la protestante»<sup>34</sup>.

Podemos presuponer, por todo lo que le hemos oído decir, que Alfaro no simpatizar  en exceso con ese canon. Se puede incluso aducir una frase suya que parece contradecir expresamente lo que el concilio afirma. Concluye en efecto su capítulo sobre las «actitudes fundamentales de la existencia cristiana» con esta perentoria declaración: «Se impone pues proclamar que solamente es verdadero cristiano quien cumple las exigencias del amor al prójimo»<sup>35</sup>.

Pero antes de asentar contradicciones o de olvidar esa palabra «verdadero» en la que podrían quedar superadas (*aufgehoben*); antes incluso de presuponer antipatías es preciso observar la actitud concreta de Alfaro ante el canon en cuestión. Hay que decir al punto que, en cuanto alcanza nuestra lectura, ese canon no constituye el objeto de un detenido estudio por su parte. Sólo habla de él de pasada en varias ocasiones<sup>36</sup>. En ellas considera esa separabilidad entre la fe y el amor, que el canon reconoce, como una posibilidad teológica y antropológica reales, pero t picas de una fe imperfecta que o no ha llegado aún a ser una «opción fundamental» o ha quedado herida de muerte; es decir, comentar amos, cuando el dinamismo radical de la existencia no es aún o no es ya lo que debería ser, y el hombre tampoco. Aun en tal caso, dice él, el amor se haría presente, en forma de aspiración, por leve que fuera, a la amistad con Dios<sup>37</sup>.

Estos son los límites dentro de los cuales es para Alfaro teológicamente legítima y antropológicamente explicable la distinción y parcial separabilidad entre fe y caridad e incluso entre sus puntos de referencia: a la fe pertenecería la mirada retrospectiva «hacia lo que Dios ha cum-

<sup>33</sup> Si bien prioritariamente en torno al ingrediente de esperanza que tiene la fe. Cf. *EL* 69-100.

<sup>34</sup> *Ib.* 10.

<sup>35</sup> *CA* 476. Parecida formulación en *EL* 215 y *RFT* 169.

<sup>36</sup> *CA* 455, nota 158; *SM* 118; *CA* 447, nota 139; *EL* 86, nota 147.

<sup>37</sup> *CA* 445.



plido ya en Cristo»; al amor, «la comunión presente de vida con Dios»<sup>38</sup>. ¿No vuelve con ello Alfaro a ponerse de acuerdo con el canon tridentino? Parece evidente que sí, pero hay que ver cómo ese reconocimiento se conjuga con otras afirmaciones que hemos encontrado y encontraremos y, sobre todo, el *significado teológico* que se atribuye a esa posibilidad que se admite. Y ése es mínimo, prácticamente nulo, comparado con el concedido a la verdad opuesta que es la que resalta a lo largo de toda su obra y en ese mismo pasaje recién citado. En efecto, a continuación de lo dicho se apresura a declarar: «Pero la afirmación de esta distinción limitada puede llevar a una interpretación deformada de la realidad viva de la existencia cristiana... Sobre todo porque en la realidad concreta de la existencia cristiana están siempre inseparablemente unidas la fe, esperanza y caridad. No hay entre ellas ninguna prioridad de tiempo o de origen; no es posible creer sin esperar ni amar, ni amar sin creer y esperar. Más aún, entre la fe, esperanza y caridad hay una mutua implicación inmanente y hasta una prioridad mutua... El primado absoluto, tanto desde el punto de vista teologal-cristológico como antropológico, corresponde al amor...; el dinamismo del amor sostiene en último término la fe y la esperanza»<sup>39</sup>.

¿Tiene que ver ese primado absoluto del amor, que proclama a una con Tomás de Aquino<sup>40</sup>, con el primado de la praxis que pregona el hombre moderno, o el amor, en este contexto, es sólo el dinamismo profundo del espíritu, no reductible a las obras en que se concreta? Es importante la respuesta, que Alfaro ahí no da, como también es importante y significativo lo que sí añade: el primado de la caridad impide que la fe preceda incluso en el *ordo generationis* al amor e impide, por lo mismo, que pueda existir sin él. En ambos puntos se aparta del pensamiento de Tomás<sup>41</sup>.

Si no llega por tanto a un desacuerdo formal con la letra del canon tridentino, los énfasis y aun los trasfondos son distintos, tanto, como luego veremos, en la comprensión del hombre, como en la de la fe. Empecemos por esto último: Alfaro insiste una y otra vez en que en el concilio «no se descubrió el núcleo mismo de la doctrina paulina»<sup>42</sup>, porque no se percataron del «aspecto más original de san Pablo»<sup>43</sup>;

<sup>38</sup> Y concluye: «Aparece así justificada la distinción terminológica y aun conceptual (con fundamento en la realidad) entre la fe, esperanza y caridad». Ib.

<sup>39</sup> CA 455-456.

<sup>40</sup> Ib. 456, nota 159.

<sup>41</sup> Ib. Cf. 438-439.

<sup>42</sup> El 84. Parecida fórmula, si bien suavizada, en RFT 118.

<sup>43</sup> El 84.

«no se sospechó siquiera que la fe justificante es, según san Pablo, la respuesta integral del hombre al acto salvífico de Dios en Cristo»<sup>44</sup>.

La razón de ser de esta llamativa incompreensión radica, según Alfaro, en que «la noción tridentina de la fe incluía solamente la dimensión confesional: quedaba reducida al asentimiento a la verdad revelada de que Dios perdona y salva por Cristo»<sup>45</sup>. Tal noción de fe, despojada de esperanza y caridad, provenía de la escolástica de los siglos xiv y xv y, salvo raras excepciones, pasó a ser la de los obispos y teólogos del concilio de Trento<sup>46</sup> y pasó consiguientemente a su decreto sobre la justificación. «En el decreto definitivo ambos términos (fe y creer) conservan ese sentido estricto»<sup>47</sup>.

Es con ese trasfondo teológico, con la concepción tridentina de la fe, con lo que Alfaro no está de acuerdo. No le reprocha que llegue a desvincularla del amor, pero sí que «esa confianza y amor aparecen como meramente yuxtapuestos a la fe, no como inmanentes a ella»<sup>48</sup>. Eso le lleva a echar de menos en el concilio la teoría tomásica de la caridad como *forma* de la fe, es decir como su dinamismo profundo y su configuración plena. Con esa teoría se habría podido mantener a salvo el vínculo profundo que la Escritura establece entre fe y amor y se habría dado cabida a la doctrina paulina de la justificación<sup>49</sup>.

Sin embargo, ni el mismo Tomás queda sin reproche. Su visión unificante y escatológica de la existencia, y el relieve que concede al amor

<sup>44</sup> Ib. 87.

<sup>45</sup> Ib. Cf. 88, 93, 98...

<sup>46</sup> Ib. 85, 86. De ese «reducido número de teólogos y padres» habla en 74ss. El número lo amplía notablemente J. M. ROVIRA, *Trento. Una interpretación teológica*, Herder, Barcelona 1979, 168-189.

<sup>47</sup> EL 87. Esta aseveración tan tajante (que repite en CA 446) no parece exacta. Y no sólo por lo que decimos en la nota anterior, sino porque el mismo Alfaro reconoce a continuación «que según el concilio el acto de fe está acompañado, ya en la misma etapa preparatoria a la justificación, por los actos de esperanza (confianza) y de amor inicial», y cita justamente DS 1525. Por eso mismo (añadimos por nuestra cuenta) no sería legítimo equiparar ese concepto tridentino de fe, y consiguientemente el de cristianismo y eclesialidad, al *postridentino* de un BELARMINO p. ej. cuando, en su preocupación por la visibilidad de la Iglesia, dice: «Ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae Ecclesiae... non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae aut respublica Venetorum», citado por Y. CONGAR, *Historia de los Dogmas* (Ed. M. SCHMAUS ), III, 3c-d. BAC, Madrid 1976, 231. A una idea tan externa de Iglesia pusieron fin al Encíclica de Pfo XII *Mystici Corporis* y la Const. *Lumen Gentium* del Vaticano II. Documentos ambos que mantienen la continuidad doctrinal con el canon del tridentino que comentamos, cf. DS 3803; LG 14-15.

<sup>48</sup> EL 86.

<sup>49</sup> Ib. nota 147; CA 447.

como magnitud originaria y conclusiva a la vez de ella, no llega a impedir que Tomás distinga nítidamente las tres virtudes y las sitúe incluso en facultades diversas del hombre y en referencia a diversos aspectos de Dios, considerado respectivamente como Verdad Primera o como Sumo Bien, y llegue hasta afirmar de modo tajante su *separabilidad*, incurriendo así en una lamentable incoherencia con sus propios principios y no percibiendo que la fe bíblica, en cuanto sí total al Dios de la revelación cristiana (y no precisamente a la Verdad Primera y al Sumo Bien) es simultáneamente una opción de esperanza y amor<sup>50</sup>.

Precisamente desde ese sí autocomunicativo de Dios al hombre y desde el sí autodevolutivo de ese hombre a Dios recupera Alfaro aquel concepto bíblico unitario y denso de fe como actitud cabal rebosante de esperanza y amor. Ese concepto bíblico es el que le hace mirar con la cautela que vimos la distinción entre fe y amor, aun reconociendo su legitimidad y aun su necesidad<sup>51</sup>, y le hace afirmar una y otra vez lo que llamaríamos la *perijoresis* de las tres virtudes y él denomina «la presencia inmanente de la esperanza y el amor en el conocimiento (confesión) mismo de la fe»<sup>52</sup>. Separarlos «es una dicotomía artificial que destruye la realidad vital de la existencia cristiana»<sup>53</sup>. Son inseparables «en toda respuesta del hombre al Dios que se revela, promete y da en Cristo»<sup>54</sup>. No se puede separar «el conocimiento de lo que Dios ha hecho por nosotros en Cristo y el amor (al menos inicial) al Dios-amor»<sup>55</sup>. Aunque con este claro eco del *diligere incipiunt* tridentino<sup>56</sup> vuelve Alfaro a mantener vínculos con el concilio, su diferente concepto de fe no puede menos de condicionar la lectura del canon y de restarle importancia, relegándolo a expresión de un caso extremo y en modo alguno teológicamente relevante.

<sup>50</sup> CA 437-446; cf. RFT 113.

