

**Resumen del curso de
'Cristianismo para el
segundo milenio' 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
Origen y destino del hombre	5
Creación, providencia y libertad	8
El hombre en el paraíso, teología y ecología	12
Autonomía y sacralidad de la creación	15
El sentido de la vida y de la muerte	18
El mal y el dolor	21
El tiempo escatológico	24
Juicio final y Parusía	27
Parusía y escatología	30
Jesús y su biografía	33
El hombre nuevo	36
Del judaísmo al cristianismo	39
Los sacramentos	42
Universalizar el cristianismo	45

Introducción

Este documento trata de resumir el curso de Antropología que el P. Antonio Oliver impartió en Madrid en 1990..

El curso conforma 14 lecciones con un total de más de 30 horas de audio que han sido transcritas y luego resumidas empleando Inteligencia Artificial (ChatGpt) 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.

Origen y destino del hombre

La relación entre creación, encarnación y salvación se ha convertido en uno de los núcleos más fértiles de la reflexión teológica contemporánea. No se trata de una cuestión secundaria, sino de un punto desde el que se abren perspectivas nuevas para comprender el sentido último de la realidad y, sobre todo, para ofrecer una respuesta a una humanidad que hoy se siente desorientada o desengañada de sus propias metas.

Las fronteras entre disciplinas se han ido diluyendo. Hoy no hay científico —y especialmente en campos como la física o la biología molecular— que, al profundizar en su objeto de estudio, no termine planteándose cuestiones que desbordan lo estrictamente empírico. La investigación sobre la materia conduce inevitablemente a la pregunta por el sentido. No hay física sin metafísica.

En este contexto aparece una de las afirmaciones más radicales del pensamiento contemporáneo: el hombre sabe, al fin, que está solo en la inmensidad del universo. No ha llegado desde fuera ni ha sido colocado en él como un elemento extraño; ha emergido desde su propio interior, fruto de una combinación azarosa de circunstancias. Y ese universo del que procede le es indiferente. Su existencia no responde a un plan ni a una finalidad. Su destino no está escrito en ninguna parte. Tampoco lo está su deber. No hay una ley inscrita en la realidad que obligue al hombre a actuar de una manera determinada ni que le oriente hacia un fin último.

Esta visión no se limita a describir un hecho físico, sino que se extiende al ámbito moral y existencial. El hombre aparece como un ser contingente, sin dirección, sin obligación y sin meta. Un accidente dentro de un universo que seguiría existiendo exactamente igual aunque él no hubiera aparecido.

Este planteamiento, lejos de ser marginal, refleja el sentimiento de millones de personas. La idea de que el hombre no tiene un destino ni una finalidad, de que puede actuar sin referencia a una norma superior, y de que su existencia carece de sentido último, forma parte del clima cultural actual.

Sin embargo, esta interpretación se construye desde una percepción fragmentada de la realidad. Cuando las cosas se contemplan desde la superficie, aparecen como distintas, separadas e incluso opuestas. Pero cuanto más se profundiza, cuanto más se avanza hacia el núcleo, más se

descubre su unidad. La diversidad es función de la distancia respecto al centro; la cercanía a ese centro disuelve las diferencias.

Desde esta perspectiva, la aparente indiferencia del universo y la separación entre sus elementos no son definitivas, sino expresión de una visión incompleta. La realidad, en su profundidad, está unificada.

A partir de aquí se hace necesario replantear la comprensión de la historia en tres momentos fundamentales: la creación, la encarnación y la salvación.

La interpretación habitual presenta estos tres momentos como etapas separadas. Primero, Dios crea el mundo. Después, el hombre rompe ese orden mediante el pecado. Y finalmente, Dios interviene mediante la encarnación para reparar lo que ha sido destruido, abriendo así el camino de la salvación.

Sin embargo, esta lectura introduce una ruptura en el proceso. Si la encarnación aparece como una solución a un problema imprevisto, queda subordinada al pecado. Y si la salvación depende de esa intervención posterior, parece que no estaba inscrita desde el principio en la dinámica de la creación.

Frente a esta visión fragmentada, se impone otra comprensión más profunda: la creación, la encarnación y la salvación no son momentos independientes, sino dimensiones de un único proceso. La creación está orientada desde el principio hacia la encarnación, y la encarnación hacia la salvación. Todo responde a una misma lógica.

La creación no puede considerarse un ámbito profano separado de lo divino. No es un espacio neutral en el que posteriormente interviene Dios, sino la primera forma de su manifestación. Crear es darse. La creación es el despliegue de ese darse en el tiempo.

Dios, en cuanto realidad que se comunica, no puede hacerlo de una vez y de forma estática. Su manifestación se desarrolla progresivamente, en una historia que comienza con el surgimiento del universo y culmina en la aparición del hombre.

En este proceso, la encarnación no es una ruptura ni una intervención externa, sino la concentración máxima de ese darse. Es el momento en que la realidad creada alcanