

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXV  
Julio-Diciembre 2019  
Número 68

## SUMARIO

**Presentación:** *Bernardo Pérez Andreo* (Dir.)

### SECCIÓN MONOGRÁFICA: El futuro de la Teología; la Teología del futuro.

**José Ignacio González Faus**

*Qué dice el Espíritu a la Iglesia: La Teología del siglo XXI como escucha del Espíritu.* . . . . . 301-321

**Martín Carbajo Núñez**

*"Everything is connected". Communication and integral ecology in the light of the encyclical Laudato Si'* . . . . . 323-342

**João Manuel Duque**

*Para uma teologia do futuro como futuro da teologia.* . . . . . 343-376

**Lluís Oviedo Torró**

*El futuro de la teología, teología del futuro: diagnóstico y pronóstico.* . . . . . 377-398

### SECCIÓN MISCELÁNEA

**Francisco Martínez Fresneda**

*La paz y los musulmanes en San Francisco y en el Papa Francisco.* . . . . . 399-423

**Marta María Garre Garre**

*La antropología de Juan Alfaro y sus repercusiones en el acto de fe.* . . . . . 425-442

**Vicente Llamas Roig**

*Poesis y alienación en la dialéctica marxista.* . . . . . 443-483

**Antonio Sánchez-Bayón**

*Renovación de la Teología política y Sociología de la religión en la posglobalización: revitalización del movimiento santuario para inmigrantes en EE.UU.* . . . . . 485-510

**Santiago Hernán Vázquez**

*Terapéutica del Alma en Evagrio Póntico: La acción curativa del Gnóstico a la luz de la intervención angélica.* . . . . . 511-535

### NOTAS Y COMENTARIOS

**Francisco Henares Díaz**

*Loor y gloria. El motivo de la encarnación. Última obra de Vincenzo Battaglia.* . . . . . 537-552

**BIBLIOGRAFÍA** . . . . . 553-584

**LIBROS RECIBIDOS.** . . . . . 585-586

**ÍNDICE DEL VOLUMEN** . . . . . 587-590

**LA ANTROPOLOGÍA DE JUAN ALFARO Y SUS REPERCUSIONES  
EN EL ACTO DE FE**

**JUAN ALFARO'S ANTHROPOLOGY AND ITS REPERCUSSIONS  
IN THE ACT OF FAITH**

**MARTA MARÍA GARRE GARRE**  
Universidad Católica de Murcia  
martagarregarre@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-8940-0913

Recibido 15 de enero de 2018 / Aceptado 8 de diciembre de 2018

*Resumen:* Según Juan Alfaro, para hacer llegar la fe al hombre secularizado hay que profundizar antes en la comprensión que este hombre tiene de sí mismo. Por eso, se acerca a la trascendencia desde la sed de infinitud que experimenta el hombre y apoya su reflexión en la paradoja en la que este consiste mediante un análisis antropológico de carácter trascendental: el hombre es autotranscendencia que no puede realizarse en la finitud, lo cual explicaremos mediante el problema de la inmanencia-trascendencia de la gracia. Esto permite explicar de una manera comprensible no solo la existencia de Dios en lo más íntimo del hombre sino, además, ofrecer una forma más inteligible de entender tanto la encarnación como la autorevelación de Dios en Jesucristo. Finalmente, expondremos cómo desde esta comprensión del misterio, la teología debe explicar la fe no exclusivamente como don sino como opción auténticamente humana.

*Palabras clave:* Criatura intelectual, Encarnación, Gracia, Inmanencia, Trascendencia.

*Abstract:* According to Juan Alfaro, in order to bring the faith to the secularized man, one must delve into the understanding that this man has of himself. Therefore, it approaches the transcendence from the thirst of infinity experienced by man and supports his reflection in the paradox in which this consists of an anthropological analysis of transcendental character: Man is self-transcendence that can not be done in the Finiteness, which we will explain through the problem of the Inmanencia-trascendencia of grace. This makes it possible to explain in a comprehensible way not only the existence of God in the innermost of man but also to offer a more intelligible way of understanding both the Incarnation and the autorevelation of God in Jesus Christ. Finally, we will expose how from this understanding of mystery, theology must explain faith not exclusively as a gift but as an authentically human option.

*Key-words:* Intellectual creature, Incarnation, Grace, Immanence, Transcendence.

## Introducción

La novedad del teólogo español Juan Alfaro SJ (1914-1993), consiste en la nueva orientación de fondo que, tras los trabajos conciliares, imprime a su reflexión teológica desde una comprensión de lo que es el hombre tal como nos lo aportan las ciencias humanas y la filosofía contemporánea, la cual debe recuperar su función de búsqueda de la verdad y de respuesta a las preguntas últimas.

Los escritos de Alfaro se caracterizan por una notable unidad de fondo y, sobre todo, de planteamientos que tienen una relación directa con lo que él considera que debe ser el quehacer teológico. Nos referimos a aquella preocupación, presente en toda su obra, por hacer inteligible –en la medida de lo posible–, el problema central de la teología: la presencia del Absoluto en el mundo, en la historia, en el hombre. Dicho con una formulación más técnica, es el problema de la relación-conjunción de la trascendencia de la gracia con su real inmanencia. Este es el horizonte de comprensión que marca sus reflexiones teológicas y que se apoya en dos puntos principales: uno, antropológico, su concepto de hombre como criatura intelectual abierta a la trascendencia, y otro más estrictamente teológico, el misterio de Cristo, sintetizado en la categoría bíblica de encarnación.

