

**Resumen del curso
'Cristianismo del futuro'
del Profesor Antonio
Oliver**

Sobre el autor

Antonio Oliver Monserrat nació el 29 de mayo de 1926 en Vilafranca de Bonany (Mallorca), una tierra que siempre permaneció unida a su identidad. Falleció el 9 de enero de 1994 a causa de un paro cardíaco, dejando un legado intelectual y espiritual que continúa inspirando a miles de personas.

Sacerdote teatino, historiador, filósofo, humanista y extraordinario comunicador, Antonio Oliver fue una de las figuras más brillantes del pensamiento español de la segunda mitad del siglo XX. Ingresó muy joven en la Orden de Clérigos Regulares (Teatinos), donde profesó sus votos religiosos en 1943 y fue ordenado sacerdote en Roma el 4 de marzo de 1950.

Su insaciable vocación por el conocimiento le llevó a desarrollar una sólida formación académica internacional. Se licenció en 1952 en Historia de la Iglesia en la Universidad Gregoriana de Roma obteniendo el doctorado dos años más tarde. Diplomado en Biblioteconomía y Archivística por la Escuela Vaticana, amplió estudios en el Instituto Católico de París y en la Universidad de Friburgo. Durante cinco años fue alumno del filósofo Martin Heidegger, una experiencia que marcaría profundamente su forma de comprender al ser humano, la cultura y la trascendencia.

Especialista de referencia en la figura de Ramón Llull, fue profesor de la Maioricensis Schola Lullística, colaboró en la edición crítica de las obras latinas del pensador mallorquín en la Universidad de Friburgo y formó parte del Consejo Rector del Estudio General Luliano de Palma. Su actividad docente se extendió también a la Universidad Autónoma de Madrid donde impartió el curso de Humanidades Contemporáneas y a la Universidad Pontificia de Comillas, donde impartió Historia del Pensamiento.

Sin embargo, quienes lo conocieron coinciden en que su mayor talento no residía únicamente en su extraordinaria erudición, sino en su capacidad para hacer accesibles las grandes preguntas de la existencia. Orador excepcional, poseía un don poco común para comunicar ideas complejas con claridad, profundidad y belleza. A partir de 1981 impartió numerosos cursos y seminarios sobre humanidades, antropología, mitología y pensamiento, convirtiéndose en un maestro admirado por generaciones de alumnos.

Sus conferencias trascendían el ámbito académico y trataban en profundidad al hombre y a Dios, focalizándose en el sentido de la vida, del mito, de la libertad y de la condición humana. Quienes asistían a sus clases recuerdan auditorios siempre llenos y un silencio absoluto ante una palabra capaz de despertar asombro, reflexión y esperanza. Décadas después de su

fallecimiento, muchas de aquellas enseñanzas siguen escuchándose y continúan encontrando nuevos oyentes, prueba de la vigencia de un pensamiento que nunca perdió actualidad.

A lo largo de su vida desempeñó importantes responsabilidades dentro de la Orden Teatina, entre ellas las de Prefecto de Estudiantes, Superior del Seminario Teatino de Son Espanyolet, Director del Colegio de San Cayetano y Vicario Provincial, combinando siempre el servicio pastoral con una intensa actividad intelectual.

Fue también una referencia imprescindible para los estudios sobre Ramón Llull, la historia de la Iglesia y el pensamiento medieval, con numerosas publicaciones que siguen siendo objeto de consulta por investigadores y especialistas.

Como reconocimiento a una trayectoria dedicada al conocimiento, la enseñanza y el servicio, fue nombrado Hijo Ilustre de Vilafranca de Bonany tras su fallecimiento. Hoy una calle de Palma de Mallorca lleva su nombre, recordando a quien hizo del pensamiento una forma de iluminar la vida de los demás.

Antonio Oliver Monserrat fue siempre reconocido por sus alumnos como un maestro sabio y humilde cuya influencia no termina con su tiempo. Su voz continúa resonando porque supo responder, con inteligencia, sensibilidad y una profunda humanidad, a las preguntas que siguen acompañando al ser humano generación tras generación.

Índice

Introducción	4
Cuando el mundo nuevo se constituye	5
El mundo como revelación	11
La fe y la consciencia	17
El hombre y la libertad	24
Saber quien es el hombre	33
Un estilo de vida	41
Una interpretación del mundo	50
La realidad y el mundo de la fe	57
Una forma de ser políticamente cristiano	72

Introducción

Este documento trata de resumir el *curso 'Cristianismo del futuro'* que el P Antonio Oliver impartió en 1988.

El curso tiene una duración de más de 15 horas que han sido transcritas y luego resumidas para poder condensar en un discreto resumen las principales ideas que el autor trata de transmitir.

La fuerza de la palabra de Oliver es imposible de plasmar en un documento resumido, sin embargo es posiblemente una buena puerta de entrada para que si el lector encuentra resonancia en sus ideas pueda dirigirse a los audios completos que se encuentran disponibles de manera gratuita.

Cuando el mundo nuevo se constituye

La reflexión parte de una convicción central: el mundo contemporáneo atraviesa una crisis mucho más profunda que una simple acumulación de problemas económicos, políticos o sociales. No se trata de cambiar algunos elementos dentro de una estructura que permanece intacta, sino de asistir al derrumbe de la estructura misma. La imagen utilizada es la de una casa: cambiar los muebles, los cuadros o incluso algún tabique supone una modificación parcial; una auténtica crisis aparece cuando se tambalean los cimientos y las columnas. Eso es precisamente lo que está sucediendo. El mundo conocido se descompone porque está naciendo otro distinto. No somos únicamente espectadores de este proceso, sino protagonistas y constructores del mundo que viene.

El hundimiento de la casa antigua no debe interpretarse necesariamente como una tragedia. Si el hombre del futuro será diferente, necesita también una casa diferente. El verdadero error consistiría en dedicar todas las energías a reparar una estructura histórica que ya no corresponde a las necesidades del nuevo hombre. La prioridad no debe ser salvar las instituciones, las formas políticas, económicas o religiosas existentes, sino preparar al ser humano capaz de construir nuevas estructuras cuando las anteriores desaparezcan. Si todo el esfuerzo se consume intentando conservar el mundo viejo, cuando este finalmente se derrumbe el hombre habrá quedado agotado e incapaz de crear el siguiente. La verdadera tarea consiste por tanto en construir al hombre, porque será él quien construya después la nueva sociedad.

Toynbee sirve como referencia para comprender la magnitud del momento. Las grandes culturas anteriores también atravesaron procesos de nacimiento, desarrollo y desaparición, pero la crisis contemporánea afecta a una civilización global y posee una profundidad extraordinaria. El hundimiento del Imperio romano constituye un ejemplo útil: quienes vivieron aquel proceso contemplaron con angustia la llegada de los llamados bárbaros, pero una parte fundamental de la herencia romana sobrevivió porque pudo transmitirse a quienes construyeron la cultura siguiente. El latín, el derecho, determinadas estructuras familiares y otras creaciones romanas fueron incorporadas lentamente por los nuevos pueblos. La civilización desapareció, pero no desapareció todo lo que había producido.

La gran cuestión del presente es por tanto determinar qué parte de nuestro patrimonio merece sobrevivir y cómo transmitirla a quienes construirán el mundo siguiente. Esa transmisión no puede hacerse mediante imposición. Del mismo modo que un bárbaro no habría aceptado

dócilmente que un romano le anunciara su intención de «romanizarlo», las nuevas generaciones rechazan instintivamente el adoctrinamiento directo. La herencia cultural debe transmitirse casi de forma silenciosa, permitiendo que aquello verdaderamente valioso sea descubierto y asumido libremente. El futuro no necesita empezar desde cero, pero tampoco puede recibir el pasado como una estructura cerrada. Debe incorporar lo mejor de la tradición dentro de una realidad nueva.

Existe además una diferencia decisiva respecto a los grandes cambios culturales del pasado. Las nuevas generaciones ya no vienen de otro territorio. La Tierra se ha convertido en una unidad global y apenas quedan pueblos completamente externos a la civilización dominante. Los futuros constructores del mundo nacen dentro de la propia sociedad actual. Son los hijos, los jóvenes y también los adultos que hoy viven y que deberán participar en la transformación. Por eso resulta equivocado imaginar el futuro como algo que todavía no existe y que llegará desde fuera. El futuro está ya creciendo dentro del presente y somos nosotros quienes lo estamos produciendo.

La historia tampoco puede dividirse simplemente entre generaciones del presente y generaciones del futuro. En cualquier momento histórico conviven personas de edades completamente distintas. El hombre que tiene sesenta años y el niño que acaba de nacer pertenecen al mismo presente y pueden participar igualmente en la construcción de aquello que vendrá. El futuro no pertenece exclusivamente a los jóvenes. Cada persona que vive ahora forma parte del proceso histórico y participa, consciente o inconscientemente, en aquello que vendrá después. Por eso hablar del hombre del futuro significa hablar también del hombre actual.

El centro de toda esta transformación debe ser el hombre. La política, la economía, las instituciones y las organizaciones religiosas pueden gobernar determinadas estructuras, pero no producen por sí mismas el cambio profundo de la humanidad. Los grandes movimientos históricos nacen normalmente desde abajo, en pequeños grupos y personas capaces de descubrir posibilidades nuevas antes de que las estructuras oficiales puedan comprenderlas. Gobernar una sociedad tiene incluso menos profundidad humana que gobernarse a uno mismo. Construir el propio carácter o educar verdaderamente a una persona constituye una tarea antropológicamente más importante que administrar una estructura política. Por ello, el problema decisivo no es quién gobernará la nueva casa, sino quién será el hombre que la habitará.

Desde una perspectiva cristiana, esta centralidad del hombre no significa dejar a Dios al margen. Al contrario, la verdadera antropología conduce necesariamente hacia la teología. La fórmula de Feuerbach según la cual toda teología es antropología puede reinterpretarse de manera positiva. Feuerbach sostenía que Dios era la proyección de las frustraciones humanas: el hombre desea

ser feliz, amado, poderoso o inmortal y, como no consigue realizar plenamente esos deseos, los proyecta sobre una figura absoluta llamada Dios. Si el hombre consiguiera realizarse completamente por sí mismo, Dios desaparecería porque ya no sería necesaria esa proyección.

Sin embargo, esa intuición puede invertirse. El crecimiento auténtico del hombre no elimina a Dios, sino que conduce hacia Él. El hombre posee una apertura infinita que ninguna realización finita puede satisfacer completamente. Cuanto más profundamente se desarrolla, más descubre una dimensión que lo supera. Por tanto, antropología y teología no son disciplinas enfrentadas. El crecimiento del hombre hacia su plenitud constituye simultáneamente una apertura hacia Dios. Del mismo modo, todo auténtico conocimiento de Dios debe traducirse necesariamente en una comprensión más profunda del hombre.

Esta idea afecta directamente a la comprensión de la salvación. Salvar al hombre no significa únicamente conducirlo a una realidad futura después de la muerte, como si su existencia presente fuera simplemente una espera. La salvación comienza ahora y consiste en ayudar al hombre a llegar a ser aquello que está llamado a ser. El hombre siempre se encuentra en tensión entre lo que ya es y aquello que todavía no ha llegado a ser. La fórmula «ya, pero todavía no» expresa esa condición. El hombre ya existe como persona, pero todavía no ha realizado todas las posibilidades de su ser. La conversión no es por tanto un acontecimiento aislado, sino un proceso permanente mediante el cual la persona va convirtiéndose progresivamente en sí misma.

Cristo puede entenderse precisamente desde esta perspectiva como quien impulsa al hombre hacia su verdadera realización. La salvación no consiste en escapar de la propia condición humana, sino en alcanzar su plenitud. El hombre está continuamente llamado a salir de aquello que ya es para convertirse en aquello que todavía puede llegar a ser. La verdadera antropología tiene por tanto una dimensión dinámica: el hombre no es una realidad terminada, sino un proyecto en construcción.

Esta centralidad del hombre obliga también a revisar el racionalismo occidental. Desde el siglo XVIII, Occidente ha concedido a la razón un papel casi absoluto. Aquello que puede demostrarse racionalmente se considera verdadero y aquello que escapa a la razón se contempla con sospecha. El problema no consiste en negar la importancia de la razón, sino en convertirla en la única vía de conocimiento y realización humana. La razón es verdadera, pero no constituye toda la verdad. Existen dimensiones fundamentales de la vida que no pueden reducirse a un cálculo racional.

El amor constituye el ejemplo más evidente. La decisión de amar a alguien no puede explicarse simplemente mediante una lista racional de ventajas e inconvenientes. La vida humana contiene experiencias que superan la lógica instrumental. El error del racionalismo consiste en pretender aplicar el mismo esquema utilizado para resolver un negocio a todas las dimensiones de la existencia. El hombre necesita la razón, pero existe una profundidad todavía mayor constituida por el amor, la amistad, la comprensión, la convivencia y las relaciones humanas.

Desde la perspectiva cristiana, esta prioridad del amor adquiere un significado absoluto: Dios es amor. Por ello, la construcción del hombre tampoco puede realizarse únicamente desde la racionalidad. Un ser humano plenamente realizado debe desarrollar también su capacidad de relación y entrega. Cuando las relaciones humanas se reducen exclusivamente a leyes, contratos, dinero o estructuras administrativas permanecemos en una forma insuficiente de humanidad. El hombre necesita ser reconocido personalmente, amado y comprendido. Incluso instituciones necesarias pueden volverse deshumanizadas cuando sustituyen la relación personal por mecanismos impersonales.

La recuperación del amor conduce a una nueva manera de acercarse a Cristo. Durante siglos gran parte de la teología partió de su divinidad para explicar posteriormente su humanidad. El pensamiento contemporáneo propone también recorrer el camino inverso: partir del hombre Jesús para llegar desde él a Dios. Esta vía resulta antropológicamente más inmediata porque el hombre conoce directamente la experiencia humana y desde ella puede ascender hacia lo trascendente.

El Concilio de Calcedonia constituye un punto fundamental en esta reflexión al afirmar que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Esta fórmula no debe entenderse como una simple yuxtaposición de dos realidades independientes. La plenitud humana de Cristo está profundamente relacionada con su divinidad. Desde esta perspectiva, el hombre posee una apertura hacia lo infinito: es finito, pero experimenta deseos y posibilidades que ninguna realidad limitada puede colmar completamente. El ser humano permanece inquieto mientras no alcance esa plenitud.

Comprender a Cristo como verdadero hombre significa también tomar en serio toda su humanidad. No debe imaginarse como alguien que simplemente aparenta sufrir, sentir hambre, cansancio, miedo o dolor. Esa interpretación ya fue rechazada en los primeros siglos del cristianismo. Si Cristo es verdaderamente humano, las experiencias humanas deben ser reales en él. Esta cuestión se extiende también al ámbito afectivo. El amor, las relaciones personales, la

amistad y la relación con hombres y mujeres forman parte de la humanidad y, por tanto, deben integrarse en cualquier reflexión seria sobre Cristo.

La literatura y el cine contemporáneos, como **La última tentación de Cristo** de Nikos Kazantzakis y posteriormente la película de Scorsese, sirven para introducir esta cuestión. Más allá de las interpretaciones concretas de estas obras, interesa la intuición de presentar a Jesús desde el interior de su humanidad: un hombre capaz de experimentar soledad, fracaso, deseo de una vida ordinaria y relaciones afectivas. La utilidad antropológica de esta perspectiva consiste en evitar una imagen de Cristo tan divinizada que termine dejando de ser verdaderamente humana.

En este contexto adquiere una importancia especial la presencia de las mujeres en la vida de Jesús. El cristianismo ha tendido durante siglos a construirse desde una cultura fuertemente masculina, pero los propios relatos evangélicos muestran que lo femenino desempeña un papel decisivo. Cristo llega al mundo a través de una mujer y recibe de ella su primera educación humana. Durante su vida pública, varias mujeres aparecen en momentos fundamentales.

La mujer sirofenicia representa uno de esos momentos. Jesús desarrolla inicialmente su misión dentro del pueblo de Israel, pero la insistencia y la respuesta de aquella mujer pagana abren simbólicamente su actividad hacia quienes se encuentran fuera de Israel. Una mujer aparece así vinculada al paso hacia la universalidad. En las bodas de Caná ocurre algo semejante. Jesús afirma que todavía no ha llegado su hora, pero María detecta la necesidad y provoca el inicio de los signos públicos. Finalmente, María Magdalena aparece como primera testigo y comunicadora de la resurrección a los discípulos. En momentos decisivos —el inicio de los milagros, la apertura hacia los paganos y el anuncio de la resurrección— la intuición femenina adquiere una importancia fundamental.

Esta observación conduce a una conclusión antropológica más amplia: hablar del hombre significa hablar del ser humano, masculino y femenino. Identificar lingüística o conceptualmente al hombre con el varón constituye una reducción. Lo humano incluye ambas dimensiones y ninguna puede pretender representar por sí sola la totalidad. Una sociedad construida exclusivamente desde la perspectiva masculina está necesariamente incompleta, del mismo modo que lo estaría una sociedad exclusivamente femenina. La verdadera humanidad exige integración y complementariedad.

El amor entre hombre y mujer constituye una manifestación especialmente intensa de esa necesidad, pero la cuestión va más allá del matrimonio. Todo ser humano necesita incorporar la dimensión del otro, salir de su aislamiento y abrirse a relaciones verdaderamente humanas. La

persona se construye también mediante esa complementariedad. El problema de una cultura dominada históricamente por una sola sensibilidad es que termina resolviendo solo una parte de los problemas humanos. La nueva antropología debe incorporar plenamente aquello que durante siglos ha quedado marginado o subordinado.

El mundo nuevo que está naciendo necesita por tanto una comprensión distinta del hombre. No basta conservar las estructuras del pasado ni confiar únicamente en la razón, la política, la economía o la organización institucional. El verdadero problema es antropológico. Una nueva sociedad únicamente será verdaderamente nueva si está habitada por hombres y mujeres más plenamente realizados. La transformación exterior depende de una transformación interior.

La crisis actual puede entenderse así como un parto. La casa antigua se tambalea porque debajo de ella está emergiendo otra. El dolor y la inseguridad no significan únicamente destrucción, sino también nacimiento. El hombre que interprete la crisis exclusivamente como pérdida intentará conservar desesperadamente el pasado; quien comprenda que dentro de ella está apareciendo una realidad nueva podrá colaborar conscientemente en su construcción. La tarea fundamental consiste en preparar al hombre capaz de habitar ese futuro.

Ese hombre debe entenderse a sí mismo como proyecto. Ya es, pero todavía no es plenamente. Posee razón, pero no puede reducirse a ella. Necesita amor, relación, apertura y complementariedad. Es finito, pero está orientado hacia una plenitud que lo supera. Desde esta perspectiva, la antropología desemboca inevitablemente en teología: construir plenamente al hombre significa descubrir en él una apertura hacia Dios. Y, al mismo tiempo, la teología solo puede hablar verdaderamente de Dios cuando toma en serio la realidad concreta del hombre. Toda antropología auténtica conduce hacia la trascendencia y toda teología auténtica debe traducirse en una humanidad más plena.

El mundo como revelación

La idea fundamental es que toda transmisión del cristianismo depende necesariamente de una determinada visión del mundo. No basta con repetir afirmaciones doctrinales verdaderas si esas afirmaciones se presentan desde una cosmovisión que ya no corresponde a la experiencia real del hombre contemporáneo. Una enseñanza religiosa puede ser formalmente correcta y, sin embargo, no alcanzar a quien la escucha. Decir simplemente que Dios es uno y trino o que existe la resurrección puede dejar completamente indiferente a una persona si esas verdades no se relacionan con el mundo que vive y comprende. Por eso el cristianismo no debe presentarse como un conjunto de afirmaciones separadas de la realidad, sino como una interpretación profunda del mundo. La primera tarea consiste en aprender a mirar. Cuando Jesús invita a contemplar los pájaros del cielo o los lirios del campo está indicando que la realidad misma posee capacidad reveladora. La creación no es un escenario neutro donde posteriormente aparece Dios, sino el primer lugar en el que puede ser descubierto.

El problema histórico ha sido interpretar la relación entre Dios y el mundo desde un esquema dualista. Según esa representación, Dios estaría «arriba», situado en el cielo y en la eternidad, mientras el hombre viviría «abajo», en la tierra y dentro del tiempo. A partir de esta separación aparecen otras oposiciones: sobrenatural y natural, divino y humano, espíritu y materia, teología y ciencia. Este modelo tuvo una función histórica y permitió expresar determinadas verdades, pero termina provocando enormes dificultades cuando se absolutiza. Si Dios se concibe como una realidad exterior al hombre y al mundo, inevitablemente acaba apareciendo como alguien que limita la autonomía humana. El individuo piensa que podría vivir perfectamente sin Él y que la religión únicamente introduce prohibiciones, obligaciones y límites en una existencia que funcionaría mejor por sí sola.

Esta visión conduce fácilmente al ateísmo. Si Dios y el hombre aparecen como dos realidades enfrentadas, cualquier afirmación de la autonomía humana parece exigir una disminución de Dios. Cuanto más libre y poderoso se vuelve el hombre, menos espacio parece quedar para la divinidad. La ciencia también comienza a experimentar a Dios como un obstáculo: si los fenómenos naturales pueden explicarse mediante la física, la medicina o la biología, parece innecesario recurrir a una explicación religiosa. Así surge la impresión de que Dios ocupa solamente los espacios todavía desconocidos y que desaparecerá progresivamente a medida que avance el conocimiento.

El Concilio Vaticano II reconoce que los propios creyentes poseen una parte de responsabilidad en el nacimiento del ateísmo moderno. El ateísmo no se presenta como un fenómeno originario de la condición humana, sino como una realidad derivada que puede surgir por diferentes causas. Entre ellas se encuentran el abandono de la formación religiosa, una exposición inadecuada de la doctrina y la contradicción entre lo que los creyentes enseñan y el modo en que viven. No basta con querer transmitir correctamente una religión; una enseñanza objetivamente equivocada puede producir efectos negativos aunque quien la transmite actúe con buena intención. Del mismo modo, una conducta religiosa, moral o social incoherente puede ocultar el rostro de Dios en lugar de revelarlo.

Por tanto, el problema no consiste simplemente en que una sociedad haya dejado de creer, sino también en preguntarse qué imagen de Dios se le ha ofrecido. Cuando Dios aparece únicamente como prohibición, control o realidad exterior que compite con el hombre, resulta comprensible que muchos intenten prescindir de Él. La revisión del cristianismo exige entonces abandonar el dualismo y recuperar una comprensión unitaria de Dios, la creación y el hombre.

La propuesta fundamental consiste en afirmar que existe un único ser y que toda la creación participa de ese ser. No debe imaginarse a Dios como una realidad situada en un lugar distinto del mundo, como si existieran dos ámbitos independientes. La creación es entendida como Dios dándose. Cuando Dios se comunica, aparece la creación; las montañas, los ríos, los mares, los seres vivos y el propio hombre constituyen la manifestación de ese don. No significa que Dios quede reducido a la creación ni que desaparezca cuando esta desaparece, lo que conduciría al panteísmo estricto, sino que la creación no posee un ser autónomo separado de Dios. Su ser depende constantemente de Él.

