



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

CARLOS MAURICIO SACTA LLIVISACA

**De la cuestión sobre el sentido de la
existencia a la existencia cristiana
Aproximación desde de las repercusiones
antropológicas en la teología de Juan Alfaro**

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor José Pedro Angélico

Porto
2021

Índice

Resumen	4
Siglas	6
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1: LA CUESTIÓN SOBRE EL SENTIDO DE LA EXISTENCIA	9
1 La cuestión del ser humano en la antropología de Immanuel Kant	9
<i>1.1 El ser humano como programa de la filosofía</i>	9
<i>1.2 Uso de la razón teórica y práctica</i>	11
<i>1.3 La libertad como postulado de la razón práctica</i>	13
<i>1.4 La cuestión de Dios y la fe Racional</i>	14
<i>Conclusiones</i>	16
2 Friedrich Nietzsche y su repuesta nihilista al sentido de la vida humana	18
<i>2.1 El supra-mundo y la muerte de Dios</i>	18
<i>2.2 Nihilismo</i>	21
<i>2.3 Transmutación de los valores</i>	24
<i>2.4 Doctrina del eterno retorno</i>	27
<i>2.5 Aporías en la antropología de Nietzsche</i>	28
<i>Conclusiones</i>	29
3 El sentido por la pregunta sobre el sentido de la existencia según Juan Alfaro	30
<i>3.1 La cuestión del ser humano en cuanto cuestión: singularidad, origen y expresión</i> ...	30
<i>3.2 Dos cuestiones subyacentes en la cuestión del hombre y sus expresiones</i>	31
<i>3.3 Caracteres de la cuestión sobre el sentido de la vida y mostración</i>	32
<i>3.4 La cuestión del sentido de la existencia y su metodología</i>	32
<i>3.5 Cuestión de Dios: formulación, justificación y contenido</i>	34
<i>Conclusiones</i>	35
CAPÍTULO 2: DIMENSIONES FUNDAMENTALES DE LA EXISTENCIA HUMANA ..	37
1 La cuestión del ser humano en su relación al mundo	38

1.1 Experiencia de «ser en el mundo», «ser frente al mundo» «arrojado a la existencia»	38
1.2 Función del ser humano respecto al mundo: transformación de la naturaleza.....	39
1.3 La apertura singular del ser humano al mundo	40
1.4 La subjetividad humana: actos humanos y sujeto pensante	41
1.5 Conciencia: originalidad, actuación, estatuto, expresión y origen.....	42
1.6 Libertad.....	43
Conclusiones.....	45
2 El ser humano y las relaciones inter-personales.....	46
2.1. Las relaciones interpersonales	46
2.2. Comunidad humana y su expresión en la solidaridad.....	47
2.3. Relación ontológica entre persona y comunidad	48
2.4. El valor de la persona humana y su fundamento último	49
Conclusión	50
3 La muerte y el sentido de la vida.....	52
3.1. Las expresiones del Ser humano, como ser-cuestionado- por la muerte	52
3.2. La muerte como experiencia anticipada.....	53
3.3. Experiencia de absoluta inevitabilidad, imprevisibilidad y del anhelo de eternidad	54
3.4. El temor a la muerte y el dilema que impone	55
3.5. Esperanza-Esperante ilimitadamente abierta hacia más allá de la muerte.....	56
Conclusiones.....	57
4 El devenir histórico y su sentido	58
4.1. La historicidad del ser humano: ¿Qué podemos esperar?.....	59
4.2. La tensión dialéctica continuidad-des-continuidad del devenir histórico	59
4.3. Esperanza-esperante acomuna todas las personas hacia el mismo último porvenir.	60
4.4. La trascendencia ilimitada de la esperanza y la cuestión del sentido último de la historia.....	61
4.5. Porvenir absoluto real y viniente por sí mismo libremente, gratuito.....	63
Conclusiones.....	63

CAPÍTULO 3: REPERCUCIONES ANTROPOLÓGICAS EN LA TEOLOGIA DE JUAN ALFARO	65
1 Trascendencia e inmanencia de la Gracia	65
<i>1.1 Breve historia sobre la cuestión trascendencia e inmanencia de la gracia</i>	66
<i>1.2 Inmanencia de la Visión de Dios</i>	69
<i>1.3 Creatura intelectual</i>	72
<i>1.4 Hipótesis de la existencia del ser humano no destinado a la visión</i>	74
<i>1.5 Persona y gracia</i>	77
<i>1.6 Persona y gracia en Cristo</i>	80
<i>Conclusiones</i>	82
2 Repercusiones antropológicas en el acto de fe	86
<i>2.1 Horizonte de comprensión antropológico</i>	87
<i>2.2 Los praeambula fidei</i>	89
<i>2.3 Estructura propia y original del acto de fe</i>	92
<i>2.4 La praxis como dimensión constitutiva de la fe</i>	93
<i>Conclusiones</i>	95
CONCLUSIÓN GENERAL.....	97
BIBLIOGRAFIA	99

Resumen

El presente trabajo: «De la cuestión sobre el sentido de la existencia humana a la existencia cristiana: Aproximación desde las repercusiones antropológicas en la teología de Juan Alfaro», tiene por finalidad analizar la significatividad de la cuestión de la existencia, las dimensiones fundamentales de la existencia y conocer sus repercusiones en dos temas teológicos: la trascendencia e inmanencia de la gracia y el acto de fe, desde el aporte del teólogo Juan Alfaro. Para la cuestión sobre la significatividad de la existencia humana se han analizado el punto de vista antropológico del filósofo Kant y de Nietzsche y se ha realizado una aproximación a la cuestión del sentido de la existencia humana desde el análisis realizado por Juan Alfaro. Para el análisis de las dimensiones fundamentales de la existencia humana se ha seguido la metodología de Juan Alfaro, existencial-fenomenológica-trascendental, aplicada a las cuatro dimensiones fundamentales de la existencia humana, a saber: el mundo, los otros, la muerte y la historia. Finalmente, tanto para el tema de la trascendencia e inmanencia de la gracia, tema capital en la teología de Juan Alfaro, así como, para el acto de fe, tema más bien funcional, no por eso menos importante, se han analizado algunos artículos del autor.

Palabras-claves: Existencia, pregunta, mundo, relaciones inter-personales, muerte, historia, inmanencia, trascendencia, gracia, acto de fe, preámbulos de la fe.

Abstract

The present work: «From the question on human existence to the Christian existence: Approximation from the anthropological repercussions in the theology of Juan Alfaro», intends to analyze the significance of the question on existence, the fundamental dimensions of the human existence and the anthropological repercussions in two theological themes: the transcendence and immanence of grace and the act of faith, from the contribution theologian Juan Alfaro. As for the question on the significance of the human existence, the anthropological points of view of the philosopher Kant and of Nietzsche have been analyzed and an approximation to the question on the meaning of the human existence has been realized from the analysis realized by Juan Alfaro. For the analysis of the fundamental dimensions of the human existence, Juan Alfaro's existential-phenomenological-transcendental methodology has been followed, applied to the four fundamental dimensions of the human existence, ought to be known: the world, the others, death and history. Finally, the theme of the transcendence and immanence of grace, main theme in the theology of Juan Alfaro, as for the act of faith, more of a functional theme, but not for that being less important, some of the authors articles have been analyzed.

Keywords: existence, question, world, interpersonal relations, death, history, immanence, transcendence, grace, act of faith, preambles of faith.

Siglas

BAC: Biblioteca de Autores Cristianos

DH: El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum

DV: Constitución Dogmática sobre la revelación Divina del Concilio Vaticano II

GS: Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo del Concilio Vaticano II

SM: Sacramentum Mundi

Bíblicas:

Col: Colosenses

Dt: Deuteronomio

Ef: Carta a los Efesios

Ex: Éxodo

Jn: Juan

Gal: Carta a los Gálatas

Nm: Números

Rom: Romanos

1 Cor: Primera carta a los Corintios

INTRODUCCIÓN

¿Quién es el ser humano? ¿Para que vive?, cuestiones existenciales para nada obvias, tienen un campo propio, la experiencia existencial. En un mundo acelerado y funcional, acallar la voz de la experiencia existencial puede resultar fácil, sin embargo, la pregunta radical sobre el sentido de la existencia permanece latente y se expresa en la forma como vivimos y nos relacionamos. La acción humana revela una respuesta nunca concluida a esta cuestión, mismo que no haya sido formulada expresamente, esta respuesta muestra el ser humano como cuestión ilimitada, siempre abierta, pregunta incesante. Frente a esta situación existencial humana, que no es tema de boga o motivada por una corriente filosófica o religiosa, sino constitutiva del ser humano, cábenos preguntar si existe la posibilidad de una respuesta. Si la hay, esta no debe descartar el plano de lo intra-mundano, de lo inmanente y, si aquí no encuentra respuesta, cabe la posibilidad de preguntarse por algo diferente del ser humano y que al mismo tiempo se identifique con él para significativamente dar una respuesta.

En el primer capítulo de este trabajo se pone de relieve como la cuestión sobre el ser humano no ha sido periférica en la filosofía moderna ni en la contemporánea. Analizamos dos filósofos Kant y Nietzsche, el primero estructura la cuestión antropológica como programa de su filosofía, el segundo, niega el sentido de la existencia humana. Terminaremos perspectivando el sentido de la cuestión sobre la existencia humana desde un teólogo Juan Alfaro que a semejanza de otros teólogos conoce, dialoga e infiere lo que el pensamiento filosófico tiene de mejor.

La pregunta por la existencia humana es el mayor de los misterios, aquello que atañe lo esencial de la existencia humana, su significatividad no es solamente un problema con impacto accidental, secundario, trivial. Una respuesta a esta cuestión primordial, el mayor de los misterios, escapa a la investigación humana. Lo que se puede decir al respecto es solo una aproximación. En el segundo capítulo de nuestro trabajo analizamos las dimensiones fundamentales de la existencia humana desde una aproximación experiencial-existencial fenomenológica. Es el procedimiento que ha seguido Juan Alfaro, atento a las metodologías de la antropología filosófica moderna, para estudiar el ser humano y su relación con el mundo, con los otros, con la muerte y la historia y que no pretenden ser una antropología *a se estante* sino destacar aquello que permite al ser humano ser interpelado por la gracia y realizar el acto de fe, temas estos a ser tratados en el tercer capítulo.

En la tercera parte de nuestro trabajo analizamos dos problemas teológicos abordados por Juan Alfaro, a saber: la trascendencia e inmanencia de la gracia y el acto de fe. El primer tema, cuya mayor relevancia se dio en el siglo XX, y el cual constituye pilar fundamental para

otros temas teológicos en Juan Alfaro, no pierde su validez para la actualidad. La gracia y como esta se inserta en el dinamismo del ser humano es una cuestión que conoce siglos de tradición, diferentes personajes, y diferentes contextos vividos muchas veces no en pacíficos puntos de vista. Evidenciamos en nuestro entorno dificultad para expresar adecuadamente la única finalidad del ser humano. Palabras como «estar en estado de gracia», son muestra de la tendencia a una comprensión extrínseca, la gracia como «algo» desconectado de la existencia y desligado de las preguntas existenciales; por su vez, una comprensión inmanentista de la gracia se verifica en formas de un cristianismo elitista, narcisista y autoritario. En este sentido, es meritorio reconocer la importancia de Juan Alfaro cuya preocupación fue encontrar categorías que mejor expresen esta realidad: la del ser humano llamado por la gracia para la gracia que tiene un rostro, Cristo.

El segundo tema, el acto de fe, también muestra en la actualidad una dificultad de comprensión, sobretodo, en su relación con la existencia humana. También es un tema con una larga tradición y diferentes personajes intervinientes. En la actualidad se exigen razones para realizar un acto de fe inteligente, dejando de lado otro elemento esencial, a saber, el de la confianza, la entrega. En este sentido, la teología de Juan Alfaro es de importancia para reconciliar el acto de fe con la existencia humana sin que con esto se comprenda como una exigencia de la existencia. Posibilitar el acto de fe para el hombre secularizado requiere profundizar en la comprensión de lo que el ser humano tiene de sí mismo desde los aportes de las ciencias humanas y la filosofía.

CAPÍTULO 1: LA CUESTIÓN SOBRE EL SENTIDO DE LA EXISTENCIA

La cuestión sobre el sentido de la existencia no es ni periférica a la existencia humana ni cuestión solamente abstracta que ocupe la curiosidad especulativa humana y cuya formulación explícita encuentre campo en la filosofía o la teología. Si el ser humano se presenta como cuestión siempre abierta, pregunta abierta y respuesta insaciable, como una cuestión que nunca desaparece con la respuesta, la cuestión sobre el sentido de la existencia, es constitutiva del ser humano. Veremos a continuación dos puntos de vista diferentes respecto a esta cuestión, la perspectiva de Immanuel Kant y la de Friedrich Nietzsche. Finalmente, centramos nuestra atención en un análisis formal del sentido del porqué plantearse la pregunta por el sentido de la existencia, a fin de destacar su significatividad para el ser humano, determinar su estructura y caracteres. Para este último punto seguiremos el análisis que al respecto ha realizado el teólogo Juan Alfaro.

1 La cuestión del ser humano en la antropología de Immanuel Kant

Kant no desarrolla explícitamente el tema sobre el sentido de la vida, sin embargo, su filosofía es incontornable a este respecto porque coloca al ser humano como objetivo fundamental de todo su pensar filosófico. Veremos cómo Kant responde a la cuestión sobre el sentido de la vida, para tal cometido, estudiamos cuatro temas que nos permiten conformar una idea general al respecto, a saber: el ser humano como programa de la filosofía, uso de la razón teórica y práctica, el tema de la libertad, finalmente, la cuestión de Dios y la fe racional.

1.1 El ser humano como programa de la filosofía

Todo el interés de mi razón (tanto el especulativo como el práctico) se resumen en las siguientes preguntas: ¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué puedo esperar? La primera es meramente especulativa [...] la segunda pregunta es meramente práctica [...] la tercera es práctica y teórica a la vez¹.

En 1787, Kant, después de corregir la primera edición de 1781 de la *Crítica de la razón pura*, desarrolla el tema *Del ideal del bien supremo como fundamento de determinación del fin último de la razón pura*. Aquí, el filósofo indica que todo el interés de la razón se resume en tres preguntas: ¿Qué puedo hacer? ¿Qué puedo saber? ¿Qué puedo esperar? Más adelante indica

¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimé (Buenos Aires: Colihue, 2007), 820-21 (A 804-805). Desde ahora y entre paréntesis indicamos también la paginación de la edición de 1781= A.

que la primera pregunta es especulativa, la segunda es meramente práctica, finalmente, la tercera cuestión, práctica y teórica a la vez².

De igual forma en sus *lecciones sobre lógica*, obra que vio la luz en 1800, Immanuel Kant no solo retoma las tres preguntas ya formuladas en la *Crítica de la Razón Pura*, sino que suma otra ¿Qué es el hombre? Si la respuesta para la pregunta ¿Qué puedo saber? debe buscarse en la metafísica, si la respuesta a la pregunta ¿Qué debo hacer? debe buscarse en la moral y si la religión responde a la pregunta ¿Qué me esta permito esperar?; la respuesta a la pregunta: ¿Qué es el hombre? debe ser encontrada en la antropología. Todavía, indica Kant, las tres preguntas se pueden considerar como pertenecientes a la antropología, dado que se refieren a la última. Kant sitúa este tema al investigar sobre el cometido de la filosofía, ciencia de la relación de todo conocimiento³.

En estas preguntas se muestra que el ser humano, sus dimensiones: práctica, intelectual y finalidad, preocupan programáticamente al filósofo de Königsberg, hecho inusual si lo comparamos con el tratamiento que el ser humano tuvo en sus antecesores como Descartes o Hume, ambos filósofos modernos, donde la cuestión ¿Qué es el hombre? se enmarca dentro de la doctrina del conocimiento como fundamento último⁴ o como medio de examen para los fundamentos del conocimiento⁵, respectivamente.

Juan Alfaro destaca de Kant, el haber traído a escena el preguntar por el ser humano antes que cualquier otro preguntar y desde el mismo programar su filosofía. En este sentido, Alfaro considera que Kant es el primer filósofo que se pregunta por el ser humano en el sentido de que este preguntar se orienta no sobre su esencia constitutiva, sino sobre su existencia. Por eso, considera Alfaro, que la pregunta por el ser humano es primordial y básica respecto a todo preguntar humano en Kant. La originalidad de Kant, según Alfaro, está en que las preguntas programáticas de su filosofía: ¿Qué puedo saber? ¿Qué puedo hacer? ¿Qué puedo esperar?, las cuales se resumen en ¿Qué es el ser humano?, revelan no solo que la cuestión sobre sí mismo es la cuestión que más interesa al ser humano, sino además, la importancia dada a la praxis y a

² Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, 821 (A 805).

³ I. Kant, *Lógica: un manual de lecciones*, trad. María Jesús Vázquez (Madrid: Akal, 2000), 92.

⁴ En la cuarta parte del discurso del método se lee: «queriendo yo pensar de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa, y observando que esta verdad: “yo pienso, luego soy” [...] juzgue que podía recibirla como el primer principio de la filosofía». Rene Descartes, *Discurso del método y meditaciones metafísicas*, trad. Manuel García Morente (Madrid: Espasa, 2006), 66.

⁵ Al desarrollar el tema sobre la identidad personal en el tratado sobre la naturaleza humana leemos: «siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo, tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular [...] Nunca puedo atrapar a mí mismo en ningún caso, sin ninguna percepción y jamás puedo observar otra cosa que percepción» David Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, trad. Félix Duque (Barcelona: Orbis, 1984), 399.

la esperanza como dimensiones constitutivas que hacen del ser humano un ser en proyecto hacia su porvenir⁶.

Otro elemento importante de las preguntas por el ser humano en Kant ha sido destacado por Paul Ricoeur. Este autor resalta de Kant el hecho de haber traído a escena el tema de la esperanza⁷. En su libro *El Conflicto de las Interpretaciones*, publicado en 1969, destacó de Kant el haber definido la religión desde la respuesta a la pregunta ¿Qué puedo esperar? El tema que interesa a Paul Ricoeur es una aproximación racional a la esperanza realizada por Kant. Establece que existen tres aproximaciones a la esperanza siendo la tercera aproximación racional: la religión entendida dentro de los límites de la razón. La pregunta ¿Qué puedo esperar? continúa el autor, nasce dentro de la crítica, como postulados, y fuera de la misma por el desvío de una reflexión sobre el mal radical. Lo importante en este estudio de Paul Ricoeur sobre Kant es el haber puesto la cuestión antropológica desde la pregunta ¿Qué puedo esperar? como base en el tema de la esperanza⁸.

En fin, los fragmentos de las dos obras citadas de Kant, así como las apreciaciones realizadas por Alfaro y Ricoeur muestran la centralidad del ser humano en la filosofía de Kant. Una centralidad diversa a la expresada anteriormente en la filosofía porque, en Kant, el ser humano es quien pregunta, y a partir de la posible respuesta encontrada significa su vida y el mundo que lo rodea. Por tanto, el preguntar humano está antes de cualquier otro preguntar. La cuestión ¿Qué es el hombre? es una pregunta existencial, de ahí la originalidad de Kant, según Alfaro, y su repercusión en la actualidad, como muestra P. Ricoeur.

1.2 Uso de la razón teórica y práctica

Sería un error admitir una razón teórica y una razón práctica en Kant. Encontramos en sus escritos un análisis distintivo de dos usos de la razón: uso de la razón teórica y de la razón práctica. La cuestión que surge de estos dos usos es saber si los límites del conocimiento científico coinciden con los límites de la libertad, siendo que esta última no puede ser demostrada científicamente, sin embargo, es exigida por la conciencia moral. Sin entrar en la problemática de la libertad, el aporte que podemos destacar del estudio de los dos usos de la razón en Kant es la comprensión del ser humano como determinado y libre a la vez.

En su obra: *Crítica de la razón pura*, Kant diferencia el uso teórico y el uso práctico de la razón. El uso de la razón teórica nos posibilita el conocimiento de las cosas, la formulación

⁶ Cf. Juan Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca: Sígueme, 2002), 29-30.

⁷ Cf. Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, trad. Alejandrina Falcón (Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina, 2003), 361-82.

⁸ Cf. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, 361-82.

de juicios y razonamientos. Esto es posible, porque el campo propio del uso de la razón teórica es el mundo sensible, basado en la experiencia empírica y condicionada por dos formas puras de intuición sensible, a saber: espacio y tiempo⁹, que con las categorías¹⁰ posibilitan el conocimiento científico.

Kant, sin embargo, muestra que el conocimiento científico tiene sus límites. Límites a las cuales la razón humana tiene propensión natural de ultrapasar. Por eso, dice Kant, que las ideas trascendentales son tan naturales para la razón como lo son las categorías para el entendimiento, y advierte que todos nuestros raciocinios que pretendan conducirnos más allá de la experiencia son engañosos y apenas pueden contenerse mediante la más rigurosa crítica¹¹.

Como es de notar, del uso teórico de la razón, basada en la experiencia condicionada por las formas puras de intuición sensible: espacio y tiempo y las categorías, no se puede demostrar la existencia de Dios. Veamos lo que nos dice Kant a este respecto:

No tenemos ni el más mínimo fundamento para suponer de manera absoluta el objeto de esa idea [...] de esto resulta, claramente que la razón, aquí, no puede tener por propósito que su propio regla formal en el ensanchamiento de su uso empírico, y nunca un ensanchamiento para encima de todos los límites del uso empírico, y en consecuencia, que bajo esta idea, no se esconde ningún principio constitutivo del uso de ella dirigido a la experiencia posible¹².

Kant investiga sobre la propensión presente en la razón de ir más allá de la experiencia. Al escribir sobre el fin último del uso puro de la razón, Kant introduce en forma de pregunta el interés práctico de la razón: «¿el empeño (de la razón) se basa solo en el interés especulativo de ella, o se basa más bien única y exclusivamente en su interés práctico?»¹³. Se abre de esta forma un panorama mayor que solo el uso de la razón especulativa no satisface. El propósito último al cual tiende la especulación de la razón, según Kant, se refiere a tres objetos, a saber: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, proposiciones estas no necesarias para el saber y, sin embargo, recomendadas con tanto empeño por la razón.

La importancia de estas tres proposiciones, dice Kant, conciernen solo a lo práctico. Ahora, ¿Qué es lo práctico? Kant define lo práctico como «todo lo que es posible mediante la libertad»¹⁴. Así, el uso de la razón práctica está en la base de cómo debemos actuar, y se formula por medio de imperativos y mandatos. El uso de la razón práctica nos posibilita ir hacia más allá de lo sensible. El examen de lo mas allá de lo sensible, esto es, los imperativos y los

⁹ Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, 90-109. 122 (A22-41.50).

¹⁰ Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, 247-248 (A 149)

¹¹ Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, 245-246 (A 147).

¹² Kant, *Crítica de la razón pura*, 721 (A 686).

¹³ Kant, *Crítica de la razón pura*, 814 (A 797).

¹⁴ Kant, *Crítica de la razón pura*, 816 (A 800).

postulados de la razón práctica, han recibido su tratamiento en su obra: *Crítica de la razón práctica*.

1.3 La libertad como postulado de la razón práctica

En la *Crítica de la razón pura*, Kant define la libertad como un postulado de la razón práctica juntamente con la inmortalidad del alma y la existencia de Dios¹⁵. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant define los postulados como exigencias o condiciones de posibilidad de la razón práctica los cuales no son conocidos de modo teórico o por el uso de la razón especulativa¹⁶. Los postulados, nos dice Kant, «no son dogmas teóricos, sino hipótesis presupuestas necesariamente desde el punto de vista práctico»¹⁷. Además, no sirven como fundamentos teóricos o justificaciones de otras ideas: «no amplían el conocimiento especulativo más da a las ideas, a la razón especulativa en general, una realidad objetiva y la habilitan para conceptos que en otros casos no podía afirmar ni siquiera como posibilidad»¹⁸. De esta forma, no podemos esperar que la libertad sea fundamento teórico o pueda justificar otras ideas. Sin embargo, la función de la libertad es poner una norma por encima de las inclinaciones, aficciones y deseos, esto es, poner una norma sobre la voluntad.

Kant estudia el tema de la libertad también en la tercera parte de la *Metafísica de las costumbres*. Aquí, se destaca que, si en el mundo de los fenómenos todo está sometido a la ley de la causalidad, donde todo ocurre por una necesidad natural, no se puede negar que para entender la experiencia moral se debe admitir la existencia de la libertad. Kant afirma la causalidad en todos los seres vivos y diferencia una especie de causalidad cuya propiedad posibilita ser eficiente, más allá de las causas que determinen, presente en los seres vivos racionales. La «especie de causalidad» es denominada por Kant como voluntad y la propiedad de esta causalidad es denominada como libertad. La libertad es una propiedad diferente de la propiedad de causalidad de los seres vivos en general, conocida como necesidad natural¹⁹. La libertad se presenta de esta forma como la capacidad propia de los seres racionales por la cual se determinan a sí mismos en su obrar haciendo uso de su razón y no de las leyes de índole natural.

¹⁵ Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, 815 (A 798).

¹⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro (México: FCE, UAM, UNAM, 2005), 122-23 (A 184-185). (Desde ahora y entre paréntesis citamos la paginación la primera edición de 1788 = A).

¹⁷ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 157 (A 238).

¹⁸ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 157 (A 238).

¹⁹ Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. R. Aramayo (Madrid: Alianza, 2013), 166-68 (A 97-99). (Desde ahora y entre paréntesis citamos la paginación de la edición original de 1785 = A)

Así presupuesta la libertad, Kant se pregunta «¿Por qué debo someterme a ese principio, en cuanto ser racional y debe hacerlo también cualquier otro ser dotado de razón?»²⁰. Se revela en esta cuestión la justificación del «deber ser» y el «querer» deber ser que lo impuliona, en el fondo, la cuestión antropológica ¿Qué puedo hacer? ¿Qué me cabe esperar? A este respecto Alfaro indica que Kant descubre dos dimensiones ontológicas previas que condicionan incondicionalmente la posibilidad del optar libre del ser humano, a saber: la dimensión del deber ético y la esperanza²¹.

En la ética kantiana se atraviesan estas dos dimensiones, a saber, la dimensión de la moralidad y de la esperanza. Sin embargo, la dimensión ontológica del deber ético, de la moralidad, dice Kant, no es la causa de la felicidad del ser humano: «la moralidad en si misma constituye un sistema, pero no la felicidad».²² Más adelante, escribe Kant: La dimensión ontológica de la esperanza nos abre un panorama más amplio. Y en respuesta a la pregunta ¿si hago aquello por los cual soy digno de felicidad puedo esperar ser participante de ella? Kant responde que el merecimiento de ser feliz está lejos de ser el completo bien para el cual se requiere el tener la esperanza de llegar a ser participante de la felicidad²³. En consecuencia, la felicidad se presenta como el término del esperar humano, como el fin último de la esperanza.

Nos parece interesante la interpretación de Ferrater Mora al respecto de la libertad en Kant. El autor indica que es mérito de Kant, en relación a los filósofos anteriores que situaban la libertad o en la esfera del determinismo como Espinoza, o en la esfera de aquello que quiero como Locke, indicar que la libertad, porque no es una cuestión física, se salva dentro del reino del *nóumeno*, del reino de la moral, y no del fenómeno donde todo está determinado. Así, continúa el autor, con Kant el conflicto libertad y determinismo es aparente, el hombre es libre porque no es enteramente una realidad natural²⁴.

1.4 La cuestión de Dios y la fe Racional

Aparece de esta forma la cuestión de Dios. Cabe indicar que este aparecimiento de la cuestión de Dios en Kant, no surge como consecuencia de una reflexión especulativa, sino que hunde sus raíces en el uso de la razón práctica, donde entran en juego el «como deber ser» y «que es lo que está llamado a esperar», la felicidad el ser humano, en el fondo. Las cuestiones existenciales son el camino que han conducido a la cuestión de Dios.

²⁰ Kant, *Metafísica de las costumbres*, 170 (A 102).

²¹ Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 31.

²² Kant, *Crítica de la razón pura*, 826 (A 811).

²³ Kant, *Crítica de la razón pura*, 828 (A 413).

²⁴Cf. José Ferrater Mora, «Libertad», *Diccionario de Filosofía*, Vol. 2 (Buenos Aires: Sudamericana Editorial Sudamericana, 1975), 52.

Antes de iniciar, esclarezcamos el concepto de bien supremo del cual son elementos la moralidad y la felicidad ya referidas, para luego centrar nuestra atención en la cuestión de Dios partiendo de la *Crítica de la razón práctica*²⁵. Para Kant el bien supremo, no así el sumo bien, no es solamente la felicidad sino la conjunción entre la moralidad y felicidad:

En el mundo moral, en cuyo concepto hacemos abstracción de todos los obstáculos [que se oponen] a la moralidad ([obstáculos] de las inclinaciones se puede pensar también como necesario tal sistema de la felicidad proporcionalmente enlazada con la moralidad; porque la libertad, por las leyes morales, en parte impulsada y en parte restringida, [es] ella misma la causa de la universal felicidad²⁶.

De este trecho podemos distinguir la conjunción entre moralidad y felicidad como elementos del sumo bien. Además, que esta conjunción es necesaria también en el mundo moral, el mundo inteligible. Todavía, en otro trecho, ahora de la *Crítica de la razón práctica*, Kant afirma que la realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable mediante una ley moral. Advierte el autor, que no existe una plena adecuación entre la voluntad y la ley moral en ningún momento de esta existencia, sin embargo, ésta es exigida como prácticamente necesaria²⁷.

Los dos elementos del bien supremo, a saber: la moralidad y la felicidad, son conducidos por la ley moral. La moralidad conducida por la ley moral ha desembocado en el postulado de la inmortalidad. A seguir, Kant demostrará que la felicidad conducida por la ley moral desembocará en el postulado sobre la existencia de Dios²⁸. Para tal cometido, Kant retoma el concepto de felicidad para indicar que el ser racional actuante en el mundo no es al mismo tiempo causa del fin último y de la naturaleza²⁹.

Ahora, ley moral carece de fundamento para la conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad. Sin embargo, el problema de la conexión entre moralidad y felicidad se postula como necesario. Por eso, Kant postula la existencia de una causa de toda la naturaleza que sea distinta de la misma naturaleza y que permita la conexión entre moralidad y felicidad.

La «fe racional» es un término utilizado por Kant para expresar el conocimiento de Dios. Este conocimiento es diferente al conocimiento de las cosas que se expresa por el lenguaje científico, o sea, por teoremas o juicios sintéticos. El tema de la fe racional fue estudiado por Kant en el segundo capítulo de la *Dialéctica de la Razón Práctica* sobre el subtítulo traducido como *del tener por verdadero que se deriva de una necesidad subjetiva de la razón pura*,

²⁵ Cf. Kant, *Crítica de la razón práctica*, 148-157(A 223-237).

²⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, 824 (A 809).

²⁷ Cf. Kant, *Crítica de la razón práctica*, 147 (A 222).

²⁸ Cf. Kant, *Crítica de la razón práctica*, 148 (A 224).

²⁹ Cf. Kant, *Crítica de la razón práctica*, 148-149 (A 224-225).

también en su libro *¿Que significa orientarse por el pensamiento?* y en la *Crítica de la razón pura*, en la tercera sección denominada *Canon de la razón pura*. Seguiremos la explicación realizada por Kant en la *Crítica de la razón pura*³⁰.

Kant llega a una definición de «fe racional» después de estudiar la diferencia que existe entre opinión, saber y fe³¹. Para realizar un «asenso de la conciencia», esto es, «tener por verdadero» este asenso debe fundamentarse objetivamente y en correspondencia a causas subjetivas de aquel que juzga verdadero o no. Cuando estos fundamentos objetivos y subjetivos son insuficientes, estamos delante de una «opinión»; si son suficientes, estamos delante de un «saber». En el saber, los juicios de la razón pura reflejan o certeza, cuando existe una suficiencia objetiva, o una convicción, cuando reflejan una suficiencia subjetiva. Ahora, no se puede tener algo por verdadero en el uso práctico de la razón desde un punto de vista teórico. Tener algo por verdadero reflejando conciencia subjetiva corresponde a la fe pragmática, doctrinal o moral.

Es fe pragmática cuando una creencia contingente sirve de fundamento al uso efectivo de los medios para ciertas acciones, lo que se denomina también como persuasión. La «fe doctrinal», por su vez, cuando el ser racional supone tener fundamentos suficientes para dar por verdadero algo exigido teóricamente, es el caso de la doctrina de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Sin embargo, la fe moral va más allá de la fe doctrinal que se refiere solamente a la guía que provee una idea y al influjo subjetivo sobre las acciones racionales³².

La «fe moral» para Kant, también denominada fe racional, es una creencia indefectible que no vacila. Es la certeza de que la existencia de Dios y la inmortalidad del alma son las únicas condiciones que conducen a la unidad de todos los fines. Es fe, porque no se puede tener de estos postulados un conocimiento científico ni probarlos científicamente; sin embargo, son racionales, porque son exigidos por la razón³³.

Conclusiones

El análisis de la antropología de Kant, desde la consideración de los cuatro puntos anteriormente desarrollados, nos permite concluir lo siguiente:

1. El tema sobre el ser humano es de tal manera fundamental para Kant que es el programa de todo su pensamiento filosófico. Las cuestiones existenciales expresadas en las preguntas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué puedo hacer? ¿Qué me está permitido esperar? que aparecen tanto en la *Crítica de la razón pura* en 1781, y más tarde, en la edición corregida de

³⁰ Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, 835 (A 820).

³¹ Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, 835-843 (A 820-831).

³² Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, 840 (A 827).

³³ Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, 841 (A 828).