El primero de estos puntos constituye el punto de partida para que sea posible y pueda entenderse correctamente el acto de fe, no como simple creencia sino como opción transformadora de la existencia. El segundo, el misterio de la encarnación de Cristo, constituye la justificación última de la gran paradoja constitutiva que nos define ontológicamente y gracias a la cual, es posible en el hombre la autocomunicación con Dios, que es lo que Alfaro denomina la inmanencia de la visión de Dios. Por eso, nuestra exposición comienza partiendo de la consideración del hombre como “creatura intelectual abierto a la gracia”; en segundo lugar, explicaremos qué entiende Alfaro por inmanencia de la gracia e inmanencia de la visión y cómo la primera se inserta en el dinamismo de las estructuras ontológicas del hombre y, finalmente, estudiaremos su repercusión en el acto de fe.

### 1. Punto de partida: el hombre como “creatura intelectual abierto a la gracia”

El objetivo de Alfaro es responder a la pregunta: ¿Cómo y bajo qué condiciones se inserta la gracia en el corazón del hombre?<sup>1</sup> Es necesario, para ello, conjugar dos extremos: el carácter sobrenatural, gratuito trascendente de la visión-gracia que se comunica al hombre y, segundo, la orientación innata de éste a la misma, expresada con el término clásico del “*desiderium naturale videndi Deum*”.

La única respuesta posible para nuestro autor es que la Gracia no se superpone a la naturaleza como si fuera un adorno que no afecta para nada a su ser íntimo. Dicho en otros términos, “lo sobrenatural no puede concebirse como una yuxtaposición o superposición a la intelectualidad creada, que sin ello y con ello no experimentaría un cambio vital profundo en su íntima estructura”<sup>2</sup>. Por otro lado, tampoco la inmanencia de la Gracia puede significar un rebajamiento, una cosificación del don de Dios. Alfaro tiene muy presente que la gracia no es algo que podamos palpar y definir, está en nosotros (inmanencia) pero de modo absolutamente indisponible (trascendencia). Estamos ante la gran paradoja constitutiva de la existencia humana que Alfaro tratará de justificar mediante una explicación razonable.

Acerca de esta paradoja destaca también la aportación de Rahner en dos artículos importantes que tratan del problema naturaleza-gracia<sup>3</sup> que pueden compararse con otras dos publicaciones de Alfaro sobre el mismo tema<sup>4</sup> en los que, siguiendo una línea semejante a la de Rahner, desarrolla también una concepción propia. Exponemos sucintamente los puntos de coincidencia y discrepancia puesto que se trata de una cuestión que ya no despierta el interés de otro tiempo.

El punto de partida de Rahner en los dos artículos en cuestión es la crítica de la concepción tradicional sobre la relación naturaleza-gracia. Para Rahner, si el hombre existe en el orden de la gracia, esto se ha de reflejar

---

<sup>1</sup> Cf. J.M. DE MIGUEL, *Revelación y fe, la Teología de Juan Alfaro*, Ed. Secretariado trinitario, Salamanca 1983, 81-90.

<sup>2</sup> Cf. J. ALFARO, “Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural”, en *Gregorianum* 38 (1957)15.

<sup>3</sup> K. RAHNER, “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia”, en *Escritos de Teología I* (1963) 325-347; K. RAHNER, “Naturaleza y gracia”, en *Escritos de teología IV* (1964) 215-243.

<sup>4</sup> J. ALFARO, “Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural”, 5-50; J. ALFARO, *Cristología y Antropología. Temas teológicos actuales*, Ed. Cristiandad. Madrid 1973, 227-343.

en nuestra conciencia. No sabríamos qué sería el ser humano si no hubiera sido elevado al orden sobrenatural; pero es claro que la ordenación al fin sobrenatural no puede ser constitutiva de la naturaleza humana en cuanto tal. Para ello, distingue entre la esencia concreta del hombre y la naturaleza con el fin de hacer ver cómo la ordenación a la visión de Dios no es un elemento accidental y externo al ser humano. Esta esencia del hombre incluye como elemento esencial -lo más íntimo del hombre-, el “existencial natural”, la ordenación a la comunión con el Dios trino. Frente a ella, la naturaleza es solo un resto cuyo contenido no se puede precisar. De hecho, la naturaleza no es nunca naturaleza pura, sino una naturaleza en el orden sobrenatural, conformada por la gracia. En el segundo artículo, introduce la noción de “espíritu creado” que es, precisamente, la apertura en el hombre al Ser Absoluto. Aquí es donde comienzan las afinidades con Alfaro. Veamos.

La preocupación básica de Alfaro en sendos artículos es armonizar la gratuidad de la auto comunicación de Dios (trascendencia de la gracia) y la inmanencia de la misma. Y aquí hay que anotar la preferencia terminológica del término “supercreatural” para calificar la visión divina y todo lo que pertenece al orden de la gracia.

Para Alfaro en la misma criatura tiene que haber un aspecto ontológico que le haga “capaz” de llegar a la visión de Dios. Expresa esto con el término “criatura intelectual” o su equivalente “espíritu finito”, lo cual equivale a no tener que aplicar un concepto de naturaleza cerrado y definido.

Como vemos, las diferencias son significativas: el pensamiento de Rahner se articula en torno al existencial sobrenatural, que es lo más profundo de la esencia concreta del hombre. Para Alfaro, la llamada a la visión es también la dimensión más profunda y básica del hombre en su existencia concreta, pero en la “creaturalidad intelectual”. Seguiremos con esta cuestión en el siguiente apartado.

## **2. Inmanencia de la gracia e Inmanencia de la visión**

La explicación de la inmanencia de la Gracia debe acometerse desde la explicación de “la inmanencia de la visión de Dios”, que para Alfaro consiste en la apertura fundamental del hombre a la autocomunicación de Dios en sí mismo y por consiguiente, a la encarnación, como autocomunicación suprema de Dios al hombre”<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cf. J. ALFARO, *Cristología y Antropología*, Madrid 1973, 233.