Esta idea puede formularse de manera inversa: si Dios se retirara completamente de la creación, no quedaría un mundo simplemente «sin Dios»; desaparecería el mundo mismo. La creación existe porque participa continuamente del ser divino. Lo mismo ocurre con el hombre. Un hombre del que Dios se retirara por completo no sería simplemente «un hombre sin Dios», sino que dejaría de tener aquello que fundamenta su propio ser. Desde esta perspectiva, Dios no compite con el hombre porque constituye precisamente el fundamento que permite al hombre existir y desarrollarse.

La relación con la creación se convierte así en el camino privilegiado para conocer a Dios. Si la creación es Dios dándose, contemplarla significa acercarse a Él. El mundo entero adquiere una dimensión reveladora. La belleza de una montaña, la vida que renace, la risa de un niño, el amor humano o cualquier manifestación auténtica de vida pueden leerse como formas en las que esa

realidad fundamental se hace presente. El problema no es que Dios no se muestre, sino que muchas veces el hombre espera encontrarlo de una forma determinada y no sabe reconocerlo allí donde realmente se manifiesta.

Esta perspectiva modifica completamente la relación entre ciencia y teología. Tradicionalmente ambas han aparecido enfrentadas. La ciencia estudia la creación mediante la física, la química, la biología, la medicina o la astronomía, mientras la teología habla de Dios. Si ambas realidades se consideran separadas, parece lógico pensar que cuanto más avance la ciencia menos necesaria será la teología. Sin embargo, si la creación es manifestación de Dios, conocer cada vez mejor la creación significa también penetrar más profundamente en aquello mediante lo cual Dios se revela. Ciencia y teología dejan entonces de ser enemigas.

El auténtico científico, al conocer más profundamente la realidad, se aproxima al misterio de su fundamento, mientras el auténtico teólogo no puede hablar seriamente de Dios ignorando el mundo en el que Dios se manifiesta. La separación entre ambas disciplinas se vuelve artificial. El conocimiento científico puede convertirse en una forma de conocimiento teológico cuando permite descubrir con mayor profundidad la realidad, mientras una teología desconectada de la ciencia corre el riesgo de hablar de un Dios imaginario desligado de su propia creación.

Esta integración posee también una dimensión ética. El conocimiento científico no es automáticamente positivo: puede orientarse hacia la vida o hacia la destrucción. Los enormes avances técnicos pueden utilizarse para proteger al hombre o para desarrollar armamento, devastar la naturaleza o producir formas nuevas de dominación. La cuestión decisiva consiste en orientar el saber hacia el ser. El problema contemporáneo no es carecer de conocimientos, sino disponer de una enorme capacidad técnica sin haber desarrollado en igual medida una orientación humana capaz de dirigirla.

La ecología aparece entonces como una cuestión profundamente religiosa y antropológica. Si la creación constituye una manifestación de Dios, destruirla significa destruir el lugar en el que Dios se comunica al hombre. La devastación ecológica y el alejamiento de Dios no serían fenómenos completamente independientes. Una sociedad que convierte el mundo en un espacio inhabitable pierde también la capacidad de experimentarlo como revelación. La tradición bíblica presenta precisamente al hombre situado en un jardín que debe cultivar. La creación no le es entregada para destruirla, sino para hacerla fructificar.

La palabra griega *cosmos* sugiere orden y belleza, mientras el latín *mundus* alude también a limpieza. Ambas expresiones muestran una intuición antigua: el mundo debe experimentarse como una realidad armoniosa y habitable. Cuando el hombre transforma ese mundo en

contaminación, fealdad y destrucción, modifica también su propia experiencia espiritual. No puede separarse la construcción de un mundo humano de la construcción del propio hombre. Ecología, antropología y teología terminan formando parte de un mismo problema.

Esta visión exige igualmente una transformación del cristianismo histórico. Ser fiel al cristianismo no significa conservar literalmente todas las formas que este adquirió en otras épocas. El tiempo forma parte de la existencia humana y, por ello, también la experiencia religiosa debe expresarse dentro del tiempo. El cristiano no está llamado a reproducir permanentemente el pasado, sino a recibir su herencia y convertirla en una realidad nueva. Ser heredero no significa ser prisionero.

Durante la Edad Media existió una sociedad donde religión, organización política, costumbres y vida cotidiana formaban una unidad. La familia, las leyes, las fiestas, las normas sociales y la Iglesia pertenecían al mismo universo cultural. De esa sociedad surgieron determinadas formas de comportamiento religioso: obligación social de asistir a misa, ayunos, fiestas religiosas reconocidas civilmente y muchas otras prácticas. Aquellas formas tenían sentido dentro de ese contexto porque expresaban una sociedad globalmente cristiana.

Sin embargo, cuando aquella sociedad desaparece, repetir automáticamente sus prácticas puede vaciarlas de significado. Un comportamiento nacido dentro de una estructura colectiva cristiana debe reinterpretarse cuando el individuo vive en una sociedad plural donde la decisión religiosa depende principalmente de su conciencia personal. Lo importante deja de ser cumplir exteriormente una práctica porque una determinada sociedad la impone y pasa a ser realizarla desde una decisión interior. La conducta religiosa solo conserva valor cuando expresa auténticamente la relación personal del individuo con Dios.

De ahí surge la idea del *homo novus*, el hombre nuevo. Ser cristiano significa encontrarse en renovación permanente. No basta haber experimentado una conversión en algún momento de la vida y considerar concluido el proceso. Quien fue nuevo ayer puede haberse convertido hoy en una realidad envejecida. El hombre nuevo debe reconstruirse continuamente. El cristianismo no conserva simplemente una identidad adquirida, sino que obliga constantemente a transformarse.

El futuro tampoco llega desde fuera. El hombre nuevo que habitará la siguiente etapa histórica ya está naciendo dentro de quienes viven en el presente. Por eso la renovación del cristianismo no consiste en esperar pasivamente que aparezca una nueva cultura, sino en construirla personalmente. Cada transformación del hombre contribuye a producir el mundo siguiente.

El Concilio de Calcedonia constituye una referencia decisiva para comprender esta nueva antropología. Frente a interpretaciones que presentaban a Cristo como un hombre dentro del

cual se encontraba Dios o como un Dios simplemente disfrazado de hombre, Calcedonia afirma que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Las dos dimensiones no aparecen simplemente yuxtapuestas, como dos piezas diferentes unidas exteriormente, sino integradas de manera inseparable.

La consecuencia antropológica de esta afirmación es radical. Si Cristo constituye el modelo del hombre, su humanidad revela que la plenitud humana no se alcanza prescindiendo de Dios, sino precisamente abriéndose plenamente a Él. Dios no disminuye la humanidad de Cristo, sino que constituye el fundamento de su humanidad perfecta. En consecuencia, la presencia de Dios tampoco reduce al hombre ordinario, sino que le permite alcanzar dimensiones que de otro modo permanecerían incompletas.

El hombre aparece así como un ser finito abierto hacia lo infinito. Puede satisfacer innumerables necesidades concretas y, sin embargo, continuará experimentando un deseo que ninguna realidad limitada puede colmar definitivamente. Pascal expresa esta condición cuando afirma que el hombre supera infinitamente al hombre. Su propia estructura lo empuja más allá de cualquier realización concreta. Dios aparece entonces no como una realidad añadida desde fuera, sino como el horizonte infinito hacia el que tiende el desarrollo auténticamente humano.

La educación cristiana debe por tanto concentrarse fundamentalmente en promover aquello que hace verdaderamente humano al hombre. La sinceridad, la honestidad, el respeto, la responsabilidad y la capacidad de amar poseen más importancia antropológica que la observancia puramente exterior de determinadas prácticas. Una persona puede cumplir formalmente numerosos preceptos religiosos y permanecer profundamente deshumanizada. Por el contrario, quien avanza auténticamente en humanidad se encuentra, según esta perspectiva, avanzando también hacia Dios, incluso aunque todavía no sea plenamente consciente de ello.

Esta concepción permite también abordar el problema del mal. El dualismo antiguo explicaba el mal mediante dos principios enfrentados: un principio bueno responsable del espíritu, la luz y el bien, y otro principio malo responsable de la materia, la oscuridad y el mal. El cristianismo rechaza esa interpretación porque afirma un único principio del ser. El mal no posee una realidad ontológica independiente comparable al bien; no constituye un «ser» creado por una fuerza rival de Dios.

El mal humano aparece relacionado fundamentalmente con la libertad y con el carácter inacabado del hombre. Si la persona naciera completamente realizada, no tendría que construirse y tampoco existiría el riesgo de equivocarse en esa construcción. Pero precisamente porque el hombre es libre y constituye una tarea para sí mismo, puede actuar desde aquello que

todavía no ha llegado a ser. La posibilidad del mal acompaña inevitablemente a la posibilidad de construirse libremente.

Una persona puede producir mal incluso sin intención maliciosa cuando actúa desde ámbitos para los que no está preparada. Quien intenta pilotar un avión sin saber pilotarlo puede causar una tragedia aunque tenga las mejores intenciones. Quien receta medicamentos sin ser médico, enseña sin saber o gobierna sin poseer la preparación necesaria puede producir consecuencias negativas desde la ignorancia. El mal no procede únicamente de una voluntad consciente de destruir, sino también de actuar desde las zonas de la propia personalidad que todavía no han sido desarrolladas suficientemente.

El crecimiento humano consiste precisamente en reducir progresivamente esos espacios de no-ser. Cuanto más se construye una persona, más actúa desde aquello que verdaderamente es y menor resulta la posibilidad de producir mal por ignorancia, inmadurez o irresponsabilidad. La libertad permite el mal, pero constituye también la condición imprescindible de la grandeza humana. Si Dios hubiese creado al hombre completamente terminado e incapaz de equivocarse, también habría eliminado su posibilidad de construirse a sí mismo.

La conclusión general es que mundo, hombre y Dios no pueden estudiarse como tres realidades aisladas. El mundo revela a Dios porque existe como creación; el hombre forma parte de esa creación y constituye una de sus expresiones más altas; Dios fundamenta el ser mismo del mundo y del hombre. Por ello, una verdadera antropología conduce hacia la teología, una verdadera teología debe tomar en serio al hombre y una auténtica ciencia debe abrirse al significado profundo de la realidad que estudia.

El cristianismo del futuro deberá superar definitivamente la oposición entre fe y ciencia, Dios y mundo, espíritu y materia, pasado y futuro. Su tarea será construir un hombre permanentemente nuevo, capaz de mirar la creación como revelación, utilizar responsablemente el conocimiento, cuidar el mundo, crecer en humanidad y comprender que su propia plenitud no termina en sí mismo. El hombre es una realidad inacabada cuya apertura infinita constituye precisamente el camino por el que puede descubrir a Dios.

La fe y la consciencia

La reflexión comienza afirmando que el cristianismo no debe entenderse como una realidad ya terminada cuya transmisión consista simplemente en repetir fórmulas recibidas. El cristianismo lleva siglos desarrollándose, pero todavía no ha agotado sus posibilidades, porque el propio hombre tampoco está terminado. Repetir literalmente lo que se dijo en otros momentos históricos puede convertirse en una forma de traicionar aquello que se pretende conservar. Cada generación debe comprender nuevamente qué significa ser hombre y, desde ahí, qué significa ser cristiano. La idea fundamental es que ser cristiano no añade una segunda naturaleza a la condición humana: el cristianismo pretende conducir al hombre hacia la plenitud de aquello que ya lleva dentro. Cristo no viene a añadir algo extraño a la humanidad, sino a revelar hasta dónde puede llegar el propio hombre. En este sentido, alcanzar la máxima plenitud cristiana equivaldría a alcanzar la máxima profundidad humana.

Esta afirmación obliga a reconocer que nadie puede ofrecer una definición definitiva del hombre. En cada momento histórico el ser humano ha podido decir legítimamente «el hombre soy yo», pero nunca «yo soy la forma definitiva del hombre». El hombre paleolítico era verdaderamente hombre, como lo fue el griego clásico y como lo es el hombre contemporáneo, pero cada uno representaba únicamente una etapa de un proceso abierto. Del mismo modo, el hombre futuro será probablemente tan diferente del actual como nosotros lo somos del hombre paleolítico. El progreso acelerado de la ciencia y la técnica hace todavía más evidente esta condición inacabada. En pocas décadas se producen transformaciones que anteriormente habrían requerido siglos, y aparecen posibilidades —como la ingeniería genética o la intervención directa sobre la reproducción humana— que obligan a preguntarse nuevamente qué significa ser hombre y quién tiene autoridad para determinarlo.

La evolución antropológica puede representarse mediante una serie de etapas superpuestas. La primera corresponde al *Homo erectus*. La postura erguida permite elevar la mirada, ampliar el campo visual y organizar la realidad desde una perspectiva distinta. El hombre ya no permanece pegado al suelo como los animales, sino que comienza a contemplar conjuntos, relacionar elementos y desarrollar una capacidad de reflexión. Lo específicamente humano no consiste únicamente en pensar, porque determinados animales pueden realizar operaciones elementales, sino en ser capaz de volver sobre el propio pensamiento. El hombre puede pensar algo y, posteriormente, pensar acerca de aquello que ha pensado. Esa reflexividad constituye una característica decisiva de la conciencia humana.

Sobre el *Homo erectus* aparece el *Homo faber*, caracterizado por la capacidad de construir instrumentos. El hombre no se limita a utilizar las fuerzas naturales de su cuerpo, sino que crea objetos capaces de multiplicarlas. Una herramienta prolonga su capacidad y modifica radicalmente su relación con el entorno. El descubrimiento de instrumentos y, posteriormente, de la rueda constituye uno de los grandes saltos de la humanidad. Cada etapa conserva la anterior: el *faber* continúa siendo *erectus*, pero incorpora una dimensión nueva que transforma completamente sus posibilidades.

Sobre ambos aparece el *Homo sapiens*. El hombre ya no se limita a caminar erguido y fabricar instrumentos, sino que desarrolla sistemáticamente el conocimiento, la cultura, la ciencia y la razón. Durante siglos se pensó que esta era la culminación definitiva de la evolución humana. La modernidad reforzó esta convicción al identificar la plenitud del hombre con la racionalidad. La razón permitió construir sociedades complejas, desarrollar la ciencia, dominar enormes dimensiones de la naturaleza y alcanzar posibilidades técnicas antes inimaginables.

Sin embargo, precisamente el desarrollo del *sapiens* ha revelado sus propios límites. El hombre ha alcanzado suficiente inteligencia como para fabricar instrumentos capaces de destruir varias veces el planeta. La bomba atómica simboliza esta contradicción: una extraordinaria conquista racional puede utilizarse para la autodestrucción de la humanidad. El saber, por tanto, no garantiza automáticamente la sabiduría. Un hombre extremadamente inteligente puede actuar de forma profundamente irracional. De ahí la imagen del *sapiens demens*: una inteligencia inmensa colocada al servicio de decisiones destructivas. La razón continúa siendo indispensable, pero ya no puede considerarse la última palabra sobre el hombre.

A partir de esta crisis comienza a perfilarse una nueva etapa: el *Homo ludens*. No debe confundirse con un *sapiens* que simplemente dedica una parte de su tiempo a jugar. Lo lúdico constituye aquí una transformación de la estructura misma de la existencia. El *ludens* incorpora todo lo anterior —erección, técnica y sabiduría—, pero vive desde una relación distinta con el mundo. Su ideal no es únicamente producir, calcular y dominar, sino crear, disfrutar, celebrar y actuar libremente. El juego representa una actividad realizada con ilusión, creatividad y libertad, donde el otro no aparece necesariamente como competidor, sino como compañero.

Esta nueva etapa permite revisar también el trabajo. El *Homo sapiens* ha conseguido organizar extraordinariamente la producción, pero el trabajo puede convertirse en una actividad que oprime al individuo. El progreso técnico no garantiza que quien trabaja se realice como persona. Una actividad aparentemente productiva puede generar aburrimiento, alienación y deshumanización. El *Homo ludens* no elimina el trabajo, sino que pretende transformarlo en

una actividad asumida libremente, integrada en el propio proyecto vital y compatible con la creatividad y la alegría. Jugar no significa no hacer nada, sino realizar incluso tareas exigentes desde la libertad y no desde la opresión.

Esta concepción introduce también la fiesta como una dimensión antropológica fundamental. El hombre no vive únicamente para producir bienes o garantizar su supervivencia. Incluso cuando dispone de alimento, seguridad y justicia, continúa necesitando alegría, celebración, creatividad, relación y sentido. Reducir la felicidad humana a una correcta distribución de bienes materiales significa reducir enormemente la condición humana. El hombre es insaciable porque su deseo no termina en ninguna realización finita. Puede alcanzar una meta y, casi inmediatamente, descubrir otra. Su estructura interior lo empuja siempre hacia algo más.

Esta apertura permanente hacia el futuro constituye precisamente uno de los puntos de contacto entre antropología y cristianismo. El impulso que llevó al **erectus** hacia el **faber**, al **faber** hacia el **sapiens** y al **sapiens** hacia nuevas formas de humanidad se interpreta como la presencia de una fuerza interior que empuja constantemente al hombre más allá de sí mismo. Cristo no introduce desde fuera ese dinamismo, sino que ayuda al hombre a descubrirlo en su interior. Ser cristiano significa permitir que esa fuerza continúe actuando y negarse a convertir cualquier etapa histórica en definitiva.

Pascal expresa esta situación afirmando que el hombre supera infinitamente al hombre. Lo que cada individuo ya es nunca coincide completamente con aquello que puede llegar a ser. Toda meta alcanzada permanece como penúltima porque detrás de ella aparece una nueva posibilidad. El deseo humano posee una orientación infinita. Por eso ni el alimento, ni la riqueza, ni la paz política, ni la justicia distributiva pueden satisfacer por sí solos todas las aspiraciones humanas. Son condiciones necesarias y valiosas, pero no constituyen la plenitud. San Agustín expresa la misma intuición cuando afirma que el corazón humano permanece inquieto mientras no alcance aquello para lo que está hecho.

Sobre esta evolución antropológica se construye una segunda evolución relacionada con la moral. El hombre primitivo se mueve principalmente por el temor. Ante aquello que desconoce experimenta miedo, y ese miedo puede utilizarse para orientar su comportamiento. Si alguien no realiza espontáneamente una acción buena, puede realizarla porque teme un castigo. En las primeras etapas humanas, esta lógica habría regulado tanto las relaciones sociales como la relación con la divinidad. El temor constituye así una primera forma de educación moral.

Sin embargo, el miedo produce un crecimiento extremadamente lento. Una persona puede hacer externamente lo correcto porque teme las consecuencias y permanecer interiormente casi igual.

La acción viene determinada desde fuera y no nace todavía de una verdadera decisión personal. Por eso el temor puede impedir determinados males, pero difícilmente construye una personalidad madura. El hecho de que una persona no haga algo únicamente porque teme el castigo demuestra precisamente que todavía necesita una presión externa para comportarse correctamente.

Las etapas primitivas no desaparecen completamente cuando aparecen las siguientes. El hombre contemporáneo conserva dentro de sí elementos del *erectus* y del *faber*. Puede comportarse racionalmente en muchos ámbitos y reaccionar de manera completamente primitiva en otros. Por ello el miedo sigue teniendo alguna utilidad en situaciones extremas. Si únicamente el temor a una sanción impide que alguien produzca un daño grave, es preferible conservar ese temor. El objetivo no consiste en eliminarlo artificialmente, sino en evolucionar hasta que deje de ser necesario.

La segunda gran etapa moral aparece con la ley. La humanidad descubre que no puede organizar la convivencia exclusivamente mediante la fuerza. El más poderoso no debe poseer automáticamente más derechos que los demás. La ley introduce un criterio objetivo que limita la arbitrariedad y permite organizar las relaciones humanas. En este sentido representa un progreso enorme respecto al miedo puro. El hombre ya no obedece únicamente porque teme al más fuerte, sino porque existe una norma común que regula la convivencia.

Sin embargo, la ley también posee límites. Puede controlar comportamientos externos, pero no garantiza la transformación interior. Además, siempre existe la posibilidad de incumplirla cuando nadie observa. La religión puede entonces añadir una vigilancia trascendente: aunque la justicia humana no vea una infracción, Dios sí la ve. Pero esto continúa manteniendo al hombre dentro de una lógica exterior basada en la amenaza y el cumplimiento.

Jesús rompe radicalmente con esta concepción cuando coloca al hombre por encima de la ley. Su afirmación de que el sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado expresa esta inversión. Las normas existen para servir al desarrollo humano; el hombre no existe para servir a las normas. Cristo transgrede determinadas leyes religiosas cuando considera que su cumplimiento literal impide atender una necesidad humana. De este modo revela que ninguna ley puede convertirse en un absoluto situado por encima de la persona.

San Pablo desarrolla esta idea especialmente en la Carta a los Romanos. La ley no justifica por sí misma al hombre. Cumplir una norma puede ser necesario, pero hacerlo únicamente porque está mandado continúa situando a la persona en una forma de esclavitud. Si alguien quisiera realizar

una acción mala y solo se abstuviera porque una ley se lo impide, habría evitado el daño, pero todavía no habría transformado verdaderamente su interior.

El auténtico progreso comienza cuando la persona supera tanto el miedo como la dependencia de la ley y actúa desde la conciencia. No significa que haya que eliminar inmediatamente todas las normas. Mientras existan dimensiones inmaduras del hombre serán necesarias. El ideal consiste en que progresivamente puedan dejar de serlo porque aquello que ordenaban desde fuera sea asumido libremente desde dentro. Una sociedad verdaderamente madura no sería aquella que multiplica indefinidamente las prohibiciones, sino aquella donde muchas de ellas resultaran innecesarias porque las personas hubieran interiorizado su contenido.

El tránsito decisivo es, por tanto, miedo–ley–conciencia. El miedo pertenece fundamentalmente a las etapas primitivas; la ley caracteriza al *sapiens*; la conciencia corresponde al hombre que comienza a vivir desde su propia libertad. En esta última etapa la persona ya no pregunta exclusivamente «¿qué me mandan?» o «¿qué me ocurrirá si no lo hago?», sino «¿qué debo hacer yo desde aquello que verdaderamente soy?». La moral deja de depender de una presión exterior y se convierte en una respuesta personal.

El amor constituye la fuerza fundamental de esta conciencia. Toda la ley y los profetas quedan resumidos en el amor porque el amor permite realizar libremente aquello que antes necesitaba ser impuesto. Un acto realizado por miedo puede impedir un mal; un acto realizado por obediencia puede mantener el orden; pero un acto realizado libremente por amor transforma a quien lo realiza. Por eso se sostiene que un solo acto auténticamente libre puede hacer crecer más al hombre que innumerables acciones realizadas exclusivamente por obligación.

La conciencia se define como el lugar interior donde Dios y el hombre dialogan. En las etapas anteriores, Dios parece hablar desde fuera mediante el temor o la ley; en la conciencia habla desde dentro. Esta interiorización constituye una de las grandes transformaciones del hombre. Educar la conciencia significa conducir a la persona hacia su interior, ayudarla a descubrir su propia grandeza y enseñarle a escuchar aquello que surge desde lo más profundo de sí misma.