1787, continúan presentes tanto en sus *Lecciones metafísicas*, como lo muestra tanto en la carta dirigida a Staudlin en 1793, y en su *Curso sobre lógica*, publicado en 1800 por Josche, revelando así, la antropología como unidad sistemática de su filosofía. La pregunta: ¿Qué es el ser humano?, pregunta programática de la filosofía de Kant, se revela como pregunta sobre el sentido de la existencia humana conjuntamente con la pregunta ¿Qué puedo esperar? y no solamente como pregunta sobre la esencia constitutiva del ser humano.

2. En Kant, se revela que el uso práctico de la razón está sobre el uso teórico de la razón. Como ya indicamos, no se trata de dos razones, sino de dos usos de la razón. Si desde la *Crítica de la razón pura* se infiere que el conocimiento no puede ultrapasar los límites de lo fenoménico, desde la *Crítica de la razón práctica* se muestra que las ideas como la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios no son un sinsentido, pues, aunque estas s están fuera del campo de las refutaciones y de las pruebas del conocimiento científico; sin embargo, gozan de significado dentro del campo de la conciencia moral. El postulado de la libertad, que se expresa en los actos libres, revela que existe en el ser humano dos dimensiones ontológicas previas: ética y esperanza abierta, dimensiones que nos llevan más allá de lo sensible.

3. La tercera cuestión: ¿Qué me está permitido esperar?, cuestión singular a las otras dos preguntas porque es teórica y práctica a la vez, se muestra como una pregunta humana, una pregunta existencial que revela la dimensión humana de la esperanza como apertura humana en busca de un fundamento que la colme. En este sentido, la esperanza se refiere a «algo» que el ser humano no tiene pero que confía alcanzar. Ahora, porque ese fundamento es esperado es, precisamente, indisponible desde el ser humano, no depende de nosotros. Andrés Torres Queiruga en un artículo escrito en 2005, al desarrollar el tema: *La esperanza como interrogante abierto*, constata la importancia de la tercera pregunta formulada por Kant, indicando la necesidad de un fundamento que medie entre el deseo y la realización, de donde se sigue la existencia de un fundamento suficiente para la realización de la esperanza. Encontramos en este autor otra formulación de la cuestión kantiana «¿Podemos ser felices, es decir, podemos satisfacer la plenitud que se anuncia –o parece anunciarse– en la esperanza, cuando ésta adquiere su figura más plena y definitiva? ¿Podemos esperar la realización plena de nuestro ser?»³⁴. En Kant encontramos una respuesta religiosa a esta cuestión, sin embargo, lo más importante a destacar no es tanto su respuesta sino la formulación de la pregunta y como está goza de actualidad tanto en el campo filosófico como en el teológico.

5. Emerge de esta forma la cuestión de Dios no por vía demostrativa o resultado de un uso teórico de la razón, sino por el uso práctico de la razón. Uso que compromete radicalmente

³⁴A. Torres Queiruga, «Elpidología, la esperanza como existenciario humano», *Theologica Xaveriana*, 154 (2005): 174, <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20102>.

el ser humano en el sentido que este debe dar a su vida en la praxis y esperar de su libertad. Según Alfaro la existencia de Dios en Kant tiene un estatuto epistemológico propio en cuanto: no es mera hipótesis, condición ontológica previa y necesaria del deber ético y del esperar humano, conocimiento dotado de contenido inteligible, sino que proviene de la razón humana que reflexiona sus opciones libres. Es un conocimiento diverso al de la razón teórica, lo que no significa que sea inferior. Por este camino, la fe en Kant, explica Alfaro, encuentra su justificación en la razón humana que es capaz de justificar la afirmación fundamental de la religión y por eso la denomina fe-racional³⁵.

2 Friedrich Nietzsche y su repuesta nihilista al sentido de la vida humana

Estudiamos algunos conceptos clave de la filosofía de Nietzsche concernientes a su antropología con la finalidad de perfilar una concepción sobre el significado y el sentido de la existencia humana, según este autor. Para tal cometido, centramos nuestra atención en cuatro conceptos, a saber: el supra-mundo y la muerte de Dios, el nihilismo, la transmutación de valores, finalmente, la doctrina del eterno retorno. Somos conscientes que existen otros conceptos en la antropología Nietzscheana, tales como: el superhombre, amor *fati*, Dios moral, Dios verdad. Sin embargo, con los cuatro conceptos mencionados anteriormente creemos poder configurar una idea del sentido de la existencia humana en este autor. Así, después de presentar los conceptos partiendo de algunas obras del autor, presentaremos la lectura que a respecto del sentido de la existencia en Nietzsche ha realizado Juan Alfaro.

2.1 El supra-mundo y la muerte de Dios

La lectura del aforismo 5 de *Humano demasiado humano* nos permite inferir el origen del supra-mundo, así como su contenido. Aquí, el autor indica que el origen del supra-mundo radica en un «sueño mal comprendido» del ser humano: «El hombre creía que en el sueño conocía un segundo mundo real»³⁶. En consecuencia, el ser humano origina la metafísica, los problemas como el de alma y cuerpo, la hipótesis de una pseudo-corporeidad del alma y las creencias de espíritus y de dioses³⁷. Más adelante, en el aforismo 6, indica que la filosofía se presenta como una solución aparente a las in-significaciones de la ciencia, a lo que la ciencia

³⁵ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 33.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *Humano demasiado humano*, Vol. I, trad. Alfredo Brotons Muños (Madrid: AKAL, 2007), §5, 45.

³⁷ Cf. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, vol. I, §5, 45.

no puede responder, e indica que en la filosofía hay tanta metafísica³⁸. En el aforismo 9 Nietzsche considera que el mundo metafísico, mismo que existiendo, nada se podría predicar a su respecto, además, su conocimiento, en caso de él existir, sería indiferente para el ser humano³⁹. En el párrafo 141, Nietzsche presenta al asceta y al santo, ambos viven sus vidas en una batalla interior contra un enemigo por ellos creado. El asceta y el santo son el resultado de la artimaña de la religión y de los metafísicos que comprenden al ser humano como por naturaleza malo y perverso. La artimaña de la religión y de los metafísicos, que quieren al hombre por naturaleza malo y perverso, consiste en hacerle sospechar su naturaleza y así a él mismo peor, pues así aprende a sentirse como malo, ya que no puede quitarse el ropaje de la naturaleza⁴⁰.

Notemos, partiendo de los aforismos antes citados, lo siguiente: a) en la raíz del supra-mundo se encuentra el ser humano y su falsa comprensión de su sueño, b) en consecuencia, se encuentra el mundo ideal, el supra-mundo expresado en la metafísica y su contenido, c) encontramos la religión, como forma de vida. Verificamos, además, una progresión en una falsa comprensión del ser humano fundada en una ilusión, en una creencia, cuyas consecuencias se reflejan en la explicación de todo lo que es exterior al ser humano y configuran su comportamiento en el mundo. Que el ser humano funde su comprensión en una ilusión ya lo había hecho notar el filósofo Feuerbach en su libro *La esencia del cristianismo* publicado en 1841, donde se manifiesta que la contradicción existente entre la esencia humana y el individuo humano no es ilusoria, pues la esencia divina no es más que la esencia humana⁴¹.

¿Por qué el ser humano se crea este sueño? Para responder a esta pregunta vamos al libro *Inicio de la tragedia* escrito por Nietzsche entre 1871-1872. Aquí, Nietzsche escribe sobre el perecimiento de la tragedia griega y realiza una crítica a los creadores de la «comedia ática», hija de la tragedia en su estado de agonía. Los que habrían dado forma a esta comedia ática, esto es, origen al perecimiento de la tragedia serían Eurípides, Sócrates y Platón. De Eurípides dice Nietzsche «es el primer dramaturgo que sigue una estética consciente [...] sus héroes son realmente tal como hablan», y a seguir: «lo bello en Eurípides es todo lo que es consciente»⁴². Para Nietzsche, Sócrates, al afirmar que «Todo tiene que ser consciente para ser bueno»,⁴³

³⁸ Cf. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, vol. I, §6, 46.

³⁹ Nietzsche, *Humano demasiado humano*, vol. I, §9, 46-7.

⁴⁰ Cf. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, vol. I, §141, 114-6.

⁴¹ «La religión, por lo menos la cristiana, consiste en el comportamiento del hombre consigo mismo [...] la esencia divina no es otra cosa que la esencia humana, la esencia del hombre sin límites individuales» Cf. Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, trad. Franz Huber (Buenos Aires: Claridad, 2006), 27. También, en su obra *La esencia de la religión* leemos: «'Como tu corazón, así tu Dios' como los deseos de los hombres, así son sus dioses. Cf. Feuerbach, *La esencia de la religión* (Madrid: Páginas de Espuma, 2005), §55, 104.

⁴² Cf. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2000), 232.

⁴³ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 232.

desprecia el instinto y, en consecuencia, el arte y la sabiduría⁴⁴. Platón, continúa el autor, destierra del Estado ideal los poetas trágicos porque repugnan una mente excitable y sensible con su arte confuso y sobrecargado⁴⁵. Según Nietzsche, estos autores muestran un proceso de racionalización de lo instintivo cuyo término es una ética de la virtud, ejemplo de ello, las tesis socráticas tales como: «La virtud es el saber», «se peca únicamente por ignorancia», «El virtuoso es el feliz»⁴⁶.

Otro elemento que promueve el perecimiento de la «ética optimista», como la denomina Nietzsche, es la dialéctica. Cuando este elemento se infiltra en la tragedia surge un «dualismo como entre noche y día». Siendo más antiguo que el socratismo, este se introdujo, según Nietzsche, en el drama musical produciendo un efecto devastador porque la dialéctica niega todo lo que no puede analizar de manera conceptual⁴⁷.

En el numeral 24 del tercer tratado que compone la *Genealogía de la moral*, Nietzsche escribe a respecto de los filósofos y los doctos de su tiempo⁴⁸. Este examen nos importa porque Nietzsche, en este contexto, escribe que la fe cristiana fue también la fe de Platón y que los ateístas, los anticristos, in-moralistas, nihilistas de su tiempo, al defender una fe en la verdad, muestran el no haberse librado de aquella «hoguera encendida por una fe milenaria»⁴⁹. La fe en un Dios ideal ascético cedió lugar a un nuevo problema: el del valor de la verdad. De esta tendencia no está libre ni el ateo y anti-metafísico con los cuales Nietzsche se identifica. Por eso determina que la tarea del ateo y del anti-metafísico consiste en colocar en entredicho el valor de la verdad, llevar a serio la afirmación: «Nada es verdadero, todo está permitido»⁵⁰.

Podemos inferir del párrafo 24 lo siguiente: La raíz del problema, la desnaturalización de los valores naturales, Nietzsche la encuentra en la «fe de Platón», la cual consiste en la creencia de un mundo metafísico, el mundo ideal. Este mundo ideal de Platón está en la base de la fe cristiana en el Dios ideal. Ahora, del mundo metafísico no está libre el ateo, pues sus investigaciones e inquisiciones revelan la fe en la verdad. Por eso, para Nietzsche la fe en la verdad solo es un cambio de problema, el mundo metafísico sede paso al mundo de la verdad. Por eso, al problema del Dios ideal y de la verdad se sigue la tarea del ateo y anti-metafísico de colocar en entredicho dichos problemas y los valores dimanados.

¿Quién sería el causante de haber adulterado la buena nueva de Cristo introduciendo en ella la fe de Platón? Nietzsche encuentra este causante en la persona de Pablo, en el párrafo

⁴⁴ Cf. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 235.

⁴⁵ Cf. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 236.

⁴⁶ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 236.

⁴⁷ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 240.

⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1972), §24, 172-5.

⁴⁹ Nietzsche, *Genealogía de la moral*, §24, 174.

⁵⁰ Nietzsche, *Genealogía de la moral*, §24, 173.

41 de su obra *El anticristo* se expresa así de él: «A la buena nueva le sucedió inmediatamente la peor de todas: la de Pablo»⁵¹. Más adelante, responsabiliza a Pablo el haber introducido la creencia en la inmortalidad, la doctrina del juicio. La consecuencia de haber introducido la creencia de la inmortalidad personal es la destrucción de toda naturaleza existente en el espíritu, todo lo instintivo, desde aquel momento genera desconfianza⁵².

Finalmente, desde tres párrafos de libro *Gaya Ciencia* escrito por Nietzsche podemos formarnos una idea sobre la muerte de Dios para este autor. Según el párrafo 343, la afirmación «Dios está muerto» es el mayor acontecimiento reciente del cual la gran mayoría de seres humanos nada sabe porque está «demasiado apartado de la capacidad intelectual», sin embargo, este acontecimiento proyecta ya su luz sobre Europa y es reconocido por algunos perspicaces, esto es, los «espíritus libres» para quienes la noticia de este acontecimiento provoca luz y felicidad por la llegada de un tiempo nuevo⁵³. Anteriormente, en el párrafo 125, famosamente conocido como *el loco*, Nietzsche considera que es demasiado pronto el anuncio de la responsabilidad de todos los seres humanos en la «muerte de Dios», mismo para aquellos que no creen en Él. La responsabilidad en la muerte de Dios no es asumida porque para pertenecer a una historia superior sin Dios se requiere enfrentar las consecuencias del vacío, de la nada, de la pérdida de un fundamento divino⁵⁴. Sin embargo, según Nietzsche, este acontecimiento está en camino, la historia superior, el «tiempo nuevo difícil de describir», como lo indica en el párrafo 345, requiere aceptar la muerte de Dios y nuestra responsabilidad en ello, por eso, Nietzsche interpela a los seres humanos de su tiempo a no vivir más de las proyecciones o sombras de Dios⁵⁵. La muerte de Dios, en este sentido, como acontecimiento que implica la responsabilidad humana y que proyecta un nuevo tiempo, significa la aceptación del ateísmo escondido en todos los seres humanos y desde el mismo fundar la vida sin Dios.

2.2 Nihilismo

Para formular una idea sobre el nihilismo de Nietzsche centramos nuestra atención a algunos aforismos de una obra póstuma del autor, nos referimos a la obra *Voluntad de Poder* publicada en 1906. Los tres primeros aforismos del primer libro nos permiten definir el nihilismo, saber dónde se asienta su origen y cual su implicación en el ser humano que lo vive radicalmente. Nietzsche en el aforismo uno indica cuales no son las causas de nihilismo, nombra

⁵¹ Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1997), §42, 81.

⁵² Cf. Nietzsche, *El Anticristo*, §43, 82-4.

⁵³ Cf. Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial «La Gaya Ciencia»*, trad. José Jara (Caracas: Monte Ávila, 1990), §343, 203-4.

⁵⁴ Cf. Nietzsche, *La ciencia jovial «La Gaya Ciencia»*, §125, 114-5.

⁵⁵ Cf. Nietzsche, *La ciencia jovial «La Gaya Ciencia»*, §108, 103.

tres: las crisis sociales, la degeneración fisiológica y la corrupción. Todavía, indica que la miseria sea espiritual, corporal e intelectual no gozan de capacidad suficiente para originar el nihilismo, sin embargo, estas necesidades revelan diferentes interpretaciones del nihilismo y entre ellas, dice Nietzsche, está la interpretación cristiano-moral en la cual se asienta el nihilismo⁵⁶. O sea, el origen del nihilismo se revela en las necesidades humanas sean espirituales, corporales e intelectuales interpretadas desde lo cristiano-moral.

En el segundo aforismo, Nietzsche indica que el nihilismo radica en colocar en entredicho la interpretación cristiano-moral de las necesidades humanas, pues implica la pérdida de validez de los valores supremos, la falta de meta y de respuesta al por qué. El nihilismo radical significa el convencimiento de que la existencia no se asegura en los valores más altos, esto es, en los valores morales, y, además, en la comprensión de que es insostenible plantearnos un más allá, un en sí divino⁵⁷.

En el aforismo 22, Nietzsche escribe a respecto del doble sentido que tiene el nihilismo: el sentido activo, o nihilismo activo, significa el creciente poder del espíritu; el sentido pasivo, o nihilismo pasivo, significa la decadencia o el retroceso de este poder⁵⁸. El aforismo anterior nos da luces para interpretar este doble sentido del nihilismo. Aquí Nietzsche escribe sobre el «nihilista perfecto» como aquel que idealiza dentro de lo feo, esto es, un ser humano que acepta su realidad de vacío e no se refugia en los recuerdos del pasado de sí propio o del pasado completo de los seres humanos, sino que los deja abatirse⁵⁹. El nihilista perfecto estaría, en este sentido, en sintonía con el nihilismo activo, aquel por el cual Nietzsche significa no solamente la caída de las creencias porque son inadecuadas, sino también, el reconocimiento de la potencia insuficiente para establecer nuevas creencias⁶⁰; por el contrario, el nihilismo pasivo significa la debilidad, el agotamiento del espíritu frente a las creencias que son inadecuadas y, sin embargo, pasa a primer plano como fundamento sobre diferentes ropajes tales como religiosos, morales, políticos o estéticos⁶¹.

Profundicemos un poco más a respecto del nihilismo perfecto resaltando tres aspectos del mismo: a) El nihilismo completo está por venir. b) el nihilismo implica una decisión existencial c) el nihilismo implica la fuerza de voluntad o la voluntad de poder.

⁵⁶ Cf. Friedrich Nietzsche, «libro I: el nihilismo europeo», en *La voluntad de poder*, trad. Anibal Froufe (Madrid: EDAF, 2000), 35, §1.

⁵⁷ Cf. Nietzsche, «libro I: el nihilismo europeo», §2, 35.

⁵⁸ Cf. Nietzsche, «libro I: el nihilismo europeo», §22, 45.

⁵⁹ Cf. Nietzsche, «libro I: el nihilismo europeo», §21,45.

⁶⁰ Cf. Nietzsche, «libro I: el nihilismo europeo», §23, 46.

⁶¹ Cf. Nietzsche, «libro I: el nihilismo europeo», §23, 46.

En el aforismo 1 leemos que el nihilismo «está a la puerta»⁶². Nietzsche se refiere al nihilismo completo, porque más adelante indica que vivimos en un nihilismo incompleto, esto es, reconociendo el nihilismo y queriendo escapar de él sin transmutar los valores⁶³.

El nihilismo implica una decisión existencial de aceptación por parte del ser humano. Esta decisión es existencial porque envuelve la negación de los fundamentos en los cuales el ser humano asegura su existencia. Estos fundamentos eran ofrecidos por la hipótesis cristiana de la moral y fundamentaban el valor absoluto del ser humano, la respuesta al mal en el mundo, el conocimiento de los valores absolutos, el no desprecio del ser humano en cuanto ser humano⁶⁴. Por eso Nietzsche indica que en cuanto se crea en este tipo de moral las consecuencias se perfilan en la condenación de la existencia⁶⁵.

El nihilismo implica también la fuerza de voluntad. Al concepto de fuerza creado por los físicos se le debe añadir la voluntad interior que Nietzsche define como la «voluntad de poder», esto es, «deseo insaciable de mostrar potencia, ejercicio de poder, como instinto creador»⁶⁶. Nietzsche indica que la fuerza de voluntad no ha sido considerada por los físicos que han priorizado el concepto de fuerza desde los principios de la «acción a distancia» y desde este principio de atracción han creado otros conceptos como Dios y el mundo para su explicación⁶⁷.

Nietzsche utiliza, en su libro *Así hablaba Zaratustra*, la metáfora del camello, el león y el niño para describir el proceso del nihilismo perfecto⁶⁸. La fase del camello corresponde al espíritu robusto que se somete a los valores impuestos y a las normas morales. Es un espíritu robusto y a la vez servicial comprendido en la heteronomía del «tú debes». Es así como se expresa Nietzsche de esta fase: «El espíritu robusto pregunta: ‘¿Qué hay de más peso?’, y se arrodilla como el camello y quiere una buena carga. ¿Qué hay de más pesado? —pregunta el espíritu robusto»⁶⁹.

Para la segunda fase Nietzsche utiliza la imagen del León para simbolizar el espíritu humano que se enfrenta a la moral tradicional. El león, espíritu humano que pretende alcanzar su libertad, es aquel que desafía e intenta destruir al «camello»; así lo expresa Nietzsche: «La

⁶² Nietzsche, «libro I: el nihilismo europeo», §1, 33.

⁶³ Cf. Nietzsche, «libro I: el nihilismo europeo», §28, 48.

⁶⁴ Cf. Nietzsche, «libro I: el nihilismo europeo», §4, 36.

⁶⁵ Cf. Nietzsche, «libro I: el nihilismo europeo», §6, 37.

⁶⁶ Nietzsche, «Libro III: Fundamentos de una nueva valorización», en *La voluntad de poder*, §611, 418.

⁶⁷ Nietzsche, «Libro III: Fundamentos de una nueva valorización», §611, 418.

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, «Las tres metamorfosis», en *Así hablaba Zaratustra*, trad. Carlos Vergara (Madrid: EDAF, 2005), 52-4.

⁶⁹ Nietzsche, «Las tres metamorfosis», 52.

segunda metamorfosis se cumple en el más solitario de los desiertos: aquí el espíritu se transforma en león, pretende conquistar la libertad y ser amo de su propio desierto»⁷⁰.

Sin embargo, en este proceso por la autonomía del yo, el león debe enfrentarse al dragón, símbolo de los valores que manifiestan el «tú debes»: «¿Cuál es el dragón a quien el espíritu no quiere seguir llamando ni dios ni amo? ‘Tú debes’, se llama el gran dragón.»⁷¹.

Finalmente, tenemos la fase del Niño y a este respecto Nietzsche escribe: «El niño es inocente y olvida; es una primavera y un juego, una rueda que gira sobre sí misma, un primer movimiento, una santa afirmación»⁷². En esta fase el espíritu humano se olvida de sí mismo, no hay sumisión, su vivencia es creativa, el espíritu humano alcanza la libertad y la existencia su plena interioridad. Esta fase significa la plenitud del «yo soy».

2.3 Transmutación de los valores

¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malo?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?⁷³.

¿Cuál es el origen de los valores? Dirijamos nuestra atención al segundo aforismo del primer libro de la *Genealogía de la Moral* de Nietzsche. Aquí, el autor estudia el origen del valor «bueno». Nietzsche considera que bueno no está en dependencia con la utilidad, o sea, algo bueno no depende del juicio de aquellos a quienes se dispensa bondad. Nietzsche arremete, en este sentido, contra los que denomina «historiadores de la moral que piensan de manera a-histórica», pues para ellos el origen del valor sigue el siguiente proceso: utilidad, olvido, hábito, error y, por ese proceso dejan trasparecer la comprensión o concepto de ser humano, como un ser humano superior, un ser humano privilegiado. Para Nietzsche «son los buenos mismos quienes se sienten valorados por sí mismos y califican su obrar como bueno»⁷⁴. Por eso, la necesidad de establecer un «phatos de distancia», esto es, la creación de valores regidos por el rango y no por la utilidad. Nietzsche indica que este «phatos de distancia» encuentra su expresión en el lenguaje como exteriorización del poder:

⁷⁰ Nietzsche, «Las tres metamorfosis», 53.

⁷¹ Nietzsche, «Las tres metamorfosis», 53.

⁷² Nietzsche, «Las tres metamorfosis», 54.

⁷³ Nietzsche, «Prólogo», en *Genealogía de la moral*, §3, 20.

⁷⁴ Nietzsche, «Tratado primero: Bueno y malvado, bueno y malo», en *Genealogía de la moral*, §2, 31.

El pathos de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un “abajo”—éste es el origen de la antítesis “bueno” y “malo”⁷⁵.

De esta forma, Nietzsche determina una de las circunstancias del origen engañoso del valor en la utilidad, y con ella la historia que se despliega. Todavía, la utilidad, mismo que no sea el origen de los valores, revela lo que en común tiene con el origen de los valores radicados en el rango de poder, a saber, el ser humano; por tal motivo, Nietzsche apela a una comprensión de los valores no como entes o determinaciones divinas. Ahora, la báscula para medir y crear nuevos valores radica en la vida. No sabemos cuáles valores se crearán, aunque serán ciertamente valores a ser medidos por su poder de favorecer la vida, organizar e intensificar la potencia del viviente.

¿Cómo influyen los valores en la existencia humana? En el aforismo 28 del tercer libro de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche indica las consecuencias del ideal acético en la existencia humana. Las preguntas existenciales tales como: ¿Para qué el ser humano? ¿Cuál el sentido al sufrimiento? encuentran en el ideal acético una respuesta que como el mismo Nietzsche indica es: «un mal menor en cuanto algún sentido es mejor que un sin sentido»⁷⁶. Para Nietzsche, el ideal acético ofrece un sentido al ser humano a costa de odiar lo humano, lo animal, lo material; a costa de repugnancia ante los sentidos, del apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, deseo. Las consecuencias, según Nietzsche, revelan, en el fondo, una voluntad de la nada, una aversión contra la vida, un rechazo a los presupuestos esenciales de la vida⁷⁷.

Este aforismo deja trasparecer que el ideal acético tiene su origen en el ser humano, en el «querer», en el deseo humano. El ser humano, en este sentido, introduce valores que no puede alcanzar. La vivencia humana a partir de estos ideales implica la aceptación heterónoma de normas de acción. Nietzsche muestra que en esta forma de vida el ser humano experimenta una disociación interna entre los valores ideales y su querer, su deseo.

En el aforismo 24 del segundo libro de la *Genealogía de la moral* encontramos la descripción, en forma de pregunta, de la visión de la realidad ante la cual Nietzsche reacciona:

¿Cuánta realidad tuvo que ser siempre calumniada e incomprendida para ello, cuánta mentira tuvo que ser santificada, cuánta conciencia conturbada, ¿cuánto ‘dios’ tuvo que ser sacrificado cada vez?⁷⁸.

⁷⁵ Nietzsche, «Tratado primero: Bueno y malvado, bueno y malo», §2, 32.

⁷⁶ Nietzsche, «Tratado tercero: ¿Qué significan los ideales ascéticos?», en *Genealogía de la moral*, §28, 185.

⁷⁷ Cf. Nietzsche, «Tratado tercero: ¿Qué significan los ideales ascéticos?», §24, 108-10.

⁷⁸ Nietzsche, «Tratado tercero: ¿Qué significan los ideales ascéticos?», §24, 108.

En este mismo aforismo Nietzsche perfila la imagen de la nueva especie de espíritus. Estos son distintos de esta época, tiene que venir, es un hombre del futuro que liberará el resto de seres humanos del mal existente, el anticristo y anti-nihilista, vencedor de Dios y de la nada⁷⁹.

¿Cuáles son los nuevos valores y donde se fundamentan? El fundamento de los nuevos valores y de la nueva moral radican en la vida, siendo «fieles a la tierra». En el prólogo de *Así hablo Zaratustra*, Nietzsche deja traslucir, tras las preguntas formuladas, que todo valor debe manifestar: plenitud, fuerza, la voluntad de la vida, confianza, futuro⁸⁰ y en el párrafo a seguir indica una moral que no busque su fundamento en lo trascendente «razones detrás de las estrellas», sino en los afectos alegres, una moral que se consagre a la tierra, diciéndole sí a la vida⁸¹. Lo que está en la base de los valores no es la racionalidad sino el instinto. Es en atención al instinto comprendido como instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder, que el ser humano puede salir de la decadencia. La decadencia, como vimos anteriormente, responde a valores fundamentados desde la utilidad o desde lo trascendente, desde algo ajeno al ser humano. Así lo expresa Nietzsche en el aforismo 6 de *El Anticristo*: «La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder; donde falta la voluntad de poder hay decadencia»⁸².

En conclusión, la transmutación de los valores, empresa de Nietzsche,⁸³ representa la conquista de un dominio absoluto del ser humano, de los límites impuestos, de todo desvío al que pueda estar sujeto. Este dominio empieza en la aceptación total de la vida, eliminando todo carácter problemático de la misma. Según Nietzsche, la moral cristiana es la negación de la vida, por eso es menester apartarse de todas las nociones ascéticas que en ella están presentes, a saber: sacrificio de sí, abnegación, desinterés por la consideración del ser humano apenas como cuerpo, grande sistema de razón, multiplicidad con un sentido único. De igual forma, es menester ir contra la moral corriente que predica un pesimismo del mundo fundada en la no aceptación de la vida pregonando un mundo ideal y considerando los valores de la vida como anti-valores. Finalmente, hay que invalidar la moral cristiana fundamentada en la renuncia y en el ascetismo, en el resentimiento que prohíbe cualquier reacción en beneficio de una compensación en una venganza imaginaria, invalidar una moral cristiana fruto de la debilidad del ser humano incapaz de afrontar la vida⁸⁴.

⁷⁹ Cf. Nietzsche, «Tratado tercero: ¿Qué significan los ideales ascéticos?», §24, 110.

⁸⁰ Cf. Nietzsche, «El prólogo de Zaratustra», en *Así hablaba Zaratustra*, §3, 39-40.

⁸¹ Cf. Nietzsche, «El prólogo de Zaratustra», §4, 42-3.

⁸² Nietzsche, *El Anticristo*, §6, 35.

⁸³ «Ahora la tengo en la mano, poseo mano para dar la vuelta a las perspectivas: primera razón por la cual acaso únicamente a mí me sea posible en absoluto una 'transvaloración de los valores'». Cf. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1998), §1, 27.

⁸⁴ Cf. Nietzsche, «Tratado primero: Bueno y malvado, bueno y malo», §10, 42-6,

2.4 Doctrina del eterno retorno

En el aforismo 341 del libro *La gaya ciencia*, publicado en 1882, Nietzsche escribe sobre el eterno retorno: «Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí...»⁸⁵. Estas palabras, pronunciadas por un «demonio», tienen un peso existencial tal de transformar o de triturar el ser humano. En ambos casos, lo que manifiesta la voz del demonio son palabras desagradables porque hacen tambalear la existencia. Alegóricamente, Nietzsche describe este estado como el «rechinar de dientes». Es de notar que el demonio habla en la «más solitaria soledad», paralelamente, la situación existencial del ser humano se asemeja a la caracterizada en el aforismo 125, a saber, la situación de haber apartado cualquier pensamiento de Dios⁸⁶. El terreno para proclamar el eterno retorno es, entonces, la conciencia de la vulnerabilidad humana, la certeza de que lo único seguro es lo inseguro. Una vez proclamado el eterno retorno, este o transforma o tritura al ser humano, pues recae en cada acción que el realiza como la mayor gravedad ya que no se anhela nada más⁸⁷. En este sentido, el eterno retorno se presenta como un remedio a la muerte de Dios y a los valores.

En *Así hablaba Zaratustra* Nietzsche también presenta la doctrina del eterno retorno. Aquí, el Zaratustra se presenta como el profeta cuya misión es anunciar el eterno retorno⁸⁸. Primeramente, centremos nuestra atención en los dos fragmentos conocidos como la «visión y el enigma». Estos son fragmentos previos de preparación al anuncio del eterno retorno por parte del Zaratustra y no deja de ser curioso, que esta doctrina asusta al mismo Zaratustra verificada en las dificultades para expresarla, pues parece que él propio no la ha interiorizado lo suficiente, por eso, titubea y no la anuncia. Así lo demuestran estas palabras: «Así hablé, y cada vez más bajo; pues tuve miedo de mis propios pensamientos»⁸⁹.

Ya en los párrafos que corresponden al conocido «convaleciente», Zaratustra es afectado por la doctrina del eterno retorno la cual es encargado de anunciar⁹⁰. Zaratustra es el primer ser humano que se enfrenta con la doctrina del eterno retorno y la supera, por eso el encargado de ser su portavoz: «¡Ay! el hombre retornara eternamente»⁹¹. Si en la *visión y el enigma* titubeaba frente a este anuncio porque no había encarnado, en el convaleciente, parece haberlo asumido.

⁸⁵ Nietzsche, *La ciencia jovial «La Gaya Ciencia»*, §341, 200.

⁸⁶ Cf. Nietzsche, *La ciencia jovial «La Gaya Ciencia»*, §125, 114-5.

⁸⁷ Cf. Nietzsche, *La ciencia jovial «La Gaya Ciencia»*, §341, 200.

⁸⁸ Cf. Nietzsche, «Visión y enigma», en *Así hablaba Zaratustra*, §1, 164.

⁸⁹ Nietzsche, «Visión y enigma», §2, 167.

⁹⁰ Cf. Nietzsche, «Visión y enigma», §2, 223.

⁹¹ Cf. Nietzsche, «Visión y enigma», §2, 226.

En conclusión, el eterno retorno, doctrina formulada por Nietzsche, no es simplemente una exposición teórica de una «verdad terrible», la verdad de reconocer que la existencia humana es vivida una infinidad de veces en el pasado. En la interpretación de Heidegger, el eterno retorno es un concepto cosmológico cíclico extraído del pensamiento griego por el cual el ser humano es incitado a ultra pasarse a sí mismo y ser fiel a la tierra, a saber, a los nuevos valores⁹². Resta al ser humano, frente a esta situación, colocarse dionisiacamente frente a la existencia⁹³, apartarse de una vida vivida en la esperanza y vivir en coraje, amarse a sí propio y amar la vida sin desear otra cosa más que esta suprema confirmación.

2.5 Aporías en la antropología de Nietzsche

Resaltamos algunas aporías de la antropología de Nietzsche a partir de la crítica realizada por Juan Alfaro a este autor. Alfaro estudia la antropología Nietzscheana desde los siguientes conceptos: supra-mundo, dios ha muerto, nihilismo, dios moral y dios verdad, voluntad de poder, súper-hombre y la doctrina del eterno retorno⁹⁴. De este estudio podemos destacar las siguientes cuatro ideas en relación a lo presentado anteriormente:

1. Alfaro reconoce positivamente de Nietzsche el haber destacado la problematización de la vida humana y reconocido el desnivel inseparable entre la aspiración profunda del ser humano y la incapacidad de actuarla por sí mismo⁹⁵.

2. Alfaro cuestiona el tema de la libertad en Nietzsche, pues esta es entendida como apoderarse del otro, a lo que Alfaro se contrapone señalando que el problema de la libertad no puede partir de un principio abstracto del deber ético sino de la realidad concreta que el ser humano representa para mí y viceversa. Alfaro critica de Nietzsche el no considerar la dignidad personal del ser humano por una naturalización de la moral⁹⁶.