Si la visión de Dios que conocemos por divina revelación (ICor 13,12; I Jn 3,2) como la meta última y definitiva del hombre, es inmanente (connatural) al espíritu humano, lo será también la gracia, en cuanto anticipación e incoación de la visión (de ahí la convertibilidad de los conceptos visión y gracia que expresan la misma realidad sobrenatural).

La clave hermenéutica para descifrar la inmanencia de la gracia, que ahora experimentamos oscuramente en nosotros, es la inmanencia de la visión que un día experimentaremos “cara a cara”.

La visión de Dios se inserta en el dinamismo espiritual intelectual-volitivo. Esto quiere decir que la visión no es salgo sobreañadido o ajeno al hombre sino la culminación de todas sus aspiraciones<sup>6</sup>, para Alfaro, no quiere decir otra cosa que la afinidad del espíritu humano a ser plenificado de modo total y definitivo en Dios (Ef.3, 9; Cf. Rom 16,25). Entre la visión de Dios y las estructuras ontológicas del hombre que lo capacitan para ella no hay un salto en el vacío sino una continuidad real que se nos concede por “pura gracia” (Ef. 2,5).

De este modo, la gracia se inserta en el dinamismo espiritual, es decir, en aquellas estructuras ontológicas del hombre como espíritu abierto. Conecta directamente con el hombre por el único punto de autotranscendencia presente en él y por el que está capacitado para la “esencia divina”, en caso de que esta percepción le fuese concedida. La gracia incoa, por consiguiente, la meta del dinamismo intelectual volitivo propio de la visión escatológica, y su inserción en el corazón del hombre es la causa de su perenne deseo de autotranscendimiento o de inacabamiento esencial. Y esa actuación imperceptible en nosotros de la gracia<sup>7</sup>, tiene su resonancia no sólo entitativa sino también intencional; es decir, transforma al hombre entero, incluido su dinamismo intelectual volitivo y, por tanto, su vida psicoespiritual. Evita, así, toda sombra de interpretación cósmica de la gracia.

La apertura constitutiva del espíritu donde se inserta la gracia expresa la condición de creatura intelectual, como nota característica del hombre.

Lo que condiciona e impide al espíritu el conseguimiento de la plenificación es la creaturalidad, pero al mismo tiempo, la intelectualidad es la que posibilita al hombre la recepción de la gracia, en cuanto que por ella está constitutivamente abierto a una posible invitación divina. Se descubre así el carácter ambivalente del hombre como “creatura intelectual” o “espíritu finito”: por una parte, está abierto a la plenitud de todas sus apetencias

---

<sup>6</sup> Cf. AGUSTÍN SAN, De trinitate 14.14.20; Confesiones 9.4.11.

<sup>7</sup> Cf. J. ALFARO, *Cristología y Antropología*, 342: “La gracia pone en acto el deseo natural o tendencia ilimitada hacia la plenitud de las aspiraciones del corazón humano”.

(capacidad-potencia obedencial para la visión-gracia) y por otra, no puede por sí mismo, por sus propias fuerzas, alcanzarla<sup>8</sup>.

La tensión entre la trascendencia e inmanencia de la Gracia, Alfaro la resuelve diciendo, en una primera aproximación que, a causa de su espíritu finito (concepto que comprende el ser abierto del hombre) puede este recibir la gracia como don, pero sin perder su valencia sobrenatural, porque se comunica elevando las estructuras ontológicas en las que es recibida (divinización de la creaturalidad).

### **3. Gracia increada-Gracia creada en Cristo. La encarnación como categoría posibilitadora de la inmanencia-trascendencia de la gracia**

Alfaro progresa en su comprensión mediante el acercamiento al misterio de Cristo.

“El núcleo más profundo de la apertura del espíritu finito a lo sobrenatural (a la libre manifestación-donación de Dios en sí mismo) es la aptitud a la unión suprema con Dios en sí mismo, es decir, a la encarnación”<sup>9</sup>.

Alfaro se pregunta cómo y bajo qué condiciones es posible concebir esta presencia de la Gracia increada (el Verbo) en el mundo. La única respuesta posible es aquella que se fundamenta en la posibilidad de la visión, pues según él “es la inmanencia de la visión de Dios la que permite comprender la inmanencia de la encarnación”<sup>10</sup>: si en el ser humano se dan aquellas estructuras que lo capacitan para entrar en comunicación con Dios, entonces no resultará absurdo pensar la encarnación como la presencia de Dios en un hombre.

La encarnación es posible en cuanto lo es la visión y la gracia: su fundamento lo considera Alfaro en la condición abierta del hombre, en su ser creatura intelectual y, definitivamente, en su estructura personalista. Puesto que la naturaleza humana posee la capacidad receptiva para entrar en comunión con Dios, puede ser elevada hasta la suprema divinización: la apropiación personalizadora que de ella hace el Verbo como naturaleza suya propia. Por ello, para saber lo que es la gracia, tenemos que acudir a Jesús, en quien termina definitivamente la autodonación del Padre y por tanto, en quien está personalizada la gracia de Dios<sup>11</sup>(con lo cual, la dimensión trinitaria aparece como la última explicación de la gracia de Cristo). Alfaro

---

<sup>8</sup> Cf. J. ALFARO, “Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural”, 38.

<sup>9</sup> Cf. JUAN ALFARO, “La función reveladora de Cristo” en *Gregorianum* 49 (1968) 449.

<sup>10</sup> Cfr. DE MIGUEL, *Revelación y fe*, 123.

<sup>11</sup> Cf. DE MIGUEL, *Revelación y fe*, 124-125.

denomina a esta gracia “trinitaria” de Jesús “Gracia increada”: “El carácter personal de Cristo consiste en esta relación de recibir todo del Padre<sup>12</sup>. La Gracia increada es, por tanto, la unión hipostática o la comunicación inefable del Verbo a una naturaleza humana: comunicación que lleva consigo la creación de dicha naturaleza. Es decir, la gracia crea su propia recepción pues, de lo contrario, se degradaría a la medida del hombre o no tendría en él ninguna incidencia práctico-transformadora. Esta determinación que la autocomunicación de Dios opera necesariamente en quien lo recibe (como efecto y disposición de la recepción), se llama “gracia creada,” que es la que hace real en nosotros la gracia increada al capacitarnos para aceptar el don increado que es Dios mismo<sup>13</sup>.