<sup>51</sup> CA 445; EL 98, nota 187.

<sup>52</sup> CA 453. Esa o parecidas expresiones (implicación, inclusión, inmanencia mutua...) las repite incesantemente Alfaro. Cf. p. ej. CA 454, 455, 456, 476; RFT 110, 115, 116, 158... Por lo que hace a la relación entre fe y esperanza, a la que no atendemos en este trabajo, nótese la sugerente frase: «la esperanza está incluida en la 'fides qua' y la fe, a su vez, en la 'spes quae'»: RFT 184.

<sup>53</sup> CA 453.

<sup>54</sup> Ib. 452. Cf. 451, 496. El soporte bíblico para esa comprensión plena de la fe lo puso Alfaro ya hace tiempo en su artículo *Fides in terminologia biblica*, citado en nota 1, y lo sigue evocando hasta sus últimos escritos: «Es pues evidente que a lo largo de toda la revelación bíblica la fe y la praxis aparecen inseparablemente unidas»: RFT 157.

<sup>55</sup> CA 451.

<sup>56</sup> DS 1526.

Junto a esta razón teológica existe otra, más antropológico-existencial, que inclina fuertemente el pensamiento de Alfaro del lado de la unidad e inseparabilidad de la fe y el amor y en dirección contraria a la que el canon tridentino señala. Se trata de su persuasión de que el amor es el dinamismo más originario y unificador del hombre<sup>57</sup>. La opción teológica de la fe como opción (formal) por la esperanza y el amor, que Tomás no acabó de ver<sup>58</sup>, se soporta antropológicamente en la «opción fundamental» por el amor, que el hombre va haciendo y que le va constituyendo. «Tanto desde el punto de vista teológico-cristológico, como del antropológico, la fe, esperanza y caridad aparecen indisolublemente unidas»<sup>59</sup>.

Se da además en Alfaro un tercer motivo, también de tipo filosófico-antropológico para reafirmar esa indivisible unidad. Si en el concepto teológico de fe se encontraba más próximo a Lutero que al tridentino<sup>60</sup>, antropológicamente se distancia por igual de ambos y de la convicción que ambos compartían de que las obras son mera consecuencia y manifestación de la fe. El por su parte considera inexacto ese presupuesto, basado a su vez en otro más radical, a saber que el hombre es interioridad pura que, una vez constituida, se exterioriza corpóreamente. Pienso por el contrario que el hombre es una interioridad esencialmente encarnada. Por ello la actuación exterior es la verdad y el cumplimiento de la decisión interior. Las obras son «la verificación (en el sentido de hacer verdadero) de la misma fe: el sí de la fe no es plenamente real, sino cuando se cumple realmente en la acción (las obras no son signo y complemento, sino cumplimiento de la fe)»<sup>61</sup>.

Si esta afirmación se mantiene hasta el final vendría a hacer prácticamente inviable la proposición del canon tridentino, ya que le sustrae la misma condición de posibilidad: no cabe una fe que no se haga acto de amor; no cabe perder la gracia sin perder la fe. A no ser, de nuevo, que el adverbio (plenamente) y el sustantivo (cumplimiento) dejen abierta una posibilidad, siquiera procesual o residual. Pero la frase en sí ¿no nos lleva a los aledaños de aquella convicción del hombre de nuestros días, con el que Alfaro simpatizaba en este punto, que «siente una desconfianza instintiva y creciente frente a todo mensaje meramente doctrinal de liberación humana, y mide el valor de tales mensajes

---

<sup>57</sup> «El dinamismo del amor orienta radicalmente la existencia cristiana y sostiene en último término la fe y la esperanza»: CA 456. Cf. 475.

<sup>58</sup> Ib. 440-446.

<sup>59</sup> Ib. 452.

<sup>60</sup> EL 93.

<sup>61</sup> Ib. 99. Cf. 215; CA 496; RFT 102.

según el criterio primordial de su eficacia en la liberación efectiva del hombre?»<sup>62</sup>. ¿No se abre así el paso a la creencia de que la fe no es otra cosa que la praxis teorizada? ¿Y no se niega o silencia aquel plus inconmensurable del creer sobre el obrar que parece una característica fundamental de la fe cristiana y una verdad especialmente importante en nuestros días? Henos pues de nuevo ante la gran cuestión que nos movía a escribir estas páginas y para la que reclamábamos la experiencia de fe que refleja el canon tridentino.

#### NUEVAS RAZONES PARA EL OLVIDO Y LA DEVALUACIÓN

Pero antes de iniciar el estudio del canon es preciso recoger otra instancia antropológico-teológica que aparece en los escritos últimos de Alfaro<sup>63</sup> y que representa un momento ulterior o más afinado de su pensamiento y un reflejo más claro de aquella sensibilidad moderna de la que ya antes se hizo eco. Me refiero al reforzamiento de la unidad interna entre la fe y el obrar al mirarla a través del prisma de la relación teoría-praxis, entendida a su vez como modulación del círculo del que habla la hermenéutica. Al apoyo anterior en la corporeidad esencial del individuo humano viene a sumarse ahora un argumento tomado de la antropología social.

Considera Alfaro que la relación entre ortodoxia y ortopraxis constituye «el problema más reciente de la teología católica»<sup>64</sup> alertada desde fuera por Marx y por dentro por los propios textos de la fe. Tras un breve análisis de los teólogos que han tratado recientemente de esa relación (Moltmann, Metz, Schillebeeckx) privilegia a este último porque en él la praxis no es ya sólo un compromiso incluido en la fe, ni siquiera sólo el horizonte de la reflexión teológica y el lugar donde el mensaje cristiano ha de mostrar su trascendencia, sino además el *punto de partida* de la reflexión sobre la fe<sup>65</sup>. Alaba al teólogo holandés por lo correcto, exacto y completo de su visión, según la cual la fe «incluye como igualmente importantes y necesarias la proclamación del ya cum-

<sup>62</sup> EL 216. «Responden al espíritu del verdadero cristianismo»: Ib. 217.

<sup>63</sup> Al menos en los últimamente recopilados. Me refiero a los contenidos en RFT.

<sup>64</sup> RFT 152. Cf. 119.

<sup>65</sup> Ib. 154. Nótese bien que en el título de ese capítulo y en ese mismo pasaje se trata propiamente de la *teología*, de la reflexión sobre la fe y no de esta misma. Y SCHILLEBEECKX previene en otro lugar que «la praxis precede no a la fe sino a la teología» y niega «que el denominado principio de la ortopraxis sea criterio de verdad»: *El ministerio eclesial*, Cristiandad, Madrid 1983, 175. Sin embargo Alfaro hace extensivas a la fe misma, en lo que sigue, algunas de estas aseveraciones sobre la teología.

plido evento de Cristo... y la praxis cristiana creadora de futuro»<sup>66</sup>. La razón de esta equiparación consiste en que ese futuro, al que la fe ha de mirar a una con el pasado, «no se puede prever, sino únicamente hacer». De ahí que «la ortopraxis es la única que puede dar sentido y verdad a la dimensión escatológica de la fe»<sup>67</sup>. Estas frases con las que describe la visión de Schillebeeckx las repite Alfaro en otro momento como expresión de su propia teoría: «La ortodoxia se cumple en la ortopraxis. Ambas tienen la misma importancia»<sup>68</sup>. «La fe implica como igualmente importantes la proclamación del ya cumplido acontecimiento de Cristo y la praxis cristiana creadora de un futuro». Añade la misma razón: «La fe está referida al pasado y al porvenir» y el futuro «no se puede prever, sino únicamente hacer». Y concluye: «Es la ortopraxis la que verifica la dimensión escatológica de la fe»<sup>69</sup>.

Esta serie de afirmaciones o precisiones y las razones que las sustentan van más lejos que las consideradas anteriormente<sup>70</sup> y continúan alejando a Alfaro del canon tridentino al seguir retirándose a éste sus condiciones de posibilidad<sup>71</sup>. Señalan nuevos influjos en su pensamiento y en particular el de la hermenéutica<sup>72</sup>. Y es el modelo del círculo hermenéutico<sup>73</sup> el que le permite explicitar de una manera nueva y más simétrica y radical aquella «inmanencia mutua» entre la fe y la caridad, de la que venía hablando desde antiguo y que vuelve a mencionar ahora uniéndola a su inseparabilidad<sup>74</sup>. Es también, pensamos, el que está en la base de conceptos como «verificar», «cumplir», «realizar», «autenticar»... de que echa mano<sup>75</sup>.

<sup>66</sup> RFT 154.

<sup>67</sup> Ib.

<sup>68</sup> Ib. 157.

<sup>69</sup> Ib. 120.

<sup>70</sup> Ciertamente que algunas las hemos encontrado y subrayado antes. Cf. notas 15, 21; EL 215.

<sup>71</sup> Lo cual no le impide seguir reconociendo que continúa siendo inevitable y fundada la distinción de fe, esperanza y caridad, si bien para volver de nuevo a recalcar su unidad vital y su *inseparabilidad* mutua: RFT 158; cf. 119, 120.

<sup>72</sup> «El problema hermenéutico que de hecho constituye la tarea principal de la teología actual»: RFT 149. Hermenéutica requerida por la historicidad (151) y ésta fundada a su vez en la condición espíritu-corporal del hombre que le llevaba ya antes a concluir que éste es «un ser 'en proyecto' que se descubre progresivamente a sí mismo en su propia acción»: CA 496.

<sup>73</sup> «La espiral sin fin del círculo hermenéutico»: RFT 150.

<sup>74</sup> El círculo hermenéutico «implica la mutua referencia incesante del mensaje cristiano y de la praxis cristiana»: Ib. 160. De ahí resultará más evidente e inevitable la *inseparabilidad* de ellas entre sí, como lo afirma en 158. Cf. nuestra nota 71.

<sup>75</sup> RFT 120, 154, 157...

