

# **“DA QUESTÃO DO HOMEM À QUESTÃO DE DEUS”: A TRANSCENDÊNCIA EM JUAN ALFARO**

*Prof. Ms. Pe. Judikael Castelo Branco\**

## **Resumo**

O objetivo deste artigo é mostrar a importância da questão do transcendente à compreensão do homem no pensamento de Juan Alfaro. O Autor está convencido de que somente na abertura ao que vai além da dimensão intramundana se pode compreender o sentido da vida do homem. Interessa o seu percurso na procura de uma abordagem teológica ampla sobre a pessoa humana, desde as questões e pressupostos subjacentes no seu método, para se chegar à relação entre a questão do homem e a questão de Deus à luz das relações do homem com o mundo, os outros, a morte e a história antes de tecer algumas conclusões.

## **Palavras-chave**

Homem. Deus. Imanência. Transcendência.

## **Resume**

Le but de cet article est montrer l'importance de la question du transcendant pour la compréhension de la question de l'homme selon Juan Alfaro. Pour l'auteur, seulement dans l'ouverture à tout ce surmonte la dimension purement mondaine c'est possible comprendre le sens de la vie humain. Notre parcours parti de la recherche de une plus ample abordage teologique sur la personne humaine, debutant pour les questions et les conjectures sous-jacents dans le méthode de l'immanence, pour arriver à la relation entre la question de l'homme et la question de Dieu dans les rapports de l'homme avec le monde, les autres, la mort et la histoire.

## **Mots-clé**

Homme. Dieu. Immanence. Transcendance.

## **1 - Introdução**

Juan Alfaro (1914-1992) é um dos teólogos espanhóis mais influentes das últimas décadas. Essa afirmação se justifica, quer pelos seus 35 anos de docência na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, quer pela qualidade da sua produção, como, por exemplo, a

colaboração em *Lexikon für Theologie und Kirche* (1957), *Sacramentum Mundi* (1968) e *Mysterium Salutis* (1969).

Alfaro faz da abertura do homem a Deus o centro de seu pensamento, o que o situa na linha de autores como M. Blondel, X. Zubiri e K. Rahner. De fato, o tema da abertura não apenas oferece um fundamento antropológico à sua teologia, mas também se dá como a cifra fundamental da sua reflexão.<sup>1</sup>

Seu último livro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, “rigorosamente filosófico”<sup>2</sup>, sintetiza o interesse do autor em compreender a existência cristã com base amplo do sentido da existência, já que “o ser humano é condição prévia do cristão”<sup>3</sup> e que “não se pode conhecer a existência cristã sem conhecer previamente a existência humana”.<sup>4</sup>

O objetivo deste artigo é mostrar a importância essencial da questão de Deus ao entendimento da questão do homem no pensamento alfariano. Juan Alfaro está convencido de que apenas na abertura a algo que transcenda a existência intramundana é possível compreender o sentido mesmo da vida humana. Para tanto, no conjunto da sua obra, o autor não se furta ao encontro com pensadores que se dedicaram, em perspectivas diversas, à questão do homem, a saber, Kant, Feuerbach, Heidegger, Nietzsche, Sartre, Wittgenstein, Marx e Bloch.<sup>5</sup> Prescindindo do seu diálogo com estes autores, interessa-nos, sobretudo, o seu

---

<sup>1</sup> Cf. L. M. T. SILVA, *Antropologia e soteriologia. Conceção cristã de pessoa nos escritos teológicos de Juan Alfaro* (Tese de Doutorado). Disponível em [www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br](http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br). Acesso: 12 agosto 2012. A. GAINO, *Esistenza cristiana: il pensiero teologico di Juan Alfaro e la sua rilevanza morale*. Roma: PUG, 1999.

<sup>2</sup> J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sigueme, 2002, p. 9.

<sup>3</sup> J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 10.

<sup>4</sup> J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 9. Como ele acentua em outro texto, seu interesse está voltado à necessidade de se “buscar uma compreensão teológica nova da existência cristã na unidade de sua realidade, e apresentá-la nos conceitos e na linguagem de nossa época. Conscientes da inadequação que separa o pensamento do vivido, nós devemos ainda nos guardar da tentação de sacrificar a riqueza imanente da vida aos esquemas cómodos de uma análise conceitual” (J. ALFARO, *Actitudes fundamentales de l'existence chrétienne. Nouvelle Revue Theologique* 7 (1973), p. 705).

<sup>5</sup> Cf., por exemplo, os artigos (em parte retomados no livro): Esperanza marxista y esperanza cristiana, In: J. ALFARO, *Antropologia y teologia*. Madrid: C.S.I.C., 1978, p. 234-247; De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger. *Gregorianum* 62 (1982), p. 211-271; La cuestión del sentido y el sentido de la vida, *Gregorianum* 66 (1985), p. 387-403; L. Wittgenstein ante la cuestión del sentido de la vida, *Gregorianum* 67 (1986), p. 693-744.

percurso na busca de uma “abordagem teológica mais integrada sobre a pessoa humana”<sup>6</sup>.

Parte-se, para isso, (1) das questões metodológicas e dos pressupostos essenciais ao problema acerca do sentido da vida, por meio dos elementos lançados nos método da imanência de Maurice Blondel. Depois, passa-se (2) à relação entre a questão do homem e a questão de Deus, entendida à luz das relações do homem com o mundo, os outros, a morte e a história, para, então, explanar (3) algumas considerações conclusivas.

## **2- A questão do sentido e o sentido da questão: o problema do método**

O método da imanência marcou parte importante do pensamento antropológico contemporâneo. Quando, no fim do século XIX, Maurice Blondel lançou mais uma vez no cenário filosófico a pergunta pelo sentido da vida humana, desenvolvida na questão fundamental se “a vida do homem se restringe ou não àquilo que pertence ao homem e à natureza, sem recurso a nada de transcendente”.<sup>7</sup> O pensamento filosófico e a Antropologia não puderam ficar indiferentes.<sup>8</sup>

A ideia subjacente a esse tipo de reflexão é a de que, partindo de questões próprias ao dinamismo da existência humana – no caso blondeliano, da ação, da vontade e do pensamento – se chega, sem saltos ou incoerências, ao reconhecimento de que é parte constitutiva do

---

<sup>6</sup> J. ALFARO, Teología, filosofía y ciencias humanas. *Gregorianum* 55 (1974), 209-238.