En el caso de Jesucristo, la naturaleza asumida por el Verbo requiere una particular adaptación para ser receptáculo de la autocomunicación personal de Dios mismo.

La gracia creada de Cristo es la naturaleza divinizada o la adaptación a la que ha sido sometida por la gracia increada para poder encarnarse y ser realmente la humanidad del Hijo de Dios<sup>14</sup>. En consecuencia, la elevación necesaria para que la naturaleza pueda recibir el don sobrenatural se llama “gracia creada” y se explica como consecuencia de la divinización operada por la autocomunicación de Dios.

No nos debe resultar extraño pensar que, en el caso de la naturaleza humana a la que se une personalmente el Verbo eterno (unión que es creación), la elevación (divinización) de la misma es proporcional a la autocomunicación divina: que es la máxima imaginable, pues el centro personalizador por el cual el hombre dialoga con Dios es, en Jesús, la persona misma del Verbo.

Para Alfaro, Cristo está abierto a la autocomunicación del Padre en la persona del Verbo que lo sostiene y de cuya presencia (como centro de personalización) tuvo que tener Jesús clara conciencia, precisamente para no ser un misterio para sí mismo<sup>15</sup>.

De este modo, la gracia creada es el “efecto” de la unión hipostática, por lo cual Alfaro la denomina frecuentemente “asunción hipostática”. Pero, además, no es sólo el efecto sino condición de posibilidad de la encarnación (de la recepción de la gracia).

---

<sup>12</sup> Cf. J. ALFARO, “La gracia de Cristo y del cristianismo en el Nuevo Testamento”, en *Gregorianum* 52 (1971) 60.

<sup>13</sup> Cf. J. ALFARO, *Cristología y Antropología*, 354.

<sup>14</sup> Cf. J. ALFARO, *Cristología y Antropología*, 299 ss.

<sup>15</sup> Cf. J. ALFARO, “Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural”, 450; Cf. J. ALFARO, “La Encarnación del Verbo y la felicidad del hombre resucitado” en *Orbis Catholicus* 6 (1963) 31-45.



La función personalizadora de la gracia encuentra así su fundamentación última y su explicación en el misterio de la encarnación. Además, la gracia increada, en su estricta dimensión trinitaria, es la persona del Verbo (la autodonación personal del Padre). De esta forma, la persona divina de Cristo está constituida por la relación subsistente de la filiación, que es un eterno recibir del Padre la divinidad<sup>16</sup>.

El razonamiento de fondo es que si en todo hombre la recepción de la Gracia eleva e incrementa a la persona, cuanto más en Cristo, hasta el punto de que la persona misma se identifica con la gracia (increada).

#### 4. Repercusiones en el acto de fe

4.1. *Giro antropológico*. La respuesta del hombre en la fe desde la gracia.

El problema teológico del acto de fe constituye para Alfaro un aspecto parcial del problema más general que conduce a toda su obra, como es el problema de la inserción de la vida sobrenatural en el hombre, criatura intelectual, o bien de la trascendencia e inmanencia de la gracia de Dios<sup>17</sup>.

En continuidad con lo desarrollado hasta ahora, el lugar desde donde el hombre emite el acto de fe (aceptación –confesión de la revelación de Dios en Cristo) se identifica con el lugar donde acoge trascendentalmente su ser “criatura intelectual”.

El razonamiento que hace Alfaro es el siguiente: la misma raíz que lo habilita para recibir el don de Dios mismo en la gracia (dimensión trascendental de la autocomunicación divina) y en la revelación (dimensión categorial) lo capacita también para responder “yo creo” en la revelación de Dios en Cristo<sup>18</sup>.

Reaparece, de este modo, lo que constituye el hilo conductor u objetivo constante de toda su obra: la espiritualidad del hombre como apertura del ser y capacidad de autopresencia consciente, constituye la capacidad radical (potencia obediencial) para la encarnación, la gracia, la revelación y la fe<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Cf. J. ALFARO, “La Encarnación del Verbo y la felicidad del hombre resucitado”, 31.

<sup>17</sup> Cf. J. ALFARO, *Cristología y Antropología*, 204-207.

<sup>18</sup> Cf. J. ALFARO, “Teología, filosofía y ciencias humanas”, en *Gregorianum* 55 (1974) 216.

<sup>19</sup> Cf. J. ALFARO, “Preámbulos de la fe. Naturaleza de la fe. Motivo de la fe”, en R. Latourelle-K. Rahner (et al. Dirs.), *Sacramentum Mundi*, T.3; Barcelona 1972, 109.

Todo un giro antropológico que se hace patente cuando el autor abandona la nomenclatura teológico-escolástica: "De Virtutibus Theologicis" y pasa a denominar el tratado con el título "De Existentia christiana in fide, spe, caritate"<sup>20</sup>.

El mismo autor nos conduce de la mano de una fundamentación filosófica, como es el marco general de la inmanencia-trascendencia de la gracia, hacia una fundamentación antropológica: la Palabra (revelación) y la gracia de Dios en Cristo no se cumplen sino cuando el hombre las recibe y las acepta en la respuesta de la fe.

Por eso para Alfaro, la teología, si quiere ser fiel a la revelación cristiana, debe explicar la fe no exclusivamente como don sino como decisión libre del hombre, esto es, como opción auténticamente humana.