Que la libertad es entendida como apoderarse del otro puede ser inferido a partir de una aproximación al aforismo 9 de la obra de Nietzsche *El caminante y su sombra*. Aquí, Nietzsche califica la «teoría del libre albedrío» como invento de las clases dominantes e, indicando las necesidades humanas, esto es: las pasiones, el escuchar y el obedecer, la conciencia lógica o el conocimiento y la aventura o el capricho, Nietzsche estima que se es más libre donde es más

⁹² Martin Heidegger ha interpretado la doctrina del eterno retorno como principio fundamental de lo que él denomina como metafísica Nietzscheana, y como elemento subsidiario de la voluntad de poder. Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Vol. 1, trad. Juan Luis Vernal (Barcelona: Destino, 2000), 31-2.

⁹³ Cf. Nietzsche, *La ciencia jovial «La Gaya Ciencia»*, §341, 200.

⁹⁴ Cf. Juan Alfaro, «La negación nihilista del sentido de la vida: Nietzsche, Sartre», en *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 79-95.

⁹⁵ Cf. Alfaro, «La negación nihilista del sentido de la vida: Nietzsche, Sartre», 94.

⁹⁶ Cf. Alfaro, «La negación nihilista del sentido de la vida: Nietzsche, Sartre», 93.

fuerte el sentimiento de vivir. Así, aquel que tiene la audacia de los deseos y el poder del odio es el que llega a la libertad como independencia⁹⁷.

3. Según Alfaro, otro punto flaco de Nietzsche es su escatología, que la hemos presentado en la doctrina del eterno retorno, pues en ella no se analiza atentamente el tema de la muerte humana al no considerarla como situación límite de la existencia humana y de la cuestión del sentido de la vida. Nietzsche reconoce el ser humano como un ser contradictorio en cuanto sus aspiraciones no llegan a ser satisfechas completamente y, antes de aceptar esta contradicción como condición ontológica indispensable de la acción libre del ser humano, esboza un ideal divinizado de sí mismo, la plenitud del «soy yo». En este sentido, concluye Alfaro, la escatología de Nietzsche no supera el nihilismo, la carencia de sentido. Se presenta como una escatología del devenir por el devenir, sin sentido y condenada a la fatalidad⁹⁸.

4. Finalmente, Alfaro critica el reduccionismo de la persona humana a la vida como voluntad de poder. La conciencia y la libertad, lo más propio del ser humano, se reducen a momentos intrínsecos del desarrollo de la voluntad de potencia. Voluntad de potencia entendida como una realidad absoluta e absolutamente independiente cuyo origen y finalidad están en sí misma y puede ser entendida como una fuerza personal ya que impulsa el devenir incesante de todo a más y más poder. Critica igualmente el ideal de Nietzsche del ser humano volver a su situación pre-lógica y pre-moral. Este ideal, dice Alfaro, «no pasa de idea»⁹⁹.

Conclusiones

El estudio de los dos primeros temas, esto es, el supra-mundo y la muerte de Dios y el nihilismo, nos muestran el empeño de Nietzsche de ponernos frente a las consecuencias de siglos de la tradición occidental como tradición cristiana que ha posibilitado, según él, la separación Dios y mundo, aniquilado los valores de la antigüedad. Por su vez, la transmutación de los valores y la doctrina del eterno retorno nos muestran el proceso de construcción de Nietzsche a partir de la vida, viviendo dionisiacamente la existencia. Esta se presenta como una realidad que está por llegar y cuyas luces proyectan su sombra sobre Europa, afirma Nietzsche.

Camus, ha puesto en evidencia las consecuencias del nihilismo absoluto. Un retrato de la nueva realidad que proyecta su sombra en Europa. Esta nueva realidad, en la cual nada es verdadero y cuya regla es la del más fuerte, un mundo de amos y esclavos ¿No da lugar al asesinato como instrumento del más fuerte?, de esta forma ¿No se muestra la indiferencia, ante

⁹⁷ Cf. Friedrich Nietzsche, *El caminante y su sombra*, trad. Luis Díaz Marín (Madrid: EDIMAT, 1999), §9, 36.

⁹⁸ Cf. Alfaro, «La negación nihilista del sentido de la vida: Nietzsche, Sartre», 95.

⁹⁹ Cf. Alfaro, «La negación nihilista del sentido de la vida: Nietzsche, Sartre», 95.

la afirmación por la vida sea esta individual y colectiva? Individualmente la aceptación del absurdo ¿No conduciría al suicidio? y, colectivamente, ¿No se proyecta en el asesinato lógico, esto es, en el genocidio?¹⁰⁰ Camus escribe a respecto de Nietzsche: «El derriba pero no trata de crear»¹⁰¹.

Por otro lado, la imagen de mundo que se perfila es la imagen de un mundo cruel, mundo regido por la violencia despiadada. Afirmando Nietzsche que «nada es verdadero», la ciencia no tiene lugar, es imposible el orden natural; afirmando que «todo está permitido» indica la imposibilidad de un orden moral y de la ética.

3 El sentido por la pregunta sobre el sentido de la existencia según Juan Alfaro

Estudiamos el tema: la pregunta por el sentido de la existencia, cuestión fundamental del ser humano según Juan Alfaro. Para tal cometido realizamos una lectura personal del autor, concretamente del artículo: *la cuestión del sentido y el sentido de la cuestión*¹⁰², luego, formulamos algunas conclusiones destacando la singularidad de Alfaro en torno a esta cuestión.

3.1 La cuestión del ser humano en cuanto cuestión: singularidad, origen y expresión

Alfaro determina que la cuestión fundamental del ser humano es la cuestión sobre sí mismo, sobre el sentido de su existencia. La singularidad de esta cuestión, a diferencia de otras cuestiones donde se distingue un sujeto que cuestiona y un objeto cuestionado, reside en la identificación entre cuestionante y cuestionado. Además, esta cuestión es práctica, envuelve la acción humana porque en ella se responde consciente o inconscientemente, lo que la hace diferente de las cuestiones de tipo teórico. Su origen está en la conciencia auto-reflexiva de sí mismo siendo la primera y básica experiencia existencial, experiencia de limitación del ser, de los actos, y de la inagotable aspiración a la realización ulterior. Todavía, esta cuestión, nos indica el autor, revela el preguntar y el buscar como dimensiones constitutivas del ser humano, esto quiere decir, que son dimensiones anteriores al conocer y al hacer: «pregunto para conocer, conozco para hacer». El preguntar de Alfaro es un preguntar existencial porque la existencia se hace cuestión de sí misma¹⁰³.

¹⁰⁰ Cf. Albert Camus, *El hombre rebelde*, trad. Luis Echávarri (Buenos Aires: Losada, 1978), 12.

¹⁰¹ Camus, *El hombre rebelde*, 13.

¹⁰² Alfaro, «La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión», *Gregorianum* 66 (1985): 387-403; Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 12-28.

¹⁰³ Alfaro no se está a referir a un preguntar lógico sino a un preguntar existencial. Al definir el preguntar como una dimensión constitutiva del ser humano, el autor no lo considera como un modo de actuar sino como un modo de ser de la existencia humana. En un modo de actuar de la existencia humana, la interrogación se dirige

3.2 Dos cuestiones subyacentes en la cuestión del hombre y sus expresiones

Alfaro constata dos expresiones cuando el ser humano se pregunta sobre el sentido de su existencia: «no existo desde siempre» y «no existiré para siempre». A estas expresiones se corresponden dos preguntas que atañen el origen y el fin de la existencia: ¿De dónde vengo? y ¿Hacia dónde voy? Subyacente a la primera cuestión está la cuestión sobre el fundamento originario mientras que para la segunda, y mediada por una insustituible reflexión sobre la muerte¹⁰⁴, se encuentra la cuestión sobre el término final. Por medio de este análisis, Alfaro, no solo nos pone frente a la posibilidad de un fundamento auto-fundante, ya que la existencia no se funda en sí misma, sino también, frente a lo radical de la existencia humana, lo que la torna significativa, la cuestión del ser humano en cuanto cuestión¹⁰⁵.

Alfaro nos indica que la experiencia originaria, experiencia de nuestra existencia como limitada por el comienzo y por el fin, no auto-fundada en sí misma y destinada a terminar en la muerte, encuentra su expresión en formulaciones tales como: ¿Vale la pena vivir? ¿Merece la vida ser tomada en serio? ¿Vivir porque y para qué? Todas estas fórmulas, con las cuales alguna vez el ser humano se ha visto confrontado, según Alfaro, han tenido un tratamiento más elaborado en la filosofía, cuyo ejemplo paradigmático ha sido la formulación de Immanuel Kant: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar?, resumidas en la cuestión ¿Qué es el ser humano?¹⁰⁶.

Así presentada la cuestión del sentido de la vida, Alfaro da un paso más y nos presenta dos aspectos característicos de la misma, a saber: inteligibilidad y valor. Si la vida es inteligible, indica Alfaro, es porque en ella se presentan indicios, «estructuras ontológicas», de su porqué y de su para qué; por su vez, si la vida tiene valor entonces se justifica, en consecuencia, el empeño de nuestra libertad en dar sentido a la vida. Todavía, dar sentido a la vida por el valor que ella tiene se funda en la inteligibilidad y compromete las decisiones de la libertad en una tarea personal y comunitaria¹⁰⁷.

hacia algo distinto del propio ser, sin embargo, como modo de ser de la existencia, la existencia hace cuestión de sí misma al preguntar. Convirtiéndose en existencia cuestionable. Ferrater, «Pregunta», en *Diccionario de filosofía*, vol. 2, 470-72.

¹⁰⁴ Un análisis sobre la muerte desde la vida Alfaro lo realiza al analizar las dimensiones fundamentales de la existencia humana. En este contexto la reflexión sobre la muerte sirve para destacar de ella su dupla función: conferir a la existencia humana las dimensiones de totalidad y ultimidad y, justificar y significar la cuestión del sentido último de la vida.

¹⁰⁵ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 15-8.

¹⁰⁶ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 18-20.

¹⁰⁷ Este aspecto personal y comunitario de las acciones de la libertad será retomado y profundizado por Alfaro al analizar las dimensiones fundamentales de la existencia humana, concretamente, la relación con los otros.

3.3 Caracteres de la cuestión sobre el sentido de la vida y mostración

Según Alfaro los caracteres propios del sentido de la existencia humana son: apriórica, trascendental, total, inverificable e in-demostrable. La cuestión del sentido de la vida es apriórica, esto es, estructura antropológica permanente presente en el acto mismo de existir. Alfaro, en este sentido, pone de relieve la libertad humana y dice que toda opción humana libre apunta hacia el sentido último de su existencia. La opción humana libre revela la característica apriórica de la cuestión del sentido de la vida. La segunda característica es ser trascendental, o sea, la cuestión del sentido de la vida es condición previa de posibilidad de otras cuestiones particulares porque las supera hacia un más allá de todas ellas. Otra característica de la cuestión sobre el sentido de la vida presentada por Alfaro es la totalidad porque no solo implica el conocimiento sino también la decisión y el obrar humanos en interacción mutua. Finalmente, Alfaro defiende la imposibilidad de una demostración de la cuestión del sentido de la vida. El sentido de la vida no puede ser demostrable según los criterios de verificación de las ciencias empíricas, solamente será mostrable, o sea, posibilitará comprender los motivos suficientes para la justificación de una acción. La justificación de esta in-verificabilidad de la cuestión del sentido de la vida Alfaro la radica en la inteligencia y la libertad. Por eso la cuestión del sentido de la vida supera las competencias de la ciencia cediendo paso a la reflexión filosófica ya que esta tiene como objetivo la búsqueda del fundamento último de lo real. La filosofía, todavía, corre el riesgo de extraviarse de su punto de partida cuando su búsqueda sincera no corresponda a la de la verdad por no escuchar fielmente a la existencia¹⁰⁸.

3.4 La cuestión del sentido de la existencia y su metodología

La metodología seguida por Alfaro es experiencial-fenomenológico-trascendental. Este método no es solamente instrumental y, por tanto, ajeno al ser humano. Alfaro indica que este método está «pre-contenido y pre-anunciado en las estructuras propias del conocer humano y surge de la reflexión sobre las condiciones que hacen posible el proceso del conocimiento humano»¹⁰⁹. La utilidad de este procedimiento reside en la respuesta positiva, negativa, o no encontrada a la cuestión del sentido de la vida. Se trata, por tanto, de un método antropológico-filosófico. Método que antecede, como fundamento basilar, lo que será el edificio teológico.

¹⁰⁸ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 20-3.

¹⁰⁹ J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 23.

Importa tener en consideración que Alfaro no pretende la consolidación de una antropología *a se stante* como bien manifestó José María de Miguel¹¹⁰.

El análisis de la experiencia humana total es el punto de partida. Se parte «de la experiencia vivida por el hombre en el mismo acto de existir y de la pre-compresión implícita en esta experiencia»¹¹¹. Sobre la pena de tornar inválido el análisis de la existencia humana, es tarea del investigador no ser parcial en el mismo.¹¹²

El análisis fenomenológico tiene su punto de partida en la experiencia humana total. Un análisis fenomenológico implica «dejar que la realidad se muestre y desvele las indicaciones y las preguntas concretas implicadas en ella»¹¹³.

J. Gomes Caffarena estima que el método seguido por Alfaro puede ser denominado fenomenológico en sentido amplio. Todo fenómeno, explica Caffarena, revela una doble orientación: hacia lo que se hace patente y hacia aquel para quien se hace patente. Esta revelación dupla revela, por su vez, el sujeto: Yo, o sea, lo que está más allá del fenómeno. Ahora, continua Caffarena siguiendo a Heidegger, existen en el ser humano «existenciarios», a saber, condiciones de posibilidad del fenómeno por parte del sujeto. El ser humano, en consecuencia, vive implícitamente de unos «existenciarios»¹¹⁴. Responde a la reflexión sobre los «existenciarios» la fenomenología que puede ser substantivada como esencialista porque no solamente es descripción de los fenómenos, esto es, lo patentizado a la conciencia.

Un último momento metodológico es trascendental. Con este método trascendental, Alfaro pretende buscar «los presupuestos ontológicos necesarios para la comprensión de la experiencia manifestada en el fenómeno»¹¹⁵.

En verdad, Alfaro explica y aplica su metodología en el libro *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Encontramos, sin embargo, en sus primeros artículos una marcada perspectiva ontológica.¹¹⁶ Según Salvador Pié-Ninot, en Alfaro se ha dado una modulación respecto a la reflexión y formulación del tema la apertura del ser humano. El punto más álgido, continua el autor, de la reflexión sobre las dimensiones fundamentales de la existencia humana

¹¹⁰Cf. De Miguel, *Revelación y fe*, 25.

¹¹¹ Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 25.

¹¹² Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 24.

¹¹³ Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 25.

¹¹⁴ J. Caffarena, «Sobre el método de la antropología filosófica», *Estudios eclesiásticos*, 64 (1989): 173-192. En la presentación de la teología de Juan Alfaro realizada por Pie-Ninot se recupera esta idea de la fenomenología en sentido amplio. Cf. Salvador Pie-Ninot, *La teología fundamental* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001), 149-50.

¹¹⁵ Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 25.

¹¹⁶ Vemos, por ejemplo, en el artículo: Persona y gracia escrito en 1960 donde comienza definiendo al ser humano como espíritu finito. 14 años más tarde reconoce que en la altura se ha iniciado una reflexión filosófica sobre Dios como sentido y futuro de la historia a la que la antropología tomista está también abierta: Cf. Juan Alfaro, «La dimensión trascendental sobre el conocimiento humano de Dios», *Gregorianum*, 55 (1974): 673.

se consolida en el libro: *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, publicado en 1986, donde se verifica el método existencial y fenomenológico¹¹⁷.

3.5 Cuestión de Dios: formulación, justificación y contenido

Así como para la cuestión del ser humano Alfaro encuentra una fórmula elaborada en la filosofía de Kant en forma de pregunta: ¿Qué es el Hombre?, para la cuestión de Dios, encuentra esta fórmula en la afirmación: «Ser humano como incondicionalmente-condicionado». Alfaro continúa explicando que esta afirmación tiene sentido, en tanto sea posible mostrar que en la cuestión de la existencia humana existe algo previamente dado que condiciona todo acto humano; además, muestra que estos incondicionalmente-condicionantes apuntan hacia el absolutamente incondicionado como fundamento último, finalmente, indica que en el ser humano hay algo que lo condiciona incondicionalmente y que este condicionante no es auto-fundante sino referido a un trascendente¹¹⁸.

Para Alfaro la cuestión de Dios está implícita en la cuestión del ser humano. Si lo esencial de la cuestión del ser humano radica en la experiencia originaria de «no existir desde y para siempre» ¿Cómo es posible plantear la cuestión de Dios? Alfaro destaca dos condiciones: la primera condición se refiere a los signos de trascendencia: si estos existen deben surgir de la experiencia existencial. Sostenida en la primera, la segunda condición es metodológica y se refiere a la demostración de trascendencia de los signos de trascendencia. Si esta trascendencia existe será mostrada por una reflexión existencial-fenomenológico-trascendental¹¹⁹.

¿Cuál será el contenido, si lo hay, de la cuestión de Dios? Alfaro considera que el contenido de la cuestión de Dios se revelará a lo largo de la reflexión antropológica y corresponderá a los caracteres indicados anteriormente para la cuestión del sentido de la vida, a saber: apriórico, trascendental, totalizante y mostrable. La cuestión de Dios tiene un carácter apriórico porque se encuentra impresa en las estructuras que condicionan la existencia y sus expresiones fundamentales humanas. La cuestión de Dios es totalizante porque es problema en cuanto pregunta para la inteligencia y tarea en cuanto interpelación de la libertad. La cuestión de Dios será también cuestión mostrativa¹²⁰.

¹¹⁷ Pie-Ninot, *La teología fundamental*, 152.

¹¹⁸ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 26.

¹¹⁹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 25.

¹²⁰ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 26-27.

Conclusiones

1. Alfaro está en sintonía con el espíritu crítico de la modernidad cuya criticidad se vuelca para el análisis de la pertinencia o no de las cuestiones después de analizadas en sí mismas como cuestiones, pues podrían ser simplemente pseudo-problemas. La sospecha levantada a estas cuestiones tuvo, en el campo de la filosofía, filósofos de la corriente denominada filosofía analítica de la cual Alfaro es bastante sensible, hecho evidenciado al dedicar un artículo al análisis sobre el sentido de la vida en Wittgenstein¹²¹.

2. Al desarrollar el tema de las cuestiones subyacentes a la pregunta por el sentido de la existencia humana se constata la apoyadura de Alfaro en la filosofía de Martin Heidegger. Concretamente, Alfaro refiere la obra *Ser y tiempo* del filósofo alemán de donde reconoce el rigor metodológico de su quehacer filosófico al ir al análisis atento de las experiencias fundamentales de la existencia humana y nota el silencio en varios aspectos tales como el tema de la experiencia de la muerte, la apertura al más allá de lo finito, el problema de la mera facticidad como última palabra del fundamento, la ausencia de una reflexión sobre la esperanza en las decisiones de la libertad. Estas cuestiones silenciadas en el análisis existencial de Heidegger, según Alfaro, revelan la necesidad de un análisis más atento de la cuestión del hombre desde la cuestión en cuanto cuestión a fin de legitimar un punto de partida seguro y no arbitrario¹²².

3. La experiencia a la cual se refiere Alfaro en su metodología no se trata de una experiencia de tipo empírico sino de tipo existencial. Por una experiencia de tipo empírico la demostración del sentido de la existencia estaría demostrablemente asegurada. La experiencia de tipo existencial escapa a la verificación y comprobación científica.

4. La metodología de Alfaro no choca contra las novedades metodológicas traídas a escena por el Concilio Vaticano II indicadas sea en la constitución *Dei Verbum* así como también en la constitución *Gaudium et Spes*. Alfaro destaca la importancia de estas novedades metodológicas conciliares y define la metodología conciliar como «genético-progresivo». Refiriéndose a la constitución *Gaudium et Spes* (GS 9-10) indica que no solamente se toma como punto de partida para hacer teología las preguntas implícitas en las estructuras constitutivas del ser humano sino también la situación actual cultural y socio-económico-política para hacer inteligibles e interpelativos el sentido y el valor del mensaje cristiano en nuestro tiempo¹²³. Y en este sentido se justifica la precedencia de una metodología existencial-

¹²¹ Cf. Juan Alfaro, «Ludwig Wittgenstein ante la cuestión del sentido de la vida», *Gregorianum* 67 (1986): 693-744.

¹²² Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 78.

¹²³ Cf. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología* (Salamanca: Sígueme, 1985), 148.

fenomenológica-trascendental. Nos sirve como ejemplo a este respecto el incentivo de Alfaro para elaborar una teología de la fe teniendo en consideración el análisis de la cuestión sobre el sentido de la existencia humana: «Solamente partiendo de las experiencias existenciales fundamentales se podrá mostrar la apertura del hombre a una revelación de Dios»¹²⁴.

5. Tanto la manifestación como el contenido de la idea de Dios tienen no solo su origen como cuestión en la pregunta por el sentido de la existencia humana sino también encuentra aquí su norma de interpretación. Asistimos, por tanto, a un claro enfoque antropológico cuya raíz a nivel filosófico ganó forma expresa en la modernidad. En el campo teológico, en la teología fundamental concretamente, la mediación antropológica llega más tarde con Rahner (1904-1984) siendo sus antecesores M. Blondel (1861-1949)¹²⁵ y R. Bultmann (1884-1976)¹²⁶ ambos autores manifestaban una clara intención antropológica en la teología cuya utilidad sea justificar la fe ante el creyente o no creyente. En este sentido, es necesario tener en cuenta los condicionamientos culturales, los condicionamientos pos-kantianos de la inteligencia y la historicidad del ser humano.

6. Por el estudio del sentido de la cuestión sobre el sentido de la vida, Alfaro demuestra que esta cuestión está lo suficientemente justificada en cuanto cuestión. No es, por tanto, un pseudo-problema ni una cuestión apenas de tipo teórico especulativo, una cuestión externa con la cual lidiar o no lidiar no tienen ningún significado. La cuestión del sentido de la vida es una cuestión práctica, una cuestión fundamental que envuelve toda la existencia, una cuestión, en fin, constitutiva del ser humano. Por eso se ha resaltado la experiencia en la que surge, la estructura ontológica escondida en tal experiencia y el lenguaje en que se expresa.

¹²⁴ Alfaro, *Revelación Cristiana: fe y teología*, 121.

¹²⁵ Alfaro considera que Maurice Blondel juntamente con Rahner en el campo católico han evitado el riesgo de hacer de la filosofía la medida de la teología y reducción de la fe. Cf. Alfaro, *Revelación Cristiana, fe y teología*, 131.

¹²⁶ Alfaro lamenta que Bultmann no haya avanzado en el análisis existencial debido a su protestantismo. A diferencia de Karl Rahner, a quien Alfaro considera como el propiciador del «viraje antropológico», Bultmann reduce el mensaje cristiano a la auto-comprensión del ser humano. Cf. Alfaro, *Revelación Cristiana, fe y teología*, 131.

CAPÍTULO 2: DIMENSIONES FUNDAMENTALES DE LA EXISTENCIA HUMANA

Años más tarde de la publicación de la tesis doctoral sobre la teología de Juan Alfaro realizada por José María de Miguel en 1983 donde la antropología de Juan Alfaro es sintetizada desde la categoría: apertura¹²⁷, Juan Alfaro, tanto en *Revelación cristiana, fe y teología*¹²⁸ (1985), así como, en *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (1986) analiza la cuestión del hombre desde una metodología existencial-fenomenológico-trascendental teniendo en consideración cuatro dimensiones fundamentales de la existencia humana, a saber: relación hombre-mundo, relación hombre con los otros, relación hombre-muerte y relación hombre-historia. La metodología de Alfaro y sus resultados no contradicen la síntesis antropológica de José María de Miguel, antes muestra mejor el origen, formulación, implicación y lo que revela la «apertura» como categoría antropológica. El estudio de José María de Miguel sintetizado bajo la categoría apertura nos sirve, además, para conocer el influjo de Tomás de Aquino en lo que respecta a la metodología ontológica de Alfaro más imperiosa en sus primeros escritos¹²⁹.

A continuación, presentaremos el análisis de las dimensiones fundamentales de la existencia humana realizada por Alfaro tanto en *Revelación cristiana: fe y teología*, así como en el libro *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*¹³⁰. En su libro *Revelación cristiana, fe y teología*, estas dimensiones corresponden el punta-pie de salida para la reflexión teológica, y en su libro, publicado dos años más tarde: *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, son presentadas en la parte final como respuesta a los análisis que sobre el ser humano han realizado algunos filósofos que Alfaro ha dedicado los capítulos antecedentes. El análisis de las dimensiones fundamentales de la existencia humana muestra la importancia de un soporte antropológico para el que-hacer teológico.

¹²⁷ José María de Miguel, *Revelación y fe* (Salamanca: Secretariado trinitario, 1983), 25-75.

¹²⁸ Juan Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, 13-64.

¹²⁹ Son de relevo, en este sentido, los temas abordados por José María de Miguel tales como: apertura al ser ilimitado, apertura concienical. Cf. De Miguel, *Revelación y fe*, 26-38.

¹³⁰ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 202-70.

1 La cuestión del ser humano en su relación al mundo

Para este tema seguimos de cerca el análisis realizado por Alfaro en el libro *Revelación cristiana fe y teología* y en *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Presentamos seis temas y concluimos situando el contexto que escribe Alfaro y destacando sus influencias.

1.1 Experiencia de «ser en el mundo», «ser frente al mundo» «arrojado a la existencia»

Alfaro toma como punto de partida la experiencia primordial del ser humano formulada por Heidegger: «ser en el mundo» y entiende esta como una experiencia impuesta por la cual el ser humano se experimenta dependiente del mundo: «los actos humanos que realizamos están condicionados por la naturaleza»¹³¹. A esta experiencia, Alfaro suma otra, dependiente de la primera y con expresión diferente, la experiencia de «existir de frente al mundo» cuya expresión se verifica en el mundo como una realidad conducida por procesos no establecidos por nosotros, en la autonomía del mundo y nuestra diversidad respecto al mismo. Diversidad expresada por las preguntas que surgen por parte del ser humano respecto a la realidad del mundo: ¿Cómo y que es el mundo? ¿Qué sentido tiene? ¹³².

El análisis de estas experiencias y su expresión permiten a Alfaro determinar que el primer dato fenomenológico que surge de la experiencia es: «el hombre sabe la realidad del mundo y la suya propia, el mundo no sabe ni la suya, ni la otra»¹³³. Esta experiencia de desvinculación del ser humano respecto del mundo radica en la conciencia autorreflexiva que este posee e, inmanente a esta conciencia, se encuentra el obrar libre por el cual el ser humano se experimenta como desligado de los procesos de la naturaleza y capaz de actuar sobre la misma modificándola¹³⁴.

En esta cuestión se aprecia, por un lado, la importancia dada por Alfaro a la experiencia existencial. El autor es deudor del análisis fenomenológico existencial de Martin Heidegger como bien lo hace notar. Por otro lado, es de interés su visión de mundo no como un objeto o la totalidad de los objetos, sino, una comprensión de mutua confluencia e interacción necesaria entre el ser humano-mundo¹³⁵.

A las dos experiencias referidas, Alfaro suma otra, la experiencia de «ser arrojado a la existencia». «Ser arrojado a la existencia» es una experiencia que proviene de «fuera de

¹³¹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 202.

¹³² Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 203.

¹³³ Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 203.

¹³⁴ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 203.

¹³⁵ Cf. G. Bove, «Mundo», en *Diccionario teológico enciclopédico*, ed. Luciano Pacomio y Vito Mancuso, 6ªed. (Navarra: Verbo Divino, 2011), 669-70.

nosotros» y es una experiencia de existencia originada, «permanentemente recibida»¹³⁶. Esta experiencia que se expresa en la pregunta: ¿Por qué existo precisamente yo?, se torna refleja en la acción del ser humano de frente al mundo cuyo resultado es ambivalente¹³⁷.

La expresión «ser arrojado a la existencia» ha sido tomada por Alfaro del filósofo Martin Heidegger para quien esta es vista como una estructura junto con el mero hecho de existir, ambas dependientes de un análisis de «ser en el mundo»¹³⁸. No se trata, por tanto, de una condición del ser humano sino de su constitución como ser humano. Por esta expresión, Alfaro expresa la experiencia de dependencia constitutiva de la existencia del ser humano respecto a la naturaleza. El ser humano no viene de sí propio, sino que se experimenta como «venido de».

1.2 Función del ser humano respecto al mundo: transformación de la naturaleza

Alfaro nos indica que la función del ser humano respecto al mundo es la transformación de la naturaleza más allá de los procesos immanentes de esta y, además, nos dice el autor, en paralelo a esta transformación crece el ser humano en la consciencia de sí y de las posibilidades de su libertad¹³⁹. Esta transformación paralela se da porque existe correspondencia entre naturaleza y ser humano; esto es, a la ilimitada potencialidad objetiva de la naturaleza corresponde el ser humano con la ilimitada potencialidad proyectiva y, viceversa, a la posibilidad ilimitada de crear lo nuevo del ser humano corresponde la posibilidad ilimitada de la naturaleza ser transformada¹⁴⁰.

La consecuencia, o el resultado de la acción del ser humano sobre el mundo es el progreso del ser humano en cuanto ser humano, lo que Alfaro denomina «humanización del mundo»¹⁴¹. Este progreso se realiza de forma polifacética, sea por el trabajo entendido como producción de bienes que el ser humano necesita para su supervivencia, sea por los grandes descubrimientos por los cuales el ser humano desenvuelve las propias capacidades de conocer y actuar y, además, según nuestro autor, otras formas de progreso tales como el arte, el lenguaje, la cultura, provenientes de la necesidad del ser humano de expresarse a sí mismo utilizando la naturaleza como instrumento¹⁴².

¹³⁶ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 206.

¹³⁷ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 206.

¹³⁸ Cf. Martin, *El Ser y el tiempo*, trad. José Gaos (México: Fondo de cultura económica, 1971), 195-6. «La caída es una determinación existencial del ser ahí mismo y no enuncia nada sobre este como algo [...] no es una mala y lamentable propiedad óptica que quizás pudiera eliminarse en los estados más avanzados de la cultura humana». Heidegger, *El Ser y el tiempo*, 169.

¹³⁹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 204.

¹⁴⁰ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 204.

¹⁴¹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 205.

¹⁴² Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 205.

Alfaro nos indica que la función del ser humano en el mundo es la transformación de la naturaleza y por ella la transformación del ser humano, su progreso como humano. Sin embargo, cabe notar que este progreso no necesariamente corre en paralelo y hacia su progreso. En 1937, un filósofo de la escuela de Frankfurt indica una asimetría fundamental respecto al avance del progreso humano no acompañado de una evolución humanística y ética: «El progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea del hombre»¹⁴³.

1.3 La apertura singular del ser humano al mundo

Un primer dato a retener del análisis de Alfaro es que la apertura del ser humano al mundo pertenece a su estructura ontológica, esto es, en virtud de su unidad constitutiva subjetivo-corpórea, el ser humano manifiesta una apertura al mundo. El ser humano está vinculado al mundo por su corporeidad y desvinculado por su interioridad. Ambas dimensiones están condicionadas y son inseparables, nos advierte Alfaro, no obstante, la subjetividad es la que proyecta luz sobre las cosas del mundo¹⁴⁴.

El autor presenta cuatro características de la apertura del ser humano al mundo: 1) apertura objetiva, 2) siempre abierta, 3) trascendente 4) auto-trascendente¹⁴⁵. Alfaro entiende la apertura del ser humano al mundo como objetiva porque el ser humano no solamente se encuentra con las cosas del mundo, también las transforma por la acción creadora de nuevos proyectos hacia el futuro. La apertura del ser humano al mundo es siempre abierta porque todo término logrado, toda meta alcanzada, no es término final, sino punto de partida hacia el progreso del ser humano en el mundo y para el mundo. La apertura del ser humano al mundo es trascendente porque toda acción del ser humano en el mundo implica un «ir hacia más allá». El origen de esta trascendencia está en la subjetividad humana, en la que el ser humano no se pregunta solamente por el cómo y porqué del mundo, sino que también lo transforma (conciencia y libertad). A esta trascendencia respecto a la naturaleza Alfaro suma la trascendencia respecto al ser humano en sí mismo y la llama auto-trascendencia expresada en el auto-cuestionarse sobre sí mismo, sobre su porvenir, sobre el sentido de su vida.

Vemos como en las dos últimas características descritas, la subjetividad humana se muestra superior a la corporeidad, en el sentido de que proyecta luz sobre el mundo. Por eso, dice Alfaro que será en la subjetividad donde el ser humano tendrá que buscar la respuesta al

¹⁴³ Max Horkheimer, *Teoría Tradicional y Teoría Crítica* (Barcelona: Paidós Ibérica S.A., 2000), 43.

¹⁴⁴ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 206.

¹⁴⁵ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 207.

sentido de su vida, en su interioridad como consciencia y libertad que constituyen su apertura al mundo¹⁴⁶.

1.4 La subjetividad humana: actos humanos y sujeto pensante

Alfaro empieza el análisis de la subjetividad humana resaltando dos rasgos de los actos humanos: los actos humanos son conscientes y los actos humanos implican y revelan al sujeto. Los actos humanos son conscientes en cuanto nos percatamos de que pensamos, sentimos, hacemos, cuando pensamos, sentimos o hacemos; a saber, este conocimiento es adquirido únicamente a base de esta experiencia interior. Por su vez, los actos humanos conscientes implican y revelan el sujeto en cuanto no hay actos solos, sino que aparecen unidos a un vínculo permanente. A este vínculo permanente, dinámico, unificativo e integrativo de los actos, que supera la sucesión de los mismos, Alfaro lo llama «sujeto». Además, indica el autor, existe una correlación mutua entre actos y sujeto por la actuación ya que no existe consciencia de actos solos, ni de sujeto solo sino de sujeto actuándose en los actos y viceversa¹⁴⁷.