Molestaría, y con razón, a Alfaro que diésemos a entender que esos modelos culturales más recientes son los únicos que legitiman ese nuevo paso suyo en la explicación de la inmanencia mutua entre la fe y la praxis. El se remite también y aún más al giro dado por el Vaticano II en la comprensión de la fe y, por detrás de él, al testimonio del Antiguo y del Nuevo Testamento que vuelve como un ritornelo siempre que trata del tema que nos ocupa. Pero en este momento, y tal vez por esos influjos culturales, el argumento bíblico resulta más elocuente<sup>76</sup>. El Dios del Antiguo Testamento, en su ya conocida autorrevelación en palabras y obras, se declara como un Dios liberador y «en su alianza impone la exigencia de la justicia...; una exigencia que pertenece a la alianza». En justa correspondencia a esta revelación la fe será, a una, confesión de ese único Dios y Salvador, confianza en sus promesas y «cumplimiento de la fe-esperanza en la observancia de la justicia»<sup>77</sup>. Jesús por su parte «identificó la adhesión a su persona con la actitud ante los marginados»<sup>78</sup> y Juan vio que «en el amor fraterno se realiza la participación de la comunidad eclesial en la vida del Dios-amor»<sup>79</sup>. Es ese conjunto de referencias bíblicas el que, según Alfaro, justifica y fundamenta aquellas afirmaciones suyas sobre el cumplimiento de la ortodoxia en la ortopraxis y sobre la igualdad en importancia de ambas. El Vaticano II prolongaría esa línea bíblica al considerar a la Iglesia como comunidad de fe, esperanza y caridad y como «sacramento (signo efectivo) de la unión de los hombres con Dios y entre sí mismos»<sup>80</sup>.

Se podría preguntar, y luego lo haremos, si esos testimonios bíblicos y eclesiales son equivalentes a algunas fórmulas que Alfaro ha empleado, o si éstas y los conceptos de verificación, cumplimiento... no delatan el influjo de una determinada comprensión del círculo hermenéutico. ¿No tiene la fe otra, peculiar suya? Pero de momento recojamos las anteriores objeciones teológicas y antropológicas de Alfaro al trasfondo del canon tridentino, y estas otras recién apuntadas y sintomáticas de toda una corriente de pensamiento católico actual, y desde todas ellas hagamos esta otra previa y decisiva pregunta: ¿habrá que reconocer que ese canon se asienta en un doble prejuicio, teológico y filo-

<sup>76</sup> Reconociendo que la toma de conciencia del carácter esencialmente revelatorio de las acciones salvíficas de Dios es de una importancia primordial, Alfaro añade que «no expresa aún la realidad total de la revelación bíblica»: *RFT* 155.

<sup>77</sup> Ib. También en la lectura de Pablo se había pasado por alto «una conexión íntima entre la fe y la praxis de la fraternidad cristiana»: 157.

<sup>78</sup> *RFT* 156.

<sup>79</sup> Ib. 157.

<sup>80</sup> Ib. 158.

sófico, insostenibles ya, y que, una vez revisado el concepto de fe y sus presupuestos, ha perdido su sentido y elocuencia? Y hay que advertir, como recuerda Alfaro, que la Iglesia misma ha refundido el concepto de fe que empleaba, más implícita que explícitamente, el Tridentino. En efecto, ya el Vaticano I habla de ella como de un «homénaje pleno del entendimiento y de la voluntad al Dios que se revela»<sup>81</sup>, y el Vaticano II «ha enmendado» aquella noción «excesivamente intelectualista» y describe la fe como el acto por el que el hombre *se totum Deo committit*, «se entrega en todo su ser libremente a Dios». Una descripción, concluye Alfaro, «que recoge todos los aspectos de la fe bíblica»<sup>82</sup>.

Es preciso repetir, con más apremio y gravedad que antes, la pregunta: ¿ha quedado este canon invalidado por la teología y por la misma Iglesia?, ¿es sólo prehistoria nuestra y no pauta para el presente y el porvenir? Pensamos que no. Por supuesto que reconocemos y aplaudimos ese progreso teológico-eclesial y apoyamos decididamente esa personalización de los conceptos de revelación y fe, referidos a Dios y al hombre respectivamente, pero entendemos que la distinción tridentina, lejos de quedar anulada o de representar solamente una posibilidad provisoria o mortecina de la fe, apunta a una condición esencial de ella y tiene, hoy más que cuando se redactó, un profundo sentido. Para comprobarlo es menester que analicemos antes ese canon del concilio de Trento al que venimos refiriéndonos continuamente.

No conocemos un estudio detenido sobre él y eso nos ha obligado a adentrarnos, como Alfaro, en las Actas mismas conciliares para poder trazar el camino de su elaboración, desde la aparición de su idea central el 23 de julio de 1546 hasta la aprobación solemne del Decreto de

<sup>81</sup> DS 3008. Alfaro señala este cambio: *EL* 87, nota 151; *CA* 447. Hay que advertir, sin embargo, que el Vaticano I sigue empleando la nomenclatura tridentina de la fe cuando la describe como «inicio de la salvación» y como asentimiento a verdades reveladas: DS 3008, 3032. Y lo que es más importante para nosotros, aunque no haremos más que indicarlo en el texto de este trabajo: hay que notar que el Vaticano I sigue contando con la existencia de una fe que no opera por el amor y, aun así, ha de ser considerada como un don de Dios y como una actuación humana que tiene que ver con la salvación y en la que el hombre se somete a Dios y coopera con su gracia. Cf. DS 3010, 3035. Alfaro no oculta este dato pero lo somete al mismo juicio que emite sobre el canon tridentino. Cf. *SM* 118.

<sup>82</sup> *CA* 448; *EL* 87, nota 151; *RFT* 109, 119. La cita del Vaticano II pertenece a la Const. *Dei Verbum* 5 y se corresponde con la definición que de la revelación da el n. 6 cuando la considera como automanifestación y autocomunicación de Dios (cf. también la Declar. *Dignitatis humanae* 10). Pero no convendría silenciar que, a continuación de esa referencia al Dios que se comunica a sí mismo, al *Se ipsum* del que, por cierto, ya hablaba el Vaticano I (DS 3005), el concilio de nuestros días se remite textualmente al concepto de revelación, de tinte fuertemente cognoscitivo, de su antecesor. Cf. *Dei Verbum* 6.



la justificación el 13 de enero de 1547. Casi seis meses de debates y reformulaciones.

#### GÉNESIS DEL CANON 28 DEL DECRETO SOBRE LA JUSTIFICACIÓN

Aunque hasta el momento hemos venido hablando solamente del canon 28, hay que recordar que su doctrina se completa con la del que le precede, y que la de ambos se declara además en forma positiva en el capítulo correspondiente, el 15. Todo ello sin contar con que el Vaticano I, del que no podemos ocuparnos aquí, la reitera en dos ocasiones (DS 3010, 3035).

Ya en el primer esbozo del decreto aparece la fórmula que nos ocupa (al perder la justicia no se pierde siempre la fe) y la razón que la justifica<sup>83</sup>. Fórmula que no encontró resistencia en el aula conciliar<sup>84</sup>.

En el esquema del 23 de septiembre, profundamente reformado y con la división, por primera vez en la historia de los concilios, entre capítulos y cánones, el texto del capítulo, muy parecido ya al definitivo, ofrece una fórmula más manifiestamente antiluterana: «No sólo por falta de fe, sino por todo pecado se pierde la gracia de la justificación»<sup>85</sup>. La doctrina del esquema anterior sobrevive en una frase secundaria («aunque no se pierda la fe») y en el epíteto de *fideles* con que se designa a los fornicarios...; referencias que desaparecen en el nuevo canon correspondiente<sup>86</sup>, en el que se condena a quien afirme que sólo por infidelidad se pierde la fe o que todo pecado mortal lo es de infidelidad. Las fórmulas son menos directas que las del esquema de julio.

Entre los comentarios a la nueva redacción son de destacar, por un lado, las voces que solicitan se añada al canon la frase: «o que por cualquier pecado se pierde la fe»<sup>87</sup>, y, por otro, la del obispo de Capaccio, quien pide que en el capítulo se retire el título de fieles a los adúlteros, etc., y que se diga a cambio que *fidem profitentur*, «ya que parece indigno llamarlos fieles en sentido absoluto»<sup>88</sup>. Propuesta a la que, en

<sup>83</sup> «Quia vere cum peccato mortali manet fides et perditur iustificatio»: *CONCILIUM TRIDENTINUM. Datorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*. Ed. Societas Görresiana, Freiburg: Herder, 1901 ss (=CT) V 390.

<sup>84</sup> «Ita omnia recipiuntur, ut nihil desideretur»: *Ib.* 394.

<sup>85</sup> *Ib.* 425.

<sup>86</sup> Es el canon 16: «Si quis dixerit nullo alio quamvis gravi et enormi peccato nisi infidelitatis amitti semel acceptam iustificationis gratiam; aut omnia lethalia peccata esse infidelitatis: anathema sit»: *CT*, V, 427. Con solo el cambio de orden de sus dos partes este canon acabará siendo el definitivo n. 27.

<sup>87</sup> *CT*, V 509.

<sup>88</sup> *Ib.* 472.

nombre de los Abades, se suma Luciano, benedictino, abad de Pomposia de Ferrara, un personaje que va a jugar un papel muy importante, si no decisivo, en nuestro asunto. También él pide que en vez de *fideles* se les llame *fidei professores*, pero además, y yendo al fondo de la cuestión, arguye contra la fórmula general de que «aunque no se pierda la fe se pierde la gracia con cualquier pecado mortal». Le parece que esto es exponerse a muchas calumnias ya que en la Escritura se dice lo contrario, y eso demuestra que todo pecado proviene de imperfección de la fe y que cada uno de nosotros en tanto peca en cuanto decae en la fe. Todo pecado la disminuye del mismo modo que toda obra buena la aumenta. Si los protestantes afirman que sólo pecamos por infidelidad, excluyendo las obras malas, ¿nos iremos al extremo opuesto de decir que caemos por los pecados excluyendo la infidelidad? Porque ellos rechacen las obras, ¿habremos nosotros de rechazar la fe? Por todo ello, si no se omite (como él preferiría) este pasaje, dígase al menos que «la gracia de la justificación se pierde con cualquier pecado mortal, pero no sin cierta infidelidad»<sup>89</sup>. Se puede apreciar, y por eso hemos alargado la cita, lo decisivo del momento: se formula con claridad ante el concilio el problema de la implicación entre el creer y el obrar y se aducen fórmulas y razones que harían suyas no pocos contemporáneos nuestros.

Respecto al canon, propone se supriman de él las palabras «por grande y enorme que sea el pecado», porque parecen insinuar que la fe viva y verdadera puede pervivir con él. Tampoco le gusta que se condene al que afirme que todos los pecados mortales son pecados de infidelidad, ya que de alguna manera lo son...<sup>90</sup>. Aparte lo ya señalado, tal vez lo más significativo de esta actitud clara y coherente de Luciano y su grupo es la introducción, en el debate sobre el canon, de los términos *verdadera* y *viva* para definir esa fe que no podría coexistir con el pecado. Significativo porque perfilaban el tema y porque ambos epítetos pasarán al texto definitivo del canon, pero no hermanados y equivalentes, como los proponía Luciano, sino disgregados y contrapuestos. La fe podrá ser verdadera aunque no sea viva.

Habían surgido también voces, y no cualesquiera<sup>91</sup>, a favor del esquema propuesto. Seripando reformuló éste según las censuras y votos a favor, y explicó las correcciones introducidas y el porqué de la no admisión de las otras, entre éstas las de Luciano. El capítulo quedó prácticamente intacto. El canon, por su parte, sufrió alguna modifica-

<sup>89</sup> Ib. 476.

<sup>90</sup> Ib. 509.

<sup>91</sup> Salmerón, Laínez, Vega. Cf. ib. 437-438 y nota 2 de 437.

ción en el orden de las dos partes y en la redacción de la primera de ellas, y se vio acompañado por un canon nuevo (el 26) que reintroduce en el decreto, formulada ya en directo, la afirmación del primer esquema de que no por perderse la gracia se pierde la fe<sup>92</sup>. Las propuestas de Luciano, lejos de prosperar, dieron lugar a que se reafirmase con más claridad y contundencia lo que él negaba. Y no deja de tener interés la explicación con que Seripando acompaña esa decisión. Interés por las razones que aduce y por ser él quien las da. Explica que no se admite el cambio de *fideles* por *fidei professores* porque favorecería a quienes dicen que «la fe se pierde con cualquier pecado». Rechaza asimismo que todos los pecados provengan de la infidelidad, ya que muchos pueden deberse a «falta de caridad». Ni se puede concluir que si la fe crece por las buenas obras, disminuya y se pierda por las malas. Se pierde por los pecados que van contra ella; en cambio por los que atentan contra la caridad sólo se pierde la caridad, no la fe, si bien ésta queda informe<sup>93</sup>.

No se podían diferenciar y aun desvincular de manera más tersa la fe y la caridad. ¿Cómo un hombre como Seripando, tan conocedor de Lutero, tan próximo a él en varios aspectos de su concepto de fe, habla así? ¿Será porque esa proximidad se da más en la relación entre la fe y la esperanza que entre la que une fe y caridad? ¿No será, sobre todo, porque la historia de los grandes pecadores y convertidos, a la que él se refiere para volver al lenguaje cristiano en vez del escolástico, le muestra a las claras la posibilidad, que Luciano (y Lutero) niegan, de unos pecados que dejan a salvo la fe?<sup>94</sup>.

El 5 de noviembre hace su aparición en el Aula conciliar el tercer esquema del decreto. Mantiene casi a la letra el texto reformado del capítulo<sup>95</sup>, encabezado por un título que perdurará con él: «*Quolibet peccato mortali amitti gratiam sed non fidem*»; un título que acentúa, más de lo que el texto mismo del capítulo daría a entender, la no equivalencia entre gracia y fe. Continúan también intactos los cánones 25 y 26<sup>96</sup>.

Cuando parecía que el decreto se encaminaba pacíficamente a su aprobación solemne<sup>97</sup>, dos intervenciones, una de ellas de Luciano, re-

<sup>92</sup> «Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, rursusque sola fide amissam (gratiam) recuperari posse: a.s.»: *CT*, V 517.

<sup>93</sup> *Ib.* 521-522.

<sup>94</sup> *Ib.* 672-673.

<sup>95</sup> Que pasa a ser el 15, como quedará en el decreto definitivo.

<sup>96</sup> *CT*, V 641. Sólo se suprime el *posse* final.

<sup>97</sup> Cf. H. JEDIN, *Historia del concilio de Trento II*, Universidad de Navarra, Pamplona 1972, 329.

abrieron el debate. Era el 23 de noviembre cuando, hablando de nuevo en nombre de los Abades, Luciano insistió en que en el capítulo sobran las palabras «aunque no se pierda la fe se pierde la justificación» y reiteró su razonamiento reforzándolo con «argumentos de los protestantes». El Presidente, Cardenal del Monte, le pidió que expresase lo que él mismo pensaba en verdad al respecto (*quid in eo in veritate ipse sentiret*). Luciano se reafirmó en su opinión e introdujo en el debate un término nuevo: la fe *cristiana* no puede permanecer en el pecador. Hizo incluso la contrapropuesta de un canon que dijera: «Si alguien dijese que la fe verdadera y cristiana puede coexistir con los pecados, sea anatema»<sup>98</sup>. Continúa además repugnándole que se llame fieles a los fornicarios siendo así que Pablo mandó huir de ellos. Solicita por tanto que se añada algo con lo que quede claro que tales hombres no son fieles<sup>99</sup>.

Tampoco en su segunda intervención logró Luciano otra cosa que reforzar la postura contraria y brindarle, contra toda su voluntad, un nuevo epíteto, el de *cristiana*, con el que calificar esa fe sin amor que él considerable imposible. De momento la reacción que produjo su intervención fue unánimemente reprobatoria. No sólo ni quizás en primer lugar, por lo dicho por él, aunque, como señala Jedin, «la asamblea notó inmediatamente que esta tesis se fundaba en el concepto luterano de la fe, y se inquietó»<sup>100</sup>, sino porque Luciano empeoró su causa al afirmar, entrando en otro tema debatido, que el justo puede y aun debe tener certeza de su perseverancia. «Lo cual fue rechazado al instante por el griterío unánime de todos los padres»<sup>101</sup>. Tachado incluso de hereje tomó Luciano el primero la palabra al día siguiente para afirmar su catolicidad y su sometimiento a lo que el concilio dijera. Si habló como lo hizo fue porque el texto del decreto habla en varios momentos de fe verdadera refiriéndose a la del pecador, lo cual no parece sea correcto ya que la fe de éste difiere de la del justo, porque la fe «formada» no puede convivir con los pecados»<sup>102</sup>.

¿Son estas últimas palabras de Luciano una retractación y aun una tautología, como estima Jedin y la reacción del Aula parece indicar<sup>103</sup>,

<sup>98</sup> CT, V 659.

<sup>99</sup> Ib.

<sup>100</sup> H. JEDIN, o.c. 329.

<sup>101</sup> «Quod illico ab omnibus patribus uno ore acclamantibus est reprobatum»: CT, V 659.

<sup>102</sup> Ib. 659-660.

<sup>103</sup> Cf. H. JEDIN, o.c. 329. «Lucianus se ipsum recantavit»: CT, V 659. El cardenal Del Monte en nombre del concilio le perdona y echa a buena parte lo dicho por el abad: Ib. 660.

o una matización de su antiguo punto de vista? De hecho la asamblea no se quedó en ese rechazo y ese perdón. Volvió a poner sobre la mesa la propuesta de Luciano, si bien vuelta del revés<sup>104</sup>, y a considerarla como uno de los nueve puntos sobre los que había que volver en Congregación General. Ese punto, el sexto, se formuló así: «¿Hay que añadir al canon 26 otro contra los que niegan que la fe sin caridad sea cristiana?»<sup>105</sup>. Realizada la votación, 20 Padres se mostraron favorables a la propuesta<sup>106</sup>, uno de ellos Luciano, quien pidió sin embargo que se distinguiera la fe informe de la viva, como así se hizo<sup>107</sup>. Es la renta positiva de Luciano tras tanto rechazo. *Volens nolens* fue el causante de que el canon contenga la tensión entre una fe verdadera y una fe viva<sup>108</sup>.

Ahora sí que todo parecía decidido. Sin embargo el 11 de enero, antevíspera de la aprobación solemne, aún se alzó una voz a la que «no agradaba se dijera que una fe que no es viva sea verdadera fe y que el pecador sea en verdad cristiano»<sup>109</sup>. Fue la última resistencia contra el canon y sintetiza a la perfección las objeciones antiguas y modernas a una fórmula que se había ido afinando en los debates e incluía ese par de tensiones: 1) la fe puede ser verdadera, aunque no sea viva; 2) el que tenga esa fe, aunque sea pecador, sigue siendo cristiano. Fórmula que fue solemnemente aprobada por unanimidad<sup>110</sup> el 13 de enero de 1497.

<sup>104</sup> Como lo sugirieron algunos: el Veronense (ib. 684) y el Portuense (ib. 685).

<sup>105</sup> «An post 26 canonem sit addendus alius canon contra eos, qui negant, fidem informem manentem sine caritate esse christianam»: Ib. 687. Ninguno de los dos Padres citados en la nota anterior habían propuesto la inclusión del epíteto *cristiana* que tanto el Bosanense (689) como el Minoriense (690) piden se retire, mientras el Giennense insiste en que se mantenga (692). Por eso me inclino a pensar que fue Luciano su involuntario introductor.

<sup>106</sup> De ellos 14 a favor de un nuevo canon y 6 de una añadidura al 27. Ib. 690.

<sup>107</sup> Ib.

<sup>108</sup> J. CONTARINI había identificado en el Aula conciliar la fe viva y la verdadera: «Quando igitur fidem nominabo, non historicam vel aliam intelligam, sed vivam et veram fidem quae caritatem et dilectionem habet annexam»: Ib. 325. «Fides viva et vera de qua loquor» (326). Acerca del posible origen de esa fórmula «fe viva y verdadera», c. J. ALFARO, *EL* 74, nota 98.

<sup>109</sup> Se trata del Senogaliense, cf. *CT*, V 784. Ib. 723 consta una solicitud parecida a cuyo autor no he podido identificar. También es de notar la interesante demanda del Feltrense de que se indique qué fe se pierde y cuál no por el pecado (711). No fue tenida en consideración: «Omnibus placuit ut verba decreti bene maneant»: 752.

<sup>110</sup> «Sanctum hoc decretum de iustificatione approbatum est universaliter ab omnibus uno consensu»: *CT*, V 802.