La conciencia no aparece plenamente formada de manera automática. Debe educarse mediante su propio ejercicio. Del mismo modo que una virtud se desarrolla practicándola, la capacidad de escuchar y decidir desde la conciencia se fortalece actuando conscientemente. No existe un mecanismo exterior que sustituya ese aprendizaje. La persona debe acostumbrarse a entrar en sí misma, escuchar, discernir y asumir las consecuencias de sus decisiones.

La imagen del Génesis en la que Dios conversa con el hombre al caer la tarde simboliza esta intimidad. La conciencia aparece como un espacio interior donde el hombre puede encontrarse consigo mismo y, al mismo tiempo, con Dios. Lo verdaderamente decisivo no se encuentra solamente en el mundo exterior, por maravilloso que sea, sino dentro de la propia persona. Ninguna belleza exterior sustituye la riqueza de un interior plenamente desarrollado. Ningún trabajo exterior es comparable con la tarea fundamental de construirse a uno mismo.

Esta interioridad obliga también a revisar los criterios con los que se mide la grandeza humana. La riqueza, el placer o el poder no pueden constituir la medida definitiva de una persona. Un hombre puede poseer bienes suficientes para toda la vida y permanecer profundamente vacío. La parábola del hombre que llena sus graneros y cree haber asegurado su felicidad representa precisamente ese error. Todos los bienes exteriores juntos valen menos que el propio ser cuando este permanece sin desarrollar.

El hombre no puede ser plenamente feliz únicamente porque posea comida, trabajo, paz o seguridad. Todo ello resulta necesario, pero su aspiración última es mucho mayor. Está orientado hacia una plenitud infinita y, por tanto, cualquier proyecto que reduzca su felicidad a condiciones materiales termina disminuyendo su verdadera categoría. La conciencia permite descubrir precisamente esa dimensión interior y evitar que el individuo identifique su realización con aquello que posee.

La enseñanza cristiana debería orientarse, por ello, hacia la formación de personas capaces de decidir libremente. Continuar transmitiendo el cristianismo exclusivamente mediante prohibiciones, pecados y obligaciones significa tratar al hombre futuro como si permaneciera en una etapa anterior. El *Homo ludens* exige una relación con la fe construida desde la libertad, la conciencia, el amor y la alegría. No responderá auténticamente a una religión experimentada únicamente como miedo o legislación.

Esto no significa que el hombre futuro haya dejado de contener las etapas anteriores. Todos continuamos llevando dentro al *erectus*, al *faber* y al *sapiens*. Habrá situaciones en las que el miedo siga siendo necesario y otras en las que la ley continúe siendo indispensable. La madurez consiste en reducir progresivamente la cantidad de actos que necesitan esas motivaciones exteriores y aumentar aquellos que nacen de la conciencia.

El *Homo ludens* representa provisionalmente el horizonte de esta evolución. Es un hombre capaz de integrar razón, técnica y conocimiento, pero orientándolos hacia una existencia más libre, creativa, festiva y humana. No renuncia al trabajo, sino que pretende transformarlo en

creación. No rechaza la justicia, sino que la supera mediante el amor. No destruye la ley arbitrariamente, sino que aspira a una madurez donde muchas normas dejen de ser necesarias porque su contenido haya sido interiorizado.

La fe termina vinculándose así directamente con la conciencia. Creer no consiste fundamentalmente en someterse a una serie de verdades exteriores, sino en descubrir dentro del propio ser el impulso que conduce al hombre hacia una plenitud cada vez mayor. Cristo aparece como revelador de esa profundidad interior: muestra al hombre quién puede llegar a ser y le invita a permitir que actúe la fuerza que ya existe dentro de él. La verdadera educación cristiana no debería fabricar individuos obedientes por miedo, sino personas capaces de escuchar su conciencia, amar libremente y construirse desde dentro.

El recorrido completo muestra una humanidad que avanza desde la fuerza exterior hacia la libertad interior: del miedo a la ley, de la ley a la conciencia y de la conciencia al amor. Paralelamente, el hombre pasa de **erectus** a **faber**, de **faber** a **sapiens** y de **sapiens** hacia **ludens**. Ninguna etapa desaparece completamente, pero cada una debe quedar integrada y superada por la siguiente. El objetivo no es alcanzar una fórmula definitiva, porque el hombre permanece siempre abierto hacia nuevas posibilidades. Precisamente esa capacidad de superarse constantemente constituye su grandeza y, desde esta perspectiva, también el núcleo del cristianismo: descubrir que el hombre todavía puede llegar a ser mucho más de lo que ya es.

El hombre y la libertad

La libertad constituye una de las cuestiones centrales de la antropología porque afecta directamente al ser del hombre. No puede entenderse simplemente como la posibilidad de elegir entre distintas opciones ni como un conjunto de derechos concedidos desde fuera. Antes de plantearse cómo transmitir o defender la libertad es necesario preguntarse qué significa realmente ser libre y hasta qué punto cada persona ha construido su propia libertad. Solo quien se encuentra personalmente en un proceso de liberación puede contribuir a la libertad de los demás. Por eso cualquier reflexión seria sobre la libertad debe comenzar por el propio individuo y no por aquello que pretende exigir o enseñar a otros.

La sociedad contemporánea habla constantemente de libertad. La reivindican las instituciones políticas, religiosas y sociales, hasta convertirla en uno de los grandes ideales de nuestro tiempo. Sin embargo, existe una contradicción evidente: muchas de las estructuras que proclaman defenderla terminan restringiéndola. La palabra libertad puede utilizarse incluso como instrumento de dominación. Cuando alguien invoca la libertad para reducir la libertad de otro está destruyendo aquello mismo que dice proteger. Esto resulta especialmente grave porque la libertad no pertenece a una dimensión periférica de la persona, sino que afecta directamente a su ser.

Para comprender la dificultad del problema aparecen dos posiciones filosóficas radicalmente opuestas. La primera es la de Spinoza, sintetizada en la afirmación de que la libertad es «la ignorancia de los móviles que nos impulsan a obrar». El hombre cree actuar libremente porque desconoce las fuerzas que determinan sus decisiones. Una persona puede pensar que ha elegido libremente una profesión, una relación o una determinada forma de vida simplemente porque nadie se lo ha impuesto de manera visible. Sin embargo, detrás de esa decisión pueden encontrarse factores biológicos, familiares, históricos, psicológicos y culturales que actúan desde mucho antes de que el individuo sea consciente de ellos.

Desde esta perspectiva, cuanto menos se conoce el hombre a sí mismo, más fácilmente puede creer que es libre. Si pudiera comprender completamente todas las fuerzas que actúan en su interior —herencia genética, historia familiar, experiencias, deseos, condicionamientos y estructuras inconscientes— descubriría hasta qué punto muchas decisiones aparentemente libres estaban previamente condicionadas. La libertad sería entonces, al menos en gran medida, una ilusión producida por el desconocimiento de las causas que determinan nuestra conducta.

En el extremo contrario aparece Jean-Paul Sartre. Para él, el hombre no simplemente posee libertad: el hombre es libertad. La libertad pertenece de tal manera a la esencia humana que allí donde no existe libertad tampoco existe plenamente el hombre. La persona se construye precisamente mediante sus elecciones. Ser hombre significa hacerse a sí mismo, y ese proceso únicamente puede realizarse desde la libertad. Spinoza parece eliminar la libertad al mostrar los condicionamientos que determinan al individuo; Sartre, por el contrario, la sitúa en el centro mismo de la existencia.

Sartre lleva esta afirmación hasta sus últimas consecuencias. Si algo pudiera limitar absolutamente la libertad humana, tendría que proceder de una de tres realidades: del propio individuo, de las circunstancias que lo rodean o de Dios. El propio individuo no puede eliminar su libertad porque él mismo es libertad. Las circunstancias tampoco determinan absolutamente al hombre porque adquieren significado a partir de la respuesta que este les da. Una misma realidad puede convertirse en instrumento de bien o de mal dependiendo del uso que la persona haga de ella. Un cuchillo puede utilizarse para agredir o para cortar y compartir alimento; el objeto no determina por sí mismo la acción. Finalmente, dentro del pensamiento sartreano, Dios tampoco limita la libertad porque Dios no existe. El hombre queda así radicalmente entregado a sí mismo y a la responsabilidad de construirse.

Entre estas dos posiciones aparentemente irreconciliables puede formularse una síntesis. Spinoza tiene razón al recordar que el hombre no nace completamente libre y que está atravesado por innumerables condicionamientos. Sartre tiene razón al situar la libertad en el núcleo de la condición humana. La conclusión es que la libertad pertenece al ser del hombre, pero no aparece terminada desde el nacimiento. La libertad debe construirse. El hombre es libertad como tarea.

Esto coincide con una concepción más amplia del hombre como proyecto de sí mismo. La persona no nace completamente realizada. Nace con la tarea de convertirse en aquello que puede llegar a ser. Cada individuo es, en buena medida, el resultado de aquello que ha construido en sí mismo. Necesita a los demás, a la sociedad, a la cultura y a innumerables circunstancias para desarrollarse, pero nadie puede realizar en su lugar la tarea fundamental de convertirse en persona. Si el hombre es tarea de sí mismo y la libertad pertenece a su ser, entonces construir al hombre significa también construir su libertad.

La libertad puede compararse con un proceso progresivo de ruptura de cadenas. El hombre nace rodeado de condicionamientos semejantes a una tela de araña. A medida que crece puede ir rompiendo algunos de esos hilos. Nunca aparece de repente una libertad absoluta, sino una

ampliación progresiva del territorio interior en el que la persona puede actuar verdaderamente desde sí misma. Crecer humanamente significa precisamente ir conquistando ese espacio. La liberación constituye, por tanto, un proceso continuo.

Esta concepción permite afirmar que una persona puede ser libre en determinados ámbitos y permanecer esclavizada en otros. Alguien puede haber desarrollado una enorme libertad intelectual y, sin embargo, estar profundamente condicionado en sus sentimientos. Puede ser libre profesionalmente y no serlo afectivamente. Puede actuar con autonomía en algunas dimensiones de su vida y permanecer dominado por el miedo, el odio, la dependencia o la presión social en otras. La libertad no constituye una cualidad que simplemente se posee o no se posee de manera absoluta, sino un territorio que debe ir conquistándose.

Precisamente por ello, la sensibilidad extrema ante cualquier pequeña invasión exterior puede revelar una libertad interior todavía reducida. Cuando el territorio personal es muy pequeño, cualquier intervención ajena parece amenazarlo por completo. En cambio, una libertad interior amplia puede soportar mejor la diferencia, la crítica y la presencia de otros sin sentirse destruida. La verdadera libertad no necesita defenderse constantemente porque posee un espacio interior suficientemente sólido.

De aquí se deriva una consecuencia decisiva: no existe libertad auténtica para realizar cualquier acción imaginable. La libertad únicamente existe en los territorios que han sido verdaderamente conquistados humanamente. Un individuo que no sabe pilotar un avión no adquiere libertad para pilotarlo simplemente porque proclame que es libre. La capacidad debe construirse. Del mismo modo, un especialista posee libertad dentro del ámbito que ha conquistado mediante el conocimiento y la preparación. La libertad no es arbitrariedad, sino capacidad real de actuar desde un ser construido.

Por la misma razón, matar, robar u odiar no pueden presentarse como expresiones auténticas de libertad. Si la libertad consiste en la construcción y liberación del hombre, aquello que destruye al propio hombre o a los demás pertenece al ámbito de la esclavitud. Matar libertades no puede constituir libertad; robar expresa dependencia y no liberación; odiar encadena al individuo. No todo lo que una persona puede hacer es por ello una manifestación de libertad.

Esta distinción permite comprender la diferencia entre libertad y libertades. Las libertades políticas, jurídicas o sociales son manifestaciones exteriores y periféricas. Pueden ser necesarias y valiosas, pero no producen automáticamente hombres libres. Una sociedad puede conceder numerosas libertades externas a individuos que interiormente continúan dominados por

impulsos, dependencias, ignorancia o violencia. Cuando esto ocurre, las libertades exteriores pueden utilizarse incluso de forma destructiva.

Las libertades auténticas deben nacer de una libertad interior. Si el centro de la persona permanece vacío, multiplicar sus posibilidades exteriores no resuelve el problema. La ley puede intentar regular cada nuevo derecho mediante nuevas normas, pero ninguna proliferación legislativa sustituye la ausencia de libertad interior. En cambio, cuando las libertades concretas surgen de una persona verdaderamente libre, existe una coherencia entre el centro y la periferia.

Por eso resulta significativo que una sociedad hable constantemente de libertad. Aquello que verdaderamente se posee suele vivirse con naturalidad y no necesita ser proclamado continuamente. La obsesión contemporánea por hablar de libertad puede interpretarse precisamente como señal de una crisis profunda de la libertad. Se multiplican las libertades exteriores mientras permanece pendiente la construcción interior del hombre libre.

Esta visión transforma también la educación. Nadie puede educar verdaderamente para la libertad mediante la coacción. Si la libertad debe construirse desde dentro, cualquier enseñanza que introduzca nuevas cadenas contradice su propio objetivo. La ignorancia, el engaño, la propaganda interesada, la manipulación o el adoctrinamiento pueden conseguir obediencia, pero no producen libertad. Educar no significa conquistar el territorio interior del otro, sino ayudarle a ampliar ese territorio para que pueda progresivamente prescindir de quien lo educa.

El verdadero maestro no fabrica discípulos dependientes. Su objetivo debería ser precisamente que quienes aprenden de él puedan dejar de necesitarlo. La enseñanza auténtica ayuda al individuo a encontrarse a sí mismo y no a reproducir indefinidamente al maestro. La figura de Zaratustra sirve para expresar esta idea: después de enseñar a sus discípulos a buscarse a sí mismos, debe llegar un momento en que puedan abandonarlo. Una enseñanza que aumenta continuamente la dependencia está construyendo esclavitud, aunque utilice el lenguaje de la libertad.

La relación entre las libertades individuales también debe reconsiderarse. Es frecuente afirmar que «mi libertad termina donde empieza la libertad del otro», como si las libertades fueran propiedades territoriales con fronteras enfrentadas. Sin embargo, desde esta concepción ocurre exactamente lo contrario: la libertad de una persona no limita la libertad auténtica de otra, sino que la potencia. Lo que limita la libertad ajena es la falta de libertad propia. Cuando una persona actúa desde sus esclavitudes interiores genera conflictos y restricciones; cuando actúa desde una libertad auténtica amplía también las posibilidades de quienes la rodean.

Cuanto más libre es una persona, mayor puede ser también la libertad de quienes conviven con ella. La relación entre libertades no debe imaginarse como una lucha entre territorios, sino como una expansión recíproca. La convivencia verdaderamente humana surge cuando las personas pueden entrar en relación sin necesitar dominarse. La libertad del otro puede enriquecer la propia y la libertad propia puede favorecer la del otro.

La historia humana ofrece un esquema para comprender cómo se ha construido progresivamente esta libertad. Durante la mayor parte de la existencia de la humanidad predominó el terror. En las sociedades primitivas, la fuerza determinaba fundamentalmente la conducta. El individuo obedecía porque temía al más fuerte. Quien poseía mayor fuerza podía imponerse sobre los demás y apropiarse de los bienes. La conducta no surgía todavía de una decisión interior, sino del miedo.

El terror consigue resultados inmediatos, pero produce muy poco crecimiento humano. Una persona amenazada puede obedecer instantáneamente, pero esa obediencia no transforma su interior. Cuando desaparece la amenaza, reaparece el comportamiento anterior. Por eso el miedo puede resultar eficaz a corto plazo y ser profundamente ineficaz para construir al hombre. Durante una enorme parte de la historia, la humanidad avanzó muy lentamente precisamente porque su conducta estaba organizada fundamentalmente por esta lógica.

Posteriormente aparece la ley como un progreso decisivo. El hombre descubre que la convivencia no puede depender únicamente de quién sea más fuerte. La fuerza debe someterse a normas comunes. La ley protege al débil frente al poderoso y permite establecer criterios objetivos de convivencia. El individuo deja de obedecer únicamente porque teme al más fuerte y comienza a someterse a una norma que pretende valer para todos.

Sin embargo, la ley continúa siendo exterior al individuo. Puede mejorar enormemente la convivencia, pero no produce por sí misma libertad interior. Una persona puede cumplir una norma únicamente porque teme la sanción. Mientras la motivación siga procediendo desde fuera, el hombre todavía no ha hecho plenamente suyo aquello que realiza. La ley representa un avance respecto al terror, pero continúa siendo una etapa intermedia.

El siguiente gran salto se produce con la conciencia. El hombre comienza a preguntarse si aquello que anteriormente debía ser impuesto desde fuera puede nacer ahora desde dentro. La verdadera transformación ocurre cuando la persona realiza libremente aquello que antes necesitaba una amenaza o una norma. En ese momento la conducta deja de depender principalmente de la coacción y comienza a surgir del centro de la persona.

La evolución puede expresarse, por tanto, mediante tres grandes etapas: terror, ley y conciencia. El terror obliga desde fuera mediante el miedo; la ley organiza desde fuera mediante la norma; la conciencia actúa desde dentro. Las dos primeras pueden producir obediencia, pero la tercera produce auténtico crecimiento humano. Un solo acto verdaderamente libre puede representar un desarrollo interior mayor que innumerables actos realizados únicamente por miedo o imposición.

Esta evolución nunca se produce de manera completamente uniforme. Una misma persona puede encontrarse en la conciencia respecto a determinados comportamientos y continuar en la ley o incluso en el terror respecto a otros. Puede haber interiorizado profundamente el respeto a la propiedad y no necesitar ninguna amenaza para no robar, mientras todavía necesita controles externos en otros ámbitos. El crecimiento consiste precisamente en trasladar cada vez más dimensiones de la existencia desde la coacción exterior hacia la conciencia interior.

Desde una perspectiva religiosa, la conciencia constituye el lugar profundo del encuentro entre Dios y el hombre. La relación con Dios no alcanza su plenitud cuando la persona actúa únicamente por miedo al castigo ni cuando se limita a cumplir exteriormente una ley. La Carta a los Romanos sirve para expresar esta idea: la ley por sí sola no justifica. La plenitud aparece cuando aquello que estaba formulado exteriormente como mandato nace interiormente desde el amor y la conciencia.

Por eso una conducta religiosa realizada exclusivamente por miedo no constituye todavía una relación plenamente libre con Dios. Del mismo modo, cumplir mecánicamente una obligación religiosa porque está prescrita puede producir obediencia, pero no necesariamente una transformación interior. La verdadera experiencia religiosa comienza cuando la acción surge libremente desde el centro de la persona, como expresión de una relación interior y no simplemente como cumplimiento exterior.

Esta distinción posee consecuencias importantes para la educación moral y religiosa. Obligar a una persona mediante amenazas puede producir inmediatamente el comportamiento deseado, pero no construye su libertad. Imponer una norma puede conseguir obediencia durante un tiempo, pero tampoco garantiza que esa persona haya hecho suyo el valor que la norma protege. La eficacia inmediata no debe confundirse con crecimiento humano.

La tentación de educar mediante el miedo es precisamente su rapidez. Ante una amenaza suficientemente fuerte, el individuo modifica inmediatamente su conducta. Sin embargo, la transformación desaparece cuando desaparece el miedo. La ley funciona de manera semejante:

establece premios, sanciones y obligaciones capaces de ordenar el comportamiento, pero puede generar una obediencia puramente exterior y una rebelión interior. El día en que la autoridad desaparece o cambia, también puede desaparecer la conducta.

Educar la conciencia es mucho más lento, pero posee una profundidad incomparablemente mayor. La conciencia se educa utilizándola. Del mismo modo que se aprende a montar en bicicleta montando, a escribir escribiendo y cualquier hábito mediante su ejercicio reiterado, se aprende a actuar desde la conciencia ejercitándola. Los hábitos se forman mediante la repetición: cuando orientan hacia el bien se convierten en virtudes y cuando orientan hacia el mal se convierten en vicios. La libertad interior también necesita práctica.

Por eso educar verdaderamente significa ofrecer oportunidades para decidir, asumir responsabilidades, equivocarse, corregirse y volver a decidir. Si todas las decisiones son tomadas desde fuera, la conciencia permanece sin ejercicio. Una persona excesivamente protegida por órdenes puede parecer ejemplarmente obediente y, sin embargo, llegar a la vida adulta sin haber desarrollado la capacidad de decidir por sí misma.

La docilidad absoluta no constituye necesariamente un ideal educativo. Un niño que responde automáticamente a la amenaza o a la norma puede producir satisfacción inmediata porque resulta fácil de dirigir, pero existe el riesgo de que no esté construyendo los recursos interiores que necesitará posteriormente. El futuro pertenece a personas capaces de actuar desde su conciencia, no simplemente a quienes saben obedecer estructuras externas.

Esto no significa que el miedo y la ley deban desaparecer inmediatamente. La evolución humana conserva las etapas anteriores. Mientras una persona no haya interiorizado determinados comportamientos, pueden seguir siendo necesarias normas y límites. La cuestión consiste en no convertir esos instrumentos provisionales en la meta definitiva. La ley debe ayudar a conducir hacia la conciencia; no debe sustituirla permanentemente.

El objetivo de la educación consiste, por tanto, en hacer progresivamente innecesaria la coacción exterior. Una norma alcanza verdaderamente su finalidad cuando el valor que protegía ha sido interiorizado. En ese momento la persona ya no necesita que alguien le recuerde constantemente qué debe hacer porque la conducta nace de su propio ser. La libertad no consiste entonces en eliminar arbitrariamente todas las normas, sino en alcanzar una madurez en la que el bien pueda surgir desde dentro.

Este proceso tiene una dimensión profundamente personal. Cada individuo debe descubrir en qué ámbitos continúa actuando por miedo, en cuáles obedece simplemente la ley y en cuáles ha

alcanzado ya una verdadera libertad de conciencia. La construcción de la libertad consiste en ampliar progresivamente este último territorio. Allí donde todavía existe odio, dependencia, ignorancia, miedo o sometimiento interior queda trabajo humano por realizar.

La libertad auténtica tampoco puede construirse sobre la esclavitud de otros. Durante siglos, quienes disponían de poder pudieron aumentar aparentemente su propia libertad reduciendo la de quienes estaban sometidos a ellos. Sin embargo, una libertad construida sobre la opresión no es verdadera libertad. Quien necesita esclavos para sentirse libre revela precisamente su propia esclavitud interior. El dominador puede encontrarse antropológicamente más esclavizado que el dominado porque depende de la subordinación ajena para sostener su propia posición.

La libertad posee así una dimensión necesariamente comunitaria. Nadie llega a ser plenamente libre aislándose de los demás. Necesitamos a otros para construirnos, pero esa relación debe favorecer la autonomía y no la dependencia. La libertad crece cuando las relaciones permiten a cada persona desarrollar su propio ser. Por ello, la libertad del otro no constituye una amenaza, sino una condición que puede enriquecer la propia libertad.