Esta reflexión sobre los actos humanos, no de los actos del hombre¹⁴⁸, como actos conscientes y unidos a un sujeto que a su vez se actúa en los actos y viceversa, precede a la reflexión sobre la consciencia y la libertad. Conciencia y libertad son dos grandes temas que caracterizan la relación ser humano-mundo y solo pueden ser comprendidas en interacción mutua. Notemos, además, que la noción de sujeto de Alfaro no es tanto la noción moderna de sujeto como *substractum*, principio único ante el cual e por el cual se justifica lo real. La comprensión de sujeto está en sintonía con la comprensión heideggeriana de «ser en el mundo», esto es, una comprensión ontológica donde el ser humano se pregunta por el sentido del ser en cuanto «es ahí»¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 208.

¹⁴⁷ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 209.

¹⁴⁸ Existe una diferencia entre actos humanos y actos del hombre que radica en la conciencia, la voluntad y la razón. Para los primeros y aquellos que son realizados desde su misma naturaleza, los segundos. Alfaro se está referir a los primeros. Cf. G. PIANA, «Acto humano», en *Diccionario de la Evangelización*, ed. J. Esquerda Bifet (Madrid: BAC, 1998),

¹⁴⁹ Ferrater Mora distingue entre sujeto cognoscente, sujeto psicológico, sujeto lógico, gramatical y ontológico. El sujeto ontológico puede ser comprendido como sujeto-objeto donde sujeto y objeto designan dos aspectos del mismo y puede ser, según la ontología tradicional, la primera substancia, el ser individual o desde la teoría del objeto cualquiera de las realidades clasificadas: una entidad metafísica un valor. Cf. José Ferrater, «Sujeto», en *Diccionario de filosofía*, vol. 1, 745.

1.5 Conciencia: originalidad, actuación, estatuto, expresión y origen

[...] Experiencia autorreflexiva del propio yo y de los actos específicamente propios del hombre, experiencia exclusivamente interior, auto-presente, no verificable empíricamente y de un orden cualitativamente superior a todo proceso de la naturaleza¹⁵⁰.

La referencia presentada la encontramos en la parte final del libro: *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Surge como resultado del análisis de las dimensiones fundamentales de la existencia del ser humano. La misma definición de conciencia la encontramos en 1985, en su libro *Revelación cristiana, fe y teología*¹⁵¹, no como resultado sino como campo preparatorio para el edificio teológico de Alfaro. Juan Alfaro destaca cinco elementos para definir la conciencia, a saber, su originalidad, su actuación, estatuto, expresión y su origen.

La originalidad de la conciencia, según Alfaro, reside en constituirse y manifestarse por sí propia como realidad, experiencia y conocimiento. Esta es la idea central de Alfaro en torno a la originalidad de la conciencia. Como realidad, la conciencia no es igual a las realidades exteriores. Su singularidad reside en ser una realidad exclusivamente interior del ser humano. Por un lado, la conciencia no puede actuarse sino en cuanto condicionada por las sensaciones externas y los contenidos objetivos: «no existe una conciencia no condicionada»; sin embargo, por otro lado, la conciencia es «condición de posibilidad» para las sensaciones y los contenidos objetivos. Por eso, dice Alfaro, la conciencia es «autónoma en su auto-presencia», esto es, autónoma en cuanto condición previa de posibilidad para actuarse y «auto-presente» porque las sensaciones no son una mera sensación, sino soportadas por un sujeto: «Yo». En cuanto a la experiencia, la conciencia es experiencia interior auto-comprensiva de sí misma a sí. Finalmente, en cuanto conocimiento la conciencia es conocimiento interior a-conceptual que no consiste en representaciones objetivas, luego, no determinado por lo sensible externo¹⁵².

Según Alfaro, el lenguaje por el que se expresa la conciencia es «suggerente», a saber, lenguaje que incita al otro a mirar hacia su propia interioridad, ya que lo que expresa la conciencia está en sintonía con lo que los otros experimentan en el interior de sí mismos¹⁵³.

Finalmente, Alfaro considera que el origen de la conciencia no puede ser explicado solamente por el proceso evolutivo de la materia porque en la conciencia hay una cualidad

¹⁵⁰ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 273.

¹⁵¹ Cf. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, 27; Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 209-10.

¹⁵² Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 209.

¹⁵³ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 210.

fundamental que es precisamente su inaccesibilidad a la verificación empírica¹⁵⁴. Si fuese resultado de la evolución de la materia podría ser explicada por los procesos de la materia cuyos resultados son empíricamente verificables.

1.6 Libertad

Fundamentalmente, Alfaro analiza la cuestión de la libertad teniendo en consideración tres aspectos: el primero se refiere al carácter distintivo de la libertad; el segundo aspecto toca los temas del porvenir y la responsabilidad de la libertad y, finalmente, aborda tres respuestas en torno a la cuestión del origen y del término de la libertad. Veamos cómo son analizadas estas cuestiones.

Alfaro inicia su reflexión a partir de los actos libres, resaltando de ellos su carácter distintivo y exclusivo. Indica que estos no están bajo ningún condicionamiento sea de la naturaleza, sea de las circunstancias históricas o de lo que fuese. Juntamente con esta constatación el autor indica, además, que el acto libre tiene a ver con algo mucho más profundo que decidir esto o aquello, tiene a ver con las posibilidades de realizarnos a nosotros mismos. Nos actuamos y nos realizamos a nosotros mismos por los actos libres. Esta dupla observación permite al autor afirmar que por los actos libres el ser humano va más allá de los procesos de la naturaleza, esto es, trasciende la naturaleza y, además, va más allá de sí propio porque toda acción libremente realizada no sacia la sed de realización, esto es, la auto-trascendencia. Se abre delante de nosotros el futuro como el medio para nuevos actos libres¹⁵⁵.

Las dos constataciones de los actos libres nos permiten entender el concepto de libertad como «libertad de» para significar que las decisiones no son condicionadas por factores y, «libertad para», para significar que por la libertad el ser humano dispone de las «realidades infrahumanas» y de sí propio como un modo de trascenderse más allá de sí mismo¹⁵⁶.

Alfaro pone en destaque el tema del porvenir y lo sitúa al mismo nivel ontológico que la libertad, esto es, el porvenir expresa lo constitutivo del ser humano como aquel que va más allá de lo que ha sido y de lo que ahora es. Destacar este aspecto del ser humano posibilita a Alfaro destacar dos aspectos de la libertad: la experiencia de la libertad como recibida y la comprensión de la misma como tarea fundamental insustraible para el ser humano de dar sentido a la vida por medio de las decisiones. El segundo aspecto, libertad como tarea

¹⁵⁴ Alfaro admite al inicio del análisis ser Humano-mundo la hipótesis altamente probable de la evolución, entendiéndolo por ello: «proceso irreversible de la materia a la vida, de lo inorgánico a lo orgánico[...]». Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 201.

¹⁵⁵ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 211-12.

¹⁵⁶ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 212.

fundamental, deja trasparecer el tema de la libertad-responsabilidad en el cual la responsabilidad no es un predicado de la libertad, más refiere su esencia misma en cuanto «libertad para». Alfaro indica que libertad-responsabilidad quiere decir libertad radicalmente: interpelada, cuestionada, llamada a responder de sí y de sus actos¹⁵⁷.

Finalmente, Alfaro, partiendo de los dos aspectos referidos de la libertad, esto es, el origen «de donde viene» y lo que él denomina como «orientación ontológica hacia el futuro» «hacia dónde va» indica que son cuestiones que refieren aspectos de una única cuestión, esto es, el origen como el fin de la libertad no pueden ser diferentes porque la libertad en sí misma es apertura ilimitada. Será la misma realidad la que suscite y sostenga la apertura de la libertad como «origen de» y «término hacia el que»¹⁵⁸.

Después de analizar dos de las posibles respuestas a respecto del origen y del término o fin último de la libertad, Alfaro, presenta una tercera respuesta: el origen y el término de la libertad es una realidad diversamente superior a la naturaleza y a la libertad de los otros. La naturaleza, la materia en su proceso evolutivo, no puede ser el origen y el término de la libertad porque contradeciría la trascendencia del ser humano sobre la naturaleza, donde se manifiesta su diversidad y superioridad. La libertad del ser humano, nos indica Alfaro, es una responsabilidad de la naturaleza, mas también es una «responsabilidad ante» que no puede ser una realidad impersonal porque estaría en contradicción ontológica¹⁵⁹.

Por otro lado, la libertad de los otros no puede ser origen y fin último de la responsabilidad porque entre libertades existe el mismo nivel ontológico y axiológico, nos dice Alfaro. Mi libertad no puede ser el fundamento último para la libertad del otro. Para que sea fundamento será necesario, por un lado, ser común a todas las libertades y, por otro, trascender respecto a las mismas¹⁶⁰.

Si la primera respuesta solicita una realidad diversa y superior a la naturaleza, al ser humano y a la totalidad de lo existente y, la segunda solicita una realidad personal y libre, pues sola ante una así el ser humano puede ser responsable, Alfaro, indica que el origen y el término de la libertad es una realidad diversa y superior a la naturaleza y a la libertad de los otros. Esta realidad es conocida como «Dios». Realidad que llama al ser humano en su interioridad suprema de libertad-responsabilidad y que revela que el núcleo existencial del ser humano es ser radicalmente interpelado y llamado¹⁶¹.

¹⁵⁷ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 213.

¹⁵⁸ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 214.

¹⁵⁹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 214.

¹⁶⁰ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 215.

¹⁶¹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 215-16.

Conclusiones

1. El estudio realizado por Alfaro sobre la relación del ser humano con el mundo revela su metodología fenomenológica y experiencial-existencial. Se evidencia, en este sentido, la influencia de la metodología de Martin Heidegger concretamente su análisis experiencial de «ser-en el mundo» de donde se sigue el «ser arrojado a la existencia» y el «mero hecho». El análisis existencial de Martin Heidegger muestra que el mundo no es ni un ente, ni la suma de entes; más bien la dimensión existencial del ser humano que proyecta sus propias posibilidades sobre los entes y los hace así manifiestos¹⁶². La comprensión del «mundo» en Alfaro sigue el análisis de Heidegger; todavía, nuestro autor se sorprende que el análisis de la existencia humana como ser-en-el-mundo de Heidegger no haya contemplado la tarea esencial del ser humano, la tarea de la transformación del mundo y de las estructuras existenciales implicadas en dicha transformación¹⁶³. Se justifica de esta forma la tarea de Alfaro de poner en destaque la trascendencia del ser humano sobre el mundo y de resaltar la libertad en uno de sus aspectos, el de la responsabilidad.

2. El punto de vista de la relación ser humano-mundo de Alfaro que se remonta a Heidegger, pone en entredicho la concepción del mundo de Kant, así como, la de Hegel, ambas concepciones dominantes de la época moderna. Para Kant el mundo es la suma total de las apariencias y la totalidad de su síntesis; a diferencia de naturaleza, que es el mundo como un todo dinámico, esto es, la unidad en la existencia de las apariencias¹⁶⁴. En Kant, la concepción de mundo se enmarca dentro de la doctrina del conocimiento. Para Hegel no hay lugar para una distinción entre sujeto pensante y objeto antes identidad caso contrario no podría existir acceso al mundo. Su concepción de mundo se enmarca dentro de su doctrina holística.

3 Llegamos de esta forma al concepto de mundo como mundo vital. Según la definición de Ferrater Mora, la concepción de «mundo vital» busca saldar el problema de como el sujeto se inserta en el mundo y, en este sentido, mundo vital también conocido como *Lebenswelt* se aparta de una visión realista o idealista del mundo¹⁶⁵.

¹⁶² «mundo se puede comprender como aquello “en que” un ser ahí factico en cuanto es este “ser ahí”, “vive”. Mundo tiene una significación pre- ontológicamente existencial». Heidegger, *Ser y tiempo*, § 14, 78.

¹⁶³ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 50.

¹⁶⁴ Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, 498 (A 419).

¹⁶⁵ Cf. Mora, «Mundo», en *Diccionario de Filosofía*, Vol. 2, 243.

2 El ser humano y las relaciones inter-personales

Alfaro realiza el análisis de las relaciones interpersonales recurriendo a la experiencia originaria de las mismas y a la experiencia de persona-comunidad. Desde este análisis experiencial significa, por el análisis fenomenológico: los valores, el respeto, el amor, la ética, la solidaridad. El valor fundamental: dignidad de la persona humana, expuesto desde sus rasgos específicos, levanta la cuestión sobre el fundamento último del valor de la persona y de la comunidad¹⁶⁶.

Para el análisis de las relaciones inter-personales el autor recurre a autores como Laín Entralgo, Martín Buber, Emanuel Levinas¹⁶⁷. Tomás de Aquino es otro autor significativo en lo que respecta a la antropología sobre el valor. Alfaro realiza una crítica a la fenomenología antropológica del filósofo Jean Paul Sartre útil para esclarecer el alcance y la importancia del estudio de las relaciones interpersonales en lo que respecta al tema de la libertad¹⁶⁸.

Centramos nuestra atención en cinco características que destaca Alfaro sobre las relaciones interpersonales, a saber: las relaciones inter-personales, la comunidad, relación ontológica entre persona y comunidad, el valor de la persona humana y de la comunidad y, finalmente, el sentido último de la persona y la comunidad. Contextualizamos la problemática y proyectamos su alcance y repercusión actual.

2.1. Las relaciones interpersonales

Alfaro inicia su análisis de las relaciones interpersonales considerando dos experiencias originarias. La primera experiencia surge de la relación diferente entre el ser humano y las cosas y del ser humano con los otros seres humanos. La segunda, es la experiencia de comunidad, esto es, la experiencia del destino común de toda la humanidad en el mundo¹⁶⁹, de la libertad, de la conciencia, de la convivencia, de la comunión¹⁷⁰.

Atendiendo a la primera experiencia, esto es, a la relación singular entre el ser humano con los otros seres humanos diferente al de con las cosas, Alfaro indica la experiencia originaria

¹⁶⁶ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 219-38. El análisis a la antropología de Jean Paul Sartre, la cuestión sobre la opción fundamental, el análisis del valor de Tomás de Aquino, no están presentes en la obra de Juan Alfaro *Revelación cristiana, fe y teología* (1983) han sido puestas en 1987 en *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*.

¹⁶⁷ De Laín Entralgo la obra *Teoría y realidad del otro* (1961), La obra de Levinas *Totalidad e infinito* (1961) y *De otro modo de ser mas allá de la esencia*, además, la obra de Martin Buber *Yo y tú*.

¹⁶⁸ Alfaro centra su atención en la obra *El ser y la nada* de Sartre para el análisis de la libertad.

¹⁶⁹ El mundo es el lugar donde confluyen y se encuentran las acciones de los seres humanos no el escenario de una realización individual. Cf. De Miguel, *Revelación y fe*, 51.

¹⁷⁰ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 228.

de las relaciones interpersonales como experiencia de que no puedo disponer del otro como de una cosa para mis fines. El origen de esta experiencia, Alfaro la encuentra en la «recíproca vinculación de la libertad de cada uno a la libertad del otro»¹⁷¹ y, siguiendo el criterio de Levinas, Alfaro nota que esta mutua vinculación recíproca no puede ser entendida como una mera «correlación»¹⁷², sino, que es «asimétrica», esto es, el valor de la libertad del otro justifica y hace posible que pueda renunciar a mí mismo más de lo que puedo postular del otro¹⁷³.

La forma como se expresa esta experiencia, según Alfaro, es la palabra respeto. Esta palabra evoca la actitud por la cual el otro no es solamente conocido, como si de una cosa se tratase, sino aceptado en la incondicionalidad de su interpelación de mi libertad¹⁷⁴. La actitud de respeto mutuo es definida por Alfaro como «amor» y su contrario es la «manipulación», esto es, los diversos modos utilizables para disponer del otro. Todavía, la manipulación, según Alfaro, no solamente es contraria al respeto, expresión de la actitud de inviolabilidad del otro, implica también una contradicción ontológica de las relaciones interpersonales. Alfaro denomina a la actitud de manipulación del otro como «perversión del encuentro interpersonal». El amor, en sentido contrario, en coherencia ontológica, como actitud de respeto, significa reconocer el valor del otro en su alteridad¹⁷⁵.

Finalmente, las consecuencias de este análisis que ha iniciado poniendo en destaque la experiencia de las relaciones inter-personales, conducen al deber ético. Para Alfaro, el deber ético no debe ser entendido como una obligación a cumplir, sino como una llamada de la libertad en cuanto libertad, o sea, fundamentado en el reconocimiento constitutivo de la dignidad de la persona del otro¹⁷⁶.

2.2. Comunidad humana y su expresión en la solidaridad

Porque las relaciones interpersonales no se agotan en la apertura del ser humano hacia los demás, Alfaro pone de relieve otra experiencia originaria ya referida anteriormente: la experiencia de comunidad. Alfaro llama la atención, en primer lugar, a una distinción terminológica entre comunidad y sociedad. La primera, nos dice Alfaro, responde al aspecto fundamental y originario, esto es, la unidad por la comunión de conciencia y de libertad de las personas en cuanto personas. La segunda, es una forma de ser comunidad, por eso concreta y

¹⁷¹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 228.

¹⁷² «la correlación no es una categoría que satisfaga la trascendencia». Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, 6ª ed., (Salamanca: Sígueme, 2002), 77.

¹⁷³ Cf. Levinas, *Totalidad e infinito*, 228-29.

¹⁷⁴ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 228; Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, 34.

¹⁷⁵ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 228-29.

¹⁷⁶ Cf. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, 34.

mudable a la vez, con finalidades particulares y normas pelas cuales se rigen los seres humanos¹⁷⁷. Para Alfaro la comunidad no es una persona colectiva, supraindividual, súper-persona, no es un todo cuantitativo; antes, la comunidad es rigurosamente interpersonal y es un «nuevo cualitativo». Como «nuevo cualitativo», la comunidad es respecto a cada una de las personas, sin suprimir alguna cualidad de las mismas, ni subordinarlas a la comunidad¹⁷⁸. La experiencia de comunidad en el ser humano es experiencia de comunión, de conciencias, de libertades, de convivencias, de destino común de toda la humanidad en el mundo¹⁷⁹.

Alfaro determina que la experiencia de comunidad, experiencia de siglos y que con los siglos gana mayor conciencia, se expresa en la actualidad por la palabra «solidaridad». La solidaridad significa, según Alfaro, la raíz ontológica de la comunidad, esto es, el vínculo ontológico que une cada ser humano con los otros. El ser humano, en este sentido, lleva en si el «ser-en-comunión» lo que implica una tarea común, la de trabajar en favor del progreso de la comunidad¹⁸⁰.

2.3. Relación ontológica entre persona y comunidad

Alfaro justifica la relación ontológica existente entre persona y comunidad atendiendo, en primer lugar, a que tanto comunidad como persona están íntimamente condicionadas y vinculadas por una referencia mutua y diversa, a saber, la persona es condicionada y vinculada a la comunidad por su ser persona y no a pesar de ser persona y, la comunidad es condicionada y vinculada a las personas porque solo de esta forma puede desarrollarse como tal¹⁸¹.

Lo descrito sobre la relación ontológica entre persona y comunidad permite a Alfaro definir la misma como relación dialéctica comunidad-persona ya que ninguna es valor para sí misma, ni se constituye como tal en orden a la oposición o absorción de una por la otra, antes, el valor de una para la otra es correlativo, de inclusión y crecimiento mutuo. De la misma forma, tanto el respeto como la solidaridad, expresiones de las relaciones interpersonales y de la comunidad, se condicionan mutuamente¹⁸².

Es en consecuencia a esta vinculación correlativa entre persona y comunidad que Alfaro se pronuncia contra todo absolutismo de la comunidad expresado en totalitarismos, de igual forma, la persona que no colabore, ni que se sacrifique por el bien común creando estructuras comunitarias, atenta contra su propia constitución personal. En este sentido, Alfaro, una vez

¹⁷⁷ Cf. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, 35.

¹⁷⁸ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 232.

¹⁷⁹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 231.

¹⁸⁰ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 232.

¹⁸¹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 233.

¹⁸² Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 233.

más indica lo que denomina como «trascendencia recíproca» entre persona y comunidad: «la una postula de la otra ser reconocida como valor en sí misma»¹⁸³. Valor, continúa Alfaro, que justifica no solo no instrumentalizar al otro, sino también justifica el incremento de la generosidad para con el otro.

2.4. El valor de la persona humana y su fundamento último

Alfaro presenta cuatro características del valor de la persona humana, valor que interpela la libertad del otro e inviolable que pide ser reconocido como tal. Es valor común porque une todos los seres humanos en la vinculación ontológica de la comunión inter-personal. Es valor que trasciende a cada persona y la comunidad porque es un valor que reclama incondicionalmente que lo reconozcan y lo respeten. Es un valor de la libertad como libertad y para la libertad en cuanto libertad porque interpela la esencia misma de la libertad. Finalmente, es un valor que revela la auto-trascendencia de la libertad. Alfaro desenvuelve este último punto indicando que, porqué la libertad no se finaliza así misma, imposibilidad de justificar una absolutización de la misma, revela un hacia más allá de sí misma. El centro de la libertad está fuera de sí, en él o hacia el futuro, por eso, «libertad para» normada por el valor de la persona y comunidad¹⁸⁴.

¿Cuál es el fundamento último del valor de la persona humana? Alfaro nos presenta dos respuestas, a saber, las relaciones intramundanas y el futuro de la humanidad. Las relaciones intramundanas se presentan como la respuesta más evidente. Sin embargo, Alfaro indica que persona y comunidad no pueden ser el fundamento último de su propio valor. Libertad absoluta, comunidad absoluta estarían en contradicción con la constitución ontológica de sí propias¹⁸⁵.

Otra respuesta al fundamento del valor de la persona humana es el futuro de la humanidad, el devenir de la humanidad. Su justificativo se encuentra en la apertura tanto de la persona y de la comunidad hacia más allá de sí mismas. Alfaro, en este sentido, nos coloca frente a las consecuencias de una absolutización del futuro donde persona y comunidad quedarían reducidos a instrumentos del futuro, negando, de esta forma, el valor de la persona humana como trascendente al devenir de la humanidad y de la relación ser humano con el mundo¹⁸⁶. Por tanto, el futuro de la humanidad no puede ser el fundamento del valor de la persona humana.

¹⁸³ Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 233.

¹⁸⁴ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 234.

¹⁸⁵ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 235.

¹⁸⁶ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 235.

Alfaro presenta el fundamento último del valor de la persona y de la comunidad humana como fundamento común a ellas y trascendente respecto a la realidad intramundana. Todavía, el autor indica que persona y comunidad se auto-trascienden hacia el fundamento último absolutamente trascendente, esto se verifica en la auto-trascendencia de la libertad en cuanto libertad orientada hacia lo que Alfaro denomina como «centro común absolutamente trascendente». Por tanto, concluye Alfaro, no hay contradicción entre fundamento último y trascendente y centro común finalizante y trascendente de la libertad humana¹⁸⁷.

El fundamento último y trascendente y, centro común y trascendente tiene que ser Persona y libertad para que sea el fundante de las relaciones interpersonales. A este fundamento personal y libre se lo denomina como «Dios»¹⁸⁸. Así, la cuestión de Dios aparece no como una conclusión racional, sino como mostración, esto es, como convicción y persuasión sostenidas por razones válidas¹⁸⁹.

Conclusión

El análisis de las relaciones interpersonales de Alfaro ha partido de la experiencia existencial y, por un análisis fenomenológico de la persona y de la comunidad, ha llegado a la cuestión sobre el fundamento último del valor de la persona y de la comunidad humana. El punto de partida, la experiencia de las relaciones interpersonales, ha sido mayormente analizado en su último libro: *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* a diferencia de abordaje realizado en: *Revelación cristiana, fe y teología* (1983), donde el tema es enunciado.

El análisis de Alfaro contraría una ética que no analice seriamente la cuestión sobre el fundamento del valor de la persona humana. En este sentido, el autor se aparta de una ética humanista que absolutice el valor del individuo. Un ejemplo de esta absolutización del valor del individuo la encontramos en la filosofía de Jean Paul Sartre. Sartre niega la existencia de un fundamento para aceptar uno u otro valor e indica que los valores son fruto de la libre creación del individuo. En su obra: *El ser y la nada*, dos ideas justifican su postura: la primera en torno a las relaciones interpersonales, la segunda en torno al tema de la libertad.

Sartre defiende que las relaciones interpersonales se fundamentan en el conflicto, no niega la existencia del otro, sin embargo, delante del otro existen dos posibilidades: o la afirmación como sujeto o la instrumentalización propia delante un sujeto. Las relaciones interpersonales, como se nota, se reducen a lucha de libertades¹⁹⁰. Todavía, el conflicto de las

¹⁸⁷ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 235.

¹⁸⁸ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 236.

¹⁸⁹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 237.

¹⁹⁰ Cf. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar (Buenos Aires: Losada, 1993), 454-55.

relaciones interpersonales tiene su raíz en la libertad. El análisis de la libertad, libertad que no escogemos, sino que nos es impuesta¹⁹¹, permite a Sartre afirmar que el ser humano es libertad y, por tanto, valor absoluto y absolutamente autónomo. Nuestras opciones, por tanto, crean los valores fundamentados en el valor supremo de la libertad independiente de cualquier tipo de condicionamientos¹⁹².

El planteamiento de Sartre tiene por base su ontología donde realiza una distinción entre el «ser-en-sí» y el «ser-para-sí». El «ser-en-sí» designa el ser de las cosas, los objetos, coincidencia perfecta consigo mismo, aquello que es cerrado en su propia identidad. El «ser para sí» designa, el ser de la persona en tanto subjetividad, dotada de conciencia y libertad. «Ser para sí» siempre aspirando hacia la plena coincidencia, hacia «un en sí para sí», pura conciencia de sí misma¹⁹³, aspiración nunca lograda, ideal imposible, por eso Sartre define al ser humano como una «pasión inútil».

Por otro lado, para Sartre la idea de Dios es contradictoria. Dios, «ser en sí» no es alteridad, no mantiene relación con un otro; Dios «ser para sí» conciencia de sí indica que no es plenitud, necesidad de ser¹⁹⁴.

Alfaro, a respecto de la ontología y del tema de la libertad en Sartre dice lo siguiente: La conciencia para ser conciencia es «conciencia que se actúa en sus actos», la conciencia es algo positivo y «no una mera auto-presencia de sí», la conciencia es algo real más una «realidad diferente a las demás realidades del mundo», sin embargo «inseparables en su mutua y diversa referencia»¹⁹⁵. Además, al referirse al «ser-en-sí-para sí», frase que revela la aspiración radical del ser humano, Alfaro se cuestiona si por la misma no se expresa el ir hacia más allá de toda meta lograda reconociendo la imposibilidad de superar el nivel entre subjetividad y objetividad¹⁹⁶. Finalmente, sobre la idea contradictoria de Dios defendida por Sartre, Alfaro considera que si esta idea descubre que el ser humano nunca podrá devenir de Dios, «ese Dios tendría que ser absurdo»¹⁹⁷.

¹⁹¹ Cf. Sartre, *El ser y la nada*, 597. Aquí también encontramos la siguiente frase: «Somos una libertad que elige, pero no elegimos ser libres: estamos condenados a la libertad...»

¹⁹² Cf. Sartre, *El ser y la nada*, 692.

¹⁹³ Cf. Sartre, *El ser y la nada*, 690. La ontología sartriana revela al ser humano como un ser en proyecto, proyecto hacia la plena conciencia de sí.

¹⁹⁴ Cf. Sartre, *El ser y la nada*, 142-3.

¹⁹⁵ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 97.

¹⁹⁶ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 97-8.

¹⁹⁷ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 98.

3 La muerte y el sentido de la vida

Presentamos el análisis de Alfaro sobre la muerte y el sentido de la vida. Ya el título, que pone en paralelo dos realidades contradictorias, indica el punto de mira de Alfaro que sigue las líneas del existencialismo. Alfaro sitúa la muerte en la existencia y no en la inmortalidad del alma como lo hacían las filosofías dualistas e idealistas¹⁹⁸. Sin embargo, el existencialismo presenta diferentes puntos de vista sobre la muerte situada en la existencia, sus exponentes están en desacuerdo entre sí, es el caso de Heidegger y Sartre, por ejemplo. Alfaro sitúa a la muerte en la existencia humana y, apoyado en la filosofía de Unamuno y de Laín Entralgo, reflexiona la misma desde la esperanza-esperante, dimensión constitutiva de la existencia humana. Presentamos cinco temas útiles para aproximarnos al punto de vista de Juan Alfaro sobre la muerte.

3.1. *Las expresiones del Ser humano, como ser-cuestionado- por la muerte*

Alfaro nos introduce al análisis de la muerte y el sentido de la vida mostrando cuan paradójica se presenta la implicación mutua entre la cuestión de la muerte y la cuestión de la vida: la vida pensada en relación a la muerte, la muerte en relación a la vida; pensar en la muerte para comprender la vida desde la vida¹⁹⁹. A seguir, refiriendo su estudio sobre Kant de donde emergió el tema de la esperanza, Alfaro levanta la cuestión de si el proyecto vital del esperar humano tenso hacia el futuro, puede configurarse dentro de los límites del «aquí» o del «esperar ilimitadamente», más allá de la muerte, esto es, la cuestión del *aquende* o *allende* de la muerte²⁰⁰. Mostrar lo paradójica de la cuestión vida y muerte, así como indicar la esperanza del proyecto vital en el ser humano pensado desde la muerte, permiten a Alfaro definir el ser humano como el «ser-cuestionado- por la muerte», pues esta no se presenta como cuestión de simple curiosidad, antes, se revela como evento de la existencia humana e interpretación de la misma²⁰¹.

Alfaro recurre a diferentes expresiones del lenguaje humano utilizadas para significar la muerte, sin embargo, estas significaciones son descripciones paradójicas, muestran cuan

¹⁹⁸ Para una aproximación histórica sintética sobre la muerte en la contemporaneidad puede verse: Salvador García, «La muerte y su sentido», *Teresianum* 34, n.1 (1983): 83-103. Situada en la existencia, en este artículo se analiza el tema de la muerte desde el existencialismo hasta el marxismo.

¹⁹⁹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 240.

²⁰⁰ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 241.

²⁰¹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 240-41.

paradójica, sobria y enigmática es la palabra muerte²⁰². Alfaro recurre a estas expresiones para, por el análisis, decir «algo sobre la muerte». El autor es consciente de que no hay expresiones que expresen satisfactoriamente la carga significativa de la muerte, no obstante, estima que hay un sentido implícito en las mismas. Por eso, centra la atención en una descripción: la muerte como «fin de la vida», pues, aunque limitada, con esta frase se expresa de forma más clara y exacta el significado sobre la muerte²⁰³.

Al describir la muerte como «fin de la vida», Alfaro manifiesta que implícitamente se encuentra la imagen de un «tiempo ilimitado cuyo instante no es temporal», además, esta descripción revela la «imagen espacial de frontera de la vida», esto es, límite que marca fin definitivo del precursor irreversible y, finalmente, revela la imagen espacial de «abismo», esto es, «nada»²⁰⁴. Como se constata, la frase «fin de la vida» no satisface el significado sobre la muerte, no obstante, revela que la cuestión sobre la muerte es sensata, radical y llena de sentido.

3.2. *La muerte como experiencia anticipada*

Alfaro no comparte la opinión ni de Epicuro ni de Wittgenstein sobre la muerte. Se opone a Epicuro que afirma que la muerte, mal terrorífico, al no estar en cuanto existimos y estar cuando no existimos no debe preocupar la existencia porque no la toca²⁰⁵. Según Alfaro, la posición de Epicuro es un sofisma que está en contradicción con la realidad. Ante Wittgenstein, para quien delante de la muerte era mejor callar porque no es un evento del mundo verificable²⁰⁶, Alfaro nos indica, sirviéndose de dos frases del mismo Wittgenstein escritas después del *Tractatus*: «nadie puede querer realmente la propia aniquilación», «vivimos cercados por la muerte»²⁰⁷, que existe un «algo» que preocupa gravemente al ser humano, cuyo impacto es singular y que suscita en nosotros el pensamiento de la muerte. Según Alfaro, este «algo» habría motivado Wittgenstein a escribir sobre la muerte cuando decía que lo mejor era callar²⁰⁸.

Según nuestro autor, tanto el sofisma de Epicuro y las frases de Wittgenstein, permiten presentar la muerte como anticipación vivida en la experiencia de vivir. Alfaro manifiesta que

²⁰² Alfaro presenta algunas descripciones sobre la muerte a partir de la literatura, el lenguaje ordinario y el multiseccular mostrando ser significativa y enigmática.

²⁰³ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 242.

²⁰⁴ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 242.

²⁰⁵ Cf. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres* (Madrid: Alianza, 2007), 561.

²⁰⁶ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, Investigaciones Filosóficas, Sobre la certeza* (Gredos, Madrid, 2009), 6.4311, 135.

²⁰⁷ P. Engelmann, «letter 21.6.1920», en *Letters from L. Wittgenstein* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), 34. (Traducción mía).

²⁰⁸ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 243.

la muerte toca el núcleo mismo del ser humano, su existencia y su sentido, «en su experiencia de vivir, se esconde la anticipación vivida de la muerte»²⁰⁹. Esta presentación sobre la muerte lleva a Alfaro a indicar que el saber informativo formulado por las ciencias sobre la muerte no satisface. Permanece en pie el cuestionamiento y la perplejidad que suscita pensar la muerte²¹⁰.