<sup>7</sup> M. BLONDEL, *L’Azione*. Milano: Paoline, 1997, p. 130. “A vida humana tem um sentido? E o homem tem um destino? Eu ajo, mas sem nem mesmo saber o que é ação, sem ter desejado viver, sem conhecer precisamente quem sou, aliás, nem mesmo se sou. Esta aparência de ser que se agita em mim, estas ações irrisórias e fugazes de uma sombra, ousa dizer, carregam em si uma responsabilidade que pesa para a eternidade, e que, mesmo a preço de sangue, não posso comparar a nada, porque para mim não existe mais: serei condenado à vida, condenado à morte, condenado à eternidade! Mas como, e com que direito, se não soube nem desejei isso” (M. BLONDEL, *L’Azione*, p. 65).

<sup>8</sup> “O problema central da Ação investe a produção do sentido, ou seja, a criação do que não é, do que não pertence à ordem dos fatos; em outros termos, concerne o que a práxis humana e o seu princípio animador, a razão prática, está empenhada a realizar: incorporar a ordem ideal ao real ou ainda criar no real a síntese do sentido” (S. SORRENTINO, *Crisi o invenzione del senso? La filosofia dell’Azione come impegno radicale per dare ragione dell’universo del senso*. In: M. BLONDEL, M. *L’Azione*, p. 5-42, aqui p. 29). Cf. M. NEVES, O sentido humano: entre o determinismo e a liberdade. *Revista Portuguesa de Filosofia* 49 (1993), p. 339-355.

homem a abertura fundamental a uma dimensão sobrenatural.<sup>9</sup> Esta é afirmada, antes de tudo, como presença hipotética, sem a pretensão de tematizar sua presença de fato na sua forma histórica ou seu modo de operação.

*L'Action*, que tem como subtítulo *Ensaio de uma Crítica da vida e de uma Ciência da prática*, quer colocar de novo o problema kantiano da definição da relação do conhecer, do fazer e do ser. Ao tomar a ação como problema, Blondel se opõe, por um lado, ao estetismo e, por outro, ao pessimismo. Para ele, as conclusões vão na direção de três afirmações fundamentais: primeiro, “a insuficiência da ordem natural”; depois a “necessidade de uma ordem sobrenatural” e, por fim, “a impraticabilidade de uma via de acesso ao sobrenatural declarado necessário o convite a tentar a via da experiência da fé cristã, que conhece uma ordem sobrenatural teologicamente definitiva e historicamente ofertada como dom”.<sup>10</sup>

É justamente essa relação entre o elemento sobrenatural e o ser intelectual que constitui, para Juan Alfaro, a questão central do seu pensamento.<sup>11</sup> A tarefa que se impõe é pensar a inserção da ordem sobrenatural não num conceito abstrato, mas no “homem histórico (...) enquanto ser intelectual criado”.<sup>12</sup> Em termos teológicos, trata-se de perguntar se “a criatura intelectual é ou não é inteligível e verificável sem estar de fato destinada à visão de Deus?”.<sup>13</sup> Ao que se responde com a afirmação de que “em virtude de sua própria intelectualidade, [a criatura

---

<sup>9</sup> Cf. O. BLANCHETTE, *Blondel's Original Philosophy of Supernatural*. *Revista Portuguesa de Filosofia* 49 (1993), p. 413-444.

<sup>10</sup> R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 169.

<sup>11</sup> “O problema fundamental dentro desta questão é o da inserção vital da visão de Deus na criatura intelectual; a visão intuitiva da essência divina constitui o cume supremo, o estado consumado e definitivo da ordem sobrenatural criada, cujos elementos (graça santificante, virtudes infusas etc) enquanto são sobrenaturais, ou seja, enquanto dispõem e ordenam intrinsecamente à visão de Deus: a sobrenaturalidade da ordem da graça depende, em última instância, da sobrenaturalidade da visão” (J. ALFARO, *Transcendencia e imanencia de lo sobrenatural*. *Gregorianum* 38 (1957), p. 5. Seria muito difícil elencar os textos de Alfaro que se voltam sobre a relação entre a ordem sobrenatural e o ser intelectual, como exemplo, cf. *Lo natural y lo sobrenatural*. Estudio historico desde Santo Tomás hasta Cauetano (1274-1534). Madrid: CSIS, 1952; *Persona y gracia*. *Gregorianum* 41 (1960), p. 5-29; *Il problema teologico della trascendenza e dell'immanenza della grazia*. In ALFARO, *Cristologia e Antropologia*. Assisi: Cittadella, 1973.

<sup>12</sup> J. ALFARO, *Transcendencia e imanencia de lo sobrenatural*, p. 9.

<sup>13</sup> J. ALFARO, *Transcendencia e imanencia de lo sobrenatural*, p. 11.

intelectual] tem já certo aspecto ontológico, que a faz capaz de chegar de *algum modo* à visa de Deus”.<sup>14</sup> Ou seja,

[...] é, em virtude de sua própria essencial estrutura de inteligência criada, um ser não apenas capaz do sobrenatural, mas que somente no sobrenatural é definitivamente perfectível: e, simultaneamente, é um ser inteligível e verificável sem que o sobrenatural o seja de fato comunicado. O sobrenatural é não apenas a melhor resposta à intelectualidade criada, mas também a única resposta definitiva, absolutamente última. Porém, é uma resposta não necessária para que a inteligibilidade e existência da criatura intelectual tenham suficiente razão de ser.<sup>15</sup>

Alfaro parte da experiência existencial constitutiva e comum a todo homem, o que implica todas as dimensões fundamentais da sua existência, a saber, sua relação com o mundo, os outros, a morte e a história. Como ele mesmo afirma, “partir da experiência humana total é de importância decisiva para a reflexão sobre a questão do sentido da vida”, e, uma vez tomado este ponto de partida, o passo seguinte é de caráter fenomenológico, já que “a realidade esboça por si mesma as perguntas que orientam para seu ulterior conhecimento”.<sup>16</sup> A descrição do fenômeno – ao mesmo tempo imprescindível e insuficiente – aparece, portanto, como caminho à inteligência humana que “quer ir além do fenômeno perguntando-se pelas condições prévias da possibilidade da experiência vivida e pelos pressupostos ontológicos necessários para que a realidade possa ser tal como se mostra”.<sup>17</sup>

O método alfariano se dá, então, nestes três momentos: o *existencial*, porque parte da experiência vivida pelo homem no ato mesmo de existir; o *fenomenológico*, como descreve os fenômenos que permitem à realidade mostrar-se, desvelando os indicativos e as perguntas concretas nela implicados e, por fim, o *transcendental*, na busca dos pressupostos ontológicos para a compreensão da experiência vivida no fenômeno.