## VALORACIÓN TEOLÓGICA DEL CANON

Ese canon forma parte de la obra maestra del Tridentino, el decreto sobre la justificación y, respaldado por la solemnidad y unanimidad de esa decisión conciliar, forma asimismo parte del acervo de la fe y de la experiencia cristianas. Este hecho, unido al que acabamos de comprobar de su discusión de principio a fin del largo debate, permite asentar ciertas proposiciones acerca de su valor y significación:

1) No se trata de una afirmación de pasada ni de un paréntesis dentro de otra aseveración<sup>111</sup>, ni es simple reflejo de hábitos mentales o culturales incuestionados, sino que señala uno de los núcleos en los que el planteamiento luterano hace católicamente crisis, como enseguida veremos mejor.

Ese momento importante del debate sobre la verdadera fe (*fides vera*) reproducía a su vez teóricamente una cuestión práctica de permanente actualidad y gravedad: el momento eclesial, demasiado real y cotidiano, de una fe que se queda corta al traducirse en vida (*fides non viva*). Si el pecado es una constante en la vida de la Iglesia<sup>112</sup>, si les aleja a los cristianos de su condición de hijos de Dios, ¿qué sucede con su fe, con su Credo, con su participación en la conciencia eclesial, con su anuncio al mundo? ¿Dejan de tener sentido y lugar? Por ello es importante que el canon no hable solamente de la fe, sino del hombre que la tiene, y diga que, aunque su fe no vaya acompañada del amor, esa persona sigue siendo un cristiano.

2) En esa teoría de lo que sucede con la fe y el creyente se afirma expresamente que *no se equiparan creer y obrar*, que el ser cristiano

<sup>111</sup> Como podría darlo a entender que en el capítulo se formule indirectamente (*quamvis non amittatur fides*) y en camino hacia lo que parece ser la frase principal (*non modo infidelitate... sed etiam quocumque alio peccato gratiam amitti*). Sin embargo de esa no pérdida de la fe se trató específicamente en los debates, como acabamos de ver, y quedó afirmada directa y expresamente en el canon. De éste revirtió al título mismo del capítulo. Este en cualquier caso ha de ser entendido desde el canon, como su explanación, y no al revés. Cf. H. JEDIN, o.c. 350: «Los 33 cánones no son mero apéndice a los capítulos doctrinales. Es más bien lo contrario: los capítulos doctrinales son la explicación de los cánones, la versión positiva de la fe que es base de la condenación de los errores rechazados en los cánones. Pero, de acuerdo con la finalidad entera del concilio, el peso decisivo está en los cánones. Hay que considerar como regla segura para la interpretación del decreto la de partir siempre de la función de deslinde, es decir, de los cánones».

<sup>112</sup> «Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur»: Const. *Lumen Gentium* 8.

no *se reduce al obrar ni se agota en él*. Verdad importante aunque delicada, ya que parece decir (y Seripando prolongaba así el pensamiento, como vimos) que la fe permanece inalterada incluya o no el amor. Sin embargo del canon no se concluye eso, sino más bien lo contrario: sin obras de amor esa fe no es viva. Es fe, es verdadera fe, fe cristiana, pero no viva<sup>113</sup>. Nos hallamos ante una de esas verdades típicamente católicas, en tensión interna consigo mismas. Esa tensión es la que modernamente no se ha tenido suficientemente en cuenta. La salvedad (*licet non sit viva*) impide a todas luces al cristiano refugiarse en una fe inoperante (¿cómo podría decir eso el Tridentino?), pero el cuerpo del canon le asegura solemnemente que esa fe, aun con esa herida mortal (Alfaro) sigue siendo fe, y que el herido de muerte por falta de seguimiento de Cristo sigue siendo cristiano. Y ello porque no se solapan del todo fe y amor, teoría y praxis cristiana. Y es que es más lo que el hombre cree que lo que hace y puede hacer.

3) Esto vale no sólo como caso límite, sintomático de una fe lánguida y ya casi inexistente, sino que, a través de ese caso, se descubre como una constante de *toda* fe, incluso, y sobre todo, de la más vital.

Es cierto y manifiesto que ese canon, por formar parte del Decreto sobre la justificación, expresa lo que le sucede a la fe en el proceso de ésta y, en concreto, lo que sucede cuando el anteriormente justo ha perdido la gracia. En ese contexto la separabilidad y la separación fáctica de fe y amor se produce en un trance de languidez y aun enfermedad mortal y, por consiguiente, en un estado en absoluto ideal sino, muy al contrario, deficiente y provisional, llamado a derivar o en vida plena o en muerte definitiva. En este sentido tiene razón Alfaro y coincidimos con él. Pero ¿se sigue de ahí, como él parece concluir, que esa separabilidad, ese *caso límite* (y el concilio lo exacerba recargando con toda clase de pecados<sup>114</sup> la falta de caridad) no puede dar pie a una teo-

<sup>113</sup> Es cierto que el lenguaje de la *vida* puede desconcertar. Una fe sin vida, una fe literalmente muerta no ofrecería base para epíteto alguno, no se podría calificar ni de verdadera ni de cristiana. Pero aunque algunos en el Concilio seguían identificando fe viva y verdadera (cf. nota 108), los análisis patristicos y escolásticos de la fe habían establecido ciertas distinciones fundadas no sólo en la sutileza conceptual de los teólogos, sino en la compleja realidad del creer cristiano. Ellas permitían mantener por un lado la existencia de una fe verdadera, aunque muerta, y admitir por otro que la caridad hace viva esa fe y es su *forma* (en sentido aristotélico). Por eso insistimos en que el texto del canon alimenta esa tensión interna que consideramos positiva y en la que basamos nuestra propuesta. Si Alfaro decía que esa distinción «puede llevar a una interpretación deformada de la realidad viva de la existencia cristiana» (CA 455), pensamos que, sin excluir ese peligro, puede llevar también a un redescubrimiento de la verdadera fe.

<sup>114</sup> Citando el catálogo paulino (1 Cor 6, 9ss) de los que, aparte la idolatría, exclu-

ría de lo que es la fe y de su relación al amor? Esto es lo que ya no parece tan claro.

Es verdad, insisto, que en el proceso de la vida cristiana, que culmina en el amor, una fe que no llega a él o falla en él es imperfecta, de-cadente y no manifiesta su mejor verdad. Sin embargo, cuando la relación normal, positiva, entre fe y amor fracasa, *hace su aparición* algo que, mientras funcionaba regularmente, no se percibía del todo, y es la *no adecuación de fe y amor, el plus de lo que el hombre cree sobre lo que hace*. Y este descubrimiento es decisivo y orientador. Viene al punto a la mente un ejemplo eximio: el que la Iglesia pone ante los ojos cada viernes santo. La situación de la humanidad en pecado, situación anormal, fracasada y mortal, da lugar al sorprendente perdón divino, deja patente la anteriormente insospechada desmesura del amor de Dios, que no es, como la simbólica del pacto podría dar a entender, un amor de contraprestaciones iguales, sino algo ya de antemano desproporcionadamente ventajoso para el hombre, algo que permite calificar de *feliz* el fracaso de amor de éste, y de *necesaria* su culpa, como canta el pregón pascual. *Eso mismo*, porque en el fondo se trata de lo mismo, podemos concluir del caso que plantea el canon tridentino: en la permanencia de la fe a pesar del fallo del amor se deja ver la inmensa desproporción entre lo que el hombre cree de Dios y lo que él puede hacer. Y por tratarse de la estructura misma de ese pacto desigual entre Dios y el hombre, sigue vigente aún en el estado normal-ideal de una «fe que actúa por el amor» (Gal 5, 6). También en ese estado y más aún que en el defectuoso anterior, porque si es viva y auténtica, y para poder serlo, la fe ha de arrancar y organizarse a conciencia no desde lo que el hombre, el cristiano, hace por Dios y por los otros hombres, sino *antes y sobre todo y aun únicamente* desde lo que Dios ha hecho por los hombres y por él mismo. La fe proclamará siempre, y éste es su quehacer esencial, que es Dios quien nos amó primero (y por eso nos creó cuando no éramos nada) y nos amó hasta el punto de darnos a su propio Hijo y prometernos en él su propia vida eterna. Esto desborda al infinito lo que el hombre pueda y *deba* hacer *en respuesta*. Porque sólo será respuesta e infinitamente corta y regalada por Dios la que el hombre pueda dar, por muy incandescente de amor que sea su fe. Que lo digan los grandes creyentes. Ellos son, en mitad de su *praxis ejemplar* de fe, los más conscientes de esa inadecuación. No sólo, pues, los pecadores; también, y ante todo, los *santos* refrendan el canon tridentino.

---

yen del Reino de Dios. El Upsalense no era partidario de que en el texto se recogiesen todos esos delitos: cf. *CT*, V 711.



4) No cabe argüir que, al no tener el canon presentes a estos últimos, sino sólo a los pecadores, no se puede desorbitar viendo en él el módulo de la relación general entre la fe y las obras del amor, entre la teoría y la praxis del cristianismo, como venimos haciendo. Y no cabe ese argumento porque basta, como se ha visto, con desentrañar el canon para oírle decir eso. Pero hay algo más. Estimo que esa problemática estuvo también presente en el aula conciliar y subyace a la definición del canon. En efecto, Lutero en su concepción de la fe venía de *algún modo* a cuestionar ese plus divino esencial a ella, y a medir en *cierta manera* la justificación por el acto de confianza con que el hombre la acogía<sup>115</sup>. Entre las distinciones de la teología que Lutero rechazó se encuentra la que Agustín había establecido entre la *fides quae* y la *fides qua*<sup>116</sup>. No que ignore y menos niegue los hechos salvíficos de Dios y su radical gratuidad (pensarlo sería tan absurdo como imaginar que el concilio de Trento hubiese olvidado la caridad y sus obras). Tampoco es concebible que Lutero nivelase la acción de Dios y la del hombre cuando precisamente para no hacerlo rehusó situar a la caridad por encima de la fe ya que aquélla, entendida como amistad, establecería una especie de igualdad entre los dos que se quieren, mientras que la fe mantiene su absoluta diferencia y sitúa al hombre a merced de Dios<sup>117</sup>. Creo sin embargo que se puede decir que el carácter *fiducial* de la fe luterana venía a centrar el interés y a poner sordina a los otros momentos de la fe y a amenazar lo que ella tiene de «objetividad»<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> Eso es al menos lo que pensaban no pocos padres tridentinos. Respecto a lo que pensaba el mismo Lutero la cuestión es más compleja y no quisiéramos caer en juicios precipitados y, menos aún, inexactos. Por eso hemos matizado esas palabras del texto subrayándolas y explicándolas a continuación. Describiendo la comprensión protestante de la fe y remitiéndose a textos luteranos W. PANNENBERG escribe: «La facticidad histórica de la historia de la salvación junto con el carácter de promesa que le es propio es el fundamento de la fe»; fe que, según el mismo autor, «es esencialmente confianza»: *LThK*, IV 927.