Para ello, además de las categorías vistas de apertura y de criatura intelectual, añade la pregunta por el sentido último de la existencia<sup>21</sup>: el hombre está abierto a la fe cuando se enfrenta consigo mismo y se cuestiona el sentido último de su existencia, es más, la fe para ser auténtica exige esta pregunta radical porque la respuesta en la fe ha de ser también radical, debe abarcar a todo el hombre y comprometer toda su existencia. Y cuanto más viva y profunda sea esta pregunta, tanto mayor será la capacidad para la fe.

#### 4.2. Estructura o dimensiones de la fe. Comprensión personalista

La fe es para Alfaro la respuesta de aceptación del hombre en la totalidad de su ser y de su existir a la invitación que Dios en Jesucristo le hace de participar en su misma vida divina, ya desde ahora, mediante la transformación interior de su dinamismo espiritual por obra del Espíritu Santo. Esa invitación se hace por medio de la revelación como palabra ("locutio") de Dios que se dirige al hombre; luego, la forma de la fe viene determinada por la forma de la revelación. Esto le da pie para afirmar que la fe es teológica y cristológica a causa de su motivo formal. Alfaro, con toda la tradición teológica, llama a este acto: "credere Deo"<sup>22</sup>: se cree a Dios, y porque se cree a Dios, se cree lo que él revela.

---

<sup>20</sup> Esta obra, en la que dedica un amplio espacio a establecer las apoyaturas antropológicas de la existencia cristiana, será objeto de análisis en trabajos posteriores. Ya antes, había abordado este estudio en *Hacia una Teología del progreso humano*, Barcelona 1979, 39-61.

<sup>21</sup> Cf. DE MIGUEL, *Revelación y fe*, 205-209.

<sup>22</sup> Para Santo Tomás en la *Summa Theologica* II-II q.2a.2, el motivo formal de la fe como acto de asentimiento emitido por el intelecto humano, es el "testimonio divino", citado por J.M. DE MIGUEL, *Revelación y Fe*, 219.

Ahora bien, lo que Alfaro aporta como propio es el paso operado del “credere Deo” como fundamento formal de la fe al “credere Christo” como peculiaridad de la fe cristiana.

Fundándose en los datos de la teología joánica afirma que la fe es la aceptación del autotestimonio de Jesús e implica inseparablemente creer en él y creer a él, lo cual se justifica en que, desde el misterio de la encarnación, él es el revelador y la revelación del Padre, las palabras de Jesús son las del Verbo del Padre. La revelación divina, fundamento formal de la fe, es exclusivamente propia del Verbo encarnado<sup>23</sup>.

Mediante esta profundización cristológica se pone de relieve la estructura personalista de la misma: el testimonio de Jesús no tiene más apoyo que su propia persona. Porque Cristo es personalmente el Hijo de Dios.

Esta dimensión se pone además de relieve al concebir el acto de fe como encuentro personal del hombre con Dios a través de Cristo.

### 4.3. *Gracia y fe cristiana*

#### 4.3.1. *Sobrenaturalidad de la fe derivada de la revelación*

“Por la fe responde el hombre a Dios, que le llama desde dentro por su gracia y desde fuera por su mensaje de salvación”<sup>24</sup>.

La fe es un acto del hombre, no cree Dios en el hombre sino el hombre en Dios, pero para que el acto de fe del hombre sea acto de fe divina, tiene que estar sometido e informado por Dios.

La sobrenaturalidad de la fe se manifiesta en la necesidad de “elevación” de la naturaleza espiritual del hombre para que pueda acoger a Dios como Dios. Si Dios no preparase en el hombre su propia morada éste no podría acogerle.

Alfaro está, en nuestra opinión, demostrando algo importante: valiéndose de algo tan evidente como es la imposibilidad de que el hombre, por sus solas fuerzas naturales no puede alcanzar el testimonio divino como medio de conocimiento, puesto que dar ese salto está por encima de sus posibilidades, nos está haciendo ver cómo la trascendencia de Dios no puede ser recibida en la inmanencia del hombre sin una previa modificación. Sin la

<sup>23</sup> Cf. J. ALFARO, “Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural”, 457.

<sup>24</sup> Cf. JUAN ALFARO, “La fe como entrega personal del hombre a Dios” en *Concilium* 21 (1967) 62.

adaptación que Dios mismo lleva a cabo en el espíritu humano, el hombre reduciría a Dios al nivel de lo creado, haría de él un ídolo<sup>25</sup>.

Esto es lo que significa en Alfaro la elevación intencional del dinamismo intelectual-volitivo del hombre que cree a Dios, y por esta elevación de su condición natural podemos decir que la fe es en sí misma sobrenatural, en el sentido de que no es un acto del hombre sobrenatural sino del hombre “agraciado”. Y su acción capacita al hombre para que pueda moverse no bajo la acción puramente natural del ser sino bajo la atracción-iluminación de Dios mismo. Lo cual es suficiente, en nuestra opinión, para explicar la paradoja del acto de fe: su asentimiento, a pesar de ser firme (basado en una certeza) y absolutamente libre, no es el resultado de un proceso discursivo basado en los signos de credibilidad, puesto que estos son un presupuesto de la fe, no su motivo formal.

La certeza absoluta de la fe es, pues, sobrenatural: proviene de la sobrenaturalidad de su fundamento (la revelación divina) y de su principio (la gracia divina) que mutuamente se corresponden.

Como se ha dicho anteriormente, no se puede explicar la certeza absoluta de la fe sin la acción interior de la gracia, que permite al hombre superar su modo natural de conocer y apoyarse en el testimonio divino según su credibilidad trascendente. Es la oscuridad de la que habla Metz, si se rechaza la acción interior relevante de la gracia<sup>26</sup>.