Não se parte, porém, pura e simplesmente da questão do homem sobre si, mas da pergunta sobre o sentido mesmo desta questão. A pergunta que o homem faz sobre si e sobre o sentido da sua vida deve ser tomada como “a questão originária, a primeira do ponto de vista

---

<sup>14</sup> J. ALFARO, *Transcendencia e inmanencia de lo sobrenatural*, p. 15.

<sup>15</sup> J. ALFARO, *Transcendencia e inmanencia de lo sobrenatural*, p. 50.

<sup>16</sup> J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 24.

<sup>17</sup> J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 24.

existencial, a mais imediata, acessível e óbvia a todos, enquanto incluída em toda opção e ação do homem”<sup>18</sup>, isto significa reconhecer que em toda atividade humana já se encontra, essencialmente, esta interrogação. Na relação entre esta pergunta fundamental e cada uma das respostas concretas se estabelece um “desnível insuperável”, dimensão constitutiva do homem. A primeira tarefa, portanto, é determinar os contornos da pergunta do homem sobre si mesmo para que ela se lhe apareça como pergunta sensata.

Em primeiro lugar, a pergunta que o homem levanta sobre si é de absoluta singularidade enquanto, nela, “o questionante e o questionado são idênticos”<sup>19</sup>, pois é sempre o próprio homem o sujeito que pergunta, o sujeito inquirido e o conteúdo da questão. Fica, por conseguinte, excluída de antemão a possibilidade de uma atitude neutra, porque, ao se perguntar sobre si, o homem se impõe o dever de tomar uma posição, isto é, fica diante de si como apelo a uma resposta, por isso, essa pergunta tem sempre a ver com a liberdade, logo, mais do que meramente teórica, é uma questão fundamentalmente praxica.

Em segundo lugar, se, por um lado, “a reflexão explícita, expressada na pergunta o quê sou eu, surge da autopresença vivencial de ser-si-mesmo e nenhum outro. Em todo ato de pensar, decidir e fazer, o homem se dá conta de sua insubstituível existência pessoal: certeza vivencial inegável da sua identidade consigo mesmo”.<sup>20</sup> Por outro, ela é fruto da experiência do não ser plenamente idêntico a si, como o ser chamado a fazer-se, a ser cada vez mais ele mesmo na vinculação com o outro e com todos os outros. Ser si mesmo e jamais sê-lo plenamente, é o “paradoxo constitutivo” do ser humano que lhe impõe a questão sobre si como problema inescapável.

Por fim, a questão habita nos limites das fronteiras insuperáveis que marcam radicalmente a existência do homem e expressam a sua contingência, a saber, a constatação de que “*não existo desde sempre, não existirei para sempre*”<sup>21</sup>. De um lado, a pergunta acerca do sentido da vida se traduz na busca de um fundamento originário, “autofundante”, capaz de superar toda a série ilimitada de fundamentos meramente intermédios. De outro, revela a experiência evidente de que nossa

---

<sup>18</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 271.

<sup>19</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 14.

<sup>20</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 15.

<sup>21</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 15.

existência tem um término. É este fim que marca intrinsecamente a nossa como uma forma de existir não fundada em si mesma e desmascara, ao mesmo tempo, a ilusão de um *progressus in infinitum*. É a morte que transforma a vida num enigma enquanto dá a esta o caráter de totalidade e “ultimidade”, fazendo de cada momento uma grandeza irreversível e irrepetível.

Com suporte nessas duas experiências fundamentais o homem se percebe como existência que não dá a si mesma o seu fundamento, mas que se mostra como fundada além de si e aberta a algo que a transcende. O “por quê” e o “para quê” constituem o homem como questionado em sua liberdade, chamado não apenas a conhecer-se, mas também a se constituir em suas decisões livres. “O homem não pode contentar-se em viver. Um mero viver, sem um por quê e para quê da vida, seria uma degradação do que há de mais humano do homem”.<sup>22</sup> O homem é, portanto, não apenas questão para o conhecimento, mas também tarefa para si mesmo, tarefa a se realizar nas suas possibilidades nas decisões de sua liberdade. Deste modo, toda e qualquer pergunta do homem sobre si deixa de ser, exclusivamente, uma questão acerca de sua essência, mas toca o problema da possibilidade mesma de sua existência. Finalmente, subjaz a esta questão, de um lado, a pergunta sobre a *inteligibilidade* da vida humana, isto é, se há nela indícios para uma possível resposta, e, de outro, se ela apresenta um *valor* capaz de comprometer a liberdade.

Trata-se, em outros termos, do problema de discernir se deve entender a vida humana como realidade sensata, isto é, se ela “carrega estruturas ontológicas que a tornem inteligível enquanto antecipam uma finalidade e apontam a novas possibilidades, e por isso implica valores (motivações) que interpelam a liberdade à decisão”<sup>23</sup>; ao passo que dar sentido significa “comprometer as decisões no cumprimento da tarefa previamente configurada nas estruturas ontológicas que fundam sua inteligibilidade e seu valor”.<sup>24</sup> Ser humano quer dizer, portanto, viver sua autopresença consciente no seu pensar, decidir e fazer, assim como lidar com a questão última como “*estrutura ontológica permanente presente no ato mesmo de existir*”<sup>25</sup> e condição prévia de possibilidade das questões particulares. “Pode-se caracterizar o homem como o criador da linguagem, da técnica, da cultura, da arte, da história; porém o distintivo

---

<sup>22</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 18.

<sup>23</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 19.

<sup>24</sup> J. ALFARO, La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión, p. 395.