<sup>116</sup> «Aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur»: *De Trin.* 13, 2, 5, CCL 50A, 386. Que Lutero negase esa distinción que Pedro Lombardo, punto de referencia de la escolástica y del mismo Lutero, consideraba fundamental, lo mostraría el comentario de éste al Libro de las Sentencias. Cf. R. SLENCZKA, art. *Glaube* VI: *Theologische Realenzyklopädie*, XIII, Gruyter, Berlín 1984, 321. Nótese lo que enseñu comentaremos en el texto sobre la «objetividad» de la fe según Lutero.

<sup>117</sup> J. M. PALMA, *Handbuch der Dogmengeschichte* III 5b. Herder, Freiburg 1980, 21.

<sup>118</sup> «Aunque Lutero reconoce la dimensión cognoscitiva como perteneciente a la fe, subraya demasiado exclusivamente la importancia de su dimensión fiducial (el *pro me*)»: J. ALFARO, *EL* 67, nota 85. Aun sin entrar a investigar lo que realmente entiende Lutero por fiducia, opina J. R. ROVIRA que «Trento no ha condenado a Lutero ni siquiera por el hecho de que éste identificara la fe con la sola fiducia, sino por el

Lutero en efecto fue echando por tierra, al negar uno de los extremos, todas las distinciones clásicas: la que la teología había trazado entre la *fides acquisita* y la *infusa* («Fides acquisita sine infusa nihil est, infusa sine acquisita est omnia») <sup>119</sup>; la que se mantenía entre *fides informis* y *formata*, que nos afecta más directamente («Recte ergo dictum 'fides sine operibus est mortua', immo non est fides») <sup>120</sup>. De ahí que considerase impensable que la fe pueda coexistir con el pecado <sup>121</sup>. No dejaba a salvo más que la distinción entre una fe viva y una fe muerta,

---

*modo exclusivamente subjetivista de entender esta fiducia*. Y consecuentemente, por atribuir la justificación a esta fiducia «subjetivista» y ello en forma exclusiva»: o.c. 204. Cf. sin embargo la cita de W. PANNENBERG en nota 115, y LUTERO, WA 39/1, 45.

<sup>119</sup> *Disputatio de fide informi et acquisita*, tesis 2, WA, c. 85. Para valorar el *todo o nada* de esta tesis y de otras no menos contundentes (p. ej. la 4: «Fides acquisita sine infusa non operatur nisi malum») hay que tener presente que en esa distinción descarga el reformador su pasión por el contraste radical entre la naturaleza caída («omnis homo mendax et universa vanitas omnis homo vivens», ib. 89) y la gracia. En efecto considera a la fe *acquisita* como puro producto de la naturaleza del hombre («fides acquisita est virtus natura acquisita et naturaliter operans»: Ib.). De ahí que no escatime reproches y condenas contra ella («fides acquisita contrariatur fidei infusae, est inimica Deo, hostis crucis, sapientia carnis, impia, superba, coeca, fallax, hypocrita et omne illud quod de homine dici potest extra gratiam constituto»: Ib. 93. Cf. 95). Ya se puede suponer que si la teología católica no participaba masivamente de esa animosidad contra la naturaleza humana, tampoco compartía esa visión tan negativa de la fe *acquisita*, ni siquiera el planteamiento luterano del todo o nada (cf. dos notas siguientes). Por el contrario, en la alta escolástica la fe *acquisita* gozó de un notable aprecio. Cf. E. GÖSSMANN, *Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media*, en M. SCHMAUS... (ed.), *Historia de los dogmas* I, 2b, BAC, Madrid 1975, 107, 112, 113, 127.

<sup>120</sup> *Disputatio...* tesis 15: WA 6, 86. Quizás equiparaba sin más Lutero la *fides informis* con la *acquisita* (cf. nota sig.), pero la Escolástica las había diferenciado (lo mismo que la de los demonios y la de los pecadores) y no sólo reconocía a la *fides informis* el rango de fe sino que grandes autores (Buenaventura, Alberto Magno...) la tenían en mucho. Cf. E. GÖSSMANN o.c. 127, 78, 88. En el concilio hallamos esa misma estima de la fe aunque no esté informada por la caridad: DS 1526, 1532... Lo mismo sucederá en el Vaticano I: DS 3010, 3035. Alfaro por su parte reconoce también que en esa fe imperfecta puede darse una «aspiración a la caridad», un «deseo de salvación», «una tendencia a la amistad con Dios», una «llamada permanente a la reconciliación con Dios»: SM 118. Cf. CA 445, 451.

<sup>121</sup> «Quis enim ferat doceri quod Fides, donum Dei per Spiritum Sanctum infusum cordibus, possit stare cum peccato mortali? Si de fide acquisita seu historica et naturali opinione ex historia concepta loquerentur, tollerari possent, imo de historica fide recte loquerentur. At de fide infusa sic sentire, hoc est plane confiteri sesse prorsus nihil de fide recte intelligere»: WA 40/2, 35. De nuevo juega Lutero al contraste radical; de nuevo pasa por alto una decisiva convicción que se había ido abriendo paso en la teología católica: la del carácter gratuito, y por tanto infundido por Dios, de esa *fides informis*. ¿Habría bastado con tenerlo en cuenta o se están enfrentando dos concepciones del obrar de Dios y del hombre y de la relación entre ellos? Lutero afirmará: «Explodenda est fides informis, tam acquisita quam infusa»: WA 29/2, 237. Los con-

mejor dicho ni siquiera ella porque la última, como acabamos de escuchar, no es fe. Sólo subsiste el contraste entre creer (fiducialmente) y no creer. Sólo por la fe fiducial el hombre es justificado, sólo por no tenerla peca. Luciano evocaba sin duda todo este trasfondo, y padres y teólogos de Trento lo tenían presente.

5) Tampoco es concluyente el alegato de que el canon, precisamente por el concepto intelectualista de fe que maneja, inadecuado para dar en sí cabida a la visión paulino-luterana de una fe vital, no puede ni captar el fondo del problema ni responder a él... Ya se vio cómo insistía Alfaro en esa invalidez básica. Sin dejar de reconocer los límites del concepto tridentino de fe, acabamos de ver que la cuestión es más de fondo, a saber la de la diferencia que subsiste en medio de esa unidad vital de fe y amor. Y esto hace que recobre valor e importancia la dimensión intelectual del acto de fe<sup>122</sup>. Sólo gracias a ella será el creyente capaz de captar y mantener la Verdad infinita de Dios, no precisamente la de la *Prima Veritas*, sino la de un Dios que se revela y se da a sí mismo en Jesús; una verdad diferente *de algún modo* del *pro me* en que la condensaba Lutero<sup>123</sup> y, aún más, de la respuesta que el hombre le dé, ya sea en el ámbito de la esperanza, donde la situaba sobre todo Lutero, ya en el del amor concreto y activo donde la emplaça más bien nuestro tiempo.

En cualquier caso esa Verdad divina es previa al obrar del hombre<sup>124</sup>

---

cilios tridentino y vaticano I ven el asunto de muy distinta manera (cf. nota anterior y 81).

<sup>122</sup> Alfaro suele definir al hombre como *creatura intelectual*. Es la condición que le permite captar la trascendencia de la gracia y la autocomunicación personal de Dios. CA, 23, 241, 246, 252...

<sup>123</sup> No olvidamos el carácter intrínsecamente salvífico y aun dialogal de esa manifestación y comunicación de Dios que hacen que alcance de lleno su fin cuando es respondida, pero el yo humano que se siente conmovido por ella no agota la oferta de Dios (infinita y para todos) y puede y suele rechazarla sin que Dios deje de ser Amor. «El concilio no se cansa de repetir que la fe no se refiere a la gracia del perdón divino para conmigo, sino únicamente a la verdad revelada de que todo perdón de los pecados proviene de la misericordia divina»: J. ALFARO, *EL* 95. Lo cual no obsta para que cada pecador se sienta personalmente aludido, como afirma el concilio y Alfaro recuerda: Ib. nota 178. Sería una reducción «pasar del 'en sí' de la fe —Dios infinito— al 'pro me' de la fe, el cual naturalmente no se excluye, pero no es el centro de ese acto de abertura admirada, contemplativa y gratuita al amor de Dios, por amor a ese mismo amor»: J. R. ROVIRA, o.c. 205.

<sup>124</sup> Sin incurrir, al decirlo, en ingenuas concepciones temporales de Dios y de su obrar. Ya TOMÁS DE AQUINO las criticó cuando dijo: «Prius potuit facere quia potuit facere tempus diuturnius»: *De pot.* q.3 a.14 ad 6. La preexistencia de Dios (y de Cristo) es, ante todo, cuestión de soberanía e iniciativa, cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Theologia-Christologia-Anthropologia*. Quaestiones selectae. Altera series II A: Gregorianum 64 (1983) 16-20.

y al hombre mismo, como que éste le debe su existencia<sup>125</sup>. El legítimo rechazo de un intelectualismo con el que esa Verdad puede ser confesada sin que obtenga la respuesta total que reclama no puede hacer olvidar esa dimensión fuertemente cognoscitiva de la fe y su relativa autonomía teológica y antropológica dentro del acto complejo de ella. Sólo esa dimensión permite el homenaje al *Deus semper maior* y constituye su soporte antropológico. Hizo falta corregir el que podríamos llamar «intelectualismo irresponsable» del concepto de fe mediante una visión más completa y unitaria de ella, pero ¿no ha resultado simplificadora y algo confusiva esa unificación? En el concepto tridentino, pero también en el escolástico, patrístico y bíblico de fe, subsiste, como enseguida indicaremos, una dimensión primordial de «captación de que es verdad lo que Dios ha revelado y prometido y, en primer lugar, aquello de que el impío es justificado gratuitamente por Dios»<sup>126</sup>. Se podrá tachar de intelectualista a esa confesión si no llega a conmover el corazón y no lleva a poner manos a la obra, pero es esencial tal dimensión y ninguna calificación o descalificación la debe hacer olvidar.