La gran tarea del hombre contemporáneo consiste precisamente en pasar de una cultura obsesionada con las libertades exteriores a una cultura capaz de construir la libertad interior. Las democracias pueden garantizar derechos, las leyes pueden protegerlos y las instituciones pueden ampliar las posibilidades de actuación, pero ninguna de ellas puede sustituir la tarea personal de hacerse libre. Un individuo puede disponer de innumerables derechos y continuar siendo esclavo de sí mismo.

El futuro exige hombres capaces de respirar libertad desde dentro. Las libertades concretas son importantes, pero son los «arrabales» de la libertad, sus manifestaciones periféricas. El centro continúa siendo la construcción interior de la persona. Si ese centro no existe, las libertades exteriores pueden degenerar en abusos; si existe, esas mismas libertades se convierten en expresión coherente de una persona verdaderamente humana.

La síntesis final reúne las dos posiciones iniciales. Spinoza recuerda que el hombre no nace libre y que gran parte de aquello que considera libertad puede ser simple desconocimiento de sus condicionamientos. Sartre recuerda que la libertad pertenece al núcleo del ser humano y que sin ella el hombre no alcanza plenamente su condición. Ambas intuiciones pueden integrarse afirmando que el hombre es libertad, pero libertad todavía por construir. No nace libre en sentido pleno; nace con la tarea de liberarse.

Ser hombre significa, por tanto, hacerse hombre, y hacerse hombre significa hacerse libre. Cada cadena interior que se rompe amplía el territorio de humanidad. Cada acción que deja de realizarse por miedo y comienza a realizarse desde la conciencia supone crecimiento. Cada norma que deja de necesitar una imposición exterior porque ha sido interiorizada representa un avance. La libertad no es un regalo exterior ni una licencia para hacer cualquier cosa: es una conquista del propio ser.

Desde esta perspectiva, el objetivo último no consiste simplemente en poseer «libertad de» determinadas restricciones, sino en alcanzar una libertad capaz de orientarse hacia algo. Liberarse de cadenas constituye solamente el primer movimiento. La libertad adquiere verdadero sentido cuando permite construir al hombre, amar, relacionarse, actuar responsablemente y desarrollar las posibilidades profundas de la persona. Una libertad que únicamente rompe límites pero no construye nada permanece incompleta.

Por eso la libertad constituye simultáneamente una realidad antropológica, ética y religiosa. Está en el corazón del hombre porque coincide con su proceso de construcción; está en el centro de la ética porque determina desde dónde actúa la persona; y adquiere dimensión religiosa porque la conciencia, entendida como el núcleo más profundo del individuo, es presentada como el lugar donde el hombre se encuentra con Dios. El camino hacia la libertad y el camino hacia la plenitud humana terminan siendo un mismo proceso.

La conclusión es que el hombre no debe esperar que otros le concedan su libertad. Las instituciones pueden reconocer derechos y eliminar obstáculos, pero nadie puede fabricar desde fuera la libertad interior de otra persona. Esa libertad nace en el centro del propio ser y se construye mediante el ejercicio constante de la conciencia. El verdadero progreso humano consiste en necesitar cada vez menos miedo y menos coacción para hacer aquello que corresponde a una persona plenamente desarrollada. Solo entonces las libertades exteriores dejan de ser simples posibilidades legales y se convierten en expresión de una auténtica libertad humana.

Saber quien es el hombre

La reflexión parte de una afirmación fundamental: el hombre no alcanza su plenitud cuando simplemente asegura su supervivencia, su bienestar o sus posesiones. Mientras su existencia gira exclusivamente en torno a comer, protegerse, acumular bienes y garantizar su seguridad, permanece todavía en el ámbito del individuo. Incluso una sociedad en la que todos los seres humanos dispusieran de riqueza, seguridad económica y protección estatal habría resuelto únicamente las necesidades básicas de la individualidad. La verdadera cuestión humana comenzaría precisamente después, cuando alguien pudiera preguntarse qué hacer con todo aquello que posee. Esa pregunta ya no es económica, sino antropológica: una vez garantizada la propia existencia, el hombre debe decidir qué hará con su ser y con aquello que ha recibido.

La diferencia entre individuo y persona constituye así el eje central de la concepción del hombre. El individuo es necesario y nunca desaparece completamente. Todo ser humano necesita alimentarse, respirar, protegerse, poseer determinadas cosas y recibir de los demás. En ese nivel comparte todavía características fundamentales con el mundo animal: cada individuo intenta conservar su propia existencia y satisfacer sus necesidades. No existe nada malo en ello porque constituye la base material imprescindible de la vida. El problema aparece cuando el hombre permanece encerrado exclusivamente en ese nivel y convierte la satisfacción de sus necesidades en el objetivo último de la existencia.

El hombre comienza verdaderamente a transformarse en persona cuando deja de preguntar únicamente qué puede recibir y empieza a preguntarse qué puede dar. Mientras la pregunta sea «¿qué gano yo con esto?», permanece encerrado en la lógica del intercambio y de la utilidad. Puede relacionarse con la política preguntando qué beneficios le aporta, con la religión preguntando qué ventajas obtiene creyendo en Dios, o con las demás personas calculando qué recibirá a cambio de aquello que les ofrece. Esa lógica pertenece todavía al individuo. La persona nace cuando supera el cálculo y comienza a darse sin esperar necesariamente una compensación.

Dar cosas constituye ya un primer movimiento hacia la personalidad, pero no representa todavía su forma más profunda. Una persona puede ofrecer dinero, bienes, tiempo o ayuda material. Todo ello posee valor, pero la verdadera plenitud aparece cuando no se limita a entregar aquello que tiene, sino que entrega aquello que es. La persona no se construye simplemente dando cosas, sino dándose a sí misma. El amor constituye precisamente esa forma de entrega en la que

el propio ser se abre hacia otro. El paso decisivo no va del tener poco al tener mucho, sino del tener al ser y del ser cerrado sobre sí mismo al ser entregado.

Desde esta perspectiva se comprende por qué dar gratuitamente resulta antropológicamente superior a cualquier intercambio interesado. Si alguien ofrece algo únicamente para recibir después una recompensa, continúa funcionando dentro de una estructura comercial. Aunque exteriormente parezca generoso, interiormente sigue calculando. La verdadera entrega comienza cuando desaparece esa expectativa. Incluso si la otra persona no agradece, responde negativamente o devuelve mal por bien, quien continúa dándose está construyendo su personalidad. La recompensa fundamental no consiste en aquello que recibe desde fuera, sino en aquello que se convierte interiormente mediante el acto de darse.

La persona que se entrega ya ha recibido algo esencial: ha crecido como persona. Por eso no necesita preguntar qué obtendrá a cambio. El individuo cobra desde fuera; la persona «cobra» precisamente al convertirse en alguien más plenamente humano. Una persona que ofrece ayuda y no obtiene reconocimiento puede haber ganado mucho más antropológicamente que quien recibe el beneficio material, porque el acto de darse transforma a quien lo realiza.

Esta lógica conduce inevitablemente a la comunidad. Nadie puede convertirse en persona en soledad absoluta porque la personalidad exige alguien a quien darse. Si desaparecieran todos los demás seres humanos y quedara un solo individuo sobre la Tierra, podría continuar sobreviviendo biológicamente, pero no podría desarrollar plenamente su personalidad. Necesita a los otros porque solo en relación con ellos puede salir de sí mismo, entregarse y crecer. La comunidad no constituye por tanto una estructura secundaria añadida posteriormente al individuo, sino una condición esencial para la realización personal.

La relación entre dar y recibir resulta además más compleja de lo que parece. Quien recibe permite que el otro se dé y, en ese sentido, también le ofrece algo. Recibir puede convertirse igualmente en una forma de entrega cuando se hace permitiendo que el otro crezca mediante aquello que ofrece. El amor genera así un movimiento circular interminable: quien da recibe la posibilidad de crecer y quien recibe puede también darse aceptando aquello que el otro necesita ofrecer. La comunidad auténtica no se divide simplemente entre benefactores y beneficiarios, porque todos dan y todos reciben.

Esta concepción permite distinguir entre una sociedad del bienestar y una sociedad del «bien ser». El bienestar es necesario porque el individuo necesita unas condiciones mínimas de vida. Hambre, pobreza extrema, enfermedad o inseguridad pueden impedir el desarrollo humano y por ello deben combatirse. Sin embargo, convertir el bienestar en la finalidad definitiva de una

sociedad reduce al hombre a su dimensión individual. Una sociedad verdaderamente humana debe garantizar primero las condiciones básicas y después permitir que las personas desarrollen su ser y lo pongan al servicio de los demás.

El bienestar constituye un punto de partida, no una meta. El hombre necesita comer para poder darse, pero no vive simplemente para comer. Necesita seguridad para poder desarrollar su libertad, pero no existe únicamente para sentirse protegido. Necesita bienes materiales, pero esos bienes deben convertirse finalmente en instrumentos para su crecimiento personal y comunitario. Una sociedad que promete que la felicidad aparecerá automáticamente cuando todos posean suficientes bienes confunde la supervivencia del individuo con la realización de la persona.

Esta reflexión se conecta directamente con el cristianismo. Ser cristiano no significa añadir una dimensión religiosa artificial sobre una humanidad previamente terminada, sino llevar la propia condición humana hasta su profundidad máxima. Cristo no viene simplemente a superponer nuevas obligaciones, ritos o estructuras sobre el hombre, sino a revelar qué significa verdaderamente ser humano. El crecimiento cristiano y el crecimiento humano no deberían concebirse como dos procesos separados. Cuanto más plenamente humano se vuelve alguien, más se acerca a aquello que el cristianismo propone como plenitud.

Desde esta perspectiva, la construcción del hombre constituye la base indispensable de cualquier desarrollo religioso. No se puede levantar una vida espiritual sólida sobre una humanidad todavía sin construir. Intentar hacerlo sería semejante a edificar los pisos superiores de una casa sin haber asegurado antes sus cimientos. Cuanto más impresionante sea la construcción superior, más estrepitosamente caerá si la base es frágil. Por eso todo esfuerzo dedicado a formar verdaderamente al hombre no constituye una pérdida de tiempo respecto a la religión, sino el trabajo más fundamental.

La crisis religiosa contemporánea aparece así estrechamente vinculada a una crisis de humanidad. Deshumanización, desacralización y ateísmo no serían procesos completamente independientes. Allí donde disminuye la profundidad humana disminuye también la posibilidad de experimentar lo sagrado. No puede existir un cristianismo plenamente desarrollado dentro de personas profundamente deshumanizadas. Si los cimientos humanos se tambalean, también se resiente aquello que se construye sobre ellos.

Por eso deben tomarse en serio incluso las dimensiones aparentemente pequeñas de la existencia humana: la forma de hablar, sonreír, caminar, convivir, enseñar, trabajar o relacionarse. Ninguna de ellas resulta indiferente porque todas forman parte del hombre concreto. La plenitud

no puede construirse despreciando la vida cotidiana. No existe primero una humanidad irrelevante y después una espiritualidad importante; la espiritualidad se manifiesta precisamente en la manera de vivir lo humano.

Emmanuel Mounier permite expresar esta concepción mediante la distinción entre individuo y persona. El hombre vive en tensión permanente entre su individualidad y la alteridad, es decir, entre su tendencia a conservarse a sí mismo y su apertura hacia los demás. Esa tensión no debe eliminarse porque constituye precisamente la condición humana. Seguimos siendo individuos mientras vivimos: necesitamos alimento, descanso, seguridad, afecto y multitud de realidades externas. Pero simultáneamente estamos llamados a trascender ese nivel y convertirnos progresivamente en personas mediante la relación y la entrega.

La persona no constituye un estado adquirido definitivamente, sino una dirección hacia la que se camina. El hombre permanece siempre en tensión entre aquello de lo que procede y aquello hacia lo que se dirige. Esta estructura permite comprender la imagen tradicional del hombre como peregrino. Ser hombre significa caminar. Quien se instala definitivamente en lo que ya es deja de avanzar y comienza a perder precisamente aquello que caracteriza su condición humana.

Caminar implica simultáneamente apoyarse y desprenderse. Para avanzar es necesario colocar un pie en el suelo, pero también levantar el otro. Si ninguno se apoya, el hombre cae; si ambos permanecen definitivamente apoyados, deja de caminar. La misma lógica se aplica a todas las circunstancias de la existencia. La familia, la cultura, el trabajo, el dolor, la alegría, el éxito o cualquier situación concreta deben utilizarse como puntos de apoyo, pero ninguno puede convertirse en residencia definitiva. Toda circunstancia es simultáneamente algo que se aprovecha y algo de lo que se comienza a despedir.

El hombre es por ello un ser provisional. No significa que deba despreciar el presente, sino exactamente lo contrario: debe apoyarse intensamente en él para avanzar hacia aquello que todavía no es. El presente posee valor precisamente porque hace posible el futuro. Quien intenta saltarse el momento actual no puede avanzar, pero quien se aferra definitivamente a él tampoco. Vivir humanamente significa utilizar cada situación como lugar de paso.

Esta provisionalidad afecta también a las posesiones, las relaciones y las experiencias. San Pablo expresa esta actitud al hablar de poseer «como si no se poseyera», llorar «como si no se llorara», gozar «como si no se gozara» o comprar «como si no se comprara». No se trata de despreciar aquello que sucede, sino de evitar convertirlo en una realidad definitiva. El hombre utiliza plenamente el presente sabiendo al mismo tiempo que está llamado a superarlo.

El verdadero peligro consiste en quedar anclado en el pasado. Una persona puede tener cualquier edad biológica y conservar una actitud profundamente joven si continúa orientada hacia el futuro. Del mismo modo, alguien puede ser joven cronológicamente y vivir interiormente como un anciano si considera que ya está terminado. La vejez antropológica comienza cuando el individuo deja de caminar y se instala definitivamente en aquello que fue. El hombre auténtico conserva siempre una dimensión infantil porque continúa lleno de futuro.

Esta idea se profundiza mediante la comprensión de Cristo como verdadero hombre y verdadero Dios. En Cristo, humanidad y divinidad no aparecen simplemente colocadas una junto a otra, sino unidas en una sola persona. La consecuencia antropológica es que la plenitud humana no se alcanza alejándose de Dios, sino precisamente abriéndose a Él. La humanidad de Cristo es plenamente humana porque está completamente penetrada por la divinidad.

El hombre posee una grandeza que supera sus propias posibilidades. Pascal expresa esta idea afirmando que el hombre supera infinitamente al hombre. La persona está orientada hacia una plenitud que no puede proporcionarse completamente por sí misma. Cuanto más crece en humanidad, más descubre una dimensión que la trasciende. Por eso promover al hombre no significa alejarlo de Dios; al contrario, significa preparar el espacio donde esa apertura pueda realizarse.

El cristianismo no debería entonces deshumanizar mediante prácticas religiosas desconectadas de la vida interior. Ritos, normas, sacramentos o comportamientos externos pierden su sentido cuando no nacen de una humanidad auténticamente construida. No basta con ejecutar exteriormente determinadas acciones si estas flotan sin conexión con el interior de la persona. Lo religioso debe surgir desde la profundidad humana y ayudar precisamente a desarrollarla.

La tensión fundamental entre individuo y persona puede expresarse también como oposición entre recibir y darse. El individuo necesita recibir porque depende constantemente de su entorno. Necesita alimentos, aire, relaciones, conocimiento, protección y multitud de elementos que proceden de fuera. Reconocer esa dependencia constituye ya una forma de humildad: nadie es autosuficiente. Sin embargo, el hombre no puede terminar ahí. Debe transformar aquello que recibe en algo que posteriormente entrega.

La persona aparece precisamente cuando el individuo, después de haber recibido, se pregunta qué puede hacer con aquello que posee. La respuesta plenamente humana consiste en dar. Dar es amar. El hombre mantiene su dimensión individual recibiendo, pero desarrolla su personalidad

entregando. La meta no consiste en destruir al individuo, porque sin él tampoco existiría la persona, sino en utilizarlo como punto de partida para una realidad más profunda.

La comunidad nace entonces de la reciprocidad entre personas que se necesitan mutuamente. Cada uno posee algo que falta a los demás y necesita algo que los demás poseen. Ninguna persona puede completarse completamente sola. La identidad individual no desaparece dentro de la comunidad; al contrario, se construye gracias a ella. Cada persona termina siendo un mosaico único formado mediante la incorporación de innumerables aportaciones ajenas.

Esta concepción se proyecta incluso sobre la comprensión de la eternidad. Si la persona se construye a través de los demás, tampoco puede imaginarse una plenitud futura completamente solitaria. La realización definitiva conservaría de algún modo todo aquello que cada persona ha recibido y entregado. Nadie llega a ser plenamente sí mismo sin incorporar el ser de otros. La comunidad no constituye por ello una necesidad provisional de esta vida, sino una dimensión constitutiva de la persona.

El capítulo 25 del Evangelio de Mateo sirve para expresar esta misma idea mediante la imagen del juicio final. La frase «lo que hicisteis a uno de estos pequeños, a mí me lo hicisteis» significa que aquello que se ofrece a cualquier ser humano adquiere una dimensión trascendente. Incluso un gesto pequeño dirigido hacia otro participa de una realidad infinitamente mayor. Negar tiempo, ayuda o amor a una persona significa también empobrecer la propia relación con aquello que trasciende al individuo.

Esta imagen conduce a una paradoja: el hombre se realiza mediante aquello que ha dado, no mediante aquello que conserva. Lo que guarda para sí permanece en el ámbito del individuo; lo que entrega se convierte en construcción de su personalidad. De ahí que la verdadera riqueza final de una persona esté precisamente en aquello que ya no posee porque lo ha compartido. La acumulación exterior puede desaparecer, pero lo que se ha convertido en relación, entrega y amor pasa a formar parte del propio ser.

La Navidad ofrece finalmente una representación simbólica especialmente rica de esta antropología. Cristo aparece como niño, no como un adulto autosuficiente y poderoso. El niño constituye una imagen fundamental del hombre porque está lleno de necesidad, dependencia, confianza, futuro y apertura. Quien se considera completamente autosuficiente ha perdido una dimensión esencial de humanidad. El verdadero hombre continúa siendo, incluso en la vejez, alguien que necesita a los demás y permanece abierto hacia lo que todavía puede llegar a ser.

La imagen del niño junto a su madre refuerza esta idea. El hombre nunca aparece aislado, sino en relación. El niño necesita de otro para existir y desarrollarse. Esta dependencia no representa una imperfección que deba eliminarse, sino una revelación de la estructura relacional del ser humano. Ser persona significa precisamente aceptar que necesitamos a otros y que los demás también nos necesitan.

La presencia de la mujer adquiere además una importancia especial en esta visión. María aparece vinculada al nacimiento y a momentos decisivos de la vida de Jesús, y otros relatos evangélicos muestran igualmente a mujeres desempeñando funciones fundamentales. Lo femenino se presenta como portador de sensibilidad, intuición, relación y transmisión de humanidad. Una cultura construida exclusivamente desde una perspectiva masculina corre el riesgo de perder dimensiones necesarias para una comprensión completa del hombre.

La imagen de los pañales constituye una segunda enseñanza. Por inmensas que sean las posesiones humanas, nunca consiguen contener completamente al hombre. Incluso si una persona poseyera riquezas descomunales o llegara a dominar realidades enormes, todo aquello seguiría siendo únicamente un pequeño envoltorio respecto a la grandeza de su ser. El hombre siempre es más que aquello que tiene. Ninguna riqueza, poder o propiedad puede definirlo completamente.

Finalmente aparece el pesebre. El niño no es colocado simplemente en un espacio privado, sino simbólicamente en un lugar destinado a alimentar. La imagen expresa la idea de que la persona está llamada a convertirse en alimento para los demás, es decir, a ofrecerse. El verdadero hombre reconoce que posee algo que otros necesitan y se pone a su disposición sin preguntar continuamente qué recibirá a cambio. El pesebre simboliza así la personalidad entendida como entrega.

Las tres imágenes —niño, pañales y pesebre— sintetizan la concepción del hombre. El hombre es niño porque permanece necesitado, abierto y lleno de futuro; vive en pañales porque siempre es mayor que todas sus posesiones; y está en el pesebre porque su plenitud consiste en ponerse al servicio de los demás. Necesita recibir y necesita darse. Solo integrando ambas dimensiones puede convertirse progresivamente en persona.

Por ello, la sociedad del bienestar debe ser valorada pero superada. Es necesario que los individuos dispongan de alimento, seguridad, educación y condiciones dignas porque sin ellas resulta mucho más difícil desarrollar la personalidad. Pero una vez satisfechas esas necesidades comienza la tarea verdaderamente humana. El bienestar debe permitir caminar hacia el «bien

ser», hacia una sociedad en la que las personas puedan desarrollar su interioridad, entregarse y construir comunidad.

La conclusión general es que saber quién es el hombre significa descubrirlo como un ser en tránsito desde el individuo hacia la persona. Nunca deja completamente de ser individuo porque continuará necesitando recibir mientras viva, pero tampoco puede realizarse permaneciendo encerrado en esa dimensión. Está llamado a abrirse progresivamente, darse, amar y construir su identidad en relación con los demás. El hombre no se encuentra plenamente a sí mismo guardándose, sino entregándose.

Desde esta perspectiva, lo humano y lo cristiano terminan convergiendo. Cristo no introduce una humanidad diferente, sino que revela la profundidad de la humanidad auténtica: necesidad, apertura, relación, entrega, comunidad y orientación hacia una plenitud que supera al individuo. Ser plenamente hombre significa estar siempre caminando desde aquello que ya se es hacia aquello que todavía puede llegar a ser, utilizando cada circunstancia como punto de apoyo y convirtiendo todo lo recibido en una posibilidad de darse a los demás.

Un estilo de vida

La pregunta central es qué significa realmente ser cristiano. La respuesta no puede limitarse a repetir fórmulas heredadas de otras épocas porque la forma concreta de vivir el cristianismo depende también de la situación histórica y cultural en la que se encuentra el hombre. Durante siglos, especialmente en la Edad Media, el cristianismo fue una realidad social: impregnaba las instituciones, la legislación, las costumbres, el calendario, las fiestas, la vida familiar y la organización política. El hombre nacía dentro de una sociedad cristiana y prácticamente no podía concebir su existencia fuera de ella. Ser cristiano se expresaba entonces mediante comportamientos sociales visibles y compartidos por todos.

En aquella sociedad tenía sentido identificar determinados comportamientos con la pertenencia cristiana. Ir a misa los domingos, respetar las fiestas religiosas, ayunar, confesarse en determinadas fechas, participar en procesiones o cumplir los mandamientos de la Iglesia constituían prácticas integradas dentro de una cultura completamente cristianizada. Incluso el poder civil y el religioso se encontraban profundamente relacionados. Las decisiones eclesiásticas podían tener consecuencias directas sobre la vida económica y política porque la sociedad reconocía esa autoridad.

Ese modelo funcionaba porque existía correspondencia entre la experiencia religiosa individual y la estructura social. Un niño crecía dentro de un ambiente cristiano y aprendía espontáneamente los comportamientos propios de esa cultura. No necesitaba construir desde cero una identidad religiosa personal porque encontraba ya a su alrededor un universo organizado según categorías cristianas. La sociedad misma contribuía a producir determinados comportamientos.