#### 4.3.2. Razonabilidad de la fe desde la gracia

La razonabilidad de la fe no significa que todo hombre antes de asentir deba poseer un conocimiento racional del hecho de la revelación, se trata de aquella razonabilidad necesaria para que el acto de fe sea libre y, por ello mismo, razonablemente motivado<sup>27</sup>.

La razonabilidad del asentimiento proviene de la razonabilidad del “mandato de voluntad”.

Para ello, Alfaro sostiene que a partir de los signos que Dios ha dejado de sí mismo en la creación, en la historia y, sobre todo, en el propio hombre, el entendimiento humano puede llegar a mostrar la razonabilidad del acto

---

<sup>25</sup> Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale Sulla Fede. Introduzione di cristianesimo*, Roma 2005, 167-177, citado por DE MIGUEL, *Revelación y fe*, 242.

<sup>26</sup> Cf. J.B. METZ, “La incredulidad como problema teológico” en *Concilium* 6 (1965) 68-72.

<sup>27</sup> Cf. DE MIGUEL, *Revelación y fe*, 248.

de fe. Es lo que nuestro autor llama el “juicio especulativo de credibilidad” en cuyo proceso de conocimiento está siempre presente la luz del Espíritu<sup>28</sup>.

Del juicio “especulativo” se pasa al “juicio práctico”, por el que al hombre se le hace evidente la obligación de aceptar el mensaje cristiano como Palabra de Dios<sup>29</sup>. Esto significa que el hombre, iluminado por la gracia, percibe la conveniencia o conformidad de la invitación a creer en Dios, que le llega por el conocimiento de los signos de revelación, con la inclinación “natural” de todo su ser, que tiende hacia el Creador como hacia su centro de gravedad.

La responsable de este dinamismo de la mera conveniencia a la positiva obligatoriedad, del simple “es bueno creer” al “yo debo creer”, es la gracia, que hace que el hombre se experimente a sí mismo en lo más profundo de su conciencia como llamado a la intimidad con Dios<sup>30</sup>.

En la razonabilidad del acto de fe intervienen, pues, dos componentes: uno, racional (inmanencia), conocimiento de la credibilidad por los signos externos y, otro, sobrenatural (trascendencia) que es la acción iluminante de la gracia que interioriza en nosotros la llamada divina haciéndonos percibir la obligatoriedad de la respuesta.

El punto de convergencia de estos dos extremos hace bien Alfaro en reconocer que descansa, en último término, en la subjetividad del único hombre.

“Único” en el sentido de que nunca le será posible al hombre armonizar plenamente estos dos polos o conceptualizarlos de modo acabado.

Como dice K. Rahner<sup>30</sup>, a pesar de la legitimidad racional del acto de fe, del mismo modo que al hombre no le es posible alcanzar reflejamente la acción interior de la gracia, por eso mismo, le es imposible transmitir a los demás de modo plenamente convincente el misterio de la llamada de la fe. Es algo que permanecerá siempre como algo inefable para la misma persona que experimenta la vocación de la fe.

#### 4.4. *La praxis como dimensión constitutiva de la fe*

Para Alfaro, el mensaje cristiano no puede ser testimonio de Cristo para el mundo si no muestra su eficacia en la vida de los cristianos. La reflexión teológica debe saber dar respuesta a una serie de preguntas que se hace el

<sup>28</sup> Cf. J. ALFARO, “Preámbulos de la fe”, 103; Cf. DE MIGUEL, *Revelación y fe*, 250.

<sup>29</sup> Cf. J. ALFARO, “Preámbulos de la fe”, 103; Cf. DE MIGUEL, *Revelación y fe*, 250.

<sup>30</sup> Cf. RAHNER, *Teología y ciencias naturales*, 66.

creyente de hoy y que no responden a otra cosa que al deseo de entender el valor de la fe cristiana para la existencia humana.

¿Comporta la fe la alienación de la existencia o responde a sus dimensiones fundamentales? ¿Puede darse existencia auténtica fuera de la fe o fe auténtica sin su realización en la existencia? ¿Es la fe la que permite comprender la existencia o la existencia la que permite comprender la fe? ¿Son distintas la fe y la existencia cristiana o coinciden hasta su plena identificación? Y si no lo hacen, ¿cuál es la causa de su no coincidencia más allá de la debilidad del hombre o de su insuperable inclinación al mal?

Según el AT la respuesta es clara<sup>31</sup>: la fe aparece como actitud existencial total que incluye la confianza en Yahvé, y la fiel sumisión a las exigencias de la Alianza es un “apoyar en Dios” la existencia entera. En los escritos paulinos y en el cuarto evangelio la fe designa la totalidad de la existencia bajo la gracia de Cristo, sin embargo todos somos conscientes de esta inadecuación.

A lo largo de estas páginas hemos visto cómo la presencia implícita de Dios en la “espiritualidad finita” constitutiva del hombre no es en sí misma la gracia, sino la capacidad radical de recibir la gracia; la expresión categorial de esta presencia condiciona la fe, pero no es la misma fe. La gracia es Dios en sí mismo que se comunica al hombre y le llama a la comunión de vida con él. Esta llamada interior constituye la más profunda dimensión de la existencia humana: su aceptación y expresión en el hombre es la fe<sup>32</sup>. Pero vimos también que el acto de fe no es la conclusión de una demostración racional. Las razones para creer garantizan al hombre solamente la rectitud humana de su decisión de creer.

Por ello, la insuperable inadecuación entre lo vivido y lo pensado por el hombre en la decisión de la fe pertenece al carácter existencial y misterioso de esta decisión. Tal inadecuación se inicia ya, según Alfaro, en la misma llamada a la fe, que no está constituida exclusivamente por el conocimiento de los “signos” de la revelación divina, sino principalmente por una atracción interior aconceptual de Dios hacia sí mismo; en esta inefable palabra interior capta el hombre el mensaje cristiano de invitación personal a la fe. Por eso el creyente no podrá nunca analizar ni racionalizar plenamente su llamada a la fe.