Frente a la radicalidad de Lutero, y en su medida de Luciano, el concilio mantiene la pluridimensionalidad de la fe como una herencia de la tradición teológica. Ahora bien, tras la distinción agustiniana entre la *fides quae* y la *fides qua* se esquematiza una duplicidad que se remonta a los orígenes mismos de la fe y que se consolida en todo su proceso bíblico y eclesial. Si para los hombres del A. Testamento lo decisivo era apoyarse en Jahvé<sup>127</sup> ello no sucedía por puro impulso de la subjetividad sino por razón de lo que Jahvé había hecho por su pueblo; era la respuesta (*fides qua*) a unos sucesos divinos que se transmitían de padres a hijos, que congregaban a Israel como pueblo y que se condensaban en lo que ha dado en llamarse el *credo* de Israel<sup>128</sup>. Sobre esa base la especificidad de la fe neotestamentaria consiste en creer en el nuevo y definitivo gesto de Dios en Cristo, en concentrar la atención y la vida en lo que sucedió en Jesús de Nazareth. Con ello se desplaza

<sup>125</sup> «Cum enim praexisteret salvans oportebat et quod salvaretur fieri»: IRENEO, *Adv. Haer.* III, 22, 3; *SCh* 211, 438.

<sup>126</sup> DS 1526. J. ALFARO señala la perentoriedad de que al sí radical del hombre le preceda «un conocimiento objetivante del sentido de la decisión mismo..., una afirmación proposicional cierta de la realidad, que funda el sentido mismo de la decisión», *CA* 403.

<sup>127</sup> Cf. H. WILDBERGER, E. JENNI, C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario teológico manual del A. Testamento I*, Cristiandad, Madrid 1978, 276-319. Alfaro recoge la bibliografía esencial y comenta esa comprensión veterotestamentaria de la fe en *CA* 415-420.

<sup>128</sup> Dt 26, 5-9. Cf. G. VON RAD, *Teología del A. Testamento I*, Sígueme, Salamanca, 1972, 167-172.

aún más el acento, y esa *fides quae* cobra una clara preeminencia<sup>129</sup>. Sin que el sentido «objetivo» de la *pistis* empañe la exigencia y densidad existencial del *pisteuein*, hay que reconocer la legítima y clara diferencia. Tan traición a la Biblia sería desvincular esos aspectos como no distinguirlos. Es una realidad que se despliega en dos y que queda encabezada por el reconocimiento de lo sucedido y el asentimiento a lo que en el suceso se brinda.

Ya en el *ámbito eclesial* la necesidad de resaltar y aun codificar lo que, por fáctico y gratuito, ha de estar por encima de toda subjetividad y elucubración, se acentúa con la necesidad de configurar iglesia, es decir de *confesar a una* los mismos hechos, de distinguirse así de quienes profesan otras *creencias*, de que la fe personal se defina cada vez más desde lo confesado por la comunidad y se funde en el *Credo* eclesial. Van surgiendo esas *regulae fidei* y cobrando cada vez más importancia como fórmulas de la fe *verdadera*, de la «fides quae ab omnibus confitetur». Los grandes debates cristológico-trinitarios de los primeros siglos de la Iglesia no harán sino reforzar el aspecto objetivo de una fe auténtica frente a las herejías y de acentuar su comprensión como *Credo* eclesial, si bien de una Iglesia de mártires que confiesan esa fe con todo su ser, con la vida misma<sup>130</sup>. No es ya sólo lo que *Dios hace* lo que establece la diferencia con lo que el hombre responde; es además lo que la *Iglesia cree* lo que reafirma y consolida la distinción entre la *fides quae* y la *fides qua*. «Si christianus es, crede quod traditum est». Esta fórmula de Tertuliano, tan llamativamente emparentada con la del canon que nos ocupa<sup>131</sup>, permite adivinar lo que estaba en juego

---

<sup>129</sup> Si es verdad que durante la vida de Jesús la fe se conjuga intensamente como adhesión a él y como conversión al Reino que él trae de parte de Dios (es decir como *fides qua*), tras su muerte y resurrección él mismo forma parte del kerygma, él es creído como mesías, Señor e Hijo. Esta *fides quae* sigue solicitando de lleno aquella *fides qua*, pero ya no se identifica con ella. Cf. J. PFAMMATTER, *MysSal I/2*, Cristiandad, Madrid 1969, 883-904. Lo reconoce con claridad y fuerza J. ALFARO: «La fe cristiana acentúa con particular relieve la dimensión confesional como expresión de la realidad, ya cumplida, de la intervención salvífica de Dios en la resurrección de Cristo», *CA* 420. Cf. 422, 432. Es cuestión de «ser o no ser» para el cristianismo mantener esa dimensión doctrinal de la fe, ib. 398. Nótese sin embargo que esto lo dice preparando la afirmación complementaria de la igual importancia de la ortodoxia y la ortopraxis que ya hemos comentado y a la que volveremos enseguida en el texto.

<sup>130</sup> Cf. J. TRÜTSCH, *MysSal I/2*, 905-911; M. SECKLER, *Conceptos fundamentales de la teología II*, Cristiandad, Madrid 1966, 135-139; J. ALFARO, *CA* 405.

<sup>131</sup> *De carne Christi 2*, *CCL* 2, 875. El texto original dice: Si *tantum christianus* es..., pero el adverbio no rebaja la condición y la tarea cristianas, sino que las contrapone a las peculiares de profeta, apóstol y apostólico. Pero lo decisivo y lo que hermana esa fórmula con la Trento es lo que atañe: «si nihil istorum es, merito dixerim,

en Trento en este asunto y que no es ni más ni menos que la inadecuación entre lo que se cree y lo que se vive. Desproporción que si por una parte puede indicar el estado deficiente de la fe personal, recuerda por otro en positivo el caudal inagotable del que bebe toda fe; es decir, señala a una la insuficiencia de la *fides qua* y la sobreabundancia de la *fides quae*.

#### ALGUNAS PREGUNTAS

Parece que ha llegado el momento de cuestionar fundadamente no el intento ni los logros de la teología conciliar y posconciliar de la fe, teología de la que Alfaro es tan señalado representante, ni el carácter totalizante, personal y comprometido del creer cristiano, pero sí lo indefinido en ocasiones de esa concentración, la práctica eliminación de su complejidad, y de cuestionar también ciertas fórmulas que nos han ido saliendo al paso.

¿Es teológicamente irreprochable la afirmación de que son «igualmente importantes y necesarias la proclamación del ya cumplido evento de Cristo... y la praxis cristiana creadora de futuro»? ¿Bastará para legitimarla con decir, correctamente por cierto, que la fe implica la caridad y la praxis, o habrá que precisar más el grado de esa implicación y, sobre todo, no silenciar la diferencia entre los autores de ambos acontecimientos, a saber Dios y el hombre? ¿Será quizá suficiente con señalar, también acertadamente, que la respuesta a la palabra-gesto de Dios ha de ser, por parte del hombre, palabra de fe y obra de amor y de justicia, o esa correspondencia no podrá ignorar la diferencia de planos, divino y humano, del suceso dialogal revelación-fe? ¿Se borra acaso la diferencia cuando el Dios del Pacto exige del hombre la justicia o, mientras no le exija al mismo tiempo ser Dios y mientras El no abdique de su capacidad de perdonar el quebranto humano del Pacto y de volver a justificar al impío, aquella diferencia subsiste? Mientras Dios sea Dios y Padre, y el hombre sea hombre y pecador, la actividad de éste nunca podrá parangonarse a la de Aquél ni podrá ser «igualmente importante» practicar una que proclamar otra<sup>132</sup>. ¿Habrá borra-

---

morere. Nam et mortuus es, qui non es Christianus, non credendo *quod creditum Christianos facit*» (el subrayado es nuestro).

<sup>132</sup> J. ALFARO se encarga en numerosos pasajes de mantener esa diferencia abismal, de iniciar siempre en Dios esa relación entre El y el hombre y de ponderar la gratuidad divina como la fuente permanente del suceso salvífico. De este modo cuestiona desde su misma base esa *igualdad* que aquí afirma. Pensamos que con ella pretende recordar el apremio radical a la conversión y a la responsabilidad por el prójimo, que aparecen

do la encarnación la frontera entre Dios y Cristo por un lado y entre éste y los hombres por otro e «identificado» la relación a él con la relación al Padre, y la relación a los hombres con la relación a él, o esta línea de pensamiento, no contrabalanceada por la que mantiene las diferencias, se desvía hacia un doble monofisismo?<sup>133</sup> Y, de nuevo, cómo sería posible el perdón, tan característico de Cristo y tan revelador de ese plus que Dios y él siempre retienen sobre la actuación del hombre y que se echa de ver tan meridianamente cuando éste falla?

¿Es teológicamente convincente la fundamentación de aquella pregunta igualdad, en la razón de que el futuro al que apunta la fe «no se puede prever sino solamente hacer»? Esta frase necesita ser matizada en cada una de sus partes. Si por prever se entiende calcular, representar, disponer...<sup>134</sup>, es correcta la primera mitad. Pero en tal hipótesis la segunda ya no lo es porque no señala la única alternativa posible; no se podrá prever, pero se puede esperar, anhelar<sup>135</sup>, incluso esbozar simbólicamente, como hace la Escritura. Lo que no se puede es *hacer*,

---

con tanta fuerza e insistencia en la Escritura. Pero tanto esa condición de *respuesta* que tiene la fe, como su estructura *pactual* y *dialogal* en las que, también con sólida base bíblica, tanto insiste Alfaro (RFT 111, 164, 181, 195...), no pueden hacer olvidar que se trata de un pacto e intercambio entre desiguales, que Dios lleva en él siempre la iniciativa (incluso la de un nuevo perdón), que lo verdaderamente característico y pasmoso del anuncio cristiano es que Dios nos amó cuando éramos pecadores (Ro 5,6 11), y que todas estas convicciones profundas de la fe engloban y matizan por fuerza aquellas fórmulas de igualdad. «El amor a Dios implica, como su derivación vital, el amor al prójimo; el amor al prójimo implica, como su último fundamento, el amor a Dios. Hay pues entre ellos una implicación mutua, pero diversa. El amor a Dios es lo fundante y participado; el amor al prójimo, lo participante y fundado: distinción en la mutua unión inseparable»: CA 461.