<sup>25</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 20.

que marca mais profundamente o ser humano consiste no seu destino de buscar o sentido último de sua vida: o homem foi colocado em seu mundo à procura de si mesmo e de seu futuro”.<sup>26</sup>

### 3 - Juan Alfaro: “Da questão do homem à questão de Deus”

“Desde muitos séculos até nossos dias, a filosofia (teísta ou ateuísta) propõe a questão de Deus, partindo da questão do homem”.<sup>27</sup> Nisto, a questão de Deus surge da questão do homem que vai além do meramente humano, mundano e histórico. Como a própria questão sobre o sentido, porém, a pergunta sobre Deus só pode surgir para o homem que vive sua experiência existencial aberto aos indícios que apontam para além dos limites das relações homem-mundo-história acompanhada de uma reflexão fenomênico-transcendental que consiga mostrar a transcendência destes mesmos indícios. A questão de Deus se justifica como o por quê último exigido pela questão do homem, isto é, como “condição última de possibilidade e inteligibilidade do que o homem vive na sua relação com o mundo, com os outros, com a morte e com a história”.<sup>28</sup> É a descoberta, no homem, de algo que se lhe impõe incondicionalmente e que condiciona a sua existência e cada ato seu, de sorte que o homem se mostra sempre como ser “incondicionalmente-condicionado”.

Dito de outro modo, a questão de Deus pertence à questão do homem enquanto o homem vivencia sua existência na abertura ao transcendente.<sup>29</sup> “Poder-se-ia dizer que, conseqüentemente, como no fundo não é o homem que leva a questão do sentido de sua vida, senão é levado e interpelado por ela, assim será levado e interpelado pela questão

---

<sup>26</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 21.

<sup>27</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 29.

<sup>28</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 26.

<sup>29</sup> “Quase se poderia aventurar que com ela (abertura) se resume, de certo modo, o pensamento antropológico do autor [...] já que Alfaro não busca a construção de uma antropologia propriamente dita, a se *stante*, mas tenta lançar as bases do edifício teológico da inserção do dom sobrenatural (a graça, a revelação, a fé) nas estruturas mais profundas constitutivas do ser-homem. A “abertura” como categoria sintética compendia o pensamento antropológico de Alfaro, porquanto lhe interessa apenas destacar o que caracteriza e permite ao homem ser interpelado pela graça, seja interiormente (de modo atemático, ou melhor, inefável, pela ação do Espírito que toca o coração do homem em sua profundidade abismal), seja *ex auditu* (categorialmente) mediante a palavra profética ou a pregação da Igreja” (J. M. MIGUEL, *Revelación y fe: la teología de Juan Alfaro*. Salamanca: Secretariado trinitario, 1983, p. 25).



de Deus”.<sup>30</sup> Deste modo, tanto fica descartada uma posição neutra ante a pergunta sobre o sentido, quanto diante da pergunta sobre Deus, porque apenas uma liberdade comprometida pode engajar-se na busca de uma resposta. A passagem da questão do homem à questão de Deus acontece na medida em que

A resposta à questão do sentido deve ser buscada em primeiro lugar dentro da realidade intramundana total, constituída pela relação homem-mundo-história. Se a resposta última à questão do sentido se encontrasse dentro do real intramundano, não haveria que busca ulteriormente: não se daria a questão de Deus. Apenas se as respostas possíveis que oferece o intramundano não são últimas, mas que por si mesmas exigem perguntar mais além de todas elas, terá que colocar a questão do Transcendente, Último, Incondicionado. Todas as perguntas sobre Deus ou não-Deus, teísmo ou ateísmo, são no fundo uma só questão: o fundamento último é meramente intramundano ou transcende a totalidade do real intramundano?<sup>31</sup>

A questão do sentido adquire força como expressão da abertura radical em cujo âmbito habita a existência do homem que não esgota seu ser e sua aspiração no *locus* da imanência. É na pergunta pelo sentido que o homem se descobre como ser lançado além das suas fronteiras na busca de uma resposta, e é nesta pergunta ainda que se insere a questão de Deus como possibilidade de resposta última e exaustiva.<sup>32</sup>

### **3.1 - O homem na sua relação com o mundo: o fundamento da Liberdade**

A relação homem-mundo sucede como experiência vivida numa perspectiva exclusiva do homem, isto é, na perspectiva de quem pergunta. Na linha de Heidegger, Juan Alfaro vê na existência do homem, como ser-no-mundo, a experiência originária, sempre presente, de quem tem neste não apenas sua morada, mas o lugar de origem e a base permanente para a própria ação. É relação marcada pelo caráter de

---

<sup>30</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 27.

<sup>31</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 27-28.

<sup>32</sup> “Desta perspectiva se pode concluir que o homem é pergunta por Deus, enquanto o interpela originariamente, com a própria criação: ser-criado = ser-interpelado por Deus (chamado à existência por Deus e para Deus)” (J. M. MIGUEL, *Revelación y fe: la teología de Juan Alfaro*, p. 77) e ainda: “A questão de Deus é significativa enquanto doadora de sentido à existência humana. Da experiência existencial total humana apareceu Deus como plenitude de sentido. Por ele Deus é ‘Consciência plena de Si’, ‘Liberdade Absoluta’, ‘Plenitude pessoal’ (...) que chama a pessoa à sua plena realização existencial” (H. M. YAÑES, *Esperanza y solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de J. Alfaro*, Madrid: UPCO, 1999, p. 156).

dependência do ser humano condicionado pela natureza, na qual o homem se coloca como quem pergunta pelo próprio sentido do mundo, isto é, como quem “se dá conta da diversidade mútua que os separa”.<sup>33</sup> Na medida em que descobre o mundo, a pessoa conhece a si mesma como qualitativamente diferente do mundo.

O mundo aparece, então, como local para emergência da consciência autorreflexiva do homem e para a sua realização livre como ser “capaz de atuar segundo possibilidades novas criadas por sua liberdade”. “À potencialidade objetiva ilimitada da natureza corresponde a potência projetiva ilimitada do homem. E vice-versa: à possibilidade ilimitada de criar o novo, própria do homem, corresponde a possibilidade ilimitada de ser transformada, própria da natureza”.<sup>34</sup> Mediante o conhecimento e a transformação da natureza, o homem cresce no seu domínio e por isso cresce, como homem, na consciência de si e nas possibilidades de sua liberdade, cria possibilidades novas numa constante humanização.

A vinculação do homem ao mundo pela corporalidade e sua desvinculação por sua interioridade revelam que o homem tem uma abertura singular diante do mundo. De fato, ele atua no mundo realizando aquilo que o diferencia deste, isto é, efetivando sua autoconsciência e liberdade, na abertura que é parte da sua estrutura ontológica. É uma abertura ilimitada que não se detém em nenhuma meta alcançada, pois, como “abertura sempre aberta, constitui a condição prévia de todo progresso do homem no mundo e, ao mesmo tempo, da insuperável penúltimidade de toda meta alcançada”.<sup>35</sup> É, finalmente, abertura autotranscendente, porque vai além de toda autorrealização: “o homem é homem enquanto sustentado e impulsionado por sua

---

<sup>33</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 203.