De entre las diferentes situaciones especiales donde vivimos la muerte como experiencia anticipada, Alfaro llama la atención a la experiencia de muerte de las personas queridas que amamos profundamente, para poner de relieve, no solamente la participación existencial, sino, además, el encuentro de uno mismo ante la propia muerte en el interior de ella misma²¹¹. A continuación, Alfaro indica algunos aspectos de la experiencia anticipada de la muerte. El primero de ellos es que esta experiencia es vivida en la experiencia de nuestra vida. Vida humana que vive del futuro como proyecto no autosuficiente ni fundado en sí mismo, al contrario, dependiente y hasta amenazada por los otros, por el mundo. Un segundo aspecto, es que esta experiencia se vive en la conciencia de sí, una conciencia nunca plena y siempre necesitada del otro, por tanto, experiencia de la propia contingencia, de la fatalidad. Por un tercer aspecto, Alfaro nos indica el lugar de esta experiencia en la experiencia de la temporalidad humana, la cual, a su vez, tiene su origen en la experiencia fundamental de la dualidad sujeto-objeto y es entendida, nos dice el autor, como «experiencia de la irrevocabilidad del pasado e irreversibilidad del presente y del futuro que se harán pasado». Así, la muerte es experiencia de irrevocabilidad e irreversibilidad de la vida. Alfaro, nos indica, además, un cuarto aspecto de la experiencia anticipada de la muerte por medio de la experiencia de la soledad, experiencia existencial que anticipa y anuncia la muerte, entendida fundamentalmente como «ser humano no integrado plenamente en la realidad del otro» y «no-plena identificación consigo mismo»²¹².

3.3. *Experiencia de absoluta inevitabilidad, imprevisibilidad y del anhelo de eternidad*

A la experiencia de inevitabilidad que surge al pensar la muerte como momento último de la vida, como un instante venidero de salir de este mundo y de la historia, se suma la experiencia de imprevisibilidad ya que no sabemos ni cuándo ni cómo vendrá la muerte. Alfaro

²⁰⁹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 243.

²¹⁰ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 244.

²¹¹ Alfaro se adhiere a las palabras filósofo alemán de origen judaica Landesberg (1901-1944) que comenta la expresión de Agustín de Hipona ante la muerte de un querido amigo. Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 244-45.

²¹² Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 246-47.

sitúa ambas experiencias en la vida y profundiza su postura analizando el pensamiento de Arthur Schopenhauer sobre la diversidad entre la muerte y la vida²¹³.

Según Schopenhauer, la vida humana se encuentra limitada por dos duraciones temporales: el antes y el después. El antes, cuando todavía no existía, no me es extraño porque es conocido en cuanto me informan o me informo sobre sus eventos sucesivos, no así con el futuro, no existir más, el cual es experimentado como «silencio sin fin»²¹⁴.

Alfaro, plantea que la posición de Schopenhauer no tiene en consideración la razón más profunda de estas dos duraciones temporales, a saber, la vida. Es desde la vida, amenazada por el no vivir más y no por el vivir antes, que la muerte es pensada en su especificidad, esto es, no como límite de la vida sino experimentada como limitada por el venidero no vivir más. Es en la vida donde experimentamos anticipada la muerte²¹⁵.

Juntamente a la experiencia de «irrevocabilidad» e «imprevisibilidad», Alfaro suma la experiencia de «anhelo de eternidad». En este punto sigue el criterio del filósofo español Miguel de Unamuno (1864-1936) y, luego de presentar el combate de Unamuno entre la razón y la experiencia del invisible anhelo de eternidad²¹⁶ y su experiencia vital sobre la muerte²¹⁷, Alfaro resume el pensamiento de este autor diciendo que la razón no puede demostrar la supervivencia del ser humano más allá de la muerte y, en este sentido, es la esperanza, aquella que supera el conocimiento racional. La esperanza es irreductible a la razón, aquella que da sentido a la vida en cuanto anhelo de querer vivir para siempre: «anhelo in-suprimible de eternidad»²¹⁸.

3.4. *El temor a la muerte y el dilema que impone*

Alfaro explica el temor a la muerte sentida en los seres humanos. El temor a la muerte, «de no ser más yo-mismo» de «no vivir más», es resultado de la «esperanza-esperante originaria». La esperanza es «dimensión constitutiva» del ser humano, no así el temor, «fenómeno derivado de la misma», pues el temor supone el deseo «ontológicamente previo de seguir viviendo». Alfaro,

²¹³ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 247-48.

²¹⁴ Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. Pilar López de Santa María, 2ªed., Vol. 2 (Madrid: Trotta, 2009), 517-19.

²¹⁵ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 248.

²¹⁶ Al desarrollar el tema intitulado «el hambre de inmortalidad», Unamuno escribe sobre su combate contra la razón que ve la inmortalidad como una enfermedad: «Pues bien, ¡no! No me someto a la razón y me revelo contra ella y tiro a crear, en fuerza de mi fe, a mi Dios inmortalizador». Miguel de Unamuno, «Ensayos espirituales y otros escritos», Vol.16, en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, ed. Manuel García Blanco (Madrid: Afrodísio Aguado, 1958), 178.

²¹⁷ «No quiero morirme, ¡no!; no quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, y vivir yo este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia». Unamuno, «Ensayos espirituales y otros escritos», 172-173.

²¹⁸ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 250.

ve el temor de la muerte desde la esperanza, todavía, la muerte no plenifica la esperanza humana, así como también no es plenificada por ningún logro intramundano. Alfaro, en este sentido, afirma que la muerte es «trascendental», esto es, «va siempre más allá» de sí propia²¹⁹.

La esperanza, dimensión constitutiva de la existencia humana, previa a todas las opciones y acciones humanas, trasciende, nos dice Alfaro, la totalidad de la vida en cuanto todo logro alcanzado está en desnivel respecto a la aspiración hacia el porvenir, va más allá y no se deja sucumbir ante la amenaza de la muerte. Por eso, escribe el autor: «el ser humano sigue siempre esperando, espera sin fin, no puede vivir sin esperar»²²⁰.

Bajo dos opciones y una pregunta Alfaro expresa el dilema decisivo que impone la muerte: o la muerte es la aniquilación definitiva de la persona o, la persona recibe en la muerte el don de una vida nueva. Todavía, Alfaro se pregunta: ¿no debería la reflexión humana mantenerse incierta ante este problema o debería buscar una respuesta?²²¹.

Alfaro, por un lado, nos hace notar que las doctrinas ligadas a la despersonalización, «supervivencia impersonal después de la muerte», tales como la transmigración de las almas, inmortalidad colectiva, o la supervivencia anónima en el todo del universo, no resisten a la crítica cuando la cuestión de la muerte se encuentra situada en la persona humana, esto es, en la conciencia y libertad. Por otro lado, Alfaro objeta ante la idea del filósofo Jean-Paul Sartre sobre la aniquilación de la persona humana con la muerte. Afirma que si así fuese, la vida carecería de sentido, un proceso hacia la nada de la muerte que priva todo sentido al mismo proceso, un proceso de vida sin esperanza de sentido, un proceso de tendencia hacia el no sentido. En conclusión, la vida, sus aspiraciones, decisiones, acciones, según el planteamiento de Sartre, nos indica Alfaro, estarían sostenidas por una «ilusión originaria constitutiva» del ser humano²²².

3.5. Esperanza-Esperante ilimitadamente abierta hacia más allá de la muerte

La esperanza-esperante, estructura constitutiva del ser humano, cuyas dimensiones son el proyecto y el porvenir, enraizada en el yo-personal, constituye las condiciones previas de toda posibilidad de decisión y acción. Todavía, estas decisiones y acciones al ser truncadas con la muerte, según Alfaro, parecen mostrar una contradicción ontológica del esperar radical, sin embargo, continúa Alfaro, no existe contradicción con la estructura ontológica del esperar

²¹⁹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 251.

²²⁰ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 251.

²²¹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 252.

²²² Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 252-53.

porque la muerte desvela la vida humana como «esperanza trascendente de sentido», esto es, abierta hacia un más allá de la misma y no como aniquilación de la persona²²³.

Ahora, ¿Cuál es el fundamento de la esperanza-esperante? Alfaro indica que el fundamento de la esperanza humana debe ser una realidad trascendente y personal, no puede ser una realidad intramundana e histórica porque la muerte es la destrucción total del ser humano con el mundo, con los otros y con la historia, además, no puede ser demostrada ya que sería una previsión de un evento intramundano, antes, porque se trata de un conocimiento inseparablemente unido a la opción fundamental de la esperanza, solamente podrá ser mostrada²²⁴. La muerte revela que el fundamento de la esperanza-esperante de la persona es una Realidad trascendente y personal, denominada Dios²²⁵.

Conclusiones

Alfaro es fiel a su metodología existencial-fenomenológica. Al estudiar el tema de la muerte y el sentido de la vida, en un primer momento, ha puesto en destaque la experiencia de la muerte y como esta se expresa. Este camino ha conducido, en un segundo momento, a entender la muerte como experiencia anticipada y como recusa, revuelta ante la misma. Finalmente, ha sobresalido el tema de la esperanza, como dimensión constitutiva del ser humano donde encuentra sentido el temor a la muerte.

Para Alfaro la muerte no es la aniquilación de la persona como lo expresaba Sartre: «la muerte lejos de ser mi posibilidad propia [...] desarma todas las esperas», «la muerte es un puro hecho, como el nacimiento», y más adelante: «Es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos»²²⁶. La reflexión sobre la muerte de Sartre contraría la visión de Heidegger quien define el ser humano como ser-para la muerte. Alfaro se aparta de estas dos visiones, y teniendo en consideración el pensamiento de Unamuno²²⁷ pone en destaque la esperanza-esperante, estructura constitutiva del ser humano, para responder al tema de la muerte y no la angustia como decía Heidegger para quien la muerte es un modo de ser del *Dasein*, un existenciario.

Para Unamuno la esperanza se presenta como aquello irreductible a la razón, como aquella que empuja vitalmente el conocimiento racional, por eso afirma, «lo que no es racional

²²³ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 253-54.

²²⁴ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 253-54.

²²⁵ Cf. Alfaro, *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*, 254.

²²⁶ Sartre, *El ser y la nada*, 666. 68.

²²⁷ Alfaro desenvuelve el tema de la esperanza desde algunos trechos de los ensayos de Unamuno, es de notar también que a lo largo de su estudio sobre la muerte hay referencias a Laín Entralgo, filósofo y ensayista español que también consideraba el tema de la esperanza como capital en su obra *La espera y la esperanza* publicada en 1957.

es contra-racional y así es la esperanza»²²⁸. Se podría decir que la esperanza trasluce en medio de la lucha entre la duda y la convicción que ofrece la razón. La razón no tiene la última palabra respecto al sentido último de la vida humana, el ser humano experimenta un sentimiento trágico en su vida.

4 El devenir histórico y su sentido

Una descripción sobre la comprensión de la historia nos ofrece Xavier Zubiri en su libro *Naturaleza, historia y Dios*. Aquí, el autor analiza el acontecer humano en Grecia y la pervivencia del pasado. Nos interesa de este abordaje, para contextualizar nuestro tema, la caracterización sobre la historia en el siglo XIX. Según Zubiri la visión de la historia en el siglo XIX se puede resumir en los datos de dos corrientes, a saber, el biologismo inorgánico y el desarrollo dialéctico. Ambos movimientos tienen en común la comprensión de la historia como una «estratificación orgánica de las diversas capas que en su curso se producen, a la manera cómo en el tronco de un árbol perviven, concéntricas, las capas de su incremento vital»²²⁹. Las consecuencias de esta visión, según el filósofo español, se visan en la relación historia-ser humano y la estructura del acontecer histórico. Atendiendo a la primera consecuencia, existe una relación extrínseca entre historia y ser humano, la historia es lo que le acontece al ser humano, pues la historia es una actualización progresiva de lo que virtualmente el espíritu era desde sus comienzos. En cuanto a la segunda consecuencia, el acontecer histórico presenta una estructura triple: a) complicación: forma como se hallan cada una de las múltiples fases del presente, b) implicación: forma como se encuentran las todas facetas en el pasado, c) explicación: forma de comprender la historia temporal²³⁰.

La posición de Alfaro al respecto del devenir histórico no se sitúa en las descripciones históricas encima referidas por Zubiri, ni tampoco comparte una concepción atomista de un devenir casual, de un monismo inmóvil como de Parménides o de un eterno retorno trágico e indiferentista, de una historia impersonal del espíritu absoluto o de la idea como en Hegel²³¹. Abordamos a continuación cinco temas que resumen el pensamiento de Juan Alfaro respecto al tema del devenir histórico y su sentido terminando con algunas conclusiones.

²²⁸ Unamuno, «Ensayos espirituales y otros escritos», 327.

²²⁹ Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios* (Madrid: Editora Nacional, 1981), 317.

²³⁰ Cf. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, 315-18.

²³¹ Estas concepciones de la historia se encuentran en: Cf. S. Spera, «Historia universal», en *Diccionario Teológico enciclopédico*, 448-49.

4.1. La historicidad del ser humano: ¿Qué podemos esperar?

Alfaro comienza su estudio sobre el devenir histórico y su sentido diferenciando entre historia e historicidad. La historia es la obra del ser humano realizada dentro de su relación con el mundo, con los otros y con la muerte; la historicidad, en cambio, es la dimensión específica del ser humano en cuanto conciencia y libertad, llamado a hacerse haciendo historia²³². Sumada a esta distinción y después de resaltar la importancia que para la actualidad tiene la pregunta por el sentido de la historia sea por la conciencia de unidad de historia universal o por acunión de todas las generaciones hacia un mismo por-venir²³³, Alfaro, estima conveniente reformular la pregunta kantiana sobre la historia ¿Qué puedo esperar? por la realizada por Ernst Bloch ¿Qué podemos esperar?²³⁴

No deja de ser interesante como el autor nos presenta el lugar del devenir en la historicidad: el devenir revela la historicidad. Alfaro nos indica que solo partiendo del devenir histórico será posible una reflexión sobre el sentido de la historia. Esto es posible porque «la historicidad es ontológicamente anterior al devenir histórico, pero noéticamente posterior». El procedimiento, en este sentido, seguido por Alfaro, parte del análisis del devenir histórico, para descubrir o no en el mismo, el sentido de la historia, o sea, analizar si en el devenir histórico hay «condicionamientos intrínsecos» que muestren el sentido de la historia²³⁵.

4.2. La tensión dialéctica continuidad-des-continuidad del devenir histórico

Alfaro, sirviéndose de la atenta distinción realizada por el filósofo Karl Jaspers²³⁶ entre el devenir de la naturaleza, no consciente de sí misma y conocida solamente por el ser humano y, el devenir histórico, cuyo origen radica en la conciencia y en la libertad, muestra que si bien el ser humano no puede existir ni obrar sin la naturaleza, presupuesto ontológico imprescindible

²³² Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 256.

²³³ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 257. El tema de la historia gana relevancia en la actualidad lo muestra también el filósofo alemán Gadamer diciendo «la aparición de la toma de conciencia histórica es verosímilmente la revolución más importante que hemos sufrido después del advenimiento de la época moderna; y que su alcance espiritual supera probablemente el que reconocemos a las realizaciones de las ciencias de la naturaleza que han transformado tan visiblemente la faz de nuestro planeta». Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, trad. Agustín Domingo Moratalla (Madrid: Tecnos, 1993), 41.

²³⁴ Así comienza Ernst Bloch su libro *El principio esperanza*: «¿Quiénes somos?, ¿De dónde venimos?, ¿A dónde vamos?, ¿Qué esperamos?, ¿Qué nos espera?». Ernst Bloch, *El principio esperanza*, vol. 1, Ed. Francisco Serra (Madrid: Trotta, 2004), 25.

²³⁵ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 256.

²³⁶ Alfaro hace referencia a la tercera parte del libro *Origen y meta de la historia* de Karl Jaspers intitulada *el sentido de la historia*. Entre los diferentes temas analizados por Jaspers está el de la naturaleza y la historia, a este respecto se lee: «la historia de la naturaleza no es consciente de sí misma. Es un mero acontecer que no sabe de sí mismo, sino que de él solo sabe el hombre. Conciencia y propósito no son factores de ese acontecer natural». Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, (Madrid: Alianza, 1980), 303.

en el devenir histórico, ésta, transformada por el trabajo del ser humano, «naturaleza segunda», siempre será presupuesto y nunca agente del devenir histórico porque no lo crea²³⁷.

El devenir histórico tiene su lugar en lo que Alfaro denomina: «tensión dialéctica de continuidad-discontinuidad entre el pasado, presente y futuro», a saber, continuidad-discontinuidad, porque el futuro unifica el pasado y el presente en un horizonte nuevo, por tanto, no es meramente resultado del pasado y del presente, sino condición estructural de posibilidad del devenir histórico que marca el mismo como apertura permanente a lo nuevo, esto es, al porvenir²³⁸.

Mostrando la paradoja entre continuidad y discontinuidad, Alfaro se enfrenta al problema de una interpretación del devenir histórico como momentos de la historia, como meras partes de la historia total. Esta interpretación, según Alfaro, implica reducir el valor de la persona y de su libertad al devenir histórico y, por tanto, todo momento de la historia no sería más que un momento anónimo del devenir histórico, perdiendo su singularidad e irrepetibilidad, factores provenientes del valor de la persona humana. Tanto la continuidad y la discontinuidad tienen su mismo origen en la libertad humana. Existe continuidad en cuanto la temporalidad humana, diferente de la naturaleza, trasciende en la permanencia de sí misma. Existe discontinuidad en cuanto el futuro no está predeterminado ni pre-contenido, sino que es decisional²³⁹.

En este sentido, la esperanza aparece como la constante fundamental en el devenir histórico. No siendo meramente temporal del devenir histórico, la esperanza misma para toda la humanidad es la que impulsa el proceso de la humanidad como humanidad, el ir más allá de todo lo logrado, el hacerse ser humano más ser humano humanizando la naturaleza. Naturaleza que permanece siempre naturaleza²⁴⁰.

4.3. Esperanza-esperante acomuna todas las personas hacia el mismo último porvenir

Alfaro llama la atención, no solamente, a mantener una actitud atenta y crítica sobre los resultados positivos y negativos que se presentan entrelazados en el devenir histórico²⁴¹ y muestran la finitud del ser humano como persona y como comunidad en su afán de progreso,

²³⁷ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 257-58.

²³⁸ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 258.

²³⁹ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 259.

²⁴⁰ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 260.

²⁴¹ Alfaro refiere el libro "Historia y verdad" del filósofo Paul Ricoeur donde el autor estima que existen niveles de lectura de la historia y en cada nivel se presenta ambigüedades. Veamos lo que dice del nivel de lectura del progreso, epopeya humana: «...esa misma epopeya colectiva, que tiene valor positivo [...] se vuelve mucho más ambigua cuando se refiere al hombre concreto». Paul Ricoeur, *Historia e verdade*, trad. F.A. Ribeiro (Rio de Janeiro: Forense, 1968), 86. (traducción mía).

sino también, a considerar que los progresos de las ciencias naturales son diferentes a los del campo ético porque el progreso ético no depende del progreso científico y técnico. Sin embargo, nos dice el autor, las implicaciones éticas son imprescindibles en todo progreso y, en este sentido, el autor manifiesta que parecen en la actualidad crecidos los ideales, sin los cuales no habría progreso, tales como la solidaridad, la justicia, libertad y autonomía humana²⁴².

Ahora, la muerte de los que hacen la historia pone en cuestión el progreso de la humanidad y su sentido último²⁴³. Alfaro formula esta cuestión así: «¿Qué sentido tiene la continuación de la historia [...] si mientras la historia continúe, ellos (los muertos) están descartados definitivamente de ella y de su porvenir?» y perfila una respuesta en la «esperanza-esperante» tras mostrar que en la negatividad del devenir histórico provocada por la muerte se manifiesta la solidaridad radical como dimensión ontológica común a todas las generaciones. La esperanza-esperante, que tiende más allá de los resultados sean positivos o negativos del devenir histórico, acomuna todas las personas hacia el mismo último porvenir²⁴⁴.

4.4. *La trascendencia ilimitada de la esperanza y la cuestión del sentido último de la historia*

«Si no hay trascendencia no hay historia», a esta afirmación llega Alfaro luego de constatar que todo logro humano deviene punto de partida para ulteriores logros por medio de variantes e invariantes. Por variantes el autor se refiere a los resultados nuevos de la acción del ser humano, así como, la progresiva humanización; las invariantes, por su vez, refieren la esperanza-esperante presente como impulso de las generaciones sucesivas en el porvenir, el carácter objetivante de la acción del ser humano, o sea, los resultados objetivos realizados por el ser humano y disponibles para las próximas generaciones. Finalmente, las variantes e invariantes, según Alfaro convergen en un punto, a saber: la del desnivel permanente entre la ilimitada esperanza-esperante de la humanidad y las metas alcanzadas, pues la esperanza trasciende todo lo realizado por el ser humano²⁴⁵.

Las invariantes revelan, según Alfaro, el núcleo permanente del devenir histórico, «la condición ontológica previa del devenir histórico», a saber, la trascendencia ilimitada de la

²⁴² Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 261-62.

²⁴³ Alfaro considera la reflexión sobre la muerte e historia del filósofo alemán de origen judío Adorno. En su obra *Dialéctica Negativa*, publicada en 1966, en la tercera parte *meditaciones metafísicas*, Adorno escribe «Muerte e historia, sobre todo la historia colectiva de la categoría de individuo, forman una constelación». Para Adorno la categoría de individuo es demasiado histórica y, en este sentido, frente a la experiencia de la muerte no es siempre igual ni abstracta pues la forma como la consciencia se resigna ante la misma varía según las condiciones concretas, condiciones que pueden afectar la esencia de la misma. Cf. Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa* (Madrid: Taurus, 1975), 368-73.

²⁴⁴ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 263-64.

²⁴⁵ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 264-65.

esperanza-esperante de la humanidad. El esperar humano, en este sentido, «trasciende toda etapa de la historia, todo lo histórico devenido o por devenir»²⁴⁶.

Ahora, se impone la cuestión sobre el sentido último de la historia, que Alfaro lo formula así: «¿hacia dónde se trasciende la historia?, ¿hacia dónde tiende, en último término, el devenir histórico?». Así como para el análisis de las dimensiones anteriores, Alfaro busca una respuesta para el sentido de la historia, en primer lugar, dentro de la historia misma, en la inmanencia intramundana e intrahistórica. Así, centra su atención en dos respuestas dadas desde la filosofía: por la primera se afirma que la finalización de la historia se da en la identidad venidera entre ser humano y naturaleza transformada, es la respuesta dada por Karl Marx y repensada por Ernst Bloch formulada como «patria de identidad»; La segunda respuesta la encuentra Alfaro en Nietzsche y Garaudy, ellos hablan de un *processus in infinitum*, o sea, niegan un porvenir último y definitivo y afirman un devenir nunca acabado, nunca definitivamente cumplido, sin finalidad ni término último²⁴⁷.

Alfaro ha dedicado todo un capítulo a analizar el sentido de la historia para Ernst Bloch. Reconoce como positivo de este filósofo el haber puesto en destaque la esperanza y no la angustia como dimensión fundamental de la existencia humana, así como también, el haber puesto el provenir como la cuestión filosófica por excelencia²⁴⁸. La ontología de Bloch tiene por base el «todavía-no-ser»²⁴⁹, dimensión ontológica de la materia²⁵⁰, que constituye a la misma en su impulso radical hacia la superación de la negación. El proceso de devenir es humanización creciente de la naturaleza y naturalización creciente del ser humano finalizado en la identidad de la inmanencia. Frente a esta postura, Alfaro presenta la siguiente aporía: «¿ese hombre nuevo, ese verdadero hombre, es verdaderamente hombre?» y más adelante afirma, «la ecuación absoluta naturaleza-hombre no puede ser sino la muerte del hombre por asfixia»²⁵¹. Para Alfaro, subjetividad y objetivación se condicionan mutuamente no se identifican, existe en ellas un desnivel mutuo.

Por otro lado, Alfaro critica el *processus in infinitum* de Nietzsche y Garaudy afirmando que, al absolutizar el devenir por el devenir, lo que impulsaría la historia sería una fuerza impersonal conocida como *factum*, según la cosmología griega, de donde se sigue el reduccionismo del ser humano a un mero instrumento de la fuerza impersonal del destino. La

²⁴⁶ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 265.

²⁴⁷ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 266.

²⁴⁸ Cf. Alfaro, «Escatología marxista», en *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 181-99.

²⁴⁹ «Todo lo real discurre con un todavía-no en su seno». Bloch, *El principio esperanza*, vol. 1, 131.

²⁵⁰ La materia para Bloch es puro acto de existir, puro ser real, sin ninguna forma determinada, sin ningún calificativo, absolutamente auto-fundante, productora de sus propias formas. Cf. Bloch, *El principio esperanza*, vol. 1, 117.

²⁵¹ Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 191.

supremacía humana de la persona y la comunidad humana en la relación naturaleza sería despojada. Finalmente, al atribuirse como prioridad ontológica el devenir histórico se negaría la esperanza-esperante, condición previa de posibilidad del devenir histórico²⁵².

4.5. Porvenir absoluto real y viniente por sí mismo libremente, gratuito

La pregunta sobre si el porvenir trascendente es real o ideal es respondida por Alfaro mediante los distintivos propios de la esperanza-esperante hasta aquí desarrollados, esto es, que la esperanza-esperante es condición de posibilidad de todas las decisiones-acciones del ser humano, que trasciende anticipadamente todas las posibilidades del devenir histórico, que al ser la raíz del devenir histórico, une a todas las generaciones hacia un porvenir común y, sin embargo, mira hacia más allá del devenir histórico, que la esperanza-esperante ilimitada supera el hundimiento en la muerte de todas las generaciones y, finalmente, en la falta de una respuesta a la cuestión sobre la muerte desde lo intrahistórico. Según Alfaro, estos elementos distintivos de la esperanza-esperante muestran que el porvenir meta-histórico es real. Además añade que la esperanza, la cual encerrada en sí misma no sería esperanza, para realmente llevar adelante el devenir histórico debe ser idéntica a la esperanza que lo trasciende en cuanto abierta al porvenir meta-histórico²⁵³.

Además, nos indica Alfaro, a la realidad del porvenir meta-histórico se suma también su carácter absoluto no procedente ni de la naturaleza, ni de la historia, sino pensado como «viniente por sí mismo libremente, gratuitamente: como Gracia absoluta». Ante el cual el ser humano en su opción, y por eso no demostración sino mostración, lo acepta en la esperanza o rehúsa en la desesperanza²⁵⁴.

Conclusiones

Se verifica en el análisis del devenir histórico de Alfaro la influencia de varios filósofos tales como: Nicolai Berdiaeff (1874-1948), Karl Jaspers (1883-1969), Adorno (1903-1969), Paul Ricoeur (1913-2005). De filósofo ruso Nicolai Berdiaeff, Alfaro considera las consecuencias de una visión del devenir histórico como plenitud inmanente, de Karl Jaspers, filósofo alemán, utiliza la diferenciación realizada entre el devenir histórico y el devenir de la naturaleza, de Adorno, filósofo alemán de la escuela de Frankfurt, considera su reflexión sobre

²⁵² Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 247.

²⁵³ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 268.

²⁵⁴ Cf. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 269; Cf. Alfaro, «Escatología hermenéutica y lenguaje», en *Revelación cristiana, fe y teología*, 178-79.

la muerte en el devenir histórico, finalmente, de Paul Ricoeur, filósofo francés, considera, tanto la ambigüedad ambivalente de los resultados del devenir histórico, así como también, la imposibilidad de una demostración racional para el Porvenir trascendente y absoluto.

Si la reflexión de los filósofos referidos es considerada positivamente por Alfaro en su análisis sobre el devenir histórico, otros como Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900) y Bloch (1885-1977), son referidos para clarificar, por el diálogo con los mismos, las aporías subyacentes en sus posturas.

CAPÍTULO 3: REPERCUCIONES ANTROPOLÓGICAS EN LA TEOLOGÍA DE JUAN ALFARO

El estudio de las dimensiones fundamentales de la existencia humana nos ha puesto frente a dos constataciones, a saber: la imposibilidad de una respuesta plena sobre la cuestión del ser humano, sobre el sentido de su existencia sea desde su propia inmanencia, esto es, desde su estructura ontológica constitutiva o desde una realidad intra-mundana y, la cuestionabilidad radical del ser humano como apertura. Partiendo de la paradoja constitutiva del ser humano y de su apertura a la trascendencia sigue a continuación dos temas teológicos, a saber, el problema de la trascendencia e inmanencia de la gracia y el acto de fe. En Juan Alfaro el primer tema es constitutivo y estructurante para cualquier otro tema teológico, en tanto que el segundo, es un tema más funcional, no por eso, menos importante.

1 Trascendencia e inmanencia de la Gracia

La cuestión sobre la trascendencia e inmanencia de la gracia, cuestión diversamente expresada²⁵⁵, ocupa un lugar singular en toda la historia de la reflexión teológica y no es casual su presencia en contextos que implican cambios más acentuados de épocas en orden a la exigencia de nuevas categorías por las cuales se pueda dar razón suficiente y permita esclarecer los rasgos peculiares de la revelación de Dios al ser humano. Los actuales manuales de antropología teológica identifican esta cuestión como la fundamental de la teología del siglo XX y recibe, curiosamente, un tratamiento histórico e introductorio²⁵⁶. Esta cuestión, sin embargo, en lo que va de nuestro siglo, retoma nuevo vigor. En este sentido, el estudio de Juan Alfaro y su perspectiva personalista representa un aporte significativo por su particular interés prestado a la misma, hecho que se torna evidente desde sus primeros trabajos²⁵⁷. Esta cuestión no es periférica para Alfaro²⁵⁸ y tuvo, contemporáneamente al autor, encendido el debate con el punto de vista del teólogo francés Henry de Lubac. En lo que va de nuestro siglo, lo que Alfaro

²⁵⁵ Trascendencia e inmanencia de la gracia, Persona y gracia (Alfaro); natural-sobrenatural (Rahner), supra-creatural (Ladaria). Formulada como pregunta: ¿Dios, unidad trinitaria, como se relaciona con el ser humano, su criatura?

²⁵⁶ Juan Luis Ruiz de la Peña, *El don de Dios: Antropología Teológica especial* (Santander: Sal Terrae, 1991), 19-34; L.F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid: BAC), 1993, 5-22; F.G. Brambilla, *Antropología Teológica: Chi è l'oumo perchè te ne curi?* (Brescia: Queriniana, 2005), 65-84; Carlos Laudazi, *Di fronte al misteio dell'uomo. Temi fondamentali di antropología teológica*, Roma: Editioni OCD), 2007, 159-175.

²⁵⁷ La tesis doctoral de Juan Alfaro: Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano, (1952) es un estudio histórico de la cuestión de la trascendencia e inmanencia de la gracia.

²⁵⁸ Alfaro, «Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural» *Gregorianum* 38 (1957): 5-50; Alfaro, «Persona y gracia», *Gregorianum* 41 (1960): 5-29; Alfaro, «Cristo: Sacramento del Padre: la Iglesia sacramento de Cristo Glorificado», *Gregorianum* 48 (1967): 5-27; Alfaro, «Encarnación y revelación» *Gregorianum* 49 (1968): 431-459.

puede aportar encuentra cause en trabajos como el de Eloy Santiago con su obra: *La gracia de Cristo y del cristiano* publicada en 2005 y en algunos artículos publicados en revistas teológicas²⁵⁹.

Realizamos un estudio a esta cuestión, no sin antes indicar, que la finalidad de fondo es subrayar la apoyadura antropológica-filosófica respecto a este problema teológico abordado por Juan Alfaro²⁶⁰. Iniciaremos, por tanto, contextualizando nuestro tema; luego, presentaremos una lectura personal de algunos artículos²⁶¹ de Alfaro en orden a esta cuestión y, finalmente, emitiremos algunas conclusiones.

Juan Alfaro es reconocido por perspectivizar el problema de la trascendencia e inmanencia de la gracia desde la cristología, como lo indica Ladaria²⁶². El tema cristológico se hace presente ya en 1960, en el artículo *persona y gracia* y luego, en el artículo *el problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia*²⁶³, hecho que nos motiva a afirmar que el tema cristológico está presente de forma estructural en su teología²⁶⁴. A continuación, desplegamos un marco con los principales conceptos de Alfaro a respecto de esta problemática, a saber: visión de Dios, criatura intelectual, naturaleza pura y persona y gracia. Para el término persona, nuestro estudio tendrá en consideración el artículo *persona y gracia*, escrito por Alfaro en 1960.

1.1 Breve historia sobre la cuestión trascendencia e inmanencia de la gracia

En los datos de la escritura y en los estratos de la tradición se percibe una tensión innegable entre la condición creatural del ser humano y la perfección del mismo por el don de Dios por medio de Jesús Cristo en el Espíritu. La perspectiva frente a esta cuestión es unitaria, esto es, no hay oposición o superación de lo natural por lo sobrenatural, antes, la relación con Dios es la única plenitud del ser humano, y esta se inicia en la creación y culmina en Cristo.

²⁵⁹ Carlos Ábrigo, «El origen divino de la subjetividad en la reflexión teológica de Juan Alfaro: Las repercusiones en el hombre y las tensiones intelectuales del autor presentes en este proceso», *Teología y Vida* 56, n. 1 (2005): 95-124, <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492015000100004>; Juan Manuel Cabiedas, «Deus loquens et homo credens. Perspectivas renovadoras para la teología de la gracia en algunos escritos del profesor Juan Alfaro, S.I.», *Almogaren* 45 (2009): 35-59.

²⁶⁰ Referimos para un estudio más vasto y detenido del tema de la gracia el trabajo doctoral del ya citado Eloy Santiago, *La gracia de Cristo y del cristiano: Cristología y antropología de Juan Alfaro* (Las Palmas: Instituto superior de teología de las Islas Canarias), 2005.