Pero la realidad es que esta invitación personal la vive el creyente continuamente como una infidelidad a su propia fe en sus acciones (es la permanente falta de correspondencia entre la fe y la existencia) que le descubren

---

<sup>31</sup> Cf. J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 89.

<sup>32</sup> Cf. J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 91.

la presencia ineliminable de la incredulidad dentro de sí mismo<sup>33</sup>. Según Metz, en la comprensión católica de la fe se da una verdadera inmanencia de la incredulidad del creyente, una auténtica simultaneidad existencial entre ambas.

Ahora bien, según este autor, la incredulidad de hoy no surge como un proyecto de construcción del mundo y de la existencia contra Dios, sino como ofrecimiento de una posibilidad efectiva de existencia sin Dios.

Esta incredulidad arreligiosa -y no antirreligiosa-, escapa –desde luego-, a una apologética directa, por lo que en los últimos años la teología católica ha optado por una apologética indirecta, en la que estos autores se preguntan por la fe implícita del no creyente buscando la fe que profesa contra sus propias expresiones y contra su propia conciencia refleja, con lo cual retrotraen el problema de la incredulidad al problema que la fe se plantea sobre sí misma y que debe ser llevada de forma más decidida a su origen dentro del campo propio de la teología.

En esta línea entendemos que se mueve Alfaro, y en este sentido J. Lacroix en su libro “El sentido del ateísmo moderno”<sup>34</sup> insiste en que más que hablar hoy de fe implícita del ateo se debería hablar más claramente de incredulidad del creyente. Esta es la razón de que el creyente viva la palabra de Dios como una llamada a la conversión permanente, debe reasumir siempre de nuevo su decisión fundamental de creer para actuarla y cumplirla: vive de la fe hacia la respuesta en la fe. Decimos “respuesta en la fe” y no solo fe porque el hombre no es interioridad espiritual pura<sup>35</sup> sino interioridad encarnada, por eso no puede actuar su relación a Dios sino en su comunión interpersonal con los demás hombres y con su vinculación al mundo<sup>36</sup>.

En nuestra opinión, Alfaro lleva hasta sus últimas consecuencias su comprensión personalista de la fe en el sentido de que si la fe no es una decisión puramente interior sino una decisión plenamente humana, la acción del cristiano no debe ser considerada como mera expresión o resultado de su fe, ni siquiera como complemento de la misma, sino como auténtico cumplimiento, el hombre no acepta plenamente como hombre (en la totalidad de su ser corpóreo espiritual) la palabra de Dios sino en su acción.

Por el contrario, la consideración de las obras como mera consecuencia de la fe se funda en una deficiente antropología que olvida que el hombre

---

<sup>33</sup> Cf. METZ, “La incredulidad como problema teológico”, 63-73.

<sup>34</sup> Cf. METZ., “La incredulidad como problema teológico”, 65.

<sup>35</sup> Cf. J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 101

<sup>36</sup> Cf. H. VON BALTASAR, *Solo el amor es digno de fe*, Ed. Sígueme, Salamanca 1971, 13ss.

se hace por su acción progresiva en el tiempo y que su acción “actúa” su estructura fundamental de “espíritu en el mundo” y por eso implica esencialmente la realización de su libertad en la vinculación con los hombres y el mundo, que su corporeidad le impone.

Sin embargo, dice Alfaro, nuestra experiencia de creyentes<sup>37</sup> testimonia que banalizamos la fe en una existencia superficial de intereses inmediatos y convencionalismos conformistas que significan renuncia a la tensión de nuevas decisiones: es el pecado oculto, pero no por ello menos profundo de infidelidad a nuestra fe.

Para el autor, en la medida en que el creyente deje de empeñarse en nuevas decisiones de fe, deja de ser creyente; en la medida en que la fe deje de informar las opciones concretas que constituyen la existencia deja de ser fe y pasa a ser creencia sin fe, fe sin fe. Y esta es, precisamente, la mayor debilidad del cristianismo actual: la falta de fe empeñada, la evasión de las exigencias que la fe impone a la existencia que es lo que explica la alarmante pobreza de vida cristiana en gran parte de los que profesan las creencias cristianas.

Con estas reflexiones, contesta Alfaro a las preguntas iniciales: la fe da la comprensión de la existencia (como la existencia comporta la precomprensión de la fe), la ilumina y le da un sentido.

Por ello, la existencia cristiana es existencia en la fe. Pero la existencia del hombre no se identifica plenamente con la existencia en la fe porque debido a la incredulidad que se esconde en la interioridad del hombre, no solo como una amenaza sino como un insuperable defecto de empeño total en la respuesta de la fe, la fe no informa totalmente la existencia del creyente.

## Conclusiones

### 1. Aportación de Alfaro a una teología de la gracia

La aportación de Alfaro a la teología de la gracia es el planteamiento nuevo del problema de la relación inmanencia-trascendencia de la misma, constituyendo el concepto de “creatura intelectual” la esencia de la paradoja propia de tal relación.

A causa de la intelectualidad, el hombre está abierto, lanzado más allá de todos los logros conseguidos, hacia una plenitud intuida, añorada, deseada (*desiderium naturale*); a causa de la creaturalidad, le está ontológicamente

---

<sup>37</sup> Cf. VON BALTASAR, *Solo el amor es digno de fe*, 106.



vedado el acceso de sí mismo a dicha plenitud. Por ello, el don de la gracia para que opere en el hombre, necesita crear las condiciones para poder ser recibida, en primer lugar, en la intelectualidad; en segundo lugar, en la elevación de la creaturalidad para que pueda darse el paso de la potencia al acto, en terminología tomista.

Esta explicación antropológica-filosófica del problema de la inmanencia-trascendencia de la gracia se verifica o tiene su justificación última en el misterio de la encarnación del Verbo.