<sup>34</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 204. “O homem pode exercitar a própria aspiração a ser mais ele mesmo tão-somente em sua ação sobre o mundo. Ao caráter ilimitado de sua aspiração correspondem as possibilidades imensas do mundo. Transformando o mundo, o homem aperfeiçoa-se a si mesmo, cresce em sua própria consciência e liberdade, torna-se mais ele mesmo. A tarefa de transformar o mundo impõe-lhe com a mesma responsabilidade absoluta do próprio aperfeiçoamento” (J. ALFARO, *As esperanças intramundanas e a esperança cristã*, p. 1121).

<sup>35</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 207. “Não pode alcançar a plenitude por si mesmo, pois não se autofundamenta. Com isso o mundo também é lugar onde a pessoa humana experimenta sua finitude criatural” (J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*. Barcelona: Herder, 1969, p. 46).

subjetividade, pela transcendência que é ele mesmo, quer dizer, por sua autotranscendência”.<sup>36</sup>

A relação homem-mundo reporta-se, pois, a liberdade humana como situação-limite na qual cada ato livre demonstra um caráter distintivo e exclusivo do ser humano na constituição de algo novo e descontínuo a respeito de todas as condições naturais.<sup>37</sup> Nisso, o sujeito constrói a si mesmo, fazendo do *eu* origem e fim de seus atos livres, numa liberdade que é, ao mesmo tempo, *liberdade de* todos os condicionamentos prévios e *liberdade para* enquanto orientação transcendente. Liberdade que eleva a pessoa além de si mesma, liberdade incondicionada, que ultrapassa os limites naturais e se orienta numa direção transcendente aberta ao futuro. “O homem é mais homem enquanto vai além do que tem sido e do que é agora”.<sup>38</sup>

A liberdade, tanto quanto a existência, não é mero fruto de uma conquista ou de um projeto humano, mas um dom que implica a tarefa de dar sentido à vida. Nisso, a liberdade tem sentido quando é chamada a responder por si, isto é, quando tem ligação com a *responsabilidade*. Em outros termos, a liberdade é plenamente humana quando questiona sua origem e sua orientação. Para tanto, são necessárias três condições para uma resposta sensata: primeiro, compreender que liberdade-responsabilidade não apenas refere-se a *algo*, mas que se efetiva *diante de alguém*, ou seja, que só pode ter lugar numa relação pessoal. Segundo, assim como sou livre-responsável diante da dignidade pessoal do outro e da humanidade inteira, também os outros o são diante de meu ser pessoal, isto é, existe uma relação de mútua responsabilidade essencial e constitutiva de cada um como pessoa. Por fim, o fundamento derradeiro da liberdade-responsabilidade difere e transcende a natureza, o homem e o todo da realidade intramundana. A realidade que pode dar fundamento à liberdade-responsabilidade só pode ser pessoal e absolutamente livre, “designado com um nome próprio e único: Deus”.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 207.

<sup>37</sup> “O ato livre tem seu caráter próprio em não ser preconcebido nem predeterminado em nenhuma validade anterior a ele: nem nos processos da natureza, nem nas circunstancias históricas que o condicionam nem na mesma liberdade da qual provém, nem nos atos livres que procede. Está livre de toda condição prévia... O ato implica sempre a atuação de possibilidade que transcendem as da natureza” (J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca: Sígueme, 1985, p. 28).

<sup>38</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 213.

<sup>39</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 215. “A liberdade-responsabilidade, estrutura ontológica da pessoa humana, revela com uma luz nova que o

Deste modo, chega-se à “mostração” como “apresentação dos motivos que justificam a opção de dar sentido à vida crendo em Deus (...). A existência de Deus não se demonstra (...) se afirma numa decisão (...) suficientemente motivada para que seja opção autenticamente humana”.<sup>40</sup>

### **3.2 - O homem na sua relação com o outro: o fundamento do Amor**

A relação com o mundo o homem a vive em comunhão e colaboração com os outros, já que a transformação da natureza é tarefa da comunidade humana. O intransferível *eu* pessoal está essencialmente orientado ao interpessoal e tem na comunidade a única possibilidade de se realizar, pois é próprio da subjetividade humana, como subjetividade dialógica, realizar-se na intersubjetividade.

De um lado, este discurso se vincula com a afirmação das condições prévias da responsabilidade do homem que atua livremente, de outro, se interessa pelos atos livres do homem enquanto se referem sempre a motivações que tanto condicionam suas decisões quanto justificam suas opções como sensatas. A conclusão de Alfaro é a de que “a opção fundamental supõe (suposição não lógica, mas ontológica) a motivação fundamental de dar sentido à vida e as motivações concretas das opções particulares”.<sup>41</sup> Há, por conseguinte, uma hierarquia de valores que se ordena segundo o grau de sua conexão com o homem feito valor supremo, ou seja, é mais sensato o que se faz em virtude da realização da pessoa e da formação da comunidade. O homem é chamado a fazer de si mesmo o fim de sua ação e toda opção não orientada a este fim seria, portanto, arbitrária, e por isso carente de autêntica liberdade.

Diferente da relação de *conhecimento* que caracteriza o encontro entre homem e mundo, a relação interpessoal implica o encontro com o *tu* que exige o *reconhecimento* da sua dignidade pessoal.<sup>42</sup> É, portanto, a

---

ser questionado, interpelado, é constitutivo da pessoa, e assim revela sua contingência radical, a saber, o não estar fundado em última instância, nem em si mesmo, nem na natureza, senão na realidade Fundante Transcendente Pessoal” (J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, p. 30).

<sup>40</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 216-217.

<sup>41</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 225.