²⁶¹ Alfaro, «Persona y gracia», 5-29; Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia», en *Cristología y antropología* (Madrid: Cristiandad, 1973), 227-344.

²⁶² Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 16.

²⁶³ «El hombre, su mundo y su historia están de hecho marcados por la gracia de Cristo y finalizados en Dios mediante Cristo» Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 229.

²⁶⁴ Según Ladaria, solo en 1973, Alfaro habría introducido en su reflexión teológica sobre el problema de la trascendencia y la inmanencia de la gracia, el tema de la encarnación, lo que no parece acertado si se tiene en cuenta el artículo *Persona y Gracia* de Juan Alfaro publicado 1960.

Por tanto, estamos delante de un planteamiento no reflejo de la cuestión trascendencia e immanencia de lo sobrenatural. Bien lo expresa la frase de Agustín de Hipona en el primer libro de las *Confesiones*: «Nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti»²⁶⁵ donde se indica una sola finalidad para el ser humano que en cuanto a ella se orienta, vive inquieto.

Tomás de Aquino, en el siglo XIII, conoce la distinción entre lo que corresponde a las perfecciones de la naturaleza y lo que corresponde a los dones sobrenaturales. Todavía, el Aquinate defiende que existe en el ser humano un deseo natural de ver a Dios y que su perfecta felicidad solo puede consistir en la visión de la esencia divina²⁶⁶. Después de Tomás, la doctrina del deseo natural innato se torna opinión común entre las escuelas teológicas del siglo XIV y XV²⁶⁷. Encontramos en Tomás un vestigio tenue de distinción entre natural y sobrenatural, sin embargo, no hay un tratamiento explícito de esta temática.

Después de Tomás aparece la terminología «sobrenatural» y «natural» con significados cada vez más precisos. Fundamentalmente, lo que acontece entre el siglo XIV y XV es una precisión terminológica. El profesor Ladaria nos escribe a este respecto indicándonos algunos conceptos y sus significaciones tales como: Natural, sobrenatural, naturaleza pura, creación y hombre. Así, según Ladaria, el término «natural» no se comprende como la situación concreta en la que el hombre nace, como decía Agustín, sino, tornada una abstracción, designa no solamente lo que sería el ser humano sin la «elevación», sino que además es el referente para entender lo «sobrenatural» como aquello que en el ser humano no es natural. Además, el término «naturaleza pura» refiere la posibilidad de que Dios hubiera creado al hombre con los bienes que le corresponden en virtud de su naturaleza, excluyendo la llamada a la visión beatífica, a la comunión con Él. En cuanto a la «creación», se estima la posibilidad de pensar la misma al margen de la salvación, pues esta no se encuentra intrínsecamente orientada por ella. Por último, desaparecen de la noción de ser humano tanto los designios concretos de Dios, como también, la referencia y la llamada a lo divino y a su comunicación²⁶⁸.

Nos parece relevante e iluminador en este recorrido histórico la controversia entre Bayo (1513-1589) y Belarmino (1542-1621). La intención de ambos autores, en lo que respecta a este tema, es salvaguardar la gratuidad de la elevación sobrenatural. Para Bayo lo «natural» es el estado en el que el ser humano vino al mundo, estado de integridad. En este estado, creado por Dios, el hombre está llamado a la visión de Dios, sin embargo, tal llamado se presenta como

²⁶⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones*, trad. Alfredo Encuentra Ortega (Madrid: Gredos, 2000), 116.

²⁶⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de teología*, vol. I (Madrid: BAC, 2001), q.12, art. 1. 3. 8.

²⁶⁷ Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 8.

²⁶⁸ Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 9-12. Ladaria nos indica que las posibles causas de este fenómeno se encuentran en la introducción del pensamiento aristotélico en el pensamiento occidental para el cual hay una mayor insistencia en la criatura que en la participación con el ser.

una exigencia del estado natural del ser humano, punto de vista censurado con la bula *ex omnibus afflictionibus* de 1567 (DH 1901-1980). Belarmino, afirmando la posibilidad de una naturaleza pura y de un deseo natural de ver a Dios, indica que este deseo solo se satisface por la acción de Dios, sobrenaturalmente. Una consecuencia de la posición de Bayo es el insignificante papel de Cristo en orden a la divinización. Antes, Cayetano (1480-1547), con su visión sobre el «deseo natural», representa una novedad absoluta. Su novedad reside en negar la existencia del deseo natural. Su justificación tiene como horizonte la correspondencia, adecuación, entre la naturaleza humana y la perfección dentro de su orden, correspondencia en la cual el deseo natural no está en condiciones de satisfacer porque implica una exigencia, una obligación a ser satisfecha por Dios al derecho del ser humano²⁶⁹. En definitiva, podemos decir que en este periodo se afirma la existencia de una «naturaleza pura» y, como lo hemos señalado en Cayetano, se niega el apetito natural de Dios.

La neo-escolástica, en el siglo XVII, conoce el resultado que se venía fraguando bajo la nueva terminología introducida en el siglo XVI y por la postura de Cayetano. La «naturaleza pura», solo una hipótesis, ahora es el punto de partida en la comprensión de la inmanencia y trascendencia de lo sobrenatural. Por ella son significadas, como nota Luis Ladaria, tanto la «naturaleza» constitutivamente entendida como un conjunto de atributos que hacen del ser humano un animal racional, y consecuentemente entendida desde ciertos logros que el ser humano puede alcanzar y necesita de unos presupuestos para alcanzar los fines que le corresponden exigítivamente²⁷⁰. En este contexto surge el término «potencia obediencial» para indicar la actitud pasiva que permite al ser humano recibir la gracia. Por su vez, el término «sobrenatural» es comprendido a partir de lo natural como aquellos dones que no pertenecen a la naturaleza. Una definición, a partir de la negación de aquello que no es natural.

Según Ladaria, los aspectos positivos de la neo-escolástica residen en salvaguardar la trascendencia de la gracia y mantener la sustancial integridad de la naturaleza humana después del pecado por el cual no se ha corrompido radicalmente la realidad de la creatura. En cambio, por la negativa, la terminología utilizada como «naturaleza pura» y «sobrenatural» muestran su debilidad, pues no constatamos una naturaleza pura en el ser humano²⁷¹ y, por su vez, lo «sobrenatural», definido negativamente, deja de lado la referencia a Cristo. En definitiva,

²⁶⁹ Cayetano niega el deseo natural de la visión de Dios, la divinización del ser humano, misterio de fe, se posibilita por la *potentia oboedientialis* como potencialidad pasiva. Cf. P.D. Muños Ceferino, «Cayetano y la controversia entre lo natural y lo sobrenatural, una revisión actual de la cuestión», *Cauriensia* 11 (2016): 632, <http://dx.medra.org/10.17398/1886-4945.11.627>.

²⁷⁰ Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 11.

²⁷¹ Ladaria justifica la presencia de un existencial-sobrenatural entendido como contenidos de nuestra conciencia y no como existentes en la hipotética naturaleza pura.

afirma Ladaria, «se afirmaba el carácter gratuito de la gracia a costa de un extrinsecismo que no hacía justicia a los datos bíblicos y de la tradición»²⁷².

En el siglo XX, la encíclica *humani generis* (12-10-1950) del Papa Pio XII da una alerta para el inmanentismo como respuesta al extrinsecismo al abordar la cuestión de la gracia. Este documento pontificio se pronuncia, dentro de su finalidad primordial, estos es, sobre falsas opiniones en contra de los fundamentos de la doctrina católica, contraria la afirmación de que Dios no podía crear seres humanos dotados de inteligencia sin ordenarlos y llamarlos a la ordenación beatífica: «Otros desvirtúan el concepto del carácter gratuito del orden sobrenatural, pues defienden que Dios no puede crear seres inteligentes sin ordenarlos y llevarlos a la visión beatífica» (DH 3891) Después de la encíclica, con la recuperación de la doctrina del «deseo innato» de Tomás de Aquino, las discusiones en torno a este tema tiene diferentes actores²⁷³. Entre ellos resaltamos Henry de Lubac (1896-1991) con sus dos libros publicados uno antes y otro después de la encíclica y del Concilio Vaticano II²⁷⁴.

Este breve recorrido histórico nos muestra que la cuestión trascendencia e inmanencia de la gracia fue puesta en palco a partir del siglo XIII y su protagonismo principal tuvo que esperar hasta el siglo XVII. En otros términos: se pasó de un planteamiento no reflejo de las escrituras y de los estratos de la tradición a uno reflejo en la neo-escolástica. La neo-escolástica del siglo XVII, deudora del trabajo terminológico de los siglos anteriores, perspectiva el problema desde la «naturaleza pura» y desde allí significa lo natural, sobrenatural, creación, hombre. Sin embargo, sería un error condenar esta perspectiva, fruto de su tiempo y para su tiempo, pues tiene el mérito de haber salvaguardado la trascendencia de la gracia y la integridad de la criatura después del pecado. Otro tiempo, otro contexto, demanda repensar las categorías por las cuales fue expresado y reflexionado este problema. Si bien la encíclica *humani generis* alerta sobre el riesgo de inmanentismo, constata el esfuerzo en este sentido de renovación. Ya indicamos al inicio la importancia que para Alfaro tuvo esta cuestión, ahora centramos nuestra atención al tratamiento que dio a la misma. Para tal acometido, después de la lectura de dos textos significativos al respecto: *El problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia* y *Persona y gracia*, sintetizamos el contenido de su reflexión en algunos temas.

1.2 Inmanencia de la Visión de Dios

²⁷² Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 13. En palabras de Ruiz de la Peña: «La teología se decantará cada vez más resueltamente por la trascendencia de la gracia, subrayando unilateralmente la línea iniciada por Cayetano y quebrando el delicado equilibrio de Tomás» De la Peña, *El don de Dios*, 26.

²⁷³ Henry de Lubac, Karl Rahner, Juan Alfaro, Von Balthasar.

²⁷⁴ Nos referimos a su obra *Natural-sobrenatural* publicada en 1946 donde recupera la paradoja tomista y, *El misterio de lo sobrenatural*, publicada por primera vez en París en 1965.

La visión de Dios constituye la fase última de la divinización del hombre por la gracia de Cristo; participa, pues de la gratuidad absoluta de la encarnación. [...]. La visión de Dios no puede ser conquista del hombre; no puede tener lugar sino como gracia²⁷⁵.

Importa resaltar dos dimensiones en la visión de Dios, la dimensión trascendente en relación a la creatura intelectual, ya que este puede realizarse sin la ayuda de la visión de Dios y, la dimensión inmanente a la creatura intelectual, pues la visión de Dios es su único fin, aquel que puede saciar su apertura infinita²⁷⁶.

Centrando nuestra atención en la dimensión inmanente de la visión de Dios, Alfaro define la misma como la meta última y definitiva del aspirar humano, su único fin. Esta se encuentra insertada en el dinamismo espiritual intelectual y volitivo del ser humano, esto es, en las dimensiones fundamentales de la existencia humana que ya tuvimos la oportunidad de indicarnos en el capítulo anterior de nuestro trabajo. Sin embargo, Alfaro tiene claro que la inmanencia de la visión de Dios en el ser humano no comporta exigencia: «La visión de Dios no puede ser conquista del hombre; no puede tener lugar sino como gracia»²⁷⁷. La visión de Dios concedida por pura gracia, no se presenta en el ser humano como un «añadido», sino que corresponde a la afinidad del espíritu humano a ser plenificado de un modo total y definitivo.²⁷⁸.

Ahora, la inmanencia de la visión de Dios en el ser humano, dada por pura gracia y no por exigencia, ilumina la inmanencia de la gracia, esto es, la visión de Dios como fase final ilumina la fase peregrinante provisional de la vida en la gracia²⁷⁹. Esto quiere decir, además, que anterior a la visión de Dios está la *habitud*, como lo denomina José María de Miguel, que consiste en la apertura constitutiva del ser humano²⁸⁰. José María de Miguel al analizar la inmanencia de la visión de Dios en Alfaro concluye que el resultado alcanzado por un análisis trascendental del espíritu humano revela la visión de Dios como un dato antropológico de sentido, sin embargo, continúa el autor, la visión de Dios pertenece al depósito de la fe expresada *DH 1000; DH 1305*)²⁸¹.

En definitiva, para Alfaro la visión de Dios no es una mera contemplación de un objeto infinito ni la intuición de una existencia ilimitada, sino «encuentro personal inmediato» con el

²⁷⁵ Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 316.

²⁷⁶ Alfaro estudia la trascendencia y luego la inmanencia de la gracia. Tal separación es solo metodológica (distinguir no separar). Así, trascendencia de la gracia: Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 236-289 y la inmanencia de la gracia «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia, 289-313.

²⁷⁷ Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 316.

²⁷⁸ Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 316.

²⁷⁹ «en su fase definitiva, que revela el sentido de la fase inicial, la divinización del hombre es unión inmediata del espíritu-finito con el espíritu-absoluto». Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 313.

²⁸⁰ Cf. De Miguel, *Revelación y fe*, 87.

²⁸¹ Cf. De Miguel, *Revelación y fe*, 88.

Dios vivo²⁸². Es, simultáneamente, revelación y participación vital en la vida personal divina. En la visión, nos dice Alfaro, son superadas las dualidades antinómicas del ser humano como espíritu-finito en su dinamismo intelectual volitivo, las facultades espirituales alcanzan una quietud absoluta, se da la plenitud del encuentro interno de la persona consigo misma, determina una unificación interior súper-creatural «expresión suprema posible de la auto-conciencia en el ser intelectual creado», unión inmediatamente con el infinito dándose enteramente en amor. En la visión, finalmente, se da la plena auto-posesión y auto-donación del ser humano, la elevación suprema posible de su personalidad²⁸³.

Ahora: ¿Cómo se inserta la gracia en el ser humano? Según José María de Miguel, esta cuestión fue abordada por Alfaro ciñéndose al criterio de Tomás de Aquino, para quien el punto de inserción se da en el dinamismo espiritual del ser humano, esto es, en la orientación apriórica de la creatura intelectual a la visión, conocida también como «deseo natural de ver a Dios»²⁸⁴. Todavía, está fuera de cuestión la pretensión de una plenificación humana en cuanto fase peregrinante²⁸⁵, así como también, una explicación plena desde una filosofía trascendental, más todavía, Dios como objeto formal del dinamismo espiritual es igualmente imperceptible, solo podemos referir un inicio de la plenificación en cuanto incoación de la gracia en el corazón del ser humano²⁸⁶.

Continúa, José María de Miguel, destacando cuales las consecuencias de este punto de vista de Alfaro, entre las que destaca: a) una interpretación «cosista» de la gracia, algo sobreañadido al ser humano, b) frase tales como: estar en gracia, perder la gracia, o ponerse en gracia, muchas veces escuchadas carecen de sentido cuando la gracia expresa la verdad y la hondura de la presencia de Dios en el ser humano, presencia esta, no obstante, que puede ser oscurecida o alienada por el pecado²⁸⁷.

²⁸² Ya no un encuentro sino una aproximación mediata es el conocimiento de Dios a través de las criaturas también denominado conocimiento de Dios por demostración.

²⁸³ Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 315, 19.

²⁸⁴ Tomás de Aquino, *Suma*, I, q.12, art.1. Esta terminología, advierte Alfaro ha generado varios equívocos, en este sentido, por eso ha delimitado el concepto. Así: deseo es una necesidad apriórica y no un acto explícito de desear ver a Dios; Natural: no porque pertenezca a la naturaleza del ser humano, sino «por la necesidad apriórica que imprime a la actividad del espíritu humano». Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 323.

²⁸⁵ Alfaro distingue entre «suficiencia de sentido» y «plenitud de sentido». Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 313.

²⁸⁶ Cf. De Miguel, *Revelación y fe*, 89.

²⁸⁷ Cf. De Miguel, *Revelación y fe*, 90.

1.3 *Creatura intelectual*

La creatura intelectual es, en virtud de su misma esencial estructura de inteligencia creada, un ser que no solamente es capaz de lo sobrenatural, sino que solamente en lo sobrenatural es definitivamente perfectible: y simultáneamente, es un ser inteligible y verificable sin que lo sobrenatural le sea de hecho comunicado²⁸⁸.

Este concepto es presentado y estudiado por Alfaro al desarrollar metodológicamente por separado el tema de la trascendencia de la gracia²⁸⁹. El estudio de Alfaro, a este respecto, puede ser dividido en tres partes, en una primera refiere lo que significa «creatura intelectual»²⁹⁰; a seguir, como este concepto delimita el problema de la trascendencia de la gracia²⁹¹ y, en una tercera parte, Alfaro destaca las ventajas de este término y de sus derivados: espíritu-finito y supercreatural, comparándolo con el tradicionalmente utilizado, «naturaleza» y sus derivados: natural y sobrenatural²⁹².

El término «creatura intelectual» permite a Alfaro analizar con mayor profundidad el problema teológico sobre la trascendencia de la gracia, porque reúne los dos aspectos de la revelación neo-testamentaria, esto es, el perdón de los pecados y la divinización entendida como comunión de vida del ser humano con Dios. Este término, para Alfaro, revela tanto la caída en el pecado como la capacidad del ser humano de ser interpelado por el amor de Dios. La condición pecadora del ser humano por sí sola no satisface una explicación de la divinización del ser humano en la visión de Dios y, por tal motivo, Alfaro, bebiendo de las fuentes patrísticas, presenta este término, por el cual se indica, por un lado, la pecabilidad del ser humano como consecuencia de la fragilidad creatural de su libertad y, por otro lado, su receptibilidad a la autodonación de Dios. Además, nos indica Alfaro, este término resulta como conclusión al reflexionar sobre la gracia misma de Cristo, pues, al no cometer pecado, la gracia de Cristo no puede ser explicada por el pecado, de donde se sigue afirmar que la trascendencia suprema de la gracia que se revela en la encarnación es comprendida en su condición de creatura-intelectual. Todavía, el término creatura-intelectual encuentra su significado, como lo hace notar Alfaro, en el término tomista: *intellectus creatus*²⁹³, término por el cual el Aquinate explica sistemáticamente la divinización del ser humano en la visión de Dios²⁹⁴.

²⁸⁸ Alfaro, «Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural», 50.

²⁸⁹ Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 236-54.

²⁹⁰ Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 236-41.

²⁹¹ Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 241-48.

²⁹² Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 248-54.

²⁹³ Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I, q. 12, art. 1-5.

²⁹⁴ Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 236-41.

Este concepto, nos indica Alfaro, es útil para delimitar el problema de la trascendencia de la gracia. La pregunta formulada por Alfaro a respecto de este problema es: ¿Carecería de sentido la existencia del ser humano como creatura-intelectual sin el destino a la visión de Dios? A esta cuestión teológica, porque parte del dato revelado y, llena de sentido, porque pretende responder a los que es el ser humano desde el punto de vista de su finalidad, Alfaro responde afirmando que la existencia no carecería de sentido sin la encarnación, de esta forma se salvaguarda la trascendencia absoluta de la encarnación respecto al mundo y al ser humano. Esta hipótesis es legítima en cuanto necesaria para comprender la realidad de la encarnación, sin embargo, lo que interesa en la reflexión teológica, nos dice el autor, no es la hipótesis en sí, sino la comprensión de la realidad interna y concreta de Cristo mismo y del ser humano que tal hipótesis señala. Por tanto, Dios pudo crear el ser humano y no destinarlo a la visión, más la existencia del ser humano es absolutamente imposible sin el destino a la visión de Dios²⁹⁵.

Finalmente, Alfaro compara el término creatura-intelectual con el término naturaleza. La finalidad es mostrar las ventajas del término creatura-intelectual en lo que respecta a una tendencia dualista del problema naturaleza-gracia de donde resulta la gracia ser entendida como un añadido, una «cosa» sobrepuesta a la naturaleza. Alfaro no niega el valor que tienen los términos utilizados por la tradición para hablar a respecto de la trascendencia e inmanencia de la gracia, más allá de una simple cuestión terminológica, nos indica el autor, los términos ponen en destaque «carga de representaciones propias de una determinada cultura» muchas de las veces convertidos en un «peso muerto» para decir Dios en la actualidad²⁹⁶.

Así, entre las ventajas del uso del término creatura-intelectual se expresa tanto en la comprensión de la divinización por la gracia de Cristo como en la capacidad fundamental del ser humano de ser interpelado en su libertad por Dios. Este término, que significa la dimensión interna específica del ser humano, y cuyo sentido, según Alfaro, es más cercano al contenido y lenguaje de la antropología bíblica, presenta unidas las dos dimensiones constitutivas del ser humano, a saber, la vinculación al mundo en cuanto criatura, y su relación trascendental a Dios, en cuanto intelectual²⁹⁷.

Las ventajas del término naturaleza y sus derivados: natural y sobrenatural, tales como: poner de relieve la pertenencia del ser humano al mundo como vértice de la creación, significar la libertad humana como limitada por las estructuras a priori que la hacen posible, son menores a las ventajas del término creatura intelectual, según Alfaro, que además suma la desventaja de significar la trascendencia del ser humano sobre el mundo de manera implícita. Por tal motivo,

²⁹⁵ Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 241-48.

²⁹⁶ Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 252.

²⁹⁷ Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 252.

Alfaro prefiere el término creatura-intelectual. Sin embargo, nota bien el autor, que el término «naturaleza» no puede ser eliminado por ser inválido, pues, bien entendido, expresa en una sola palabra el núcleo constitutivo del ser humano. Más allá de las discusiones terminológicas, Alfaro indica que los términos refieren un punto central, a saber, la concepción del ser humano exigida para la comprensión de la realidad revelada de la gracia cristiana, esto es, «la divinización del hombre en su libre aceptación de la comunión de Dios»²⁹⁸.

En conclusión, para Alfaro, con el concepto de creatura-intelectual se significa la condición humana en cuanto apertura constitutiva. Concepto unificador de la tensión trascendencia e inmanencia de la gracia, la «creaturidad» significa la suficiencia de sentido de la potencialidad, de la apertura en cuanto apertura y, a su vez, lo que impide la plenificación total; y la «intelectualidad» expresa el dinamismo interior que añora el trascender todo lo finito, es lo que posibilita al ser humano la recepción de la gracia en cuanto abierto a una posible invitación divina. Este concepto da razón al perenne perfeccionamiento de las aspiraciones humanas y explica el hecho de la imposibilidad ontológica de dar el salto a la definitiva quietud. Así, Alfaro salvaguarda la gratuidad de la trascendencia de la gracia como también salvaguarda la inmanencia de la misma, porque la divinización se refiere a la creatura-intelectual. Es la creatura intelectual la cual, por gracia, es elevada mediante la actualización de su potencialidad sin ser destruida.

1.4 Hipótesis de la existencia del ser humano no destinado a la visión

La hipótesis de la existencia del hombre fuera de la encarnación es teológicamente legítima, únicamente en cuanto es necesaria para comprender hasta el fondo la realidad misma de la encarnación; es decir, en cuanto es la conclusión última de la reflexión teológica sobre la divinización de la humanidad de Cristo y de los hombres²⁹⁹.

Alfaro denomina hipótesis de la existencia del ser humano no destinado a la visión de Dios a lo que se designaba como «naturaleza pura». Esta, según Alfaro, no consiste en una realidad histórica, sino es una hipótesis de trabajo utilizada para salvaguardar la absoluta gratuidad del don de Dios en el ser humano, su creación, así como también, para comprender la inteligibilidad de la creación en sí misma³⁰⁰. Inútil para Henry de Lubac y defendida por

²⁹⁸ Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 253.

²⁹⁹ Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 246.

³⁰⁰ El concepto de naturaleza equivale al de naturaleza pura. Al referirse a naturaleza, en sentido teológico, Alfaro dice lo siguiente: «el hombre en su constitución fundamental de 'criatura corpóreo-espiritual', como inteligible y realizable sin la gracia de la divinización: la creación del mundo y del hombre como posible sin la encarnación». Cf. Alfaro, «Naturaleza», en *Sacramentum Mundi*, ed. Karl Rahner, Vol. 4, (Barcelona: Herder, 1972), 870. (Desde ahora citamos *Sacramentum Mundi* = SM)

Rahner y Alfaro, el tema «naturaleza pura» repercute en la comprensión de la creación y, en ella, del ser humano. La creación, está dotada de suficiente inteligibilidad, verdad, bondad propia, sentido y orden regulado y el ser humano puede ser pensado, es inteligible, sin la gracia de la divinización o de la encarnación. Porque la gracia no es una exigencia del ser humano, la realización plena del mismo, sin embargo, solo se da en la gracia de la visión de Dios, don libre y gratuito de Dios, único fin del ser humano.

El tema naturaleza pura no es enunciado como tal cuando Alfaro aborda el problema sobre la trascendencia y la inmanencia de la gracia. En dicho abordaje no hay un tratamiento explícito de esta cuestión, sin embargo, se presenta como la hipótesis de la existencia del ser humano no destinado a la visión de Dios y, en este sentido, Alfaro, al analizar el tema de la trascendencia de la gracia donde, luego de destacar las ventajas de la utilización de la terminología creatura-intelectual en comparación con la tradicional terminología naturaleza, centra su atención en esta hipótesis. Así, el tema de la naturaleza-pura surge como consecuencia de la terminología creatura-intelectual. Un segundo abordaje no explícito de esta cuestión la encontramos en el debate con Henry de Lubac. Veamos más de cerca el desarrollo de este concepto en la trascendencia de la gracia.

Al estudiar la cuestión sobre la trascendencia de la gracia, Alfaro desarrolla la cuestión sobre la hipótesis de la existencia humana sin la encarnación, esto es, el mundo y el ser humano no destinados a la visión de Dios. Las siguientes preguntas introducen el tema: «¿Carecería de sentido la existencia del hombre como «creatura-intelectual» sin el destino a la visión?» «¿La existencia del hombre como espíritu en el mundo sería absurda sin la gracia divinizante de la encarnación?» Estas preguntas, que parten de la existencia concreta y real del ser humano destinado a la divinización, que son teológicas porque parten de la verdad revelada por Dios y, que no carecen de sentido porque es el ser humano en cuanto destinado a la visión o de hecho o en virtud de su condición de creatura intelectual quien se pregunta, encuentran su respuesta, según Alfaro, en el dato neo-testamentario donde se afirma la comunión de vida con Dios inteligible solo como «participación en la unión de Cristo con Dios». Así, la encarnación no puede ser resultado de la evolución del mundo, pues esta afirmación exigiría la existencia de un vínculo de necesidad interna entre la existencia del ser humano y la presencia personal del Hijo de Dios, una conexión necesaria entre la finalidad interna del ser humano y la visión de Dios. En consecuencia, Alfaro establece, por un lado, la existencia del ser humano absolutamente imposible sin el destino a la visión de Dios y, por otro, que Dios pudo crear al ser humano y no destinarlo a la visión³⁰¹.

³⁰¹ Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 241-42.

La posibilidad de una economía de la gracia fuera de la encarnación no puede ser aceptada³⁰². Sin embargo, Alfaro justifica la hipótesis de la existencia del ser humano fuera de la encarnación como legítima ya que surge del afán de comprensión de la gracia. Por tal motivo, la hipótesis de la existencia del ser humano fuera de la encarnación, nos indica Alfaro, no es una hipótesis de trabajo a la cual se pueda recurrir como un concepto provisional, ni mucho menos es una hipótesis cómoda para facilitar la comprensión de la encarnación como don libre de Dios superficialmente, antes, su justificación radica en «la realidad del carácter personal divino del hombre Cristo y de la participación del hombre en la gracia de la encarnación»³⁰³.

La siguiente pregunta enunciada por Alfaro sirve para continuar su reflexión: «¿No interesa a la teología únicamente lo que Dios ha hecho efectivamente en Cristo mismo y por Cristo para el ser humano, el mundo y la historia?» Alfaro responde que sí y considera que es por esta misma razón conveniente la hipótesis de la posibilidad del mundo y del ser humano sin la encarnación, no porque nos diga algo sobre la gracia de Cristo y, en este sentido, carece de utilidad para el que hacer teológico, o porque nos manifieste el carácter divinizante de la misma; antes, se sitúa como una conclusión necesaria en la comprensión de la trascendencia absoluta de la gracia, en la comprensión de la realidad interna y concreta de Cristo mismo y del ser humano «cristiforme»³⁰⁴.

Alfaro admite la posibilidad de la naturaleza pura como conclusión necesaria para salvaguardar la gratuidad de lo sobrenatural, lo que no significa, que a partir de la misma se deba explicar lo sobrenatural. En este sentido, Alfaro apela a una exclusión de terminología que provoque la idea de exigencia de Dios de parte de la creatura-intelectual. Esta es la razón por la cual Alfaro solo nombra dos veces, en su artículo *el problema teológico sobre la trascendencia e inmanencia de la gracia*, la terminología «naturaleza pura»³⁰⁵.

Ladaria comprende la «naturaleza pura» en continuidad con lo dicho por Rahner e Alfaro. Para Rahner la «naturaleza pura» es como «una posibilidad teórica», pues en el orden de la gracia, único orden históricamente existente, «nuestra naturaleza actual no es nunca pura naturaleza. Es una naturaleza instalada en el orden sobrenatural, que uno no puede abandonar, aunque sea pecador o incrédulo»³⁰⁶. Para Alfaro la «naturaleza pura» es comprendida como «existencia humana no destinada a la visión» para significar la relación con Dios de una creatura dotada de intelecto en el plano meramente creatural y no supra-creatural. Ladaria estima la

³⁰² María de Miguel estima que Alfaro no defiende una doble economía salvífica antes lo que verifica es una doble gratuidad, una la de la gracia recibida en la creación, otra, la de la redención siendo que en la economía salvífica la primera este orientada a la segunda. Cf. de Miguel, *Revelación y fe*, 51.

³⁰³ Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 246.

³⁰⁴ Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 246-47.

³⁰⁵ Cf. Alfaro, «El problema teológico de la trascendencia y la inmanencia de la gracia», 251. 71.

³⁰⁶ Karl Rahner, «naturaleza y gracia», en *escritos de Teología*, vol. 4 (Madrid: Cristiandad, 2002), 219.

«naturaleza pura» como un «concepto límite» ya que siendo la llamada última y definitiva del ser humano la filiación divina, carece de sentido averiguar que sería el ser humano sin esta vocación. Por eso dice: «es un concepto límite cuyos contenidos tenemos que renunciar a describir»³⁰⁷. Sin embargo, este concepto debe ser mantenido para salvaguardar la libertad total de la encarnación del Hijo y, en este sentido, este concepto es necesario³⁰⁸.

1.5 Persona y gracia

Centramos nuestra atención al artículo *persona y gracia* para conocer el concepto de persona de Alfaro y las implicaciones que este tiene en la doctrina de la gracia. El artículo *persona y gracia* tiene todo sentido en estar situado a seguir al extenso estudio sobre la *trascendencia e inmanencia de la gracia*. *Persona y gracia* se constituye como una perspectiva personalista de esta problemática ardua y, más, al identificar persona y gracia en Cristo, esta perspectiva de Alfaro se consolida como cristológica.

Alfaro inicia cuestionando la fórmula tradicional «La gracia presupone la naturaleza» por ser insuficiente para expresar el punto de inserción de la gracia en el ser humano. En contrapartida desarrolla la fórmula «la gracia presupone la persona». Su cuestionamiento se dirige al concepto de «creatura intelectual» cuyo equivalente es «espíritu-finito». Si por un lado la fórmula espíritu-finito pone en evidencia lo paradójico que es el ser humano (anhelo y ausencia del infinito como experiencia de la vivencia humana, posesión y ejercicio de la libertad y experiencia de no realización absoluta y última) y su apertura al infinito, Alfaro la considera incompleta y prefiere, por tal motivo, la expresión «persona-creada»³⁰⁹.

Alfaro encuentra dos razones para el uso de la categoría persona-creada. La primera razón la encuentra en la aspiración fundamental del ser humano, la cual no puede ser colmatada por un logro humano ni con la posesión de un objeto³¹⁰. La segunda razón, Alfaro la encuentra en el ejercicio de la libertad humana, pues, el máximo grado de espiritualidad, así como de plenitud añorada, reside en el ejercicio de la libertad que se manifiesta en la capacidad de autodeterminación frente a la invitación gratuita y amorosa de un “Infinito personal” que interpela al ser humano³¹¹. Finalmente, la categoría persona encuentra sentido en el plano de la revelación, pues el pecado no ha destruido del todo la *imago Dei*, y por tal motivo el ser humano está en capacidad, en tanto espiritualidad y apertura al infinito, de ser interpelado, de recibir la

³⁰⁷ Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 29.

³⁰⁸ Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 28-9.

³⁰⁹ Alfaro, «Persona y gracia», 8.

³¹⁰ Cf. Alfaro, «Persona y gracia», 7-8.

³¹¹ Cf. Alfaro, «Persona y gracia», 8.

gracia y suscitar en él una relación viviente yo-Tu, hecho que no podría acontecer con una realidad infrahumana³¹².

Según Alfaro, el ser humano se encuentra en una permanente economía de Gracia³¹³. A esta atracción de la gracia el ser humano responde como de persona a persona, pues el infinito no es un absoluto sin rostro sino un Absoluto personal. Es la gracia que obra en el ser humano una atracción primaria espontánea y deliberada que no es la atracción de un objeto sino de una Persona hacia sí. Alfaro, retomando la denominación de Rahner, justifica la fórmula de «Existencial sobrenatural» para significar la inclinación interior hacia la gracia por la gracia, sin embargo, por el análisis de la identidad personal de la gracia, Alfaro formula el «existencial crístico».