La posibilidad de la encarnación del Verbo en una naturaleza humana se fundamenta en la posibilidad que tiene el hombre de ver a Dios, de recibir la gracia, es decir, la intelectualidad.

La encarnación es una muestra palpable de que la comunicación de la gracia tiene como efecto “necesariamente” la divinización o elevación de las estructuras ontológicas propias de la creaturalidad (la divinización de la naturaleza humana de Cristo como condición y efecto de la unión hipostática).

En esto, puede observarse que Alfaro comparte la doctrina de los Padres griegos, acerca de la acción divinizadora de la gracia: encarnación-divinización-gracia son términos intercambiables y mutuamente iluminadores.

Compartimos que es mérito suyo el haber subrayado el carácter encarnacional-cristico y trinitario de la gracia junto con su carácter absolutamente sobrenatural, gratuito y trascendente desde una estructura personalista de comunión (no de participación) a partir del problema general de la trascendencia-inmanencia de Dios a los hombres.

Desde esta perspectiva, se explica también la sobrenaturalidad de la fe que se manifiesta en la necesidad de “elevación” de la naturaleza espiritual del hombre para que pueda acoger a Dios como Dios. Si Dios no preparase en el hombre su propia morada, este no podría acogerle.

Alfaro está, en nuestra opinión, demostrando algo importante: valiéndose de algo tan evidente como es la imposibilidad de que el hombre, por sus solas fuerzas naturales no puede alcanzar el testimonio divino como medio de conocimiento, puesto que dar ese salto está por encima de sus posibilidades, nos está haciendo ver cómo la trascendencia de Dios no puede ser recibida en la inmanencia del hombre sin una previa modificación.

Esto es lo que significa en Alfaro la elevación intencional del dinamismo intelectual-volitivo del hombre que cree a Dios, y por esta elevación de su condición natural o de su ser “creatura”, podemos decir que la fe es en sí misma sobrenatural, en el sentido de que no es un acto del hombre natural sino del hombre “agraciado”. Y su acción capacita al hombre para que pueda moverse no bajo la acción puramente natural del ser sino bajo la atracción-iluminación de Dios mismo. Lo cual es suficiente, en mi opinión,

para explicar la paradoja del acto de fe: su asentimiento, a pesar de ser firme (basado en una certeza) y absolutamente libre, no es el resultado de un proceso discursivo basado en los signos de credibilidad, puesto que estos son un presupuesto de la fe, no su motivo formal.

## **2. Aportación de Alfaro a una teología de la fe: necesidad de recuperar la praxis como categoría fundamental para la comprensión de la revelación cristiana**

El acto de fe no es la demostración de una conclusión racional sino una llamada o atracción interior aconceptual de Dios hacia sí mismo, consecuencia de la presencia implícita de Dios en la “espiritualidad finita” del hombre que se objetiviza en la capacidad radical de recibir la gracia.

Es una decisión que atañe a lo existencial-humano y, al mismo tiempo, libre u opcional por parte del hombre que puede aceptar o no esta invitación personal que capta en su interior.

Al ser el hombre no interioridad espiritual pura sino interioridad encarnada, la fe no es una decisión puramente interior sino una decisión plenamente humana que sólo puede “actuarse” en comunión interpersonal con los demás hombres y con su vinculación al mundo. Las obras, por tanto, no son mera consecuencia de la fe sino su cumplimiento.

Por este motivo, concluye Alfaro que, en la medida en que la fe deje de informar las opciones concretas que constituyen la existencia, deja de ser fe y pasa a ser creencia sin fe, fe sin fe.

## Referencias bibliográficas

### Estudios

AGUSTÍN SAN, *De trinitate* 14.14.20; *Confesiones* 9.4.11.

ALFARO J., *Cristología y Antropología. Temas teológicos actuales*, Ed. Cristianidad. Madrid 1973, 227-343.

ALFARO, J. *Hacia una Teología del progreso humano*, Barcelona 1979.

ALFARO J., *Revelación cristiana, fe y teología*, Ed. Sígueme, Salamanca 1985

DE MIGUEL J.M., *Revelación y fe, la Teología de Juan Alfaro*, Ed. Secretariado trinitario, Salamanca 1983,

RAHNER K., *Teología y ciencias naturales*, Ed. Taurus, Madrid 1967.

VON BALTASAR H., *Solo el amor es digno de fe*, Ed. Sígueme, Salamanca 1971

### Artículos

ALFARO J., “La Encarnación del Verbo y la felicidad del hombre resucitado” en *Orbis Catholicus* 6 (1963) 31-45.

ALFARO J., “La fe como entrega personal del hombre a Dios” en *Concilium* 21 (1967) 62.

ALFARO J., “La función reveladora de Cristo” en *Gregorianum* 49 (1968) 449.

ALFARO J. “La gracia de Cristo y del cristianismo en el Nuevo Testamento”, en *Gregorianum* 52 (1971) 60.

ALFARO J., “Preámbulos de la fe. Naturaleza de la fe. Motivo de la fe”, en R. Latourelle-K. Rahner (et al. Dirs.), *Sacramentum Mundi*, T.3; Barcelona 1972, 109.

ALFARO J., “Teología, filosofía y ciencias humanas”, en *Gregorianum* 55 (1974) 209-238.

ALFARO J., “Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural”, en *Gregorianum* 38 (1957) 5-50.

METZ J.B., “La incredulidad como problema teológico” en *Concilium* 6 (1965) 68-72.

RAHNER K., “Naturaleza y gracia”, en *Escritos de teología IV* (1964) 215-243.

RAHNER K., “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia”, en *Escritos de Teología I* (1963) 325-347.

TORAÑO LÓPEZ, E., “40 Años De Antropología Teológica En España”, *Carthaginensia* 34 /66 (2018), 383-401.