<sup>42</sup> “O outro personifica em si mesmo (...) alguém que interpela incondicionalmente minha liberdade a aceitá-lo como valor em si mesmo” (J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 227).

atitude de reconhecimento como *respeito* que caracteriza a justa relação entre os indivíduos, o que se dá como aceitação prática do outro e de seu valor incondicional, uma recíproca vinculação das liberdades chamadas a reconhecer, cada uma por seu turno, o valor da outra. Tal relação não pode não se dar como mútua assimetria, isto é, reconhecimento mútuo de que a liberdade do outro é o valor supremo, porquanto posso abrir mão da minha liberdade em nome da dignidade alheia, mas não me é lícito pedir o mesmo a ninguém. O respeito postula, desta forma, ser traduzido em atitude de *amor*: saída de si na direção do valor incondicional do outro, como ser concreto, intransferível e irrepetível. Respeito e amor são, pois, aspectos essenciais da relação interpessoal, sendo que o primeiro reconhece a inviolabilidade do outro e o segundo sublinha a gratuidade desinteressada para com ele. “Somente no amor se pode cumprir, plenamente, a vinculação interpessoal; apenas nesta vinculação cada um é pessoa para o outro; somente no autêntico amor (e só é autêntico se for recíproco) pode se realizar a libertação da liberdade: amor que quer dizer liberdade libertada”.<sup>43</sup>

Todo homem personifica uma exigência de respeito e amor, de modo que se impõe como realidade diante da qual devo dar sentido à minha liberdade. O homem não pode ser homem aceitando o outro na sua dignidade, quer dizer, é desumano reduzir o outro a meio.<sup>44</sup>

A abertura do homem aos outros não se esgota nas relações interpessoais, ela é sinal, sobretudo, de que é parte constitutiva do ser humano uma solidariedade compreendida como vínculo ontológico que une cada um a todos os outros, fazendo do homem um ser-em-comunhão. O horizonte desta relação é a comunidade como realidade qualitativa nova que supõe a dignidade do homem como base irrenunciável e permanente com a qual mantém uma relação dialética de mútua formulação, pois, “quando uma pessoa trabalha para a comunidade, faz-se mais pessoa; quando a comunidade contribui para o progresso das possibilidades das pessoas, faz-se mais comunidade”<sup>45</sup>, de modo tal que, pessoa-indivíduo e comunidade representam um para o outro um valor supremo e condição da própria realização. Decorre, conseqüentemente, da *solidariedade ontológica* uma *solidariedade ética*.

---

<sup>43</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 229.

<sup>44</sup> “O valor pessoal do outro é tal que justifica em todo caso a decisão de perder a própria vida para não cumprir a ordem de matar um inocente” (J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 231).

<sup>45</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 233.

A liberdade do outro é, portanto, um valor comum, que transcende a cada pessoa e a própria comunidade, e revela a autotranscendência própria da liberdade humana. Neste ponto, o sentido da existência se identifica com o problema do sentido da liberdade, e a questão que subjaz a ambas é se é possível buscar apenas nas realidades intramundanas a base para compreender o sentido de existência e liberdade. Fica-se entre a “absolutização” do intramundano e o que vai além dele, na busca de um Fundamento último comum e transcendente que possa, ao mesmo tempo, ser fonte da solidariedade, da comunhão e do amor. “Amor originário”, que, fundando as relações interpessoais, leva um nome exclusivo seu: Deus.<sup>46</sup>

Como nas relações interpessoais o outro não é conhecido senão enquanto é reconhecido no respeito-amor, assim, e imensamente mais, Deus, o Outro por excelência suprema (...), não pode ser conhecido senão enquanto reconhecido na atitude de adoração e amor, feito efetivo na práxis do respeito-amor dos outros.<sup>47</sup>

É a questão do acesso a Deus não como demonstração, mas como *mostração*, para justificar a opção de crer em Deus como fundamentalmente humana, consoante a estrutura própria da liberdade.

Não há, finalmente, incompatibilidade entre o reconhecimento do outro e aquele de Deus, pois nenhum humanismo pode se sustentar na negação do Transcendente, enquanto a pessoa humana exige, por sua própria dignidade, respeito, e a questão própria do valor do outro precede a questão de Deus.

### **3.3 - O sentido da vida e o enigma da morte: o fundamento da Esperança**

As relações do homem com o mundo e com os outros homens são vividas na perspectiva da possibilidade do fim mesmo de sua existência na morte. Esta surge como questionamento do sentido da vida na sua forma mais radical, pois a abarca na sua totalidade, sendo que para o homem “viver é esperar e esperar é ter um futuro”.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 236.

<sup>47</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 236.

<sup>48</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 241. “A esperança está presente em todas as dimensões fundamentais da existência humana, a saber, na consciência do homem, em sua liberdade, historicidade e temporalidade, em sua relação com ao mundo e aos outros” (J. ALFARO, As esperanças intramundanas e a esperança

Seja ela entendida como o fim dos processos biológicos, seja como fim absoluto da pessoa, a morte aparece para o homem como a possibilidade concreta de não-existir-mais-no-mundo, que, se de um lado, põe em questão a existência mesma como realidade dotada de sentido, de outro, dá à vida humana o seu caráter de *irreversibilidade*. É a morte, então, que, revelando a fragilidade da vida humana, mostra o homem a si mesmo como projeto sempre ameaçado, incapaz de garantir por si só sua realização e dá ao tempo e às opções do homem a irrevogabilidade e irreversibilidade que dão a mesma dignidade a cada instante e a cada ato livre da vida humana.

A questão da morte coloca em questão, portanto, a própria vida em seu sentido e aquilo que ela leva em seu núcleo, “põe o homem diante da pergunta radical sobre si mesmo”.<sup>49</sup> Situa-nos entre angústia e esperança, e enquanto a primeira não responde a questão mesma da morte e vacila ante a questão de Deus, a segunda se afirma como grandeza irreduzível à mera razão e condição para que a vida não se perca no nada. A resposta à morte, por fim, não pode ser outra senão a “esperança-esperançosa” originária ilimitadamente aberta ao futuro.

A esperança é, pois, condição prévia de possibilidade de todas as opções e ações da liberdade humana: dimensão constitutiva da existência humana. Um esperar que não se esgota em nenhuma das opções intramundanas: que as transcende a todas, quer dizer, fica sempre aberta a um além de toda meta lograda. A morte não plenifica, pois, a esperança-esperançosa, que transcende a *totalidade* da vida e por isso a morte mesma, é transcendental, isto é, vai sempre além, está intimamente aberta e não se deixa sucumbir diante da ameaça da morte.<sup>50</sup>

Interpretando a morte como aniquilação do *eu* pessoal, a vida se exprime como realidade absurda, pois, deste modo, toda corrente de esperança carece de sustento, e não haveria outra conclusão senão o homem como a “paixão inútil” de Sartre.<sup>51</sup> A esperança em Juan Alfaro é expressa como a condição prévia de possibilidade de toda decisão e ação, isto é, de cada particular projeto humano. A derradeira questão é sobre o alcance mesmo desta esperança, que, segundo o nosso Autor, vai além da

---

cristã. *Concilium* 9 (1970), p. 1120). Sobre a esperança na obra de Juan Alfaro, cf. G. CAUTILLI, *Oltre l'orizzonte: il tema della speranza in Juan Alfaro*. Roma: PUG, 2005.