Sin embargo, ese mundo desapareció progresivamente. Desde el Renacimiento y, sobre todo, con la modernidad, la sociedad occidental dejó de identificarse completamente con el cristianismo. Las instituciones políticas adquirieron autonomía, la cultura se hizo plural, la autoridad religiosa perdió capacidad para determinar directamente la vida social y aparecieron nuevas formas de pensamiento y comportamiento. El problema surge cuando se intenta mantener artificialmente el mismo modelo religioso después de haber desaparecido la sociedad que lo hacía posible.

Continuar enseñando que ser cristiano consiste fundamentalmente en reproducir determinados comportamientos sociales medievales significa confundir una forma histórica de cristianismo con

su esencia. Una práctica puede haber sido perfectamente válida dentro de una determinada cultura y dejar de funcionar del mismo modo cuando cambia el contexto. El error no está necesariamente en la práctica, sino en convertirla en definición absoluta de la identidad cristiana.

Por ello, no puede afirmarse simplemente que una persona es cristiana porque vaya a misa, se case por la Iglesia, participe en procesiones o realice determinados actos religiosos. Esas acciones pueden expresar una fe auténtica, pero también pueden existir completamente vacías de contenido interior. Del mismo modo, la ausencia de una determinada práctica social no permite automáticamente concluir que no exista experiencia religiosa. La conducta externa deja de funcionar como criterio suficiente cuando el cristianismo ya no constituye la estructura global de la sociedad.

El cristianismo contemporáneo debe recuperar entonces su dimensión esencialmente personal. Esto no significa individualista. La persona está abierta hacia los demás y la experiencia cristiana posee inevitablemente consecuencias comunitarias y sociales. Pero su origen no se encuentra en la sociedad, sino en el corazón del hombre. No es una estructura exterior la que convierte al individuo en cristiano; es la transformación interior de las personas la que puede posteriormente transformar también las estructuras.

Cristo no presenta un programa político o social que pueda identificarse directamente con una determinada forma de gobierno, partido o sistema económico. Si hubiera existido un único proyecto social cristiano, todos los cristianos tendrían que pertenecer necesariamente a él. Sin embargo, el mensaje se dirige al hombre concreto. Un cristiano puede encontrarse dentro de distintas estructuras políticas siempre que estas permitan una auténtica humanidad. Ningún partido salva automáticamente y ningún sistema condena automáticamente.

Esta distinción resulta especialmente importante porque el cristianismo no debe convertirse en un simple adjetivo añadido a una realidad exterior. Una organización, un partido o una institución no se vuelve auténticamente cristiana simplemente incorporando esa palabra a su nombre. Lo cristiano debe surgir desde las personas que la integran. Muchos hombres luminosos pueden producir una sociedad luminosa, pero llamar «luminosa» a una institución no convierte en luminosas a las personas que entran en ella.

Por eso, incluso cuando el cristianismo fue social, su verdadera fuerza procedía de las personas. Una sociedad cristiana podía surgir porque numerosos individuos habían asumido personalmente una determinada forma de vida. Cuando esa experiencia interior se debilita, las estructuras pueden conservar durante algún tiempo los nombres, ritos y costumbres, pero terminan vaciándose. La estructura nunca sustituye a la persona.

La historia de los primeros cristianos demuestra además que es perfectamente posible vivir la fe en una sociedad no cristiana. Durante los primeros siglos, el Imperio romano no solo no era cristiano, sino que en numerosos momentos persiguió activamente a los cristianos. No existían catedrales, calendarios oficiales cristianos ni instituciones civiles organizadas desde el Evangelio. Sin embargo, precisamente entonces surgió una de las formas más intensas del cristianismo. Esto confirma que su esencia no depende de poseer estructuras sociales favorables.

La respuesta fundamental a la pregunta «¿qué es ser cristiano?» es, por tanto, serlo en el corazón. La expresión procede de la afirmación dirigida por Jesús a la samaritana: llega un momento en que Dios no será adorado exclusivamente en un templo o en una montaña, sino en el interior del hombre. La verdadera sede de la experiencia religiosa es la persona.

Ser cristiano significa entonces convertirse interiormente y permitir que Dios ocupe el centro del propio ser. No significa tener a Dios solamente en determinados momentos o lugares: durante la oración, dentro de una iglesia, en una celebración religiosa o en alguna práctica espiritual concreta. Si Dios queda localizado exclusivamente en esos espacios, permanece todavía fuera del centro de la persona. La experiencia cristiana pretende integrar toda la existencia.

De ahí surge la idea fundamental del cristianismo como estilo de vida. Tener a Dios en el corazón significa desarrollar una forma coherente de comprender la realidad y comportarse dentro de ella. La fe no constituye una actividad añadida a las demás, sino una manera de interpretar y vivir el conjunto de la existencia. La persona verdaderamente religiosa conserva su identidad cuando las circunstancias exteriores cambian. No es una cuando todo funciona bien y otra completamente distinta cuando aparece el sufrimiento.

Esta coherencia interior se relaciona directamente con la identidad. El hombre contemporáneo puede vivir muy volcado hacia el exterior y terminar identificándose con aquello que hace, posee o representa socialmente. Puede definirse por su profesión, su cargo, su dinero, su familia, sus relaciones o sus actividades. Sin embargo, ninguna de esas realidades constituye por sí sola su identidad profunda. Cuando desaparecen, una personalidad construida exclusivamente sobre ellas puede desmoronarse.

Tener identidad significa haber comenzado a organizar interiormente las distintas piezas de la propia existencia. La imagen es la de un rompecabezas cuya figura empieza a hacerse reconocible. Nunca está completamente terminado porque el hombre continúa construyéndose, pero existe ya suficiente estructura interior para que una adversidad no destruya todo el conjunto.

La verdadera identidad se pone a prueba precisamente cuando cambian las circunstancias. Mientras todo funciona favorablemente resulta relativamente sencillo mantener determinadas convicciones. La cuestión decisiva es qué permanece cuando aparecen la enfermedad, el fracaso, la pérdida, la persecución, la incompreensión o cualquier forma de sufrimiento. La afirmación de san Pablo «¿quién me separará del amor de Cristo?» expresa precisamente esa identidad interior capaz de resistir cambios exteriores radicales.

Tener a Dios en el corazón significa así poseer un centro suficientemente profundo para que la persona no dependa completamente de aquello que ocurre fuera. Las circunstancias pueden herirla, modificarla y obligarla a reconstruirse, pero no determinan totalmente quién es. La persona continúa siendo ella misma porque su identidad nace desde dentro.

Esta interiorización conduce a una concepción particular de Dios. No debe imaginarse simplemente al hombre aquí y a Dios en un lugar completamente diferente, como dos realidades independientes. Dios no sería únicamente una realidad exterior situada en el cielo mientras el hombre permanece en la tierra. La experiencia cristiana afirma que Dios habita el propio ser humano y constituye su fundamento más profundo.

Si se eliminara completamente a Dios del hombre, no quedaría simplemente un hombre autónomo al que le faltara una dimensión religiosa. Desde esta concepción, desaparecería aquello que sostiene su propio ser. Dios no constituye una pieza adicional dentro de la personalidad, sino el fundamento que permite que el hombre llegue a realizar plenamente su humanidad.

La cristología sirve como modelo para comprenderlo. Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre en una única persona. Lo humano y lo divino no aparecen simplemente yuxtapuestos, sino inseparablemente unidos. La plenitud de su humanidad no se produce a pesar de su divinidad, sino precisamente en relación con ella. Desde esta perspectiva, cuanto más plenamente humano llega a ser el hombre, más se abre también hacia Dios.

El hombre aparece por tanto como una realidad finita habitada por una vocación infinita. Su existencia es limitada: nace dentro de un tiempo, posee un cuerpo concreto, vive determinadas circunstancias y no puede abarcarlo todo. Pero dentro de esa finitud existe una apertura hacia algo que la supera. Puede describirse como un «finito con vocación de infinito» o como una presencia de lo infinito dentro de lo finito.

Esta tensión explica por qué el hombre nunca puede quedar completamente satisfecho con realidades limitadas. Ningún conocimiento, posesión o experiencia agota todas sus posibilidades. Siempre permanece abierto hacia algo más. La presencia de Dios en su interior representa precisamente ese horizonte infinito que impide que quede definitivamente cerrado sobre cualquier realización concreta.

Pero afirmar que Dios está en el corazón del hombre exige explicar cómo se manifiesta esa presencia en la vida cotidiana. La respuesta se construye alrededor del concepto de totalidad. Dios es totalidad y, por tanto, tener a Dios en el corazón significa aprender a contemplar toda la realidad como una unidad dotada de sentido.

La realidad puede organizarse antropológicamente en tres grandes dimensiones: yo, tú y mundo. El «yo» representa la propia existencia; el «tú», todos los demás seres humanos con quienes se establece relación; y el «mundo», el conjunto de la creación y de las circunstancias. Tener una visión religiosa significa intentar descubrir un sentido en esas tres dimensiones.

En primer lugar aparece la aceptación del yo. Reconocer que Dios habita la propia existencia implica aceptar la realidad concreta que uno es: cuerpo, limitaciones, capacidades, historia, circunstancias, defectos y posibilidades. La aceptación no significa resignación pasiva. Si existe una limitación que puede corregirse, debe intentarse. Pero incluso la necesidad de afrontar esa dificultad forma parte de la existencia concreta que debe asumirse.

Aceptar significa reconocer que no existe otro yo alternativo desde el que comenzar. Una persona puede desear haber tenido otro cuerpo, otra familia, otra época histórica, otro carácter o diferentes posibilidades, pero su tarea humana comienza precisamente desde aquello que realmente es. La construcción personal necesita partir de la realidad y no de una identidad imaginaria.

Cada rasgo de la propia vida participa de la identidad. Incluso acontecimientos dolorosos pueden convertirse posteriormente en elementos decisivos de la personalidad. Muchas personas descubren mirando hacia atrás que determinadas dificultades, enfermedades, fracasos o limitaciones terminaron orientando profundamente su existencia. Esto no significa afirmar ingenuamente que el sufrimiento sea bueno por sí mismo, sino reconocer que puede adquirir sentido dentro de una historia más amplia.

La aceptación cristiana es además dinámica. El hombre no debe simplemente conformarse con aquello que ya es porque continúa siendo una tarea para sí mismo. Aceptarse significa asumir

tanto las limitaciones como la responsabilidad de desarrollarse. El hombre puede decir: todavía no soy plenamente quien estoy llamado a ser, pero debo construir desde aquello que ya soy.

La segunda dimensión es el «tú». También los demás forman parte de la construcción personal. Amigos, familiares, personas amadas, desconocidos e incluso enemigos pueden contribuir a configurar aquello que cada uno llega a ser. La propia identidad no se desarrolla aisladamente. Una amistad puede ofrecer apoyo y crecimiento, mientras una relación difícil puede obligar a desarrollar capacidades que quizá nunca habrían aparecido sin esa dificultad.

Esto conduce a una visión providencial de las relaciones humanas. Que una persona forme parte de nuestra historia significa que, de algún modo, participa también en nuestra construcción. Incluso quien ha provocado sufrimiento puede convertirse posteriormente en una pieza importante de la personalidad. Sin determinadas personas concretas, cada uno sería distinto de quien es.

La providencia no debe entenderse como un destino rígido donde todo se encuentra escrito de antemano anulando la libertad. La libertad humana forma parte de la propia providencia. El hombre participa activamente en la construcción de su destino mediante las respuestas que da a las circunstancias. No existe un guion mecánico, sino una interacción entre aquello que recibe y aquello que decide hacer con ello.

La tercera dimensión es el mundo. No solo las personas, sino la totalidad del universo forma parte de esta visión. La naturaleza, la historia, el tiempo, las sociedades, los acontecimientos y hasta la propia evolución cósmica pueden ser contemplados dentro de una unidad. El hombre no puede comprender completamente esa totalidad porque su conocimiento es limitado, pero puede intuir que la realidad posee una coherencia más profunda de la que alcanza a percibir.

Creer en Dios significa entonces confiar en que el conjunto posee sentido incluso cuando ese sentido no es inmediatamente comprensible. La perspectiva humana es necesariamente parcial. Cada persona contempla solo un fragmento diminuto de una realidad inmensa y, desde ese fragmento, intenta juzgar qué es bueno o malo, qué debería haber sucedido y qué tendría que ocurrir después.

Esta limitación resulta especialmente evidente ante el sufrimiento. Existe una tendencia a identificar automáticamente prosperidad con bendición y desgracia con castigo. Según este esquema, a las personas buenas deberían ocurrirles cosas buenas y a las malas, cosas malas. Sin embargo, la experiencia contradice constantemente esa visión. Personas excelentes sufren enormemente y otras moralmente cuestionables pueden disfrutar de grandes éxitos.

La idea de providencia obliga a abandonar esa lectura simplista. No podemos deducir el valor moral de una persona a partir de sus circunstancias. El sufrimiento no demuestra abandono de Dios y el éxito no demuestra automáticamente su aprobación. El propio cristianismo está lleno de figuras perseguidas, pobres, incomprendidas o fracasadas desde criterios externos.

Más aún, aquello que en un determinado momento parece una desgracia puede terminar desempeñando un papel decisivo en el desarrollo humano. El ejemplo del aprendizaje de la bicicleta expresa esta idea: nadie aprende verdaderamente sin haberse caído. Evitar absolutamente toda dificultad puede impedir el desarrollo. Una protección excesiva termina produciendo fragilidad porque priva a la persona de experiencias necesarias para aprender a enfrentarse con la realidad.

La vida puede compararse con un camino cuyo recorrido real no coincide necesariamente con la línea más corta entre dos puntos. Desde una perspectiva inmediata, desviarse parece alejarse de la meta; sin embargo, quizá ese desvío sea precisamente el único camino disponible para llegar hasta ella. Lo que parece retroceso desde una visión limitada puede formar parte de un proceso de crecimiento más amplio.

Esto modifica profundamente la comprensión del bien y del mal circunstancial. El hombre continúa obligado a combatir el sufrimiento evitable y buscar el bien, pero debe reconocer la limitación de su juicio. No siempre sabe inmediatamente qué acontecimientos terminarán construyéndolo y cuáles lo perjudicarán. Muchas experiencias aparentemente negativas han acabado formando dimensiones esenciales de una personalidad.

La afirmación «todo tiene sentido» constituye, por tanto, el núcleo de esta cosmovisión. No significa que el hombre comprenda ese sentido ni que deba aprobar moralmente todo cuanto ocurre. Significa creer que ninguna realidad queda completamente fuera de una totalidad sostenida por Dios. Yo, los demás, el mundo, las alegrías, los conflictos y los acontecimientos inesperados pueden integrarse en una historia que posee significado.

Por eso tener religión no consiste fundamentalmente en realizar determinadas prácticas exteriores, sino en desarrollar una mirada capaz de descubrir esa totalidad. La persona religiosa aprende a reconocerse a sí misma, aceptar la existencia de los demás y contemplar el mundo desde una confianza básica en que la realidad no carece de sentido.

Esta visión se resume finalmente en otra afirmación: Dios es amor. Si Dios constituye la totalidad y Dios es amor, entonces el sentido último de la totalidad debe ser amoroso. La persona no

siempre puede comprobarlo desde su perspectiva limitada y habrá acontecimientos que continúen resultando dolorosos o incomprensibles, pero la fe consiste precisamente en confiar en que incluso esos fragmentos pertenecen a una realidad mayor.

De ahí la expresión «todo es gracia». La gracia no se limita a los acontecimientos agradables. Una experiencia feliz puede ser gracia, pero también una experiencia dolorosa puede convertirse en una oportunidad de transformación. La palabra «desgracia» describe la experiencia inmediata del hombre, pero desde la totalidad incluso aquello que hiere puede adquirir una función dentro de su construcción.

Esta concepción no elimina los problemas. Al contrario, reconoce que forman parte inevitable de la existencia. La diferencia reside en la forma de afrontarlos. Una identidad interior sólida no interpreta cada dificultad como destrucción absoluta, sino como una pieza todavía no comprendida del propio proceso. El hombre puede sufrir y al mismo tiempo conservar la confianza en que ese sufrimiento no agota el significado de su vida.

Ser cristiano aparece finalmente como un estilo de vida basado en esta coherencia interior. No consiste fundamentalmente en pertenecer a una estructura, reproducir comportamientos sociales o realizar determinados ritos, aunque todos ellos puedan tener valor cuando expresan una realidad interior. Consiste en vivir desde un centro donde Dios da unidad y sentido al conjunto de la existencia.

Ese estilo de vida comienza en la persona, pero nunca termina en el individualismo. Precisamente porque la persona está abierta, una experiencia cristiana auténticamente interior se vuelve necesariamente comunitaria. Quien descubre un sentido amoroso en la totalidad no puede cerrarse sobre sí mismo. La relación con Dios transforma también su relación con los demás y con el mundo.

Por ello, el tránsito desde un cristianismo social hacia un cristianismo personal no supone abandonar la sociedad, sino modificar la dirección del proceso. Antes podía parecer que una sociedad cristiana producía cristianos; ahora debe comprenderse que son las personas transformadas quienes pueden producir relaciones, comunidades e incluso estructuras más humanas. La transformación va desde dentro hacia fuera y no al contrario.

La pregunta «¿qué es ser cristiano?» recibe así una respuesta progresiva: ser cristiano es una actitud personal; esa actitud consiste en tener a Dios en el corazón; tener a Dios en el corazón significa construir una identidad profunda; esa identidad permite contemplar la realidad como

totalidad; y contemplar la totalidad desde Dios significa descubrir que el yo, el tú y el mundo forman parte de una realidad dotada de sentido y, en último término, de amor.

El cristianismo se convierte entonces en una cosmovisión y en una forma coherente de existencia. La persona no reserva a Dios para determinados espacios o momentos, sino que intenta vivir toda su vida desde esa presencia interior. Su relación consigo misma, con los demás, con las circunstancias favorables, con el sufrimiento y con el universo entero queda integrada dentro de la misma visión. Ese es el sentido profundo de entender el cristianismo como un estilo de vida: no hacer determinadas cosas «religiosas», sino vivir toda la realidad desde una identidad interior en la que Dios constituye el sentido último de cuanto existe.

Una interpretación del mundo

La religión puede entenderse como una interpretación del mundo. Creer en Dios significa aprender a leer la realidad de una manera más profunda, descubriendo en ella algo que supera lo inmediatamente visible. La creación aparece así como el primer lugar de revelación. El mundo puede compararse con un libro abierto en el que quedan huellas de lo divino. Quien contempla la realidad y únicamente percibe aquello que tiene delante, sin descubrir la profundidad que sostiene lo finito, todavía no ha aprendido a leer religiosamente el mundo.

Esta idea obliga a revisar una concepción de la religión reducida a prácticas. Cumplir determinadas normas, asistir a celebraciones o repetir comportamientos religiosos no garantiza por sí solo una verdadera experiencia religiosa. Incluso las prácticas pueden convertirse en una distracción cuando ocupan tanto espacio que impiden acceder al núcleo profundo de la fe. El problema no está en las prácticas mismas, sino en confundirlas con la esencia de la religión.

La enseñanza religiosa tampoco puede reducirse a transmitir una teoría completa de una vez. Debe adaptarse a la persona concreta que escucha, a su madurez y a su capacidad para comprender. La verdad dicha fuera de contexto puede resultar dañina. Enseñar no consiste simplemente en repetir todo lo que se sabe, sino en discernir qué debe decirse, cómo debe decirse y qué puede necesitar todavía tiempo antes de ser comprendido.

La figura de Cristo sirve como modelo de este modo de enseñar. Él mismo reconoce que existen cosas que sus discípulos todavía no pueden soportar y que serán comprendidas más adelante. Esto muestra que la verdadera enseñanza no consiste en volcar contenidos indiscriminadamente, sino en acompañar el crecimiento de la persona. Una verdad auténtica presentada en un momento inadecuado puede funcionar prácticamente como una falsedad porque no puede ser integrada por quien la recibe.

Por eso la educación religiosa exige humildad. Las religiones, incluido el cristianismo cuando es vivido de forma imperfecta por los cristianos, han deformado en ocasiones tanto la imagen de Dios como la imagen del hombre. Esta constatación no destruye la religión, sino que obliga a reconocer que toda expresión humana de lo divino es limitada. Nadie posee completamente a Dios ni puede expresarlo sin riesgo de deformación.

El error fundamental consiste en considerar infalible la propia representación de Dios. El hombre siempre conoce desde su limitación. Por eso incluso quien ha estudiado profundamente teología

debe conservar conciencia de que puede equivocarse. La verdadera sabiduría no consiste en no equivocarse, sino en saber que el propio conocimiento permanece siempre incompleto.

A pesar de estas deformaciones, las religiones contienen una verdad profunda. A lo largo de la historia han intentado responder a las grandes preguntas del hombre y han mantenido viva la intuición de que la realidad posee una dimensión que supera lo inmediatamente visible. La historia religiosa de la humanidad no debe contemplarse únicamente como una sucesión de errores, sino también como un inmenso esfuerzo por interpretar el mundo y descubrir su sentido.

En el mundo contemporáneo se percibe además un nuevo despertar religioso. Aunque disminuyan determinadas prácticas tradicionales, permanece una inquietud profunda ante las preguntas fundamentales. El hombre continúa preguntándose quién es, para qué vive, qué significa el sufrimiento, qué sentido tiene el mundo y qué hay detrás de la realidad visible. Ese interrogante constituye precisamente el punto desde el que puede comenzar una nueva experiencia religiosa.

La religión puede definirse entonces como una dimensión esencial del ser humano. No aparece en primer lugar como un conjunto de doctrinas o comportamientos, sino como algo que pertenece a la estructura misma de la persona. El hombre es un ser que se convierte en pregunta para sí mismo. Puede contemplarse, analizarse y preguntarse quién es. Esa capacidad de volver sobre su propio ser lo distingue radicalmente del resto de la creación.

El hombre no solo pregunta, sino que descubre que no puede responder completamente por sí mismo. Cada respuesta genera nuevas preguntas. Cuanto más comprende, más consciente se vuelve de aquello que desconoce. La pregunta por el propio ser desborda las posibilidades del individuo porque la respuesta definitiva parece superar los límites de su existencia.

Precisamente ahí aparece la dimensión religiosa. La religión nace de esa pregunta esencial que el hombre no puede cerrar por sí solo. No necesita comenzar mencionando explícitamente a Dios, porque Dios ya está implícito en la profundidad de la pregunta. Cuando el hombre se interroga seriamente sobre el sentido total de su existencia está abriéndose hacia una respuesta que lo supera.

La religión pertenece así al núcleo de la condición humana. No se presenta como una realidad infantil destinada a desaparecer con el desarrollo de la razón, sino como una dimensión permanente. El hombre pretende totalidad, felicidad y sentido, y ninguna respuesta parcial consigue colmar completamente esas aspiraciones. Mientras exista esa apertura, existe también la posibilidad religiosa.

Las religiones de todos los tiempos han intentado responder a esta pregunta mediante la interpretación del mundo. El hombre religioso contempla la realidad y descubre en ella signos, huellas y vestigios de algo divino. La creación se convierte en el espacio donde empieza a percibirse aquello que está más allá de la creación.