<sup>133</sup> A lo ya indicado en nota anterior añádase que ALFARO es bien consciente de esas diferencias en la unidad, de la «inseparabilidad mutua y su no identidad»: CA 458. Respecto a la *adhesión a Cristo*, que ahora identifica con la actitud ante los marginados del mundo (RFT 156), había dicho antes lo siguiente: «La adhesión personal a Cristo, y por Cristo a Dios, constituye la actitud fundamental de la existencia cristiana» (CA 436) y hay que vivirla «como sentido último de la existencia» (CA 395). Ambas cosas, añadimos nosotros, la hacen peculiar. Ello indica que el término *identificar* no puede querer decir total equivalencia, solapamiento pleno. La relación cristiana al prójimo se abre dentro de sí misma al plus de la relación a Cristo, así como la de éste a la del Padre. De ese plus, de esa *ulterioridad* nos venimos haciendo eco en estas páginas.

<sup>134</sup> Como traduce en otros pasajes ALFARO, cf. RFT 120, 158, 159, 184...

<sup>135</sup> Respecto a que se pueda *esperar*, y no sólo *hacer*, no será ALFARO quien lo discuta ya que ensambla continuamente esas dos actitudes y ha hecho y sigue haciendo de la esperanza uno de sus temas favoritos. Junto al esperar y al hacer se sitúa el *aspirar* que, según E. BLOCH, caracteriza al hombre: «El hombre vive en cuanto aspira y espera». Alfaro cita esa frase (RFT 177) y habla por su parte de «la ilimitada aspiración del espíritu del hombre», ib. 105.

al menos plenamente. Por eso se impone mantener la «reserva escatológica» frente a todo intento de lograr aquí en la tierra el Reino de Dios<sup>136</sup>. Si no, entre otras cosas, la esperanza no sería teologal.

Por eso ¿se puede emplear *tan poco dialécticamente* los términos *cumplimiento, verificación, anticipación...*? El Vaticano II, el documento eclesial que más ha resaltado la posibilidad y la obligación de cultivar esta tierra porque en ella crece el cuerpo de la nueva humanidad y ofrece un cierto esbozo del mundo por venir, mantiene al mismo tiempo la imperfección de esta anticipación, dada la permanente pecaminosidad del hombre y la condición estrictamente divina de lo que esperamos<sup>137</sup>.

#### VERSIÓN CRISTIANA DE LA RELACIÓN TEORÍA-PRAXIS

Ya avanzamos al comienzo de este trabajo cuáles eran, a nuestro parecer, los síntomas de esta época actual. Como cualquier otra, ella requiere de los cristianos que nuestra fe se traduzca en obras de amor y de justicia, ya que esa exigencia brota de la fe misma y de la estructura antropológica del que cree y del que se encuentra con él. Y cuando se ha llegado a sospechar que la fe pudiera ser una ideología alienante, un consuelo infantil, una revancha de esclavos... es aún más perentorio que sea una fe «que actúa por el amor». Eso será la mejor garantía de lo que creemos y nuestra mayor contribución a la sociedad<sup>138</sup>.

<sup>136</sup> Se requeriría mucho más espacio que el de esta nota para consignar los pasajes en los que ALFARO recuerda y pondera el desnivel entre esa historia que el hombre va haciendo y la «plenitud última suprahistórica» (*RFT* 194), «trascendente respecto a todas las posibilidades de acción... del hombre en el mundo y en la historia» (183), «el futuro absoluto y absolutamente nuevo» (152) en que pone su esperanza. Cf. ib. 165, 170, 179... Es un tópico que aparecía ya en su obra, *Hacia una teología del progreso humano*, Herder, Barcelona 1969, 35, 96, 98, 99... Por otro lado reconocía en ella que «la esperanza escatológica, esencial al cristiano, implica al menos un mínimo de conocimiento acerca de la salvación esperada», ib. 104. Todo ello, unido a lo dicho en nota anterior, vendría a matizar la *exclusividad* de aquel *hacer* que señalaba como única alternativa del creyente frente al futuro.

<sup>137</sup> Const. *Gaudium et Spes* 39. En su reciente encíclica social JUAN PABLO II, apremiando a los fieles a que se comprometan animosamente en el desarrollo de la humanidad, evoca ese pasaje, que califica de preclaro, y mantiene su tensión y matices cuando escribe que «aunque *ninguna realización temporal* se identifica con el Reino de Dios, sin embargo todas nos impelen... a que de algún modo *anticipemos* la gloria de ese Reino que esperamos vendrá más allá de la historia»: *Sollicitudo rei socialis* 48. Ese mismo texto conciliar era para ALFARO «una indicación cauta y sobria»: *Hacia...* 96.

<sup>138</sup> Const. *Gaudium et Spes* 93.



■ Pero parece que entramos en tiempos en los que la *común* preocupación de creyentes y no creyentes por un mundo más humano, y la extendida creencia de que sólo es verdad lo que se puede verificar, va relegando a un segundo plano, cuando no al olvido, confesiones y credos. Tiempos en los que el sentido de la trascendencia parece extinguirse y en los que se antoja imposible o ridículo creer en algo mayor que lo que se puede lograr o constatar<sup>139</sup>.

■ Son además tiempos en los que va remitiendo el entusiasmo con el que hace sólo unas décadas admirábamos lo que el hombre era capaz de conseguir. Tienta el conformismo y el cultivo de parcelas culturales privadas e incomunicadas. A la duda sobre lo que podemos hacer se suma la duda sobre lo que podemos pensar, la duda de que haya una verdad que valga del todo y para todos. ¿No queda así puesto radicalmente en tela de juicio el cristianismo, y minada la posibilidad de *creer*? ¿No estará por eso llegando el momento en que la tarea principal de la fe y el mayor servicio que el creyente puede prestar al mundo sea resucitar en él esa posibilidad, animarle a creer y para ello invitarle a llegar al borde de sí mismo, allí donde el saber termina y la fe puede empezar?

■ Para ello el cristianismo, junto con todos los que compartan esa inquietud, habrá de *encargarse de la trascendencia*<sup>140</sup>. En primer lugar de la que se abre en los gestos de amor al hombre, en especial a aquel que de puro pobre no puede devolver el favor. Así evocará la posibilidad de que no estemos solos, de que seamos todos amados por encima y a pesar de nuestros límites y delitos. Pero también en todas las otras dimensiones y momentos del vivir humano en los que la ilimitación asoma por los anhelos, los querer, las responsabilidades, las ensoñaciones,

<sup>139</sup> «Lo que en último término separa la fe de la incredulidad no es, sin embargo, la diversa interpretación de las relaciones humanas, ni de la mutua vinculación entre el hombre y el mundo; es más bien la diversa respuesta al problema radical, que representa para el hombre mismo su propia interioridad, a saber, la autoluminosidad de su conciencia, la ilimitación irreprimible de su aspiración constitutiva, que le impone la pregunta de un más allá absoluto. Si el hombre estuviese absolutamente cerrado en su finitud intramundana, le faltaría todo punto de referencia para preguntarse por el absoluto trascendente... Es pues la incredulidad la que aliena al hombre de Dios y en su consecuencia le aliena de su propia profundidad interior»: *RFT* 105.

<sup>140</sup> De la trascendencia precisamente, y del camino a ella a través de la cuestión del sentido, se ha hecho cargo ALFARO en su último libro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988. Este escrito, anticipado ya en otros, sería la mejor muestra de que su autor sabe equilibrar su apremio a que la fe se traduzca en amor, justicia y liberación, con la otra y fundamental responsabilidad del teólogo, la de dar cuenta de qué creer y por qué creer, de esa abertura a lo infinito y gratuito de la autocomunicación de Dios que constituye lo más radical del hombre, aquella «ilimitación espiritual» de que nuestro autor habla continuamente.

los gozos y las penas; por todo el insondable peso y pesadumbre de la vida humana. Y por todo lo que pregona la naturaleza <sup>141</sup>.

Para que todos estos presentimientos lleguen a creencia en un Dios «que llama la nada a ser y da vida a los muertos» <sup>142</sup> el cristianismo habrá de narrar convincentemente el relato del que es depositario: el de la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazareth. Aunque nuestro momento cultural piense tener que renunciar al «gran relato» que concite todas las esperanzas y todas las energías, ¿no está aguardando a quien se lo cuente?

Y para los creyentes mismos ¿no será decisivo y liberador saber que, mientras intentan con todas las veras traducirlo en obras de justicia y caridad, el anuncio de su fe les desbordará sin remedio y sin medida ya que ellos son nada más, y nada menos, que cauces estrechos de un Amor infinito? Gracias a ese saber, la vida creyente será, al mismo tiempo, un acto de servicio y un himno de alabanza a la gloria del Dios siempre mayor <sup>143</sup>.

Existe en el corazón mismo de la fe cristiana una innata e incurable tensión que funda a la vez la inquietud y la paz de los creyentes: por un lado la fe tiende a traducirse del todo en obras y, por otro y al mismo tiempo, a proclamar la inconmensurabilidad infinita de lo que hace con lo que cree. La fe ha de hacerse amor; así cobrará vida. Pero al mismo tiempo que «obra por el amor» permanece ilimitadamente mayor que ese obrar. Esta dialéctica <sup>144</sup>, esta original relación entre teoría y praxis ¿no es la que el canon tridentino enuncia?

Universidad de Deusto. Bilbao.

<sup>141</sup> Sal 19; Prov 8, 22ss; Job 38-39...

<sup>142</sup> Rom 4, 17.

<sup>143</sup> Esta dimensión *doxológica* es elemental en la fe y en la existencia creyentes. La «Gloria de Dios» en cuanto *manifestación* de su esplendor infinito y en cuanto *glorificación* que la creación le rinde, llena las páginas de la Biblia. Puede verse nuestro artículo, *La Gloria de Dios: el esplendor de la aproximación a lo imperfecto*: Sal terrae 74 (1986) 675-690. ALFARO no olvida ese «carácter doxológico» de la fe: RFT 122.

<sup>144</sup> ¿O será mejor llamarla, con algunos, *analéctica* para dar a entender que la dialéctica está atravesada y desequilibrada por la *analogía* (la *maior dissimilitudo*) que caracteriza al lenguaje sobre Dios? Cf. J. C. S. SCANNONE, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1987, 108.