Alfaro significa desde esta perspectiva personal de la gracia tanto la revelación y las virtudes teologales. En cuanto a la revelación, Alfaro estima no ser una adhesión humana a un conjunto de doctrinas, sino esencialmente una relación personal fundamentada en la palabra: «es ‘*Deus Loquens*’, Dios en la actitud personal de acercarse al hombre, para entablar con él la relación esencialmente personal de la palabra»³¹⁴. La fe es una actitud personal del ser humano en respuesta a Dios que habla siendo la gracia que hace posible que el ser humano crea en el Dios que no ve; no obedece, por tanto, a la fuerza puramente de un raciocinio natural. La fe como actitud personal «implica una opción fundamental y permanente del hombre que imprime una orientación hacia la eternidad»³¹⁵. La esperanza, por su vez, significa una más plena autodonación que la fe, porque tiene su fundamento, no en una promesa humana, sino en una promesa divina cuyo carácter propio radica, no en ser una promesa de «algo», sino de sí mismo como salvador y salvación del ser humano³¹⁶. La opción libre en la esperanza, porque implica una autodonación personal más plena que la fe, es una más plena auto-posesión del ser humano. Será, sin embargo, la caridad donde se realice la más profunda auto-posesión y auto-donación del ser humano. Según Alfaro, esta se da porque el papel de la gracia en nosotros es que experimentemos la actitud divina personal de la caridad, actitud personal por excelencia, por la cual no sentimos hijos de Dios e invitados a centrar en él lo que hay de más íntimo en nuestra

³¹² Cf. Alfaro, «Persona y gracia», 9.

³¹³ Cf. Alfaro, «Persona y gracia», 10.

³¹⁴ Alfaro, «Persona y gracia», 10. Nótese que esta perspectiva personalista de Alfaro de la revelación está en sintonía con las fuentes escriturísticas y patrísticas a las cuales se volvió a referir la constitución *Dei filius* e posteriormente la constitución *Dei Verbum* del concilio vaticano II. Ambas constituciones, en línea cronológica, son expresiones de los arduos intentos de defender el carácter sobrenatural de la revelación iniciado a partir del siglo XVI. La comprensión de la revelación como «conjunto de doctrinas» que iluminan la razón. Recuperar la comprensión de la revelación como *regula fidei*, palabra de Dios que guía la vida de la comunidad, propia de la patrística, posibilita una visión más global. Es en esta línea que reflexiona Alfaro. Cf. Rino Fisichella, «Revelación», *Diccionario teológico enciclopédico*, 857-859.

³¹⁵ Alfaro, «Persona y gracia», 11.

³¹⁶ Cf. Alfaro, «Persona y gracia», 12.

existencia, el amor. Esta mutua auto-donación personal de Dios y del ser humano, solamente posible en la economía de la gracia, que inicia en este mundo, alcanzará su plenitud plena en la gloria, entendida como unión personal inmediata (incoación-consumación) con Dios³¹⁷.

Alfaro cuestiona la comprensión de la Gracia Increada por las categorías teológicas tales como: «causalidad cuasi-formal» o «actuación creada por el acto increado». Para Alfaro todas las categorías humanas resultan inadecuadas para este misterio, motiva, no en tanto, una reflexión aproximativa que se nutra de los datos bíblicos donde, fundamentalmente, se muestra la donación personal de Dios al ser humano, persona creada, por Jesucristo en el Espíritu. Esta reflexión posibilitaría una explicación aproximativa de este misterio desde términos como donación personal, intimidad personal. Así la «gracia increada» es la misteriosa y amorosa donación personal de Dios a la persona creada³¹⁸.

La suprema elevación de nuestra personalidad se realiza en la visión de Dios que para Alfaro es «encuentro personal inmediato con Dios vivo», «revelación y participación vital en la vida divina» y «unión inmediata con las personas divinas» y no la contemplación de una entelequia³¹⁹. Por la visión, las dualidades humanas tales como: espíritu-finito o creatura-intelectual, dualidad al propio bien y al Bien absoluto en sí, poseerse en la conciencia de sí mismo y la necesidad de tener siempre a un término extra-subjetivo, son superadas porque determina en el ser humano como criatura intelectual la quietud absoluta de sus facultades, la superación de su movilidad, la interna unificación de su conciencia, la colmatación de su aspiración fundamental al Ser infinito. Todavía, porque la visión de Dios determina una unificación interior supercreatural, el ser humano es plenamente persona, plena auto-posesión y auto-donación³²⁰.

Alfaro distingue dos momentos en los que se comprende el significado y el papel de la gracia creada en el cristiano. Antes de la justificación interna es una interpelación personal, una invitación a la amistad, después de la justificación, es una disposición permanente que capacita al justificado a la relación Yo-Tu (personal) en la fe, la esperanza y la caridad con Dios persona.

³¹⁷ Cf. Alfaro, «Persona y gracia», 13. A respecto de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad puede verse: Alfaro, «Actitudes fundamentales de la existencia humana», *Cristología y antropología*, 413-476. El tema también fue abordado en: Alfaro, «Hacer teología hoy», *Revelación Cristiana fe y teología*, 158. Aquí, el autor apela a comprender las tres virtudes teologales desde su inseparabilidad e inmanencia mutuas y como dimensiones de una misma actitud fundamental y no como actitudes distintas. Puede verse también: De Miguel, «Sobre la existencia cristiana en fe, esperanza y caridad», *Revelación y fe*, 399-372.

³¹⁸ Cf. Alfaro, «Persona y gracia», 13-4. Es casi de consenso común distinguir entre dos perspectivas de la gracia desde la tradición patristica. La gracia desde la perspectiva occidental es iniciativa absolutamente primaria de Dios, que actúa de manera autónoma mientras que la participación del ser humano es solo posterior. Para los orientales, la gracia es una obra personal de la trinidad de divinización progresiva realizada en la historia en el ser humano. La posición de Alfaro se inclina hacia la segunda tradición.

³¹⁹ Cf. Alfaro, «Persona y gracia», 15.

³²⁰ Cf. Alfaro, «Persona y gracia», 16.

Notemos que la categoría persona está antes y después de la justificación, a la cual se dirige la interpelación y en la cual se crea una disposición³²¹.

El punto de partida para la comprensión del concepto de «persona» es la revelación del misterio trinitario donde Padre, Hijo y Espíritu Santo, distintos como personas, permanecen unidos en una inefable comunión de vida mediante su identificación con una única esencia – autodonación mutua en una subsistente relación. La persona creada, que no es pura autoconciencia, que no puede entenderse a sí mismo sino trascendiendo al absoluto, tiene como característica esencial su apertura al Otro absoluto y la capacidad de auto-poseerse en la libre auto-determinación ante ese Otro. Alfaro indica que «la persona no es en el hombre una realidad puramente óptica (finito, creatural)»³²². La gracia en la persona creada eleva al ser humano en su ser personal al ponerlo ante el absoluto como un «tu» que libremente se da y lo conduce a la plenitud de su auto-posesión. Por eso, la razón humana no alcanza este conocimiento profundo de la persona que es dado por la reflexión teológica del misterio de la Trinidad en Dios y de la gracia en el ser humano. Así, el ser humano, nos indica Alfaro, es persona por las siguientes dos razones³²³:

- a) En cuanto capaz de ser elevado por Gracia a una relación Yo-Tu con el absoluto.
- b) En cuanto puede alcanzar su plenitud en la comunión personal con Dios.

Ahora, la espiritualidad en las personas divinas, según Alfaro, significa la autoconciencia y la auto-posesión, la alteridad significa la auto-posesión concienical referida a otro consubstancial y, subsistencia, significa la actualidad pura e infinitud. En la persona creada se da la espiritualidad y la alteridad, esto es, se da la consciencia y «auto-posesión» referida a «otro-consubstancial» y no existe actualidad pura e infinitud sino potencialidad y finitud. Los tres elementos indicados son necesarios en la comprensión de la persona y no solamente la espiritualidad y la alteridad. El ser personal de Dios es su misterio impenetrable más profundo que su ser infinito, nos indica Alfaro, y el misterio del ser humano es su ser personal. La gracia eleva las dimensiones de la persona humana a la perspectiva de un encuentro «supra-creatural»³²⁴.

1.6 Persona y gracia en Cristo

Alfaro encierra este tema analizando la cuestión ‘persona y gracia en Cristo’. Fundamentalmente, esta cuestión toca dos temas: el misterio de Cristo y el carácter cristológico

³²¹ Cf. Alfaro, «Persona y gracia», 16-23.

³²² Alfaro, «Persona y gracia», 20.

³²³ Alfaro, «Persona y gracia», 21.

³²⁴ Cf. Alfaro, «Persona y gracia», 21-2.

de la gracia en nosotros. En el primer tema se refiere la gracia increada y creada en Cristo, el significado de la encarnación, la experiencia religiosa de Dios en Cristo y la visión de Dios; para el segundo tema, partiendo de la gracia creada en Cristo se ilumina la gracia en nosotros y los temas de la filiación adoptiva y vida sobrenatural, a saber, vida en la fe, esperanza y caridad y, finalmente, la gloria³²⁵.

Alfaro comienza indicando que Cristo no es una persona creada sino la Persona Divina del Verbo encarnado. Es un hombre que es Hijo de Dios y que es persona en cuanto tiene respecto a Dios la misma relación subsistente de filiación constitutiva del Verbo Eterno. La encarnación, en este sentido, es la comunicación de Persona a la naturaleza, comunicación del ser personal divino del Verbo dada de forma libre y gratuita. La identificación entre persona y gracia solamente tiene lugar en Cristo³²⁶.

A seguir, Alfaro escribe a respecto de la Gracia Increada de Cristo e indica que la «Filiación divina increada y eterna es el carácter personal del Hombre Jesús», también la entiende como donación personal «tan real» del Padre al hombre Jesús, como verdadero Padre suyo³²⁷. El misterio de Cristo es: «es un Hombre, que es Hijo de Dios y que es persona en cuanto tiene respecto a Dios la misma relación subsistente de filiación, constitutiva del Verbo eterno»³²⁸.

La gracia creada, consecuencia de la gracia increada, tiene su razón en la elevación de la vida espiritual humana de Cristo en correspondencia a su carácter personal de la de Hijo de Dios, hecho que no podría ocurrir mediante los actos humanos naturales. Solo en Cristo, tiene lugar la asunción hipostática de una naturaleza intelectual creada por una Persona divina. El mismo principio «la gracia presupone la persona» nos indica Alfaro, también se verifica en Cristo porque en Él se da la asunción personal de su intelectualidad por la Persona del Verbo. El hombre Jesús vivió en vivencia humana a Dios como Padre suyo, una comunión personal inefable. En nosotros, esta unión personal con Dios como nuestro Padre se da por la gracia de Cristo y en la oscuridad de la fe, en cuanto que la visión de Dios en Cristo es inmediata³²⁹.

El fundamento del carácter cristológico de la gracia en nosotros es la unión personal del Hijo de Dios con la humanidad (encarnación). Es el fundamento de nuestra vida sobrenatural en la fe porque Cristo, revelador y revelación de Dios, es mediador de la misma: el acto de fe se apoya en el testimonio de la persona y en Cristo es el testimonio de la Persona divina del Verbo. La esperanza, por su vez, se fundamenta en Dios en la actitud personal de la promesa y

³²⁵ Cf. Alfaro, «Persona y gracia», 23-9.

³²⁶ Cf. Alfaro, «Persona y gracia», 23.

³²⁷ Cf. Alfaro, «Persona y gracia», 24.

³²⁸ Alfaro, «Persona y gracia», 24.

³²⁹ Cf. Alfaro, «Persona y gracia», 25-6.

la promesa divina por excelencia es Cristo. La caridad también se fundamenta en Dios como Padre nuestro en la encarnación. Finalmente, el carácter cristológico de la gracia en nosotros se manifiesta en la consumación de nuestra vida sobrenatural, en la gloria. La visión intuitiva de Dios, es mediada por Cristo. Alfaro dedicará un artículo a respecto de las virtudes teologales donde lo interesante es su distanciamiento a perspectivar las mismas por separado.

Conclusiones

1. Juan Alfaro, que coincide con Lubac al afirmar el deseo natural en el ser humano de la visión de Dios, se distancia del mismo al indicar que este deseo no es absoluto, sino que está condicionado en relación a su fin. Si está condicionado, el deseo natural de ver a Dios es inalcanzable por el dinamismo natural humano, sin embargo, coincide con las estructuras ontológicas apriorísticas intelectivo-volitivas del ser humano. Esto posibilita conservar la hipótesis de una naturaleza no destinada a la visión de Dios cuya realización se puede dar, sin embargo, nunca será plena. En todo caso, Alfaro no admite la tesis de una dupla finalidad en el ser humano, admite una única finalidad dada por revelación. Natural-sobrenatural, la distinción de dos órdenes y dos finalidades, gana en Alfaro, por considerar la beatitud no como un plano de emergencia para salvar al hombre del pecado, sino como único fin del ser humano, una visión unitaria, pues la creación es en sí misma pensada para la salvación, para la divinización: el ser humano ha sido creado para la divinización. Por tanto, la divinización no es resultado de la creación sino lo contrario. Los dos órdenes se mantienen en armonía sin confusión y se afirma el único fin del ser humano.

2. El libro *Lo natural y lo sobrenatural, estudio histórico desde Tomás de Aquino hasta Cayetano* publicado en 1952 muestra que Alfaro fue sensible al debate teológico de mediados de siglo XX que versaba sobre lo sobrenatural y en el cual participaron otros teólogos como Lubac, Rahner, Von Balthasar. Será Henri de Lubac con su libro *Lo sobrenatural* publicado en 1946 quien traiga a flote el debate de lo sobrenatural cuyo origen se encuentra en el tema «deseo natural» de Tomás de Aquino. Este tema posibilitó repensar el problema naturaleza y gracia no como superpuestas y sí en una línea diferente, donde se resaltan algunos elementos tales como: a) el fin de la vida humana es único y se realiza en Jesucristo, b) Solo en la revelación están las claves para la realización humana, c) la plena realización humana es don de Dios. Y en este sentido, Alfaro, muestra su relevancia por sus categorías personalistas utilizadas para explicar este problema teológico el cual tuvo repercusiones en un terreno no siempre pacífico, a saber, Iglesia-mundo.

3 Estudiar el problema teológico sobre la trascendencia e inmanencia de la gracia nos ha permitido destacar elementos estructurantes de la comprensión del ser humano tales como: creatura-intelectual, espíritu-finito. Además, ha sido útil para mostrar la comprensión del ser humano como persona, su profundidad constitutiva, por la cual se posibilita la relación personal con Dios que se da en la historia en Cristo. La auto-comunicación de Dios tiene lugar en Cristo, acontecimiento histórico, lo que justifica la utilización de categorías dinámicas del pensamiento y, en este sentido, persona, encarnación nos pueden permitir asimilar mejor no solo la gracia sino también el acto de fe que, en contrapartida, otras categorías de talante estático como, por ejemplo: sobre-natural, naturaleza, natural.

4. Juan Manuel Cabiedas en su artículo, *Deus Loquens et homo credens, algunas perspectivas renovadoras para la teología de la gracia en algunos escritos de Juan Alfaro*, ha destacado las siguientes observaciones, partiendo de la comprensión personalista de la gracia en Alfaro:

- a) Alfaro subraya la prioridad de la condescendencia de la Persona increada como condición de la misma relación de gracia.
- b) Existe diferencia entre persona humana y persona divina radicada en la subsistencia, pues solo la persona divina se auto-posee en totalidad de identidad.
- c) Valoriza la *historia salutis* como configuración del campo donde se despliega la relación personal Dios-hombre.

Se justifica de esta manera a una comprensión personalista de la gracia como consecuencia de salvaguardar la libertad divina en su proyecto con la realidad humana. Una comprensión personalista no quiere decir que la relación de Dios con el ser humano sea solipsista o exclusivista. En las dos personalidades en relación existe infinita desigualdad porque la persona humana es espiritualidad y alteridad, como la persona divina y, no en tanto, diferente a la misma por la subsistencia, pues la persona humana no puede poseerse en la totalidad de su identidad, en cuanto la persona divina es finitud pura y actualidad. Dios trasciende la relación, pues la historia de la salvación no está condicionada al diálogo entre el Dios y el ser humano, Dios es quien crea, llama, redime, santifica y quien ha decidido hacerse presente en un diálogo con la criatura³³⁰.

5. En su artículo «Negatividad de la subjetividad y esperanza en la antropología teológica de Juan Alfaro», Ábrigo actualiza el planteamiento de Juan Alfaro, considerando que las categorías personalistas, que no buscan tanto la demostración sino la mostración, a diferencia de las categorías esencialistas, tienen un papel desafiante en el la evangelización,

³³⁰ Cf. Juan Cabiedas, «Deus loquens et homo credens. Perspectivas renovadoras para la teología de la gracia en algunos escritos del profesor Juan Alfaro, S.I.», *Almogaren* 45 (2009) 35-59.

pues vienen al encuentro de lo manifestado por el Papa Francisco en los numeral 41 de la exhortación apostólica *evangelii gaudium* de buscar nuevos lenguajes que permitan advertir una novedad permanente que por repetición de fórmulas ortodoxas ya no repercuten o poco dicen a los creyentes³³¹. Ábrigo argumenta su posición poniendo en destaque las consecuencias de la utilización de una «racionalidad lógica instrumental», tendencia de una teología esencialista, y que se plasma en los fundamentalismos. Partiendo de algunos escritos de Alfaro, muestra que, si hay elementos positivos en la subjetividad, la negatividad de la misma se manifiesta en la amenaza latente de un sin sentido de la existencia, de su vulnerabilidad. Es a partir de esta vulnerabilidad y de la esperanza de saciarla donde, la apertura constitutiva, define al ser humano. Sin embargo, como persona, el ser humano está más allá de una racionalidad lógica instrumental porque la persona no es el corolario del proceso evolutivo de la materia, entendida como supuesto natural para ser llamado a una relación con Dios; más bien, la persona, supone una intervención directa de Dios que inaugura una relación personal³³².

6. Alfaro no se opone a la tradicional categoría «naturaleza intelectual», sin embargo, prefiere la categoría «persona» la cual supone la naturaleza intelectual. Según la interpretación de José María de Miguel, la categoría persona en Alfaro es «capacidad de conciencia» y como tal se sitúa antes de la misma, por eso la designa como realidad ontológica anterior a la conciencia. Otras notas definitorias que nos aporta José María de Miguel a respecto de lo que es la persona son: a) núcleo unificador y trascendente de los distintos estados de la conciencia en los que el sujeto se hace presente a sí mismo b) Centro donde convergen y se unifican las múltiples vivencias del hombre como vivencia de un único sujeto c) posibilita y sostiene la conciencia d) Más allá de la conciencia unificando las distintas vivencias e) Centro último de la subjetividad³³³. Inferimos, por tanto, que la definición de persona está en estrecha relación con la conciencia y no identificándose con ella ni con contenido alguno de la misma; antes, situada anteriormente a la misma, está como soporte. Todavía, no parece ser un soporte estático sino abierto y con dos capacidades, Alfaro al respecto escribe: «lo característico del hombre, como persona, es su apertura al otro absoluto y la capacidad de auto-poseerse en la libre auto-determinación ante ese otro»³³⁴.

7. Nos parece interesante el punto de vista del profesor Ladaria sobre el problema de la trascendencia en inmanencia de la gracia que ha intitulado como: *el hombre, criatura de Dios llamada a la vida divina*. El título utilizado por Ladaria expresa su idea respecto al problema al

³³¹ Cf. Francisco, *Exhortación Apostólica Evangelium Gaudium*, n. 41.

³³² Cf. Carlos Ábrigo, «Negatividad de la subjetividad y esperanza en la antropología teológica de Juan Alfaro, S. J.». *Theologica Xaveriana* 187 (2019): 1-25, <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-187.nseatj>

³³³ Cf. De Miguel, *Revelación y fe*, 51-52.

³³⁴ Alfaro, *Cristología y antropología*, 360.

cual Alfaro denominó como *El problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia*. Ladaria, después de un apunte histórico sobre la cuestión del sobrenatural, presenta tres intentos de explicación de la teología católica, nombradamente: Rahner, Alfaro y Lubac para finalmente, sintetizar la cuestión³³⁵. Síntesis que está en continuidad con el pensamiento de Alfaro y que lo torna actual, pues con el avance de la reflexión teológica la terminología alcanza una mayor claridad, nos referimos a temas como: la encarnación, el término supra-creatural, deseo natural de ver a Dios.

Según Ladaria, el punto de partida para analizar el tema trascendencia e inmanencia de la gracia no debe ser una noción de ser humano sobre sí mismo sino, atendiendo a los datos de la escritura y a la tradición patristica y no tanto a presupuestos filosóficos, una noción del ser humano desde la voluntad de Dios, a saber, desde la encarnación, acto gratuito por excelencia y fundamento de todo cuanto existe. Si bien la tendencia del ser humano a disociar lo «natural» de lo «sobre-natural» surge de las representaciones al pensar la realidad de la trascendencia e inmanencia de la gracia, estas deben ser corregidas desde la «naturaleza» profunda del ser humano, a saber, el llamado a la filiación divina en Cristo.

Ladaria prefiere el término «supra-creatural» al término tradicional «sobrenatural» porque expresa mejor la condición del ser humano llamado a recibir la gracia de Dios. La condición del ser humano como criatura, indica Ladaria, no es suficiente para expresar todas las dimensiones de la relación que lo une con Dios, la condición supra-creatural expresa que la gracia de Dios no es resultado de la «exigencia» del ser humano, pues, la llamada inicial a recibir la gracia es gratuita y va más allá de la gratuidad creatural. Por eso, siendo único el designio de Dios sobre la creación, desde el punto de vista del ser humano cabe distinguir dos gratuidades: el ser criaturas de Dios y ser creados en Cristo. De estas dos gratuidades la segunda es infinitamente mayor que la primera, sin embargo, la primera es condición de posibilidad de la segunda. Así, estas dos gratuidades son irreductibles la una de la otra, dones distintos y separados, dados en unidad indivisible. De esta forma; Ladaria da razón a la no exigencia de la gracia por parte del ser humano y justifica la posibilidad de la creación por Dios de seres dotados de razón, mas no acompañados del segundo don, esto es, de la gracia de Cristo.

Una de las características de la condición supra-creatural es la racionalidad, pues la gracia no puede ser concedida a seres irracionales, la condición supra-creatural implica la racionalidad. No en tanto, la racionalidad no implica «exigencia» del don, como ya indicamos en el párrafo anterior ya que pueden existir seres racionales creados por Dios no destinados a la visión beatífica.

³³⁵ Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 3-22.

A respecto del deseo natural de ver a Dios (*desiderium naturale visionis dei*), Ladaria indica que esta terminología, traída nuevamente a escena por la moderna teología de orientación tomista, sirve para indicar que no haría absurdo el ser racional no destinado a la visión. Es un deseo condicionado y no absoluto como lo afirmaba Lubac. Ladaria, sin embargo, hace un apelo a acudir a consideraciones más generales para salvar la profunda inmanencia de la gracia, pues no solamente por ser racionales somos perfeccionados intrínsecamente por la gracia, antes por ser creaturas.

8. Rogelio García Moreno en su artículo «el fine dell'uomo secondo Ignazio di Loyola e Juan Alfaro» muestra la afinidad de la teología de Juan Alfaro con Ignacio de Loyola, concretamente, en el tema de que en el ser humano hay solamente una finalidad al ser creado a imagen y semejanza de Dios, tema de los ejercicios espirituales. Esta única finalidad trascendente del ser humano a lo divino, denominada por Alfaro como capacidad radical de ver a Dios, encuentra justificación en el ser humano como apertura hacia el infinito y al mundo. Por otro camino Ignacio de Loyola afirma lo mismo en sus ejercicios espirituales que parten de la proposición general de que el hombre ha sido creado para adorar y servir a Dios. Además, el autor al referirse al «existencial crístico» de Alfaro indica que el evento de Cristo, que viene cronológicamente después de la creación, partiendo de (Col 1, 15-20), donde se indica que todo ha sido creado en Cristo, permite afirmar que la creación al ser fundada en la encarnación, no puede ser entendida como fundada en un segundo tiempo. La creación y la redención son «como aspectos distintos de una única voluntad salvífica trinitaria» y en este sentido se puede hablar de un existencial crístico de la creación como dimensión interna de la misma³³⁶.

2 Repercusiones antropológicas en el acto de fe

Hay varios artículos donde Juan Alfaro ha estudiado el tema de la fe. Nuestro objetivo es centrar la atención en como la antropología de Alfaro ha repercutido en el acto de fe. En este sentido, iniciamos destacando el horizonte de comprensión antropológico desde el cual Alfaro perfila el tema de la fe, en general³³⁷; a seguir, presentamos el pensamiento de Alfaro sobre los preámbulos de la fe³³⁸; luego, partiendo del artículo *perspectivas para una teología sobre la fe*,

³³⁶ Cf. Rogelio García, «Il fine dell'uomo secondo Ignazio di Loyola e Juan Alfaro», *Ignaziana* 21(2016): 122-130.

³³⁷ Cf. De Miguel, *Revelación y fe*, 203-207.

³³⁸ Cf. Alfaro, «Preámbulos de la fe. Naturaleza de la fe y motivo de la de fe», in *Sacramentum Mundi*, ed. Karl Rahner, vol. III (Barcelona: Herder, 1972), 102-129.

destacamos dos elementos, a saber, la estructura del acto de la fe³³⁹ y la dimensión práctica de la fe³⁴⁰.

2.1 Horizonte de comprensión antropológico

La posibilidad de la fe, como decisión auténticamente humana, está condicionada por la índole racional del hombre que ilumina las decisiones de su libertad mediante la motivación consciente de las mismas³⁴¹.

Esta frase de Alfaro a respecto de la fe como decisión humana se encuadra dentro del estudio de la inmanencia de la gracia donde el autor considera como significativo el aporte del Concilio Vaticano I, al referirse a la capacidad radical del ser humano, aún supuesta la situación de la humanidad en el pecado, de la revelación y de la fe, en combate contra el agnosticismo y el fideísmo (DH 3004-3005). En este sentido y con grande acierto, al iniciar su investigación sobre la respuesta del hombre en la fe a la revelación divina, José María de Miguel inicia destacando el lugar de la fe para Juan Alfaro. El autor pone en destaque tres lugares, estos son: en el marco de la trascendencia e inmanencia de la gracia, en la pregunta por el ser humano y, en la pregunta por el sentido último³⁴². Todavía, en un artículo reciente, María Garré, al estudiar las implicaciones antropológicas en el acto de fe en Juan Alfaro, indica también los mismos lugares destacados por María de Miguel, además indica que el lugar donde el ser humano emite el acto de fe se identifica con el lugar donde se recibe el don mismo de la gracia y la revelación, esto es, lo que Alfaro denominó como «criatura-intelectual»³⁴³. Las referencias de estos dos trabajos tienen en cuenta entre otros, fundamentalmente, los siguientes escritos de Alfaro: los *preámbulos de la fe, teología, filosofía y ciencias humanas y, el problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia*.

Anteriormente, al estudiar el problema de la trascendencia e inmanencia de la gracia se hizo alusión a la importancia capital de este tema en la teología de Juan Alfaro. La fe, juntamente con otros temas tales como: alianza y creación, encarnación y creación, teología y filosofía, historia de la salvación e historia humana, tienen por centro profundo el tema de la trascendencia y la inmanencia de la gracia, como nos lo hace notar Alfaro y, además, su horizonte de comprensión desde la perspectiva cristológica, pues es en Cristo donde confluyen el don de Dios y la respuesta libre y responsable del ser humano: «El hombre, el mundo, su

³³⁹Cf. Alfaro, «Revelación y fe», 109-122.

³⁴⁰ Cf. Alfaro, «Revelación y fe», 120-122; María Garre, «La antropología de Juan Alfaro y sus repercusiones en el acto de fe», *Carthaginesia* 35, n. 68 (2019): 425-442.

³⁴¹ Alfaro, *Cristología y antropología*, 310;

³⁴² Cf. De Miguel, *Revelación y fe*, 203-209.

³⁴³ Cf. Garre, «La antropología de Juan Alfaro y sus repercusiones en el acto de fe», 432.

historia están marcados por la gracia de Cristo y finalizados en Dios mediante Cristo»³⁴⁴. En este sentido, el tema de fe y, más concretamente, el acto de fe, no es un tema aislado en la teología de Alfaro, corresponde a su edificio teológico cuyo soporte fundamental es el tema de la trascendencia e inmanencia de la gracia.

Todavía, Alfaro sitúa la fe en la espiritualidad humana donde también se sitúan la encarnación, la gracia y la revelación, pues esta constituye la capacidad radical del ser humano para recibirla. En este sentido, con Alfaro se da un «giro antropológico» al colocar la existencia humana en lugar del don en la comprensión del acto de fe, de donde se sigue que Alfaro se refiera al conocido tratado de las «virtudes teologales» como «existencia cristiana en la fe, la esperanza y caridad», como lo han puesto en destaque María Garre y Carmen Aparicio Valls³⁴⁵. Alfaro afirma que, si se quiere ser fiel a la revelación cristiana, la teología se tendrá que esforzar en una explicación de la fe no exclusivamente como don³⁴⁶ y, en este sentido, tendrá que preguntarse por las estructuras humanas que hacen posible al ser humano ser interpelado por la gracia de Cristo y, además, considerar la importancia de la antropología filosófica para hacer inteligible la actitud del acto de la fe como «cumplimiento del ser humano definitivo»³⁴⁷.

En el primer capítulo, al referirnos al tema del sentido que tiene el plantearse la cuestión del sentido de la existencia, hemos verificado que la pregunta por el sentido último de la existencia, cuestión fundamental del ser humano, es la primera cuestión. El ser humano, cuestión abierta, pregunta incesante e irresoluble, que se cuestiona sobre su origen y su futuro, no puede no cuestionarse sobre la fe, porque la fe no es una cuestión abstracta cuyo sentido no repercute en la vida, sino que afecta a lo más íntimo de su existencia humana y es aquí donde la fe gana significado: «la fe no solamente está abierta a la pregunta radical sobre el sentido de la existencia sino que exige esta pregunta para ser fe auténtica y comprenderse como tal»³⁴⁸. La fe se cierra si el ser humano se deja de preguntar por el sentido de la existencia³⁴⁹.

La novedad de Alfaro radica en su esfuerzo por comprender el acto de la fe distanciándose del uso de categorías esencialistas por el riesgo de una «cosificación» de la fe, apelando, más bien, a una comprensión desde la continuidad de la existencia humana, como pregunta humana siempre abierta y desde la «apertura» constitutiva del ser humano, elementos estos que han sido inferidos a partir del análisis de las dimensiones fundamentales de la existencia humana. En este sentido, ha notado Gonzales Montes siguiendo a Alfaro, que la fe

³⁴⁴ Alfaro, *Cristología y antropología*, 229.

³⁴⁵ Garre, «La antropología de Juan Alfaro y sus repercusiones en el acto de fe», 433; C. A. Valls, «Juan Alfaro: dalla virtù teologali all'esistenza cristiana», *Ignaziana* 21 (2016): 115.

³⁴⁶ Alfaro, *Cristología y antropología*, 390.

³⁴⁷ Alfaro, *Cristología y antropología*, 289.

³⁴⁸ Alfaro, «Teología, filosofía y ciencias humanas», *Gregorianum* 55, n. 2 (1974): 215.

³⁴⁹ Alfaro, *Cristología y antropología*, 295.

«conduce al que cree de la cuestión del hombre a la cuestión de Dios», pues la fe es acceso a la revelación divina en la cual se manifiesta Cristo, destino del ser humano, respondiendo de esta forma a la pregunta que este plantea sobre su salvación: «el sentido de la existencia manifestado en Cristo como auto-comunicación de Dios al hombre»³⁵⁰.

Todavía, Alfaro encuentra en los orígenes mismos de la Iglesia la unidad entre fe y existencia cristiana. Así, en Pablo fe, nos dice el autor, designa la totalidad del hombre bajo la gracia de Cristo Rom 2, 17, Gal 2, 20, Ef 1, 18-21, Col 2, 2-7, de igual manera centrando la atención en el evangelio de Juan, nos indica que el verbo «creer» expresa todo el ser del cristiano Jn 1, 11-12; 3, 14-16; 5, 24.39; 6, 35-47; 7, 37; 10, 14.16.26; 11, 26; 17, 8.21-25; 20,37. La fe como actitud existencial que incluye la confianza en Yahvé se evidencia también en el antiguo testamento Ex 14, 31; Nm 14, 11; Dt, 1, 32; Is 43, 10. De esta forma, Alfaro justifica el concepto bíblico de fe «como respuesta total del hombre al Dios de la salvación y de la gracia» y, por tal motivo, estima como necesario para un estudio acerca de la relación entre fe y existencia cristiana el dato bíblico y no solamente las dimensiones fundamentales de la existencia humana descubiertas por la antropología moderna³⁵¹.

2.2 *Los praeambula fidei*

La percepción concreta de la obligación de creer tiene su origen en un factor racional y un factor supraracional vitalmente unidos en una sola llamada, exterior e interior a la vez. La iluminación interior transforma el conocimiento racional de los signos en la conciencia de que Dios me llama a creerle³⁵².

Si atendemos al criterio de Rino Fisichella en su artículo *praeambula fidei*, notamos que, sin abordar la cuestión de los signos internos y externos ni el problema de la interna credibilidad de la palabra divina, recoge lo esencial que Juan Alfaro decía sobre los preámbulos de la fe en 1973, esto es, *praeambula fidei* es una terminología que se deriva de una expresión medieval más amplia *antecedens fidem* y entra dentro de otra expresión *analysis fidei* mediante la cual se intenta alcanzar la certeza de la libertad personal en el acto de la fe en Dios. Los *praeambula fidei* indican ciertas verdades metafísicas tales como: inmortalidad del alma, la existencia de un Dios personal, la apertura infinita del sujeto humano y su libertad; y sirven, no para demostrar el origen divino de la revelación, sino para hacer inteligibles los contenidos expresados en los artículos de la fe. Así, las verdades de los *praeambula fidei* son alcanzados y

³⁵⁰ Adolfo Gonzales Montes, *Teología fundamental* (Madrid: BAC, 2010),383

³⁵¹ Cf. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, 89-90.