El hombre primitivo podía descubrir esa presencia en fenómenos extraordinarios como el rayo, el trueno, la inundación o la fecundidad de la naturaleza. Pero la experiencia religiosa no se limita a acontecimientos excepcionales. También puede aparecer en los fenómenos más cotidianos: la belleza del mundo, el encuentro entre hombre y mujer, la voz de la conciencia, la sonrisa de un niño, la llegada de la primavera o la armonía de la naturaleza.

La existencia entera puede transformarse así en un espacio de revelación. La regularidad del cosmos, su belleza, su orden y su esplendor pueden suscitar la intuición de una realidad más profunda. El creyente no contempla únicamente objetos aislados, sino que aprende a percibirlos como signos.

Esta perspectiva explica por qué la historia de las religiones resulta fundamental para comprender el cristianismo. Cristo no aparece destruyendo todo lo anterior, sino llevando a plenitud una búsqueda que ya existía. Los pueblos, las culturas, los mitos y las religiones anteriores habían ido expresando de manera parcial las grandes preguntas y las intuiciones fundamentales del hombre. El cristianismo se comprende mejor cuando se contempla dentro de esa larga historia.

No conocer las religiones anteriores significa perder parte del contexto necesario para comprender aquello que el cristianismo pretende llevar a plenitud. La revelación no surge en un vacío histórico. Se inserta dentro de una humanidad que llevaba miles de años preguntándose por Dios, el mundo, la muerte, el sufrimiento y el sentido de la existencia.

Las religiones han dado respuestas a las preguntas esenciales del hombre, pero esas respuestas nunca son únicamente teóricas. La religión no se identifica con saber una doctrina. Una persona puede conocer perfectamente los contenidos de una tradición religiosa y, sin embargo, no vivir religiosamente. Del mismo modo, alguien con muy pocos conocimientos teóricos puede poseer una experiencia religiosa extremadamente profunda.

Esto significa que saber teología no equivale a creer. La religión no es una teoría sobre Dios, sino una forma de vida. Su verdad se expresa en el modo concreto de vivir, interpretar la realidad,

relacionarse con los demás y enfrentarse a la existencia. La teoría puede ayudar, pero no sustituye la experiencia interior.

La respuesta religiosa se manifiesta entonces en la vida entera. Se expresa posteriormente en ritos, costumbres, plegarias, canciones, relatos, símbolos, imágenes, fiestas, obras de arte o comportamientos morales. Todas esas expresiones son secundarias respecto a la experiencia que les da origen. Si desaparece la vivencia interior, el rito puede permanecer exteriormente pero perder su verdadero significado.

La religión auténtica afecta a toda la existencia, desde el nacimiento hasta la muerte. No constituye un compartimento reservado para determinados momentos. Interviene en la moral, las relaciones, el derecho, la cultura, la forma de interpretar la naturaleza y la manera de comprender el propio destino.

Todas las religiones comparten precisamente el hecho de tomarse en serio al hombre y sus preguntas. Lo que las convierte en religiones no es únicamente afirmar explícitamente la existencia de una divinidad, sino reconocer que el hombre contiene una apertura hacia un sentido que él mismo no puede fabricar completamente.

Por eso el primer camino hacia la religión debe ser también el camino hacia el hombre. Antes de enseñar prácticas o fórmulas, es necesario despertar la capacidad de preguntar. Un hombre que ya no se pregunta nada, que cree tener resuelto completamente quién es y para qué vive, ha cerrado precisamente el espacio donde puede aparecer la experiencia religiosa.

La contemplación del mundo constituye entonces una herramienta fundamental. Aprender a mirar la creación puede ser más decisivo que aprender inmediatamente determinadas prácticas. Contemplar el amanecer, la primavera, un río, las montañas, los animales o el cielo puede educar la capacidad de asombro. La admiración abre una grieta en la rutina y permite percibir que la realidad contiene más profundidad de la que normalmente advertimos.

Esta idea aparece repetidamente en el Evangelio. Jesús invita a mirar los pájaros del cielo, los lirios del campo, la semilla o la naturaleza que rodea a quienes le escuchan. Su enseñanza comienza muchas veces desde la realidad cotidiana porque esa realidad ya contiene una capacidad simbólica y reveladora.

La espiritualidad de san Juan de la Cruz expresa algo semejante cuando identifica la presencia del amado en las montañas, los valles, los ríos, las islas y el viento. La creación entera se convierte en huella. El mundo no sustituye a Dios, pero remite hacia Él.

Desde esta perspectiva, la destrucción de la naturaleza adquiere también consecuencias religiosas. Una civilización que contamina los mares, destruye los paisajes y convierte la naturaleza únicamente en materia de explotación puede acabar perdiendo también una de las principales vías por las que el hombre aprende a trascenderse. La crisis ecológica y la crisis religiosa podrían estar así profundamente relacionadas.

La persona que nunca ha aprendido a admirar una realidad exterior difícilmente podrá descubrir en ella una profundidad trascendente. Si la creación es una de las primeras formas de revelación, destruirla significa también borrar algunos de los signos que permiten al hombre interpretar el mundo religiosamente.

Después de contemplar viene la interrogación. El hombre debe preguntar a la realidad qué significa. Cada acontecimiento puede convertirse en una respuesta parcial a la gran pregunta por el sentido. La naturaleza, las relaciones humanas, el sufrimiento, el éxito, la enfermedad o cualquier experiencia pueden ser interrogados.

Sin embargo, ninguna respuesta es definitiva. La realidad responde y al mismo tiempo deja siempre algo pendiente. Cada respuesta contiene un nuevo interrogante. San Juan de la Cruz lo expresa mediante la idea de un «no sé qué» que las cosas quedan balbuceando. La realidad habla de Dios, pero nunca consigue agotarlo.

La experiencia religiosa se sitúa precisamente en esa tensión entre respuesta y misterio. El hombre descubre signos suficientes para continuar buscando, pero nunca suficientes para cerrar completamente la búsqueda. La respuesta final siempre permanece más allá.

La fe aparece entonces como capacidad para aceptar una respuesta que todavía no se posee de manera total. No significa creer irracionalmente cualquier cosa, sino reconocer que la propia vida contiene un sentido que todavía no se ve completamente. El hombre continúa caminando sostenido por una confianza que supera su comprensión inmediata.

Cada acontecimiento puede convertirse en una respuesta provisional. Un éxito puede decir algo; una pérdida también. Una enfermedad, una amistad, una muerte inesperada o un fracaso pueden obligar al hombre a formular nuevamente sus preguntas fundamentales. Las experiencias que rompen la normalidad suelen poseer una especial capacidad para obligar al individuo a mirar hacia dentro.

La dificultad consiste en no interpretar mecánicamente cada acontecimiento. Una desgracia no debe convertirse inmediatamente en castigo ni un éxito en bendición. Lo importante es

comprender que todo acontecimiento puede entrar dentro del gran rompecabezas de la existencia y debe ser interrogado desde esa totalidad.

La vida religiosa consiste así en ir descubriendo progresivamente una presencia. Cada experiencia puede hacer caer una parte del muro que separa al hombre de la comprensión completa. La presencia se vuelve cada vez más próxima, pero nunca completamente visible mientras dura la vida.

La muerte aparece en esta perspectiva como el momento en que finalmente desaparece el muro. Durante la existencia, el hombre va intuyendo una realidad que permanece parcialmente escondida. Cada descubrimiento le aproxima un poco más. La muerte representa simbólicamente el instante en que esa presencia puede dejar de ser intuida para convertirse en encuentro.

Por eso la disminución de determinadas prácticas religiosas no tiene por qué significar necesariamente la desaparición de la religión. Puede incluso obligar al hombre a regresar hacia su interior y plantearse preguntas que antes permanecían ocultas detrás de costumbres sociales. Si una práctica ya no nace del corazón, su desaparición puede acabar teniendo una función purificadora.

Esto no significa que los ritos vayan a desaparecer. Toda experiencia profunda necesita expresarse. Cuando una vivencia desborda las palabras, aparece el símbolo, el mito o el rito. El mito expresa narrativamente aquello que no cabe completamente en una explicación conceptual, mientras el rito lo representa mediante una acción.

Por ello siempre existirán formas simbólicas de expresar la religión. Lo que puede cambiar son los ritos concretos y las maneras históricas de practicarlos. Las expresiones religiosas de una época no tienen por qué coincidir exactamente con las de otra. Lo permanente es la necesidad humana de expresar aquello que supera la capacidad ordinaria del lenguaje.

La experiencia interior tampoco conduce al aislamiento. El cristianismo personal no es individualista. La persona es esencialmente abierta y comunitaria. Una experiencia religiosa verdaderamente interior produce consecuencias en la relación con los demás. Allí donde existe una transformación auténtica del corazón aparecen también formas nuevas de convivencia, entrega y amor.

La religión, por tanto, no desaparece cuando deja de ser una estructura social dominante. Puede incluso recuperar su forma más profunda. El hombre vuelve a la pregunta, contempla el mundo,

descubre vestigios de lo divino, acepta respuestas provisionales y continúa caminando hacia una respuesta que lo supera.

La síntesis final es que creer significa saber leer la realidad. El mundo no constituye una suma absurda de acontecimientos desconectados, sino un misterio que puede ser interrogado. La creación, las personas, la conciencia, el amor, el sufrimiento y la muerte forman parte de ese lenguaje. Ser religioso significa aprender a escucharlo.

El hombre se descubre entonces como una pregunta viviente. No posee completamente la respuesta porque la respuesta es mayor que él. Las religiones existen precisamente como intentos históricos de escuchar, interpretar y expresar esa respuesta. Pueden deformarla, simplificarla o equivocarse, pero también conservan la intuición fundamental de que la existencia humana remite hacia algo que la trasciende.

El cristianismo se presenta dentro de esta perspectiva como una forma de llevar esa búsqueda hacia su plenitud. No comienza destruyendo el camino anterior, sino reconociendo que la humanidad lleva desde sus orígenes intentando comprender las huellas de lo divino. El verdadero aprendizaje religioso consiste así en mirar, admirarse, preguntar, interpretar y vivir desde la convicción de que la realidad contiene un sentido que todavía estamos descubriendo.

La realidad y el mundo de la fe

La fe debe ser comprendida desde una distinción fundamental: no es el resultado de un razonamiento humano, aunque sea razonable aceptarla. La razón, por sí sola, no conduce necesariamente a la fe, porque esta pertenece a otro orden y se entiende como un don de Dios. Sin embargo, una vez recibida, el hombre puede y debe preguntarse racionalmente por qué resulta razonable aceptarla. Dar razón de la fe no significa demostrarla científicamente, sino comprender que aceptar una realidad que supera los límites de la razón no constituye necesariamente una actitud irracional.

La fe no puede ser transmitida como se transmite un conocimiento teórico. Nadie puede producirla en otra persona porque, si es un don de Dios, su origen no está en quien enseña. La acción humana consiste únicamente en crear las condiciones que permitan que esa fe pueda aparecer. La imagen del melón que se abre expresa esta idea: quien lo abre permite que entre la luz, pero no produce la luz. De la misma manera, una persona puede ayudar a otra a abrirse, plantearle preguntas, despertar inquietudes o eliminar obstáculos, pero no puede darle directamente la fe. La luz procede de otro lugar.

Además, la manera de favorecer esa apertura no puede permanecer idéntica a lo largo de la historia. Cada época recibe la realidad desde unas categorías culturales diferentes. La fe puede mantener un contenido permanente, pero el hombre que la recibe cambia históricamente. Las preguntas, la sensibilidad, el lenguaje y la estructura mental del hombre contemporáneo no son exactamente los mismos que los de épocas anteriores. Por ello, utilizar procedimientos que funcionaron en otro contexto puede resultar actualmente ineficaz e incluso contraproducente. Una verdad expresada fuera de su contexto puede terminar funcionando como una falsedad porque deja de responder a las preguntas reales de quien la escucha.

Esta cuestión resulta especialmente importante ante el fenómeno del ateísmo contemporáneo. Una parte del alejamiento religioso puede proceder precisamente de una presentación inadecuada de la fe. No siempre se abandona la religión porque se haya comprendido y rechazado su contenido; en ocasiones se rechaza una versión deformada, anacrónica o superficial de ella. Enseñar mal puede producir exactamente el efecto contrario del que se pretende: en lugar de abrir a la fe, puede cerrar a la persona frente a ella.

Para comprender qué debe ofrecer realmente la religión es necesario regresar a su función fundamental. A lo largo de la historia, las religiones han intentado responder a la pregunta humana por el sentido de la vida. Esa es su cuestión central. Creer significa fundamentalmente descubrir que la existencia posee sentido y aprender a integrar dentro de una totalidad las distintas experiencias que forman la vida.

La imagen del rompecabezas permite comprender esta función. La existencia ofrece continuamente piezas diferentes: felicidad y sufrimiento, éxito y fracaso, salud y enfermedad, luz y oscuridad, encuentros y pérdidas. Una pieza aislada puede resultar incomprensible, pero adquiere sentido cuando encuentra su lugar dentro del conjunto. La religión enseña precisamente a buscar ese lugar. La persona creyente no es necesariamente quien comprende inmediatamente todo cuanto ocurre, sino quien parte de la convicción de que incluso aquello que todavía no entiende puede poseer un sentido dentro de una totalidad mayor.

Por ello, la fe no debería depender exclusivamente de que las circunstancias sean favorables. Si se bendice a Dios cuando llega la prosperidad y se abandona la fe cuando aparece el sufrimiento, significa que todavía no se ha alcanzado una verdadera visión religiosa de la existencia. Creer implica preguntarse por el sentido también de aquello que desconcierta. No significa afirmar que el sufrimiento sea bueno, sino negarse a considerar automáticamente que carece de cualquier significado.

La religión no es primariamente una teoría. Puede producir teorías, teología, filosofía y explicaciones racionales, pero ninguna de ellas constituye por sí misma la fe. Durante determinadas épocas históricas, sistemas como la escolástica ofrecieron estructuras intelectuales extraordinariamente eficaces para expresar racionalmente las verdades religiosas. Su valor fue enorme dentro de la cultura en la que surgieron. Sin embargo, explicar racionalmente la fe nunca debe confundirse con poseerla.

Si la fe fuera esencialmente un conocimiento teórico, únicamente podrían creer quienes dispusieran de suficiente capacidad intelectual para comprender una doctrina compleja. La experiencia religiosa demuestra lo contrario. Una persona sin formación teológica puede poseer una relación con Dios mucho más profunda que alguien que conozca perfectamente todos los tratados sobre Él. La teología habla racionalmente acerca de la fe; no es la fe misma.

La fe es fundamentalmente una forma de vivir. Si la religión responde a la pregunta por el sentido de la existencia, esa respuesta debe manifestarse en la vida entera. No basta con saber determinadas afirmaciones. La existencia misma debe adquirir forma, coherencia y orientación.

Una vida religiosa sería así una vida progresivamente organizada alrededor de un sentido profundo.

Esto permite distinguir entre creer y practicar. Las prácticas religiosas pueden expresar y fortalecer la fe, pero no deben ocupar su lugar. Puede existir una práctica intensa sin una auténtica experiencia creyente. Cuando las acciones religiosas pierden su conexión con el sentido profundo de la existencia, pueden convertirse en comportamientos exteriores vacíos. El orden debería ser el contrario: primero creer y después expresar esa fe mediante prácticas coherentes con ella.

La búsqueda de Dios forma parte de esta experiencia. Quien busca reconoce precisamente que todavía no posee plenamente aquello que desea. Sin embargo, el deseo mismo de Dios puede interpretarse ya como una forma de presencia. Buscarlo significa haber sido de algún modo alcanzado por aquello que se busca. La fe no consiste en afirmar que se posee completamente a Dios, sino en permanecer abierto a una realidad que siempre supera al hombre.

Las distintas religiones pueden comprenderse desde esta perspectiva como caminos históricos y culturales mediante los cuales la humanidad ha intentado responder a la misma inquietud fundamental. En la superficie presentan diferencias evidentes: doctrinas, símbolos, templos, ritos, tradiciones y nombres distintos. Pero cuanto más profundamente se desciende hacia el núcleo de la experiencia religiosa, más aparece un territorio común.

La imagen sería la de distintos puntos situados en la superficie de un círculo. Mientras cada tradición permanezca exclusivamente en su posición exterior, las distancias entre unas y otras parecen enormes. Pero si todas avanzan hacia el centro, progresivamente se aproximan. Ese centro representa la realidad divina hacia la que apuntan las religiones. Las estructuras religiosas son caminos de acceso, no deberían convertirse en fines absolutos.

Desde esta perspectiva, el cristianismo alcanza su profundidad cuando deja de comprenderse simplemente como una estructura exterior enfrentada a otras estructuras y se dirige hacia aquello que Cristo sitúa en el centro: la fraternidad universal de los hombres como hijos del mismo Padre. El movimiento fundamental no consiste en permanecer en la superficie defendiendo una etiqueta religiosa, sino en avanzar hacia el interior.

Los templos, cultos y estructuras externas pueden cumplir una función, pero pertenecen al camino. La afirmación de que Dios debe ser adorado en espíritu y verdad significa precisamente que el centro definitivo de la relación con Dios está en el corazón del hombre. Una tradición

religiosa puede ser un puerto desde el que comenzar a navegar, pero el puerto no debe confundirse con el destino.

El punto común más profundo de todas las religiones aparece en una característica fundamental del hombre: el ser humano constituye un interrogante para sí mismo. El hombre se pregunta quién es, para qué existe, hacia dónde se dirige y cuál es el sentido de su vida. Y, además, descubre que ninguna respuesta puramente humana consigue cerrar definitivamente esas preguntas.

Esta incapacidad para responderse completamente no constituye una debilidad, sino una expresión de su grandeza. El hombre es capaz de formular preguntas mayores que las respuestas que puede proporcionarse. Cada respuesta auténtica genera nuevas preguntas. Cuanto más conoce, más amplio se vuelve el horizonte de aquello que todavía desconoce. Una respuesta que cerrara definitivamente toda pregunta probablemente reduciría al hombre en lugar de explicarlo.

La grandeza humana consiste precisamente en no caber completamente dentro de ninguna definición. El hombre puede estudiar su historia, describir su cuerpo, analizar su psicología, reconstruir su evolución y explicar multitud de aspectos de su comportamiento, pero continúa preguntándose quién es. Incluso después de reunir todas esas respuestas permanece abierta la pregunta por su sentido último.

El hombre supera así aquello que actualmente sabe de sí mismo. Su capacidad de preguntar parece extenderse más allá de sus posibilidades de responder. La expresión según la cual «el hombre supera infinitamente al hombre» resume esta condición: aquello hacia lo que está abierto es mayor que aquello que actualmente es.

La religión nace precisamente en ese espacio. El hombre formula una pregunta cuya respuesta definitiva no puede producir desde sus propias dimensiones. Si la fe aparece como respuesta a esa pregunta, entonces tampoco puede ser fabricada por el propio hombre. La respuesta procede de una realidad que lo supera. De ahí que la fe se comprenda como virtud teologal: comienza en Dios y termina en Dios.

Cuanto más profundamente humano se vuelve alguien, más profundamente puede experimentar esa pregunta. La madurez no debería eliminar el interrogante, sino hacerlo más radical. Una persona que cree tener definitivamente resuelto quién es y cuál es el sentido completo de su existencia se ha cerrado precisamente a una dimensión esencial de su humanidad.

El mundo de la fe comienza allí donde terminan las respuestas que el hombre puede proporcionarse exclusivamente desde su propia experiencia. El ser humano vive dentro de un mundo espacio-temporal y material. En él observa, experimenta, analiza y transforma la realidad. De esa relación surge la ciencia experimental.

La ciencia posee un valor extraordinario. Mediante ella el hombre puede estudiar la materia, descubrir sus leyes, transformarla y alcanzar resultados impresionantes. Física, química, biología y las demás ciencias experimentales permiten conocer dimensiones cada vez más profundas del universo material. El problema no aparece cuando se reconoce el valor de la ciencia, sino cuando se convierte su método en el único criterio posible de verdad.

La experiencia científica funciona dentro de un determinado ámbito: aquello que puede observarse, medirse, analizarse y someterse a experimentación. El error del materialismo consiste en concluir que, puesto que ese método funciona extraordinariamente bien dentro del mundo material, todo aquello que no puede ser estudiado mediante él carece de realidad.

La reflexión platónica permite formular otra posibilidad. El mundo material no constituiría la totalidad de lo real, sino su frontera inferior. La materia sería el punto donde la realidad alcanza su expresión más limitada, mientras por encima de ella se abriría un ámbito mucho más amplio de realidad inmaterial o espiritual. Según esta concepción, lo material no sería lo máximamente real, sino precisamente el límite donde lo real comienza a aproximarse al no-ser.

El enorme éxito de las ciencias experimentales ha favorecido culturalmente la impresión contraria. El hombre ha aprendido a dominar la materia con tal eficacia que ha terminado identificando realidad y materia. Aquello que puede tocarse, pesarse, medirse o demostrarse experimentalmente parece seguro; aquello que no puede someterse a esos procedimientos empieza a considerarse dudoso.

Sin embargo, existen numerosas realidades humanas que no pueden reducirse a una demostración material. El amor no puede pesarse. Una idea no puede tocarse físicamente, aunque una idea pueda transformar una sociedad e incluso desencadenar acontecimientos históricos enormes. La voluntad, la amistad, la confianza, la intuición o la belleza tampoco pueden medirse exactamente como un objeto físico y, sin embargo, forman parte indiscutible de la experiencia humana.

Esto permite comprender de otra manera la imposibilidad de demostrar científicamente a Dios. La afirmación de que Dios no puede demostrarse mediante los procedimientos de la ciencia

experimental no implica necesariamente que Dios no exista. Significa que, si existe como realidad infinita y trascendente, no pertenece al mismo orden que los objetos materiales.

Pedir una demostración experimental de Dios sería aplicar a una realidad espiritual un instrumento construido para estudiar otra clase de realidad. Del mismo modo que no puede pesarse una amistad ni medirse en centímetros una idea, tampoco tendría sentido exigir que Dios pueda someterse a las mismas condiciones que un objeto material.

Si Dios pudiera ser completamente demostrado, controlado y comprendido por la razón humana, quedaría reducido a las dimensiones del hombre. Ya no sería infinito. La imposibilidad de encerrarlo dentro de una demostración no se presenta así como una deficiencia de Dios, sino como consecuencia de su trascendencia.

Tampoco puede demostrarse científicamente que Dios no exista. La ciencia experimental puede estudiar aquello que pertenece a su ámbito, pero no está metodológicamente capacitada para afirmar la inexistencia de cualquier realidad que exceda ese ámbito. Tanto convertir la ciencia en demostración de Dios como utilizarla para demostrar su inexistencia significaría pedirle que responda a una pregunta situada fuera de su propio método.

El materialismo filosófico aparece cuando se produce ese salto ilegítimo desde «la ciencia estudia la materia» hasta «solo existe la materia». La primera afirmación describe un método; la segunda constituye ya una interpretación filosófica de la totalidad de la realidad.