<sup>49</sup> J. ALFARO, As esperanças intramundanas e a esperança cristã, p. 1122.

<sup>50</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 251.

<sup>51</sup> J.-P. SARTRE, *L'êtré et le néant*. Paris: Gallimard, 1943, p. 662.

morte ao buscar para si mesma um Fundamento numa Realidade intramundana e intra-histórica.<sup>52</sup>

Esta esperança constitutiva do homem não pode estar fundada senão numa Realidade transcendente, da qual o homem não pode dispor de nenhum modo, nem com seu pensamento nem com sua ação: pode apenas abandonar-se a Ela na atitude da esperança e da invocação. Somente uma Realidade absolutamente transcendente e *peçoal* pode salvar a pessoa humana. Para designar esta Realidade transcendente e pessoal, a linguagem humana reservou um nome próprio: Deus.<sup>53</sup>

Da questão da morte pode surgir a reflexão sobre Deus como esperança última do homem; *mostração* de Deus como opção fundamental da esperança. Uma demonstração evidente e perfeitamente racional não seria esperança, mas previsão, quer dizer, espera e não esperança.

### **3.4 - O homem e a história: o fundamento do Futuro absoluto**

A vida do homem se faz na história, sendo esta entendida como dimensão específica do humano, de tal modo que a própria questão acerca do sentido da vida humana se identifica plenamente com aquela sobre o sentido da história.

Com a Modernidade, a humanidade chegou a um grau de consciência capaz de interpretar a história como dimensão ontológica do homem, isto é, condição prévia de possibilidade de se pensar algo de realmente humano. É a história vista nem como a mera sucessão de eventos, nem como unidade estabelecida pela simples subjetividade, mas como consciência comum que abarca a humanidade inteira. Faz-se, então, a passagem da pergunta kantiana, “o que *posso* esperar?”, àquela de Ernest Bloch, “o que *podemos* esperar?”. Em outros termos, está o homem moderno “cada vez mais consciente de sua projeção comunitária no futuro”.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> “A morte põe o homem diante da opção de uma *existência autônoma*, limitada a suas possibilidades dentro do mundo (opção idêntica no fundo, tomando a forma de desespero heroico ou fatalista, da náusea pela vida, ou de uma existência alienada no esquecimento da morte) ou de uma existência aberta, encorajada na esperança de um porvir transcendente” (J. ALFARO, *As esperanças intramundanas e a esperança cristã*, p. 1123).

<sup>53</sup> J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 254.

<sup>54</sup> J. ALFARO, *As esperanças intramundanas e a esperança cristã*, p. 1123.



É dentro desta nova perspectiva que o homem contemporâneo pode avaliar os resultados do seu caminhar histórico, suas conquistas nos campos das Ciências Naturais e Humanas, no pensamento filosófico, na criação artística e nos meios de comunicação; assim como pode perceber o seu aspecto negativo nas possibilidades novas de destruição da vida humana e da natureza, além das novas formas de escravização e manipulação do homem. É justamente deste contexto que nasce a questão ética fundamental acerca do significado de um progresso científico e técnico desvinculado de uma proposta ética, já que, concretamente, em nenhum campo do progresso humano se pode prescindir de suas implicações éticas.<sup>55</sup>

Das tensões próprias da dinâmica histórica, o aspecto mais negativo é certamente a morte de todas as gerações passadas, de onde vem a pergunta sobre o sentido mesmo da história, afinal “que sentido tem a continuação da história para todos os que a fizeram, a fazem e a farão, se enquanto a história continua, eles estão definitivamente descartados dela e de seu porvir?”.<sup>56</sup> O seu problema é o nosso, pois viveram a nossa mesma esperança diante da morte.

Subjaz à pergunta acerca do sentido da história o questionamento fundamental sobre a possibilidade, de um lado, de se encontrar uma resposta se voltando apenas ao ideal de uma plenitude imanente definida, como pensaram Marx e Bloch<sup>57</sup>, ou a um devir histórico sem um provir último e definitivo, como enunciou Nietzsche, num processo ilimitado de metas penúltimas. De outro, é a questão de mostrar como autenticamente humana, quer dizer, em consonância com a inteligência e a liberdade do homem, a opção por uma história aberta a uma realização meta-histórica, transcendente e absoluta, uma esperança que transcende as possibilidades do porvir meramente histórico.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*.

<sup>56</sup> J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 263.

<sup>57</sup> “A partir do momento em que o mundo viesse a ser plenamente manipulável pelo homem, se converteria em um mero brinquedo do próprio homem, em realidade carente de valor para ele. O homem nada teria a buscar nem criar no mundo; haveria construído com as próprias mãos a prisão maravilhosa de sua liberdade. Paradoxalmente se teria transformado de manipulador do mundo em manipulado pela própria manipulação; a humanidade plenamente nivelada às possibilidades do mundo transformado por ela, se teria degradado à condição do mais perfeito ‘robô’” (J. ALFARO, *Esperanças intramundanas e esperança cristã*, p. 1124).

<sup>58</sup> “Não resta, então, à humanidade senão a alternativa seguinte: interpretar-se como apelo à esperança de um futuro transcendente, que ela própria não pode criar, mas pode aceitar

É a realidade de um Futuro transcendente que não procede nem da natureza nem da história e nem pode ser obra humana, pois, “o atuar da humanidade sobre o mundo implica em si mesma a impossibilidade de uma plenitude definitiva da humanidade em sua ação transformadora do mundo”.<sup>59</sup> Este Futuro vem como graça absoluta que o homem pode apenas, na atitude de esperança, esperar e receber como dom gratuito.