³⁵² Alfaro, «Preámbulos de la fe. Naturaleza de la fe. Motivo de la fe», 105.

comprendidos por la razón, sin embargo, son también revelados por Dios. Desde el siglo XVII son considerados, por la apologética, como una prueba necesaria y fundamental para la demostración de la religión revelada³⁵³.

Alfaro sitúa el problema de los preámbulos de la fe dentro del tema de las relaciones entre fe y razón y, en último término, dentro del tema naturaleza-gracia y, significa los mismos, en el creyente que busca justificar ante su propia razón su actitud personal de creyente, en el fondo, ser humano que se pregunta del porqué de sus decisiones. Centremos nuestra atención en el artículo *praeambula fidei* de Juan Alfaro para hacer luz respecto a las repercusiones antropológicas en el acto de fe. Aquí, el autor realiza una breve reseña histórica del problema, analiza la cuestión desde lo que el Concilio Vaticano I manifestó al respecto de los signos externos e internos del acto de fe y, finalmente, desde el tema de la interna credibilidad de la palabra Divina, manifiesta su punto de vista sobre los signos de la credibilidad³⁵⁴.

Alfaro nos indica que este problema aparece en la escolástica del siglo XIII sobre el doble significado: verdades metafísicas que la razón puede probar o que la revelación supone, en el sentido de que su negación implicaría la falsedad de las doctrinas reveladas. Además, nos dice el autor, la función fundamental de los preámbulos de la fe era «hacer inteligible el contenido mismo de la doctrina revelada», por tal motivo, su contenido consistía en conceptos y conocimientos útiles para acceder a los misterios de la revelación. Con todo, los preámbulos de la fe, cuya característica es que puedan ser probados por la razón, lo que no excluye que sean revelados y, por tanto, objetos de fe en cuanto revelados³⁵⁵, a partir del siglo XVII, algunas de sus premisas son consideradas como necesarias para la prueba apologética. Muestra de ello es la concepción de signo interno y signo externo del acto de fe en el Concilio Vaticano I, donde se afirma:

Si alguno dijere que la revelación divina no puede hacerse creíble por signos externos y que, por lo tanto, deben los hombres moverse a la fe por la sola experiencia interna de cada uno y por la inspiración privada, sea anatema (*DH* 3033).

Alfaro explica el problema de signo interno y signo externo en el acto de fe partiendo de la afirmación magistral del Concilio Vaticano I. En el medioevo, nos indica Alfaro, los preámbulos de la fe designan el hecho mismo de la revelación y su conocimiento por la razón a través de los signos de credibilidad, en el fondo, valorización de los signos externos de la revelación. En este sentido, el concilio Vaticano I define la posibilidad de probar el hecho de la

³⁵³ Cf. Fisichella, «*Praeambula fidei*», en *Diccionario Teológico Enciclopédico*, 781.

³⁵⁴ Cf. Alfaro, «Preámbulos de la fe», 103.

³⁵⁵ Alfaro nos indica como preámbulos de la fe: la existencia de un Dios personal, Señor del mundo y del hombre, la intelectualidad del hombre como apertura al absoluto, la capacidad humana para la verdad y para la libertad, el valor de los principios fundamentales del ser y de la ley moral. Cf. Alfaro, «Preámbulos de la fe», 102-3.

revelación por los signos externos como condición necesaria para que la opción libre de creer a Dios este en conformidad con el carácter racional del hombre. Así, existe continuidad en la doctrina sobre los signos externos entre la edad media y el concilio Vaticano I ³⁵⁶.

La explicación de Juan Alfaro en torno a los signos inicia caracterizando el «sí» del ser humano a la revelación como pleno e irrevocable, que imprime en la existencia un sentido definitivo y donde la libertad humana alcanza su máxima intensidad. Luego de determinar las características de esta decisión humana que por ser tal ha de disponer de criterios que garanticen el conocimiento de esta obligación, Alfaro nos indica que se puede dar una acción interna de la gracia en el ser humano mediante un signo interno, de una experiencia religiosa extraordinaria en el acto de fe y, que por sí misma, esta experiencia puede manifestar con claridad su origen divino, sin embargo, atendiendo a lo que se comprueba en la mayoría de los creyentes, esta acción no es suficientemente clara para legitimar la certeza de la obligación de creer.

Los signos externos de la gracia son definidos por Alfaro, en sintonía con el magisterio, como los garantes de nuestra conciencia de la obligación de creer y prueban la existencia de la revelación, así como también, sirven para no admitir una decisión ciega de la fe (*DH*, 3033). Cristo y la Iglesia son los signos supremos de la revelación divina. Alfaro nos indica también que estos signos son anteriores al acto de fe y, porque el acto de fe es un acto de razón, presupone la persuasión de lo que se debe creer, los signos externos están implícitamente contenidos en la misma percepción concreta de la obligación de creer, siendo que el conocimiento racional raramente es formulado expresamente³⁵⁷.

Al referirse al tema de la interna credibilidad de la palabra divina, tema importante para entender el lugar de los signos de credibilidad en el acto de fe, que como ha dicho Alfaro son anteriores al mismo, el autor estima que la interna credibilidad de la palabra divina no es controlada por los signos ni por el conocimiento racional del ser humano que solo llegan hasta el juicio práctico de la credibilidad; antes, surge bajo la acción exclusiva del testimonio divino³⁵⁸. O sea, toda la iniciativa en el asentimiento de la fe está en Dios. Ahora, Alfaro nos indica que el asentimiento de la fe, que surge bajo la acción exclusiva del testimonio divino, porque si introduciríamos en él un elemento racional destruiríamos su absoluta certeza, «surge bajo la acción exclusiva del testimonio divino actualizado internamente por la atracción divina y de la libertad humana»³⁵⁹.

³⁵⁶ Cf. Alfaro, «Preámbulos de la fe», 103.

³⁵⁷ Cf. Alfaro, «Preámbulos de la fe», 104.

³⁵⁸ Cf. Alfaro, «Preámbulos de la fe», 104-5. Así también define la credibilidad Salvador Pie Ninot: «Propiedad que tiene la revelación de estar dotada de garantías suficientes para poder darle razonablemente un asentimiento firme, aunque su verdad no nos sea absolutamente mostrada». Salvador Pie-Ninot, *La teología fundamental*, (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001), 66.

³⁵⁹ Cf. Alfaro, «Preámbulos de la fe», 104-5.

El conocimiento racional de los signos de la revelación, nos indica Alfaro, no son algo exclusivo de la razón humana. Juntamente con los signos de credibilidad, Dios da la luz sobrenatural de su gracia. Así, los signos de la palabra divina son manifestación de la intervención divina por los cuales Dios se hace presente al ser humano y lo llama³⁶⁰.

Ahora, ¿Dónde se origina la percepción concreta de la obligación de creer? Alfaro responde a esta cuestión indicando que es en la unión de los dos factores: racional y supra-racional, a saber: por medio de la razón se llega a discernir los signos divinos, sin embargo, es la gracia la que hace ver en ellos la vocación personal a la fe³⁶¹.

2.3 Estructura propia y original del acto de fe

En el capítulo «*revelación y fe*» Alfaro destaca algunos avances que la teología pos-conciliar ha posibilitado tanto en la nueva comprensión de revelación como en la fe, a partir de la recuperación de la noción bíblica de la fe en todas sus dimensiones: el cristocentrismo de la revelación y de la fe, la dimensión trascendental y la dimensión categorial de la revelación. Juan Alfaro motiva a integrar suficientemente en la teología tanto la acción interna de la gracia en el espíritu humano como la función reveladora de Cristo y a profundizar la estructura propia y original del acto de fe³⁶². Veamos qué es lo que nos dice Alfaro a respecto de este último punto, que nos interesa para nuestro trabajo.

La estructura propia y original del acto de fe es estudiada por Alfaro en su artículo *Revelación y fe* donde el autor se plantea programáticamente la siguiente pregunta: ¿Qué es la fe en su núcleo más íntimo, «creer a Dios»?³⁶³. Para responder a esta pregunta Alfaro recurre al dato bíblico, por el cual creer es «reconocer y vivir la relación personal a Cristo como sentido último de la existencia». Todavía, nuestro autor trae a escena lo que el cuarto evangelio dice sobre el creer, a saber: reconocer el testimonio de Jesús sobre sí mismo como absolutamente digno de fe. Esto quiere decir que creer a Dios es creer el testimonio de Jesús y confesar su filiación divina. Así, creer a Dios se apoya exclusivamente en la palabra de Dios, en Dios mismo como palabra. De aquí resulta, por un lado, el carácter propio y trascendente de la revelación divina y, por otro, la credibilidad que no puede ser encontrada fuera de la palabra divina, sino dentro de ella³⁶⁴.

³⁶⁰ Cf. Alfaro, «Preámbulos de la fe», 115.

³⁶¹ Cf. Alfaro, «Preámbulos de la fe», 105.

³⁶² Cf. Alfaro, «Revelación y fe», en *Cristología y antropología*, 367-9

³⁶³ Cf. Alfaro, «Revelación y fe», en *Cristología y antropología*, 394

³⁶⁴ Cf. Alfaro, «Revelación y fe», 395

La originalidad absoluta del acto de fe se debe a su carácter esencialmente sobrenatural y salvífico, a la función iluminante de la gracia y, a los elementos que intervienen en el mismo, estos son: la palabra de Dios en Cristo, su llamada interior y la respuesta libre del ser humano. El acto de fe no obedece, en este sentido, solamente al conocimiento, a la sumisión o a la comunión de vida con Dios, estos elementos constituyen una unidad indivisible, aparecen en unidad y mutua compenetración como lo refiere la noción bíblica de fe. Creer a Dios implica confiar en su palabra salvadora, sometimiento a la iniciativa de su gracia y aceptación como real del acontecimiento de la revelación divina³⁶⁵.

La dimensión escatológica del acto de fe es otra dimensión que Alfaro destaca de la fe partiendo de la escatología juanina, dimensión que, según nuestro autor, no ha sido lo suficientemente integrada en la teología actual sobre la fe. Alfaro se refiere a la función reveladora de Cristo glorioso en la misma visión de Dios, por tanto, la fe como incoación de la visión de Dios, como comunión de vida con Dios que tiende a la plenitud de Dios gana un rostro con Cristo y su función reveladora, de donde se sigue poner de relieve el carácter cristológico de la fe y de la visión. En este sentido, la fe en todos sus aspectos es crística, nos dice Alfaro³⁶⁶.

Finalmente, Alfaro, se enfrenta al problema de la ortodoxia y de la ortopraxis y partiendo de los datos bíblicos incita a volver a un cristianismo auténtico desde una conversión de ver y estimar la fe. En la fe, nos dice Alfaro, tienen la misma importancia la ortodoxia como la ortopraxis, pues, el cristianismo es «mensaje de verdad y programa de vida». La ortodoxia doctrinal, la cual se verifica más acentuada en la historia de la Iglesia, ha olvidado que el cristianismo ha surgido como camino de vida determinado por la presencia de Cristo en la historia. La misión de la Iglesia, testificar Cristo a los seres humanos, debe corresponder al acto total de Cristo: verdad y vida. Este, según Alfaro, es el signo de credibilidad que el mundo necesita y espera, mostrar con el dinamismo de la fe del creyente, la fuerza de Cristo de salvar a los seres humanos en los problemas concretos de su existencia³⁶⁷.

2.4 La praxis como dimensión constitutiva de la fe

María Garré, en su artículo *la antropología de Juan Alfaro y sus repercusiones en el acto de la fe, justifica la praxis como dimensión constitutiva de la fe*, inicia situando el lugar de la fe y presenta la estructura y sus dimensiones desde una comprensión personalista. Así, María Garré, estudia tanto la sobrenaturalidad de la fe derivada de la revelación y su razonabilidad

³⁶⁵ Cf. Alfaro, «Revelación y fe», 396.

³⁶⁶ Cf. Alfaro, «Revelación y fe», 396-7.

³⁶⁷ Cf. Alfaro, «Revelación y fe», 397-8

desde la gracia para, finalmente, concluir con lo que denomina: «la praxis como dimensión constitutiva de la fe». Garré define la fe como una llamada a-conceptual de Dios en la espiritualidad finita del ser humano objetivizada en la capacidad de recibir la gracia. Además, la fe es una decisión existencial radical del ser humano, pues este es libre para aceptar o no la llamada a-conceptual de Dios. Siendo decisión existencial radical, la fe comporta razones en cuanto informa las opciones concretas de la existencia humana. Si la información de las opciones existenciales no se realiza, Garré, estima que estamos delante ya no de fe sino de una creencia. La pregunta de fondo que coloca María Garré, es la misma que Juan Alfaro en su artículo *Fe y existencia cristiana: ¿Comporta la fe la alienación de la existencia humana o responde a sus dimensiones existenciales? ¿Puede darse existencia auténtica fuera de la fe o fe auténtica sin su realización en la existencia?*³⁶⁸.

María Garré sitúa Alfaro como un representante de la apologética indirecta a la cual también pertenecía, según la autora, J.B. Metz. Esta apologética significa que para la comprensión de la fe católica se debe tener en cuenta la inmanencia de la incredulidad del creyente. Incredulidad no entendida como un proyecto humano contra Dios, sino como un proyecto humano sin Dios y, en este sentido, la incredulidad es a-religiosa. Este estudio de comprensión de la fe implica preguntar por la fe implícita del no creyente, o de la «incredulidad del creyente». Las consecuencias en la vida del creyente fruto de estas dos dimensiones incredulidad y fe, indican que el mismo «vive de la fe hacia una respuesta en la fe», en el fondo, vive su vida en la fe en una constante llamada a la conversión. La respuesta a esta llamada constante, aceptada o no, tendrán su expresión en la acción. Aceptada la llamada, la acción humana, que no es resultado de la fe, ni complemento de la fe, es auténtico cumplimiento de la fe. En este sentido, la acción humana actúa la estructura fundamental del ser humano como espíritu en el mundo y su vinculación con el resto de seres humanos. Por su vez, cuando no se acepta esta llamada constante de Dios, la fe se banaliza a una existencia superficial de intereses, a la renuncia de nuevas decisiones de fe de donde se sigue ya no una existencia de fe sino de creencia³⁶⁹.

La existencia cristiana es existencia en la fe, ahora, la existencia humana no se identifica plenamente con la existencia en la fe, la incredulidad está presente interiormente como defecto de empeño total en la respuesta de la fe, de donde se sigue que la fe no informa totalmente la existencia del creyente. La causa de la debilidad del cristianismo actual, María Garré, la

³⁶⁸Cf. Garre, «La antropología de Juan Alfaro y sus repercusiones en el acto de fe», 437; Alfaro, «Fe y existencia cristiana», 90.

³⁶⁹ Cf. Garré, «La antropología de Juan Alfaro y sus repercusiones en el acto de fe», 438-39, 441.

encuentra en el no empeño en nuevas decisiones de fe por parte del creyente y en su evasión a las exigencias que la fe impone a la existencia³⁷⁰.

Conclusiones

1. El esquema escolástico situaba los preámbulos de la fe, como una etapa de tres que componían el proceso de la fe. Los preámbulos, verdades generales acerca de Dios, mundo y el ser humano alcanzados por la razón natural y que permitían llegar a conocer algo de Dios corresponderían a la primera etapa, la segunda, correspondería a los signos de credibilidad tales como los milagros y las profecías, por los cuales se podría conocer a Dios como actuante en la historia. La tercera etapa del proceso de la fe, correspondía a la gracia divina como el último y más importante paso para la visión salvífica. Es frente a este esquema que reaccionaron algunos teólogos entre ellos Juan Alfaro, su punto de vista personalista en esta cuestión, viene al encuentro de las tendencias presentes en el siglo XIX y XX que buscaban una visión más integral del acto de fe, la cual tenga en cuenta todos los aspectos del ser humano y este en sintonía con las fuentes cristianas. Juan Alfaro se sitúa en este proceso de renovación por su postura personalista, su atención a las fuentes escriturísticas y a la visión dialógica del acto de la fe. La marcada división que se mostraba en el esquema escolástico, propio de su tiempo y útil para su contexto, entre natural e sobrenatural, en su visión de la fe como proceso de dos momentos cronológicamente consecutivos pero diferentes, procura ser saldada en Juan Alfaro al comprender el proceso de la fe en términos dialógicos e históricos, tales como persona y encuentro, pues se cree a Alguien, Cristo, culmen de la revelación de Dios a los seres humanos. Así, para Alfaro, como nos dice Carlos Miramontes, los preámbulos de la fe son «presupuesto para el acto de fe sea un acto auténticamente humano, un acto libre que asiente a la iluminación de la gracia y que, por tanto, ha de ser racional»³⁷¹.

2. El movimiento de los teólogos hacia una concepción más integral del proceso de la fe conoce autores como Newman (1801-1890), Blondel (1861-1949), según Carlos Miramontes Seijas, será este último para quien el acto de fe es comprendido como acto de comunión entre Dios y el ser humano partiendo de que la incansable y añorada plenitud humana, solamente puede ser dada por Dios plenitud, habría influenciado Rousset (1878-1915), Broglie (1889-1983), Rahner (1904-1987), Von Balthasar (1905-1988), Alfaro (1914-1993)³⁷². En sintonía con esta misma tendencia ya generalizada en la teología fundamental se encuentra Rino

³⁷⁰ Cf. Garré, «La antropología de Juan Alfaro y sus repercusiones en el acto de fe», 439.

³⁷¹ Carlos Miramontes, *Las semina verbi como preambula fidei para la preparatio evangelii* (Roma: Aracne Editrice, 2019), 72.

³⁷² Miramontes, *Las semina verbi como preambula fidei para la preparatio evangelii*, 75.

Fisichella (1951-) para quien los preámbulos de la fe no están antes de la fe, significan, más bien, que su negación haría falso o no libre el acto de creer³⁷³. Rino Fisichella, además, ha resaltado la importancia del tema sobre el sentido de la existencia humana como campo propio de la tarea de la teología fundamental, pues, el acto de fe, plenamente libre y responsable, no es un corolario externo a la vida, antes, como abandono obediencial al Dios que se revela, «puede pensarse en el proyecto de una existencia a la luz de la fe, como una vida plenamente humana»³⁷⁴.

3. Alfaro se aparta de una visión intelectualista de la certeza del acto de fe, lo que provocaría una comprensión sesgada de la fe si olvida otro elemento fundamental, esto es, el elemento de la entrega. La certeza del acto de fe, en este sentido, se distingue de cualquier otro acto porque es adhesión, entrega y no mero asentimiento. Como adhesión, entrega, creer compromete no solo la parte intelectual humana, sino su ser entero en una decisión radical³⁷⁵. Decisión radical por la cual «el hombre entero se entrega a Dios» como se afirma en la constitución dogmática *Dei Verbum* (DV 5).

³⁷³ Cf: Fisichella, «Praeambula fidei», 781.

³⁷⁴ Rino Fisichella, «La Teología de la Revelación. Situación actual. Dios en la palabra y en la historia», en *XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. César Izquierdo[et al.] (Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993), 80.

³⁷⁵ De la Peña, *El don de Dios*, 332.

CONCLUSIÓN GENERAL

En el primer capítulo de este trabajo se ha demostrado, partiendo de las reflexiones antropológicas de Kant y Nietzsche, que la cuestión del sentido de la existencia no es periférica, antes, es cuestión constitutiva del ser humano. En Kant la cuestión del ser humano es fundamento y orienta todo su pensamiento filosófico, la cuestión que es el hombre es la cuestión que sintetiza otras cuestiones, programa toda reflexión, es la cuestión fundamental, radical. Es en la aproximación a esta cuestión donde aflora la dimensión de la esperanza que en la formulación de Bloch se indica como ¿Qué podemos esperar? Es la esperanza y no la angustia el «existenciario» constitutivo del ser humano. La antropología de Nietzsche, para negar el sentido de la existencia, se ha confrontado con los sentidos dados a la misma y ha elaborado un proceso de deconstrucción de los mismos porque a su juicio no son más que un sueño mal interpretado. El proceso de construcción se ha formulado mas no se ha realizado. Destruir para construir ¿qué? La crítica realizada por Alfaro a Nietzsche ha mostrado algunas de las aporías de su punto de vista. Finalmente, desde el análisis formal de la cuestión sobre el sentido de la cuestión de la existencia humana hemos puntualizado la significatividad de la cuestión, la metodología que puede orientar un análisis de la misma y, finalmente, sus caracteres.

En el segundo capítulo nos hemos centrado en cuatro dimensiones de la existencia humana, hemos realizado, siguiendo la metodología de Alfaro, existencial, fenomenológica, trascendental, un análisis de la relación del ser humano con el mundo, con los otros, con la muerte y con la historia. La relación del ser humano con el mundo nos ha revelado dos características esenciales, a saber, la conciencia y la libertad que no pueden ser explicadas por el biologismo. La subjetividad humana, tema que no es expresamente abordado por Juan Alfaro, se justifica, sin embargo, como conciencia y libertad, como las características constitutivas de la persona. El análisis de la relación con los otros ha puesto en evidencia las dimensiones como la solidaridad y la responsabilidad con el otro, sin embargo, la búsqueda incesante de sentido por parte del ser humano perfila un fundamento fuera de este mundo y de sí propio; la relación del ser humano con el desconcertante evento de la muerte nos ha revelado la dimensión de la esperanza, finalmente, la historia, más allá de eventos aleatorios e inconexos, revela la dimensión de la esperanza en un plano colectivo. Una esperanza-esperante ilimitada tendiente hacia el futuro que no puede estar fundado en sí propio sino en un absoluto. El análisis de las dimensiones constitutivas de a existencia humana muestran el ser humano proyectado para más allá de su inmanencia.

Como indicamos al introducir el capítulo segundo, el análisis de las dimensiones fundamentales de la existencia humana no es un tratado antropológico *a se estante*, antes, Alfaro

ha buscado resaltar aquello que permite al ser humano ser llamado por la gracia, sin embargo, no deja de ser interesante la ausencia en su análisis de terminología que de visos de un dualismo implícito, como puede estar subyacente es las categorías alma-cuerpo. El análisis de Alfaro sobre el ser humano muy bien podría encontrar resonancia en la definición del ser humano como «unidad multidimensional», dada por Pedro Castelao³⁷⁶.

El tercer capítulo nos ha mostrado la importancia de la antropología en el tema de la trascendencia y de la inmanencia de la gracia. Como hemos visto, no se trata de una antropología estática, pues estamos delante del misterio del ser humano, por eso, Alfaro ha resaltado, por medio del análisis de las dimensiones fundamentales de la existencia humana, aquello del ser humano que le permite abrirse a la gracia. La naturaleza del ser humano no ha sido completamente destruida por el pecado. El pecado es una más no la última dimensión del ser humano ante la gracia. El ser humano es capaz de Dios, el concepto de criatura intelectual, espíritu finito utilizados por Alfaro evidencian esta capacidad que no puede ser comprendida como una exigencia de la naturaleza para la gracia, pues Dios la concede libre y gratuitamente. Se ha puesto en destaque la perspectiva cristológica por la cual Alfaro examina, el tema de la trascendencia e inmanencia de la gracia. Alfaro, ha suplido la falta de la cristología en la reflexión sobre la gracia de su tiempo. Tanto el llamado, como la relación con Dios, como la existencia finalizada del ser humano pasa por la gracia de Cristo, por eso, antes que existencial sobrenatural, Alfaro, formula el existencial crístico.

Al analizar el acto de fe hemos resaltado el horizonte de comprensión antropológico, de donde resulta ver el ser humano como un ser en proyecto que debe decidir el sentido de su existencia, de su propia vida a través de las acciones libres que tienen su impacto en la relación con el mundo, con los otros, con la muerte y con la historia. El acto de fe se presenta como opción fundamental por parte del ser humano, un acto de libertad por el cual orienta toda su existencia, un acto libre que responde a la llamada de Dios en Cristo. Nuestro autor, recupera la dimensión bíblica de la confianza, la entrega, e insiste sobre el fundamento cristológico del amor fraterno. La existencia cristiana, en este sentido, es una existencia en la fe, la esperanza y la caridad. Virtudes teologales que no son ajenas a la aspiración humana, ni diferentes entre sí, antes, constituyen la praxis de la existencia cristiana.

³⁷⁶ Pedro Castelao, «El ser humano como unidad multidimensional. Más allá de la oposición “cuerpo y alma”», *Sal Terrae* 98 (2010) 395-408.

BIBLIOGRAFIA

Fuentes:

Alfaro, Juan. «La dimensión trascendental sobre el conocimiento humano de Dios». *Gregorianum* 55 (1974): 639-675.

_____. *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid, 1973.

_____. «Ludwig Wittgenstein ante la cuestión del sentido de la vida». *Gregorianum* 67 (1986): 693-744.

_____. «Persona y gracia», *Gregorianum* 41 (1960): 5-30.

_____. «Teología, filosofía y ciencias humanas». *Gregorianum* 55 (1974): 209-238.

_____. «La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión». *Gregorianum* 66 (1985): 38-403.

_____. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2002.

_____. *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca: Sígueme, 1985.

_____. «Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural». *Gregorianum* 38 (1957): 5-50.

_____. «Cristo, sacramento de Dios Padre, la Iglesia sacramento de Cristo». *Gregorianum* 48 (1967): 5-28.

_____. «Encarnación y revelación». *Gregorianum* 49 (1968): 431-459.

Estudios sobre Juan Alfaro:

Ábrigo, Carlos. «El origen divino de la subjetividad en la reflexión teológica de Juan Alfaro». *Teología y Vida* 56, n.º 1 (2005): 95-124.

<http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492015000100004>.

Ábrigo, Carlos. «Negatividad de la subjetividad y esperanza en la antropología teológica de Juan Alfaro, S. J.». *Theologica Xaveriana* 187 (2019): 1-25.
<https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-187.nseatj>

Cabiedas, Juan Manuel. «Deus loquens et homo credens. Perspectivas renovadoras para la teología de la gracia en algunos escritos del profesor Juan Alfaro, S.I.». *Almogaren* 45 (2009) 35-59.

De Miguel, José María. *Revelación y fe*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1983.

García, Rogelio, «Il fine dell'uomo secondo Ignazio di Loyola e Juan Alfaro». *Ignaziana* 21 (2016): 122-130.

Garre, María. «La antropología de Juan Alfaro y sus repercusiones en el acto de fe». *Carthaginesia* 35/68 (2019): 425-442.

Valls, Carmen Aparicio. «Juan Alfaro: dalla virtù teologali all'esistenza cristiana». *Ignaziana* 21 (2016): 115-21.

Documentos de la Iglesia:

Benedictus XII. *Constitutione Apostolica Benedictus Deus*, (1336). DH 1000-1002.

Concilio Vaticano I. *Constitución dogmática sobre la revelación (Dei Filius)* (1870), DH 3000-3045.

Concilio Vaticano II. *Constitución dogmática sobre la divina revelación (Dei Verbum)* (1965), DH 4201-4235.

Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, (Gaudium et Spes)*, (1965), DH 4301-4345.

Clemente VI. *Bula del jubileu Unigenitus Dei Filius*, (1343), DH 1025-1027.

Denzinger, Heinrich y Hunermann, Peter. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morem*. Barcelona: Herder, 2017.

Eugenius IV. *Bula sobre la unión con los griegos (Laetentur caeli)*, (1439), DH 1300-1308.

Pius V. *Bula ex ómnibus afflictionibus* (1567), DH 1901-1980.

Pius XII. *Encyclicae Humani generis* (1950), DH 3875-3899.

Estudios:

Adorno, Theodor. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1975.

Agustín de Hipona. *Confesiones*. Traducido por Alfredo Encuentra Ortega. Madrid: Gredos, 2000.

Bove, G. «Mundo». En *Diccionario teológico enciclopédico*. Ed. Luciano Pacomio y Vito Mancuso, 6ªed.: 669-670. Navarra: Verbo Divino, 2011.

Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Vol. 1, Madrid: Trotta, 2004.

Brambilla, Franco Giulio. *Antropología Teológica. Chi è l'oumo perchè te ne curi?* Brescia: Queriniana, 2005.

Caffarena, José. «Sobre el método de la antropología filosófica». *Estudios eclesiásticos* 64 (1989): 173-192.

Camus, Albert. *El hombre rebelde*. 9ªed. Traducido por Luis Echávarri. Buenos Aires: Losada, 1978.

Castelao, Pedro. «El ser humano como unidad multidimensional. Más allá de la oposición “cuerpo y alma”». *Sal Terrae* 98 (2010) 395-408.

Descartes, Rene. *Discurso del método y meditaciones metafísicas*. Traducido por Manuel García Morente. Madrid: Espasa, 2006.

- Engelmann, P. *Letters from L. Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- Ferrater, José. *Diccionario de filosofía*. 2 vol. Buenos Aires: Sudamericana Editorial Sudamericana, 1975.
- Feuerbach, Ludwig. *La esencia de la religión*. Madrid: Páginas de Espuma, 2005.
- Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Traducido por Franz Huber. Buenos Aires: Claridad, 2006.
- Fisichella, Rino. «La Teología de la Revelación. Situación actual. Dios en la palabra y en la historia». En *XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Ed. César Izquierdo[et al.]. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993, 40-82.
- Gadamer, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Traducido por Agustín Domingo Moratalla. Madrid: Tecnos, 1993.
- García, Salvador Ros. «La muerte y su sentido». *Teresianum* 34, n.º 1 (1983): 83-120.
- Gonzales Montes, Adolfo. *Teología fundamental*. Madrid: BAC, 2010.
- Heidegger, Martín. *Nietzsche*. Vol. I. Traducido por Juan Luis Vernal. España: Destino, 2000.
- Heidegger, Martín., *El Ser y el tiempo*. Traducido por José Gaos. México: Fondo de cultura económica, 1971.
- Horkheimer, Max. *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000.
- Hume, David. *Tratado sobre la naturaleza humana*. Barcelona: Orbis, 1984.
- Jaspers, Karl., *Origen y meta de la historia*. Traducido por Fernando Vela. Madrid: Alianza, 1980.

Kant, Immanuel., *Crítica de la razón práctica*, Traducido por Dulce María Granja Castro. México: FCE, UAM, UNAM, 2005.

_____. *Crítica de la razón pura*. Traducida por Mario Caime. Buenos Aires: Colihue, 2007.

_____. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducida por R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2013.

_____. *Lógica, un manual de lecciones*, Madrid: Akal, 2000.

Ladaria Ferrer, Luis. *Teología del pecado original y de la gracia*. 2ªed. Madrid: BAC, 1993.

Laercio, Diogenes. *Vida de los filósofos más ilustres*. Madrid: Alianza, 2007.

Laudazi, Carlo. *Di fronte al misteio dell'uomo. Temi fondamentali di antropología teológica*. Roma: Editioni OCD, 2007.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. 6ªed. Salamanca: Sígueme, 2002.

Miramontes, Carlos. *Las semina verbi como preambula fidei para la preparatio evangelii*. Roma: Aracne Editrice, 2019.

Muñoz, P. D., «Cayetano y la controversia entre lo natural y lo sobrenatural, una revisión actual de la cuestión» *Cauriensia* 11 (2016): 627-650. <http://dx.medra.org/10.17398/1886-4945.11.627>

Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1998.

_____. *El caminante y su sombra*. Traducida por Luis Díaz Marín. Madrid: EDIMAT, 2004.

_____. *Así hablaba Zaratustra*. 29ªed. Traducida por Carlos Vergara. Madrid: EDAF, 2005.

_____. *El Anticristo*. Traducida por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1997.

_____. *El nacimiento de la tragedia*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.

_____. *Genealogía de la moral*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1972.

_____. *Humano demasiado humano*. Vol. I. Traducido por Alfredo Brotons Muños. Madrid: AKAL, 2007.

_____. *La ciencia jovial 'La Gaya Ciencia'*. Traducido por José Jara. Caracas: Monte Ávila, 1990.

_____. *La voluntad de poder*. Traducida por Anibal Froufe. Madrid: EDAF, 2000.

Pacomio, Luciano, y Mancuso, Vito, coord. *Diccionario teológico enciclopédico*. 6ªed. Navarra: Verbo Divino, 2011.

Piana, Giannino. «Acto humano». En *Diccionario de la Evangelización*. Ed. J. Esquerda Bifet. Madrid: BAC, 1998.

Pié-Ninot, Salvador. *La teología fundamental*. 4ªed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001.

Queiruga, Torres. «Elpidología, la esperanza como existenciario humano». *Theologica Xaveriana* 154 (2005): 165-184.

<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20102>.

Rahner, Karl, ed. *SM*. vol. III. Barcelona: Herder, 1972.

_____. *Escritos de Teología*, vol. 4. Madrid: Cristiandad, 2002.

Ricoeur, Paul. *Historia e verdade*. Traduzido por F.A. Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense, 1968.

Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*. Traducido por Alejandrina Falcón. Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina, 2003.

Ruiz de la Peña, Juan Luis. *El don de Dios: Antropología Teológica especial*. 2ªed. Santander: Sal Terrae, 1991.

Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. 9ªed. Traducido por Juan Valmar. Buenos Aires: Losada, 1993.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. 2ªed. Vol. 2. Traducido por Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009.

Spera, S. «Historia universal». En *Diccionario Teológico enciclopédico*. Coord. Pacomio, y Mancuso. 448-49. Navarra: Verbo Divino, 2011.

Tomás de Aquino, *Suma de teología*. 4ª ed. Vol. I. Madrid: BAC, 2001.

Unamuno, Miguel. «Ensayos espirituales y otros escritos». Vol.16. En *Obras completas de Miguel de Unamuno*. Ed. Manuel García Blanco. Madrid: Afrodisio Aguado, 1958.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus, Investigaciones Filosóficas, Sobre la certeza*. Madrid: Gredos, 2009.

Zubiri, Xavier. *Naturaleza, historia y Dios*, 8ªed. Madrid: Editora Nacional, 1987.

Otros instrumentos:

Biblia de Jerusalén, Bilbao: Declée de Brouwer, 2009.