Este materialismo puede afectar también a personas que se consideran creyentes. Es posible profesar doctrinalmente una fe y, sin embargo, vivir psicológicamente como si únicamente fuera verdaderamente real aquello que se puede tocar. Esto aparece especialmente ante experiencias como la muerte. Una persona puede afirmar teóricamente la existencia de una vida trascendente y, cuando llega la pérdida, comportarse interiormente como si la desaparición física significara la desaparición absoluta.

La concepción propuesta invierte esa jerarquía. El mundo material sería una realidad auténtica, pero limitada y provisional, sostenida por una realidad más amplia. La materia no constituiría la totalidad del ser, sino una pequeña región dentro de una realidad infinitamente mayor.

El hombre pertenece temporalmente al mundo material, pero tampoco cabe completamente dentro de él. Sus deseos, preguntas, aspiraciones y capacidad de trascendencia parecen superar constantemente los límites de aquello que posee. La materia puede acogerlo durante un tiempo, pero resulta demasiado pequeña para contener todas sus posibilidades.

La existencia material puede compararse entonces con una morada provisional. El hombre vive en ella, la necesita y debe tomarla en serio, pero no constituye necesariamente su destino definitivo. La desproporción entre la amplitud de sus preguntas y la limitación del mundo material funciona como indicio de que está abierto hacia algo mayor.

La cuestión decisiva es cómo puede acceder a esa realidad si los instrumentos de la ciencia experimental no sirven para hacerlo. La respuesta es la fe. Así como el conocimiento científico constituye una vía de acceso al mundo material, la fe se presenta como una forma de apertura al mundo espiritual.

La fe comienza mediante la aceptación. El hombre se encuentra ante una realidad que no puede dominar completamente y reconoce que no la entiende, pero percibe que le concierne profundamente. No dice «lo comprendo todo y por eso creo», sino precisamente «no puedo comprenderlo completamente, pero reconozco que esta realidad me atrae, me sostiene y responde de algún modo a aquello que busco».

La fe contiene por tanto una dimensión de confianza. Abraham representa esta estructura cuando abandona aquello que conoce para dirigirse hacia un lugar que todavía no conoce. No recibe previamente un mapa completo del camino. Se pone en marcha confiando.

La figura de María expresa la misma actitud. Ante el anuncio de una realidad que supera sus posibilidades de comprensión, pregunta cómo puede suceder. La explicación recibida no elimina completamente el misterio. Su respuesta final no procede de haber entendido racionalmente todo el proceso, sino de la confianza: acepta una realidad que no domina porque reconoce en ella una presencia en la que puede fiarse.

Esta actitud es radicalmente distinta del materialismo entendido como aceptación exclusiva de aquello que se comprende. Decir «solo acepto lo que entiendo» significa convertir la propia capacidad intelectual en medida absoluta de la realidad. Todo aquello que no cabe en la mente individual queda declarado inexistente o irrelevante.

Pero esa postura reduce enormemente el horizonte humano. Si la realidad solo pudiera contener aquello que una persona es capaz de comprender, sería tan pequeña como su propia inteligencia. La verdadera grandeza intelectual comienza precisamente cuando el hombre comprende que existen dimensiones de la realidad que superan su capacidad de comprensión.

Entender verdaderamente significa también entender que no todo puede entenderse. La razón alcanza una forma superior de lucidez cuando reconoce sus propios límites. Esto no significa

renunciar a pensar, sino utilizar el pensamiento hasta el punto en que descubre que no constituye el único modo posible de relación con la realidad.

Por eso puede afirmarse que la fe no es racional en el sentido de ser producida por la razón, pero sí es razonable. La razón puede reconocer que existen realidades que ella misma no puede agotar. Puede comprender que no resulta irracional aceptar aquello que la supera cuando existen motivos para confiar.

El racionalismo, por el contrario, convierte la razón en medida absoluta de todas las cosas. Considera que únicamente es real o aceptable aquello que puede ser completamente razonado. Pero esta posición resulta insuficiente incluso dentro de la vida cotidiana. Muchas de las decisiones más importantes de la existencia no se toman mediante una demostración matemática.

La amistad ofrece un ejemplo. Nadie puede demostrar científicamente que otra persona será un buen amigo. Puede observar determinados comportamientos, pero en algún momento aparece una confianza que supera los datos disponibles. Lo mismo ocurre con el amor. Una persona puede analizar ventajas e inconvenientes de una relación, pero ninguna suma racional de factores puede producir por sí sola el acto de confiar y comprometerse.

También existen intuiciones o «corazonadas» que influyen en decisiones importantes sin poder ser demostradas previamente. Esto no significa que toda intuición sea verdadera, sino que la propia experiencia humana demuestra que existen formas de conocimiento y orientación distintas de la demostración científica.

Estas experiencias constituyen una especie de introducción al territorio de la fe. Enseñan que el hombre puede relacionarse con realidades que no controla completamente y, sin embargo, reconocer en ellas algo verdadero. La confianza humana puede funcionar así como analogía de la confianza religiosa.

La fe consiste fundamentalmente en fiarse de Dios. No elimina la razón, pero tampoco exige que esta posea previamente todas las respuestas. La persona reconoce que la realidad última la supera y decide abrirse a ella. En lugar de reducir lo infinito a su propia medida, acepta que su existencia puede pertenecer a una realidad mayor de la que todavía no posee una comprensión completa.

Desde esta perspectiva, la afirmación de que el hombre es una pregunta adquiere toda su profundidad. El hombre puede formular preguntas cuya respuesta se encuentra más allá de sus

posibilidades inmediatas porque él mismo está abierto hacia una realidad mayor que su situación presente. Sus preguntas sobre el sentido, la muerte, Dios, el amor, el destino o la totalidad no son absurdas precisamente porque expresan esa apertura.

Lo que el hombre actualmente posee puede ser menos amplio que aquello hacia lo que está llamado. Su capacidad para comprender lo limitado no agota su identidad. Precisamente aquello que no consigue comprender completamente puede señalar hacia una dimensión que le pertenece de una manera todavía incompleta.

La visión platónica vuelve a servir para sintetizar esta relación. La realidad sería infinita y, al aproximarse a su límite inferior, aparecería la materia. El universo material, a pesar de su inmensidad física, constituiría una pequeña región dentro de una realidad mucho más amplia. El hombre vive actualmente en ese ámbito y ha desarrollado herramientas extraordinarias para conocerlo.

El problema surge cuando, fascinado por esos logros, olvida todo aquello que no puede someter a las mismas herramientas. Entonces la ciencia experimental deja de ser una magnífica forma de conocimiento y se convierte indebidamente en una metafísica: ya no se limita a explicar cómo funciona la materia, sino que pretende determinar qué puede y qué no puede existir.

La fe propone recuperar la amplitud de la realidad. No niega el mundo material ni desprecia la ciencia. La materia es valiosa y su conocimiento constituye una tarea legítima. Lo que rechaza es su absolutización. El mundo material no tiene que ser destruido para acceder a lo espiritual; debe ser comprendido como parte de una realidad más amplia.

El hombre puede experimentar además que está sostenido por algo que lo supera. Al contemplarse profundamente descubre que no se ha dado a sí mismo la existencia, que no controla completamente su vida y que depende de innumerables realidades que lo preceden. La experiencia religiosa interpreta esta dependencia no como absurdo, sino como signo de una realidad superior que sostiene su ser.

El hombre se experimenta así como poseído y sostenido por una realidad más elevada y más amplia. Esa realidad recibe el nombre de lo divino. Dios aparece entonces no como un objeto más situado dentro del universo, sino como el fundamento último del conjunto de la realidad.

Desde esta concepción, el mundo visible solo es plenamente real en cuanto participa de una realidad invisible que lo sostiene. Lo material no existe independientemente como fundamento absoluto de sí mismo. Su existencia remite hacia una realidad más profunda de la que participa.

Esto modifica también la relación entre fe y ateísmo. Negar la realidad trascendente mientras se afirma la autosuficiencia absoluta de lo material significa, desde esta perspectiva, quedarse únicamente con el último nivel de una realidad cuya existencia depende precisamente de aquello que se niega. El mundo visible no sería autosuficiente, sino sostenido por una realidad invisible.

La fe permite al hombre reconocer esta dependencia y, al mismo tiempo, descubrir que el mundo trascendente no le resulta completamente extraño. No se trata simplemente de una realidad situada fuera de él. El hombre procede de ella, está sostenido por ella y se encuentra orientado hacia ella. La existencia material sería solamente una etapa provisional dentro de una realidad más amplia.

El acceso a ese mundo no exige destruir la inteligencia, sino cambiar el tipo de relación. Las herramientas construidas para analizar la materia no pueden utilizarse automáticamente para estudiar lo espiritual. Cada realidad exige una forma de aproximación adecuada a su naturaleza. Pretender acceder a Dios mediante instrumentos exclusivamente materiales sería tan absurdo como intentar medir el amor con una balanza.

La apertura constituye entonces la primera condición de la fe. El hombre debe abandonar la pretensión de que la totalidad de la realidad tenga que adaptarse a sus propios criterios de comprensión. Debe aceptar que aquello que es mayor que él necesariamente desbordará sus categorías.

Esta apertura implica también un cierto desprendimiento. La persona se encuentra instalada en seguridades materiales, intelectuales y culturales que pueden dificultar el acceso hacia algo nuevo. La invitación evangélica a abandonar puede entenderse precisamente como la necesidad de evitar que las realidades provisionales se conviertan en absolutos.

No se trata necesariamente de desprenderse físicamente de todas las posesiones, sino de impedir que ellas posean al hombre. El dinero, la seguridad, las ideas, la cultura o incluso determinadas formas religiosas pueden convertirse en una cobertura tan completa que impida percibir cualquier realidad que las trascienda.

El hombre debe aprender progresivamente a vivir dentro del mundo material sin quedar encerrado en él. Utilizar la materia, disfrutarla, estudiarla y transformarla no significa identificarla con la totalidad de la existencia. El problema no está en tener una casa, dinero, conocimientos o seguridades, sino en convertirlos en los límites definitivos de la propia realidad.

La fe exige así una cierta disponibilidad interior. Quien se encuentra completamente cerrado sobre aquello que ya posee difícilmente podrá recibir algo que lo supera. Creer implica aceptar que todavía no se ha llegado al final, que el mundo conocido no agota todo lo real y que la propia identidad permanece abierta.

Esta disposición permite comprender por qué el hombre verdaderamente religioso continúa preguntando. La fe no destruye el interrogante, sino que lo amplía. No proporciona una fórmula que cierre definitivamente todas las preguntas. Al contrario, introduce al hombre en una realidad tan amplia que cada respuesta abre nuevos horizontes.

La seguridad religiosa entendida como posesión absoluta de todas las respuestas contradice esta estructura. Quien cree haber encerrado completamente a Dios dentro de sus conceptos ha reducido lo infinito a su propia medida. La verdadera fe conserva siempre una dimensión de misterio.

Por ello, el creyente puede decir simultáneamente «creo» y «no comprendo». Ambas afirmaciones no se contradicen. La fe aparece precisamente en el espacio donde la persona reconoce una realidad que la supera y decide confiar en ella sin pretender dominarla.

La experiencia religiosa sería entonces semejante a escuchar unos pasos conocidos sin ver todavía completamente a quien se aproxima. No se posee una demostración visual absoluta, pero existe un reconocimiento interior. Algo «suena» profundamente familiar y provoca confianza.

La persona entra así en un mundo que no puede controlar mediante las herramientas habituales, pero que siente paradójicamente como propio. Esa sensación de pertenencia constituye una de las dimensiones fundamentales de la fe: lo trascendente no aparece simplemente como algo extraño, sino como aquello hacia lo que el hombre estaba orientado desde el principio.

Esta visión permite reconciliar fe y razón sin confundirlas. La razón posee plena legitimidad dentro de su ámbito y debe desarrollarse hasta sus últimas posibilidades. La fe no aparece para sustituir aquello que la ciencia puede explicar. Empieza precisamente donde el hombre descubre preguntas que exceden el método científico.

La razón puede además justificar la apertura a la fe al reconocer sus propios límites. Puede comprender que no es razonable reducir la realidad a aquello que ella misma puede abarcar. En ese sentido, la fe no contradice la inteligencia, sino que presupone una inteligencia suficientemente madura para aceptar que no es absoluta.

La oposición fundamental no se establece entonces entre fe y razón, sino entre apertura y reducción. El materialismo reduce la totalidad a la materia; el racionalismo reduce la totalidad a aquello que puede ser razonado; la fe acepta que la realidad puede ser mayor que ambas.

El hombre contemporáneo necesita recuperar esta amplitud porque el éxito de la ciencia puede producir la ilusión de que aquello que no puede demostrarse carece de importancia. Sin embargo, precisamente las cuestiones decisivas de la existencia —quién soy, por qué existo, qué significa amar, qué sentido tiene sufrir, qué ocurre con la muerte y hacia dónde se dirige la vida— no encuentran una respuesta definitiva mediante el análisis experimental de la materia.

La ciencia puede explicar procesos biológicos asociados a la muerte, pero no puede determinar experimentalmente el sentido último de morir. Puede estudiar los mecanismos neurológicos relacionados con el enamoramiento, pero esa descripción no agota la realidad del amor. Puede analizar el cerebro humano, pero no resolver mediante un experimento la pregunta por el sentido total de una existencia.

Estas preguntas muestran que el hombre vive simultáneamente dentro del mundo material y abierto hacia una dimensión que lo supera. Su cuerpo pertenece plenamente a la materia, pero sus preguntas desbordan constantemente aquello que la materia puede responder.

La fe se presenta como respuesta a esa desproporción. No ofrece una explicación científica alternativa, sino una forma distinta de acceso a la realidad. Su lenguaje fundamental no es el control, sino la confianza; no es la demostración, sino la aceptación; no es la posesión, sino la apertura.

Esta aceptación no significa credulidad indiscriminada. La fe no exige aceptar cualquier afirmación absurda simplemente porque no pueda demostrarse. Lo que afirma es que la ausencia de demostración experimental no basta para declarar inexistente una realidad y que el hombre dispone de formas de reconocimiento que exceden la pura medición material.

La confianza, la intuición, el amor y la experiencia interior muestran ya que la vida humana funciona constantemente de esta manera. Nadie exige una demostración científica antes de establecer todas sus relaciones personales. Existen razones, signos y experiencias que permiten confiar sin poseer certeza experimental absoluta.

La fe religiosa lleva esa estructura hasta su profundidad máxima. El hombre reconoce signos de una realidad trascendente y se abre a ella. No consigue encerrarla dentro de una fórmula, pero descubre que responde a la pregunta más profunda de su existencia.

La religión aparece entonces como la forma de tomarse radicalmente en serio al hombre. Tomarlo en serio significa no ofrecerle respuestas superficiales a preguntas profundas y no reducirlo a una criatura exclusivamente material. Significa reconocer que sus interrogantes son tan grandes que ninguna respuesta limitada consigue agotarlos.

También significa respetar el momento histórico y cultural desde el que formula esas preguntas. Las respuestas religiosas deben dialogar con el hombre real de cada época. Repetir mecánicamente fórmulas construidas para otros contextos puede traicionar precisamente aquello que se pretende conservar.

Toda formulación histórica es provisional porque el lenguaje humano nunca consigue expresar completamente una realidad infinita. Las generaciones futuras podrán revisar, profundizar o incluso considerar insuficientes algunas formas actuales de explicar la fe. Eso no significa necesariamente que el contenido profundo haya desaparecido, sino que la expresión debe continuar desarrollándose junto con la comprensión humana.

La fe permanece así en tensión entre una realidad trascendente y las formas históricas mediante las cuales el hombre intenta comprenderla. Confundir ambas cosas conduce al fundamentalismo: convertir una expresión humana concreta en equivalente absoluto de Dios. Reconocer la diferencia permite conservar simultáneamente la fe y la humildad.

La transmisión religiosa debería orientarse entonces a despertar preguntas, ayudar a construir sentido y abrir a la persona hacia una realidad mayor. No consiste simplemente en proporcionar respuestas prefabricadas. Una verdadera respuesta debería incluso aumentar la capacidad de preguntar, porque cuanto más se aproxima el hombre al misterio, más consciente se vuelve de su profundidad.

El objetivo último es que la persona aprenda a componer el rompecabezas de su propia existencia. Recibirá a lo largo de la vida piezas inesperadas, agradables y dolorosas. Nadie puede entregarle de antemano el puzle terminado. Lo importante es proporcionarle una orientación que le permita continuar buscando el lugar de cada pieza.

Desde esta perspectiva, la fe consiste en vivir desde la convicción de que el rompecabezas posee una figura aunque todavía no podamos verla completamente. Cada experiencia puede incorporarse progresivamente a ella. Algunas piezas encontrarán su lugar rápidamente; otras permanecerán durante años aparentemente incomprensibles.

Creer significa no concluir precipitadamente que una pieza carece de sentido simplemente porque todavía no sabemos dónde colocarla. La confianza fundamental es que existe una totalidad capaz de integrarla. Esa totalidad es finalmente Dios.

El mundo visible aparece entonces como parte de una realidad mucho mayor. La materia, lejos de ser despreciada, adquiere un nuevo significado porque participa de esa realidad invisible. Precisamente porque no es autosuficiente, puede convertirse en signo de aquello que la sostiene.

El hombre se encuentra situado en la frontera entre ambos ámbitos. Vive materialmente, pero pregunta espiritualmente. Puede estudiar científicamente el mundo y al mismo tiempo descubrir que su propia existencia lo empuja hacia preguntas que ninguna ciencia puede cerrar.

Su grandeza consiste precisamente en esa apertura. Si pudiera responder completamente a todas sus preguntas dentro de los límites de su propia razón, sería una realidad cerrada. Pero el hombre permanece abierto hacia lo infinito. Siempre puede preguntar algo más, buscar algo más y convertirse en algo más.

La fe no elimina esta condición, sino que le proporciona una dirección. Afirma que la apertura humana hacia lo infinito no es absurda, que la pregunta no está condenada al vacío y que existe una realidad capaz de responderla aunque la respuesta no pueda ser poseída completamente dentro de la existencia presente.

Así, la realidad material y el mundo de la fe no aparecen finalmente como dos universos completamente desconectados. Lo material participa de lo invisible y está sostenido por ello. El mundo espiritual no comienza únicamente después de la muerte, sino que se insinúa ya dentro de la experiencia presente mediante el amor, la confianza, la belleza, la intuición, la búsqueda de sentido y la propia capacidad humana de trascender aquello que puede demostrar.

La fe es el acceso consciente a esa dimensión. El hombre reconoce que pertenece a una realidad más amplia que aquella que puede controlar, acepta que no dispone de todas las respuestas y decide confiar. No abandona la razón, sino que la sitúa dentro de un horizonte mayor.

La conclusión es que la realidad no puede reducirse a lo visible ni la verdad a lo demostrable. El mundo material constituye una dimensión auténtica y extraordinariamente rica, pero no agota todo lo real. El hombre mismo demuestra esa insuficiencia mediante preguntas que superan continuamente las posibilidades de respuesta de su mundo inmediato.

La fe comienza precisamente ahí: cuando el hombre reconoce que es una pregunta mayor que sus propias respuestas, comprende que la razón no puede ser medida absoluta de la totalidad, percibe que existe una realidad que lo supera y se abre a ella mediante la confianza. Creer no significa comprenderlo todo, sino aceptar que la realidad es mayor que aquello que comprendemos y descubrir que precisamente esa realidad que nos desborda es la que puede sostener, orientar y dar sentido a nuestra existencia.

Una forma de ser políticamente cristiano

La reflexión parte de una idea fundamental: la Iglesia no ha sido nunca una realidad estática. A lo largo de la historia ha cambiado profundamente y deberá seguir cambiando porque todavía no ha alcanzado su forma definitiva. La Iglesia plenamente realizada sería el Reino de Dios, y esa plenitud pertenece al final de la historia. Por ello, ninguna de las formas históricas que ha adoptado puede identificarse sin más con su esencia definitiva. El presente cristiano es muy distinto del pasado y el futuro será también distinto del presente. La tarea consiste precisamente en comprender qué debe conservarse, qué debe reinterpretarse y qué debe desaparecer para que pueda surgir una nueva forma de vivir el cristianismo.

La Edad Media permite comprender con especial claridad esta evolución. Tras la desaparición progresiva del Imperio romano de Occidente y las invasiones de los pueblos llamados bárbaros, Europa comienza a construirse mediante la confluencia de tres grandes realidades: la herencia grecorromana, las nuevas culturas germánicas y el cristianismo. La Iglesia se convierte entonces en la gran depositaria de numerosos elementos de la civilización romana: la lengua latina, el derecho, la organización, la cultura escrita y una parte importante de las instituciones. Los pueblos que entran en contacto con ella no reciben únicamente una religión, sino también una forma de civilización.

Por ello, durante los primeros siglos medievales se produce un fenómeno inverso al que había ocurrido inicialmente dentro del Imperio romano. En los primeros siglos cristianos, la Iglesia existía dentro de un mundo romano que la rodeaba. En la Edad Media, en cambio, es progresivamente el mundo político el que queda contenido dentro de la esfera de la Iglesia. El **regnum**, el reino o ámbito secular, aparece situado dentro de la **Ecclesia**. No se concibe todavía un poder político plenamente autónomo de la realidad eclesial.

Esta situación no debe interpretarse simplemente como una estrategia deliberada de dominación. Históricamente, fueron los propios pueblos y gobernantes quienes encontraron en la Iglesia una estructura capaz de proporcionarles organización, cultura y continuidad con el mundo romano. Los misioneros evangelizaban, pero al hacerlo transmitían también lengua, costumbres, instituciones y formas de organización. El ingreso en el cristianismo coincidía en gran medida con el ingreso en una civilización más estructurada.

En este modelo, Cristo constituye teológicamente la cabeza de la Iglesia y el Papa aparece como su representante visible. Si la Iglesia contiene dentro de sí el conjunto de la sociedad, el poder pontificio termina influyendo inevitablemente también sobre el ámbito político. Dentro de la esfera eclesial se encuentran el Papa, los obispos y el clero, mientras dentro del *regnum* se encuentran el rey, los nobles y los laicos. Pero ambas realidades permanecen profundamente entrelazadas.

Esta unión genera una continua ósmosis entre el poder civil y el religioso. Los laicos adquieren funciones eclesiásticas y los eclesiásticos desempeñan funciones políticas. Un obispo puede ser simultáneamente señor feudal, ejercer poder territorial, participar en guerras y gobernar políticamente. Del mismo modo, un noble puede controlar iglesias, nombrar clérigos o decidir quién ocupará determinados cargos religiosos.

El sistema de patronato constituye un ejemplo especialmente claro. Un señor podía construir una iglesia dentro de sus tierras y después colocar al frente de ella a una persona de su elección, frecuentemente un hijo o un miembro de su familia. La vocación religiosa o la preparación intelectual podían ocupar un lugar secundario frente a los intereses familiares y económicos. Esto explica en parte el bajo nivel de formación de numerosos clérigos medievales.

Durante gran parte de esta época no existían seminarios como instituciones sistemáticas de formación sacerdotal. Estos aparecerán mucho más tarde. En determinados momentos bastaba una preparación extremadamente elemental para recibir las órdenes. Las exigencias de alfabetización eran muy limitadas porque la propia sociedad era mayoritariamente analfabeta y el acceso a los libros era extraordinariamente reducido.

Esta realidad permite comprender también determinados comportamientos del clero medieval que, contemplados desde categorías posteriores, pueden resultar escandalosos. Había clérigos que participaban en guerras, mantenían relaciones sentimentales, administraban territorios y llevaban una vida muy semejante a la de los nobles laicos. No existía todavía una frontera clara entre ambas condiciones porque la estructura social tampoco la establecía.

La legislación muestra igualmente esta mezcla de ámbitos. Las asambleas políticas podían incluir obispos y producir normas simultáneamente civiles y religiosas. Los concilios podían legislar sobre cuestiones que afectaban directamente a la organización política. Determinar con claridad dónde terminaba el derecho civil y empezaba el derecho eclesiástico resulta muchas veces imposible porque ambos formaban parte de una misma realidad social.

Esta situación explica que la afirmación **extra Ecclesiam nulla salus**, «fuera de la Iglesia no hay salvación», adquiriera en la Edad Media un significado extraordinariamente amplio. No indicaba únicamente una doctrina sobre la salvación eterna. Dentro de aquella sociedad, vivir fuera de la Iglesia significaba también quedar fuera de la principal estructura cultural, jurídica y civilizadora disponible. Un poder político completamente separado de ella parecía condenado al aislamiento y a la desorganización.

Durante el siglo XI se produce un intento decisivo de clarificación mediante la reforma de Gregorio VII. El problema fundamental era precisamente la excesiva mezcla entre lo civil y lo eclesiástico. La reforma pretende distinguir ambas esferas: la Iglesia debe ser Iglesia y el reino debe ser reino. Los clérigos deben dejar de comportarse como laicos y los laicos deben dejar de controlar directamente las instituciones eclesiásticas.

Sin embargo, esta separación todavía no significa autonomía plena del poder político. Gregorio VII utiliza la imagen de los dos luminares: la Iglesia sería el sol y el Estado la luna. Ambos existen como realidades distintas, pero la luna recibe su luz del sol y gira a su alrededor. El reino ha salido de la Iglesia, pero todavía permanece subordinado a ella. El Estado ya no está completamente contenido dentro de la esfera eclesial, aunque todavía no posee una autonomía propia.

El proceso de separación permite fortalecer determinadas instituciones eclesiales, pero la Iglesia continúa legislando sobre ámbitos que hoy consideraríamos civiles. El ejemplo más claro aparece en los llamados cinco mandamientos de la Iglesia, formulados históricamente dentro de la sociedad medieval y vinculados especialmente al IV Concilio de Letrán de 1215. Estas normas regulan prácticas como la asistencia dominical, la confesión, la comunión, los ayunos o determinadas obligaciones económicas y religiosas.

Dentro de aquella sociedad estas obligaciones tenían sentido porque no se dirigían únicamente a individuos aislados. Toda la sociedad se concebía como cristiana. Si se declaraba una fiesta de guardar, el conjunto de la actividad social podía detenerse. La autoridad política aceptaba esa decisión porque se entendía a sí misma como parte de una sociedad cristiana.

El descanso dominical constituye un ejemplo especialmente significativo. Prohibir determinados trabajos el domingo suponía intervenir directamente en la organización económica de toda la sociedad, pero esa intervención resultaba perfectamente coherente dentro de un mundo donde Estado e Iglesia participaban de un mismo horizonte cultural. Lo mismo ocurre con las grandes

festividades religiosas, que afectaban al calendario público y paralizaban las actividades ordinarias.

La confesión y la comunión obligatorias también deben interpretarse dentro de esa estructura. Incluso quienes vivían lejos de un templo debían organizar su existencia para participar en determinados actos religiosos. La religión no era una decisión completamente privada, sino una dimensión pública de la ciudadanía y de la pertenencia social.

Los diezmos y primicias constituyen otra manifestación de ese sistema. La financiación de la Iglesia estaba integrada dentro del orden económico general. Entregar una parte de la producción o determinados bienes no se experimentaba simplemente como una aportación voluntaria, sino como una obligación vinculada al funcionamiento normal de aquella sociedad.

Esto permite comprender qué significa hablar de «cristianismo social». El cristiano medieval era cristiano públicamente porque la sociedad entera se definía como cristiana. La pertenencia religiosa se expresaba mediante comportamientos sociales visibles: acudir a misa, participar en procesiones, respetar días festivos, ayunar, abstenerse de determinados alimentos, confesarse o pagar las aportaciones establecidas.

En una sociedad semejante resulta difícil incluso concebir al individuo que no comparte la religión común. La disidencia religiosa no aparece únicamente como diferencia personal, sino como una anomalía dentro del orden social. El vecino sabe si otro vecino va o no va a misa porque el comportamiento religioso pertenece a la esfera pública.

Esta forma histórica de cristianismo alcanzó una enorme capacidad de construcción cultural. Durante aproximadamente mil años produjo instituciones, arte, derecho, costumbres y estructuras sociales de extraordinaria riqueza. No debe despreciarse ni juzgarse simplemente desde las categorías actuales. Fue una forma histórica válida y produjo una civilización decisiva para la formación de Europa.

El problema surge cuando esa sociedad desaparece y, sin embargo, se mantienen automáticamente los comportamientos que había producido. A partir del Renacimiento, de la modernidad y especialmente de las revoluciones políticas contemporáneas, la unidad medieval entre sociedad civil y sociedad cristiana se desintegra. El Estado adquiere autonomía, la sociedad se pluraliza y la pertenencia religiosa deja de constituir el fundamento común del orden político.

Sin embargo, determinadas normas nacidas dentro del cristianismo social medieval continúan funcionando siglos después, aunque haya desaparecido la sociedad que les daba sentido. Esto genera una profunda tensión. Se intenta mantener artificialmente un comportamiento social perteneciente a una estructura histórica que ya no existe.

La pregunta del hombre contemporáneo —por qué debe cumplir determinadas prácticas— expresa precisamente esa ruptura. El joven que se pregunta por qué debe ir a misa, confesarse en una determinada fecha o respetar una norma eclesial concreta no necesariamente está rechazando el cristianismo. Puede estar percibiendo que la forma social en la que esa obligación nació ya no corresponde a su experiencia histórica.

Una norma puede haber sido verdadera y adecuada dentro de una situación y convertirse en algo fuera de lugar cuando se traslada mecánicamente a otra. Una verdad fuera de contexto puede funcionar como una falsedad. La imagen del tornillo colocado en una maquinaria distinta o del ojo situado fuera de su órbita expresa esta idea: el elemento puede ser bueno en sí mismo y resultar profundamente inadecuado cuando deja de ocupar su lugar.

La desaparición de la sociedad medieval exige por tanto una nueva forma de cristianismo. El cristiano contemporáneo ya no puede serlo principalmente porque pertenece a una sociedad cristiana. Debe serlo personalmente. El movimiento histórico pasa del exterior al interior.

En la Edad Media, un niño nacía dentro de una cultura que lo introducía espontáneamente en el universo cristiano. Las fiestas, la legislación, la educación, la familia y las instituciones actuaban conjuntamente en esa dirección. Hoy sucede exactamente lo contrario. Un niño puede nacer dentro de una sociedad plural o secularizada donde el entorno no construye automáticamente una identidad cristiana.

Por ello, el cristianismo contemporáneo debe comenzar en el corazón de cada persona. Lo que anteriormente se encontraba organizado exteriormente por la sociedad debe convertirse ahora en convicción interior. El cristianismo deja de depender fundamentalmente de una estructura social que envuelve al individuo y pasa a depender de un individuo que interioriza aquello que antes estaba fuera.

Esta transformación permite comprender también el sentido político del cristianismo. Jesucristo no presenta un programa político concreto que pueda identificarse con un único sistema social, partido o forma de gobierno. Su mensaje se dirige fundamentalmente a la persona. Si hubiera

establecido un programa político obligatorio, todos los cristianos tendrían necesariamente que pertenecer al mismo partido o defender exactamente el mismo sistema.

Ningún partido puede identificarse legítimamente con Cristo. Un partido que se llame cristiano no convierte automáticamente en cristianos a sus miembros, del mismo modo que una organización que adopte una etiqueta religiosa no queda transformada interiormente por ella. El hecho decisivo continúa siendo la persona.

Ser políticamente cristiano no significa, por tanto, convertir un partido en la representación oficial de Cristo ni intentar construir nuevamente una sociedad donde todas las estructuras civiles queden sometidas exteriormente a la Iglesia. Significa actuar políticamente desde una conciencia cristiana personalmente construida.

El cristiano puede encontrarse dentro de diferentes partidos, sistemas o instituciones siempre que conserve su responsabilidad personal. La pertenencia política nunca sustituye a la conciencia. No existe una estructura exterior capaz de realizar automáticamente aquello que cada persona debe construir interiormente.

Esta situación tiene un precedente en los primeros siglos del cristianismo. Los cristianos vivían dentro del Imperio romano sin controlar sus estructuras. En numerosos momentos fueron incluso perseguidos. No existía una legislación civil cristiana ni un Estado construido según sus creencias. La identidad cristiana debía nacer necesariamente desde dentro.

La nueva situación histórica se aproxima en cierto sentido a aquella experiencia. En una sociedad que ya no es globalmente cristiana, la fe necesita recuperar su profundidad personal. La cuestión fundamental deja de ser qué comportamiento impone externamente una sociedad y pasa a ser qué conducta nace de una conciencia verdaderamente cristiana.

Esto exige una enorme riqueza interior. Mientras esa riqueza no exista, se continuará dependiendo de normas construidas en otras épocas. La permanencia de una legislación propia del cristianismo social puede interpretarse entonces como señal de que todavía no se ha desarrollado suficientemente un comportamiento cristiano personalizado.

La tarea histórica consiste precisamente en producir desde dentro aquello que antes producía la sociedad desde fuera. No se trata simplemente de abolir normas. Si desaparecen exteriormente sin que exista una conciencia capaz de sustituirlas, quedará únicamente un vacío. El objetivo es alcanzar tal madurez interior que determinadas regulaciones dejen de ser necesarias porque su contenido ha sido asumido personalmente.

El cambio actual puede compararse con un parto. La desaparición de formas tradicionales produce dolor, inseguridad y sensación de pérdida, pero puede estar anunciando al mismo tiempo el nacimiento de una forma nueva de cristianismo. El error consiste en contemplar únicamente el sufrimiento y no percibir aquello que está intentando nacer.

El futuro cristiano no puede construirse desde la nostalgia. Intentar reproducir artificialmente la Edad Media significa aferrarse a una forma histórica que cumplió su función pero que ya no corresponde al mundo actual. La tradición debe ser asumida, no simplemente repetida. Su riqueza debe interiorizarse y convertirse en material para construir algo nuevo.

Toda salvación implica en este sentido una forma de muerte. Para que aparezca una realidad nueva, otra debe aceptar desaparecer. La transformación del cristianismo exige dejar morir determinadas formas heredadas para que su contenido profundo pueda expresarse nuevamente.

Esta evolución conduce hacia la autonomía de lo laico. El mundo, la creación, la política y la sociedad poseen valores y leyes propias. No necesitan permanecer permanentemente subordinados a una tutela eclesiástica exterior para poseer sentido. La autonomía secular no constituye necesariamente una derrota del cristianismo, sino que puede interpretarse como resultado de un largo proceso histórico desarrollado precisamente dentro de la cultura cristiana.

Lo laico debe comprenderse como una realidad dotada de autonomía. El Estado, la naturaleza y el propio hombre poseen una consistencia propia. Esto no significa ausencia de Dios, sino precisamente lo contrario: una creación suficientemente sostenida por Dios como para disponer de recursos interiores y leyes propias.

El proceso histórico por el que la sociedad secular adquiere autonomía no supone por tanto una simple emancipación contra la Iglesia. En buena medida se ha formado dentro de ella. Las instituciones políticas europeas, el derecho y la conciencia de la autonomía de los poderes temporales se desarrollaron a través de siglos de interacción con el cristianismo.

La historia resulta así indispensable. Nadie puede superar verdaderamente una etapa que no haya asumido. La independencia auténtica solo puede aparecer después de haber atravesado una dependencia y haberla integrado. Quien desconoce el pasado corre el riesgo de repetirlo precisamente porque cree haberlo superado.

Esta idea se aplica también a la evolución del individuo. El hombre no puede convertirse en adulto sin haber atravesado la infancia. Del mismo modo, la cultura moderna no puede

comprender su autonomía ignorando la historia que la hizo posible. El pasado no debe conservarse literalmente, pero tampoco puede eliminarse sin más.

El conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe IV de Francia simboliza uno de los grandes momentos de ruptura de la estructura medieval. El crecimiento de las monarquías nacionales comienza a cuestionar la subordinación política al papado. El episodio de Anagni representa de forma espectacular la aparición de un poder secular capaz de enfrentarse directamente al pontífice.

La bula *Unam Sanctam* de 1302 reafirma en ese contexto la idea de que fuera de la Iglesia no hay salvación y de que cualquier construcción que pretenda desarrollarse completamente al margen de ella queda condenada al fracaso. Dentro de la estructura medieval esta afirmación resultaba coherente porque la Iglesia constituía todavía el marco global de la sociedad.

Sin embargo, trasladarla literalmente a una sociedad donde lo laico ha adquirido autonomía produce una interpretación equivocada. La expresión debe ser releída. La Iglesia ya no funciona principalmente como una gran estructura exterior dentro de la cual debe introducirse el individuo para encontrar salvación. La Iglesia debe interiorizarse.

La transformación puede formularse mediante una inversión de movimientos. En la Edad Media, el hombre entraba en la Iglesia. En la época contemporánea, la Iglesia debe entrar en el hombre. Aquello que anteriormente organizaba exteriormente las conciencias debe convertirse ahora en una realidad interior capaz de orientar libremente la conducta.

Esto modifica profundamente la relación con la autoridad eclesiástica. Cuando la Iglesia funcionaba como estructura envolvente, la palabra de la autoridad podía producir directamente obligación social. La fórmula «la Iglesia lo ha dicho» bastaba para cerrar determinadas cuestiones.

En un mundo de conciencia interiorizada, esa lógica ya no puede funcionar de la misma manera. La persona debe escuchar, discernir y asumir responsablemente aquello que recibe. San Pablo expresa este criterio al invitar a examinarlo todo y conservar aquello que es bueno. La madurez no consiste en obedecer ciegamente cualquier voz exterior, sino en desarrollar una conciencia capaz de reconocer y asumir interiormente la verdad.

Cuanto más profundamente cristiana sea una persona, mayor será precisamente su capacidad de discernimiento. La fe interior no produce necesariamente mayor dependencia externa, sino mayor responsabilidad personal. La autoridad puede orientar, pero no sustituir la conciencia.

Esto explica por qué determinados creyentes experimentan conflicto cuando una autoridad religiosa intenta regular directamente cuestiones que ellos consideran pertenecientes a su propia responsabilidad. Ese conflicto no tiene por qué significar automáticamente rechazo de la fe. Puede expresar precisamente la transición histórica desde un modelo de cristianismo exterior hacia otro más interiorizado.

Existe, sin embargo, un riesgo evidente: confundir conciencia con capricho. Interiorizar no significa hacer arbitrariamente lo que uno desea. La autonomía requiere mucha más responsabilidad que la obediencia externa. Quien actúa desde su conciencia debe formarla, examinar seriamente sus decisiones y asumir plenamente sus consecuencias.

La pregunta «¿qué hace la Iglesia?» también debe transformarse. La Iglesia no constituye únicamente una estructura externa identificable con el Papa, los obispos o el clero. Si todos los cristianos forman parte de ella, preguntarse por qué la Iglesia no cambia una determinada realidad significa también preguntarse por la propia responsabilidad.

Esperar siempre que la reforma venga desde arriba reproduce precisamente la mentalidad medieval que se pretende superar. La persona reclama autonomía mientras continúa dependiendo de una autoridad exterior para decidir qué debe cambiar. La verdadera interiorización exige asumir que la Iglesia también es responsabilidad de quienes la integran.

Por tanto, el cristiano contemporáneo no debe limitarse a preguntar cuándo cambiará una norma o qué decidirá la autoridad. Debe preguntarse qué le corresponde hacer personalmente, qué considera bueno desde una conciencia formada y cómo puede contribuir desde ahí a la transformación del conjunto.

El mundo nuevo se construirá fundamentalmente desde dentro hacia fuera. Personas que hayan interiorizado profundamente los valores cristianos producirán posteriormente instituciones, comportamientos sociales y estructuras políticas coherentes con esa experiencia. No será una sociedad exteriormente cristiana la que produzca automáticamente cristianos; serán cristianos personalmente contruidos quienes puedan generar nuevas formas de sociedad.

Esta inversión constituye uno de los cambios antropológicos y eclesiales más importantes de la modernidad. El escenario social medieval desaparece y todo aquello que antes estaba desplegado exteriormente debe replégarse hacia el corazón de la persona.

La creación también puede reinterpretarse desde esta misma perspectiva. Durante determinadas etapas se tendió a considerar que la naturaleza necesitaba ser redimida desde fuera para

alcanzar plenamente su sentido. La realidad creada parecía insuficiente hasta recibir una consagración religiosa.

La nueva comprensión insiste en la autonomía propia de la creación. La naturaleza posee un valor real y unas posibilidades que deben ser desarrolladas. El río, la selva, el cuerpo humano o cualquier realidad creada no son insignificantes por sí mismos. Están abiertos a lo que el hombre haga con ellos.

La creación aparece así como una tarea. El hombre ha recibido un mundo que puede cuidar, desarrollar y enriquecer o que puede destruir. La autonomía no significa indiferencia moral. Precisamente porque la creación posee valores propios, aumenta la responsabilidad humana ante ella.

Lo mismo ocurre con la persona. Haber nacido humano no garantiza automáticamente una humanidad plenamente construida. El hombre recibe su existencia como posibilidad y debe desarrollarla mediante sus decisiones. Haber sido creado constituye el comienzo, no la culminación.

En términos tradicionales podría hablarse de «bautizar» la creación, pero ese bautismo debe entenderse ahora interiormente como actuar sobre ella desde una conciencia capaz de reconocer sus valores. Una realidad exteriormente consagrada pero interiormente vacía no alcanza su plenitud.

Esto lleva a una afirmación provocadora: una persona formalmente bautizada pero sin conciencia puede permanecer antropológicamente vacía, mientras alguien que no pertenece exteriormente a la Iglesia pero vive desde una conciencia profundamente humana puede haber asumido interiormente valores esenciales que la estructura sacramental pretende expresar.

La pertenencia social deja así de ser el criterio definitivo. El hombre no se salva simplemente porque ocupa exteriormente un espacio dentro de una institución. Lo decisivo es aquello que ha construido dentro de sí.

La autonomía de lo laico se convierte entonces en una de las grandes oportunidades del futuro. Una sociedad plural, no confesional y políticamente autónoma obliga al cristiano a abandonar las seguridades que anteriormente le ofrecía el ambiente y a preguntarse realmente quién es.

Ser políticamente cristiano significará actuar en esa sociedad desde convicciones personales profundas, no pretender que el Estado imponga exteriormente aquello que uno mismo no ha interiorizado. El cristiano deberá participar como ciudadano, utilizar los instrumentos políticos

comunes y asumir su responsabilidad sin reclamar necesariamente privilegios institucionales para su religión.

La política posee su propia autonomía y debe ser respetada. No existe una solución específicamente cristiana para cada problema técnico, económico o administrativo. Dos personas profundamente cristianas pueden legítimamente proponer soluciones políticas diferentes porque comparten valores fundamentales pero discrepan sobre los medios concretos.

La fe no proporciona automáticamente una política económica, un modelo fiscal o una organización institucional determinada. Pretender deducir directamente un programa político completo del Evangelio significa convertir el cristianismo en una ideología social que Cristo no ofreció.

Lo específicamente cristiano aparece en la persona que entra en política, en los valores desde los que interpreta la dignidad humana, la justicia, la libertad, la solidaridad y la responsabilidad. Esos valores pueden orientar decisiones concretas, pero no eliminan la necesidad de razonamiento político, conocimiento técnico y diálogo con quienes piensan de manera diferente.

De este modo, la desaparición de un Estado confesional puede resultar incluso beneficiosa para la fe. Obliga a abandonar un cristianismo heredado automáticamente y exige una decisión más personal. Ya no basta con formar parte de una sociedad que se declara cristiana.

La crisis contemporánea no debe interpretarse únicamente como descristianización. Puede ser también un proceso de purificación en el que desaparecen determinadas formas sociales para que emerja una experiencia más personal, consciente y responsable.

El futuro dependerá de la capacidad de aceptar esta transformación sin nostalgias y sin destruir la herencia recibida. La Edad Media debe ser asumida, comprendida y agradecida, pero no reproducida. Sus grandes logros deben convertirse en material interior para una etapa nueva.

Aquellos que continúen instalados artificialmente dentro del modelo medieval tendrán pocas posibilidades de construir ese futuro porque intentarán responder a problemas nuevos mediante estructuras antiguas. En cambio, quienes conozcan profundamente la tradición pero sean capaces de reinterpretarla podrán utilizarla como fundamento de nuevas formas cristianas.

La diferencia fundamental está entre pertenecer a una sociedad cristiana sin ser personalmente cristiano y ser cristiano dentro de una sociedad que ya no se define como tal. El futuro pertenece a esta segunda posibilidad.

La conclusión general es que el cristianismo ha pasado progresivamente de una organización exterior y social hacia una responsabilidad interior y personal. Durante la Edad Media, Iglesia y sociedad formaban una unidad que permitió construir una civilización extraordinariamente rica, pero también generó normas y comportamientos inseparables de aquella situación histórica. Cuando esa estructura desaparece, mantener mecánicamente sus productos produce contradicciones.

La tarea contemporánea no consiste simplemente en eliminar esas formas, sino en alcanzar una madurez suficiente para producir otras nuevas desde una experiencia cristiana profundamente interiorizada. El movimiento va de fuera hacia dentro: de una sociedad cristiana que contiene al individuo hacia un individuo cristiano que lleva dentro aquello que antes encontraba organizado exteriormente.

Esta interiorización transforma también la relación con la política. Ningún partido, Estado o sistema puede sustituir la conversión personal. Cristo no se identifica con un programa político determinado. El cristiano debe participar en la vida pública desde su propia conciencia, respetando la autonomía de lo político y evitando tanto la imposición confesional como la renuncia a sus convicciones.

La autonomía de lo laico no significa ausencia de Dios, sino la posibilidad de que el mundo, la sociedad y el hombre desarrollen responsablemente los valores que contienen. El cristianismo del futuro deberá actuar precisamente ahí: no intentando reconstruir desde fuera una sociedad medieval, sino formando personas capaces de transformar libremente el mundo desde dentro.

La Iglesia seguirá cambiando porque todavía está en camino. La muerte de determinadas formas históricas no significa necesariamente la muerte del cristianismo. Puede ser la condición para su renovación. El desafío consiste en aceptar el final de un cristianismo social heredado y construir una forma de ser personalmente cristiano suficientemente profunda como para producir después nuevas consecuencias sociales y políticas. Solo desde esa interiorización podrá surgir una presencia cristiana auténtica en un mundo secular, autónomo y plural.