Esse “Futuro absoluto” é “liberdade transcendente pessoal: Deus”. “Não há mais uma vez *demonstração*, mas a *mostração* que justifica a coragem da opção, autenticamente humana, de esperar no além da morte, além da história no Futuro transcendente e absoluto que chamamos Deus”.<sup>60</sup>

#### 4 - Considerações finais: A crise do sentido e a medida do humano

A reflexão antropológica de Alfaro parte e se sustenta da pergunta que todo homem deve fazer pelo sentido da vida. Tal quesito nasce, de um lado, do encontro do homem com as fronteiras próprias da sua existência, isto é, da certeza de não dispor nem de sua origem nem do seu porvir último e, de outro, se desenvolve na consciência de sua identidade jamais alcançada definitivamente, mas sempre *in fieri*. É, portanto, o homem que se reconhece como mistério ao qual a razão não compreende definitivamente, homem que interpreta sua vida chamado a se realizar na sua liberdade sem um conhecimento evidente do *por quê* e *para quê* de sua existência.<sup>61</sup>

“Da questão do homem à questão de Deus” é antes de tudo a tradução da passagem típica da Modernidade, de Descartes a Kant, que fez do homem centro e primado da radicalidade do que ele é para si mesmo. Decorre deste novo paradigma, a desvinculação da questão de Deus da Cosmologia na direção da Antropologia, ou seja, a questão de Deus é significativa apenas se intrinsecamente ligada à interpelação fundamental do sentido da vida humana, única digna de ser pensada.

---

como dom. A história se revela então como nova fronteira de transcendência. Em sua ação criadora de história da humanidade deve escolher entre um devir sem porvir (um devir de pura imanência intramundana) ou um devir aberto ao dom do porvir transcendente” (J. ALFARO, *Esperanças intramundanas e esperança cristã*, p. 1125).

<sup>59</sup> J. ALFARO, *Esperanças intramundanas e esperança cristã*, p. 1124.

<sup>60</sup> J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p., 269, 270.

<sup>61</sup> Cf. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 279.

Portanto, sem a questão do homem não se daria a questão de Deus. A pergunta é se sem a questão de Deus aquela acerca do homem tem garantidos todos os seus elementos essenciais. Em outros termos: sem a questão de Deus a questão do homem é exaustiva? Para tanto, é essencial ver as condições da sensatez da própria questão de Deus. Em primeiro lugar, tal quesito tem sentido quando se apresenta como questão a *posteriori* e se sustenta na pressuposição de que a vida humana é sensata. Depois, se for capaz de se justificar como questão ontológica, isto é, enxertada nas estruturas constitutivas do homem e fruto da sua autotranscendência. Finalmente, se sua resposta referir-se a totalidade do homem e envolver completamente sua inteligência e liberdade.

Para nós, a conclusão é que a questão do homem só pode ser considerada na sua complexidade se levar em conta a sua abertura ao transcendente como parte constitutiva da sua estrutura. Nisso se esclarece a presença de “Deus” como “palavra inevitável” e ficam evidenciados os limites da Antropologia Filosófica hodierna – quer fiscalista, quer pragmática<sup>62</sup> – em ajudar o homem a responder acerca do sentido de sua existência.

Finalmente, citando Karl Rahner, “o homem existe propriamente como homem só onde ele, ao menos na forma de pergunta, ao menos na forma de pergunta com resposta negativa e na forma de pergunta negada, diz Deus”.<sup>63</sup>

### Referências Bibliográficas

ALFARO, J. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sigueme, 2002.

ALFARO, J. *Revelación Cristiana, fe y teología*. Salamanca: Sigueme, 1985.

ALFARO, J. *Hacia una teología del progreso humano*. Barcelona: Herder, 1969.

ALFARO, J. *Antropología y teología*. Madrid: C.S.I.C., 1978.

ALFARO, J. Transcendencia e imanencia de lo sobrenatural, *Gregorianum* 38 (1957), 5-50.

---

<sup>62</sup> Sobre o panorama das correntes contemporâneas da antropologia filosófica, cf. M. A. de OLIVEIRA, *Antropologia filosófica contemporânea*. São Paulo: Paulus, 2012.

<sup>63</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, p. 77.

- ALFARO, J. As esperanças intramundanas e a esperança cristã, *Concilium* 9 (1970), 1120-1128.
- ALFARO, J. Attitudes fondamentales de l'existence chrétienne, *Nouvelle Revue Theologique* 7 (1973), 705-734.
- ALFARO, J. Teología, filosofía y ciencias humanas, *Gregorianum* 55 (1974), 209-238.
- ALFARO, J. De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger. *Gregorianum* 62 (1982).
- ALFARO, J. La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión, *Gregorianum* 65 (1985), 387-403.
- ALFARO, J. La cuestión del sentido y el sentido de la vida, *Gregorianum* 66 (1985).
- ALFARO, J. L. Wittgenstein ante la cuestión del sentido de la vida, *Gregorianum* 67 (1986).
- BLANCHETTE, O. Blondel's Original Philosophy of Supernatural. *Revista Portuguesa de Filosofia* 49 (1993), 314-444.
- BLONDEL, M. *L'Azione*. Milano: Paoline, 1997.
- CAUTILLI, G. *Oltre l'orizzonte: il tema della speranza in Juan Alfaro*. Roma: PUG, 2005.
- GAINO, A. *Esistenza cristiana: il pensiero teologico di Juan Alfaro e la sua rilevanza morale*. Roma: PUG, 1999.
- GIBELLINI, R. *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana, 1993.
- MIGUEL, J. M. *Revelación y fe: la teología de Juan Alfaro*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1983.
- OLIVEIRA, M. A. *Antropologia filosófica contemporânea*. São Paulo: Paulus, 2012.
- RAHNER, K. *Corso fondamentale sulla fede*. Milano: San Paolo 2005.
- SARTE, J.-P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.
- SILVA, L. M. T. *Antropologia e soteriologia*. Conceção cristã de pessoa nos escritos teológicos de Juan Alfaro. (Tese de Doutorado). Disponível em [www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br](http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br). Acesso: 12 agosto 2012.

SORRENTINO, S. Crisi o invenzione del senso? La filosofia dell'*Azione* come impegno radicale per dare ragione dell'universo del senso. In: M. BLONDEL, M. *L'Azione*, Milano: Paoline, 1997, p. 5-42.

YAÑES, H. M. *Esperanza y solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de J. Alfaro*. Madrid: UPCO, 1999.

*\*Prof. Ms. Pe.Judikael Castelo Branco*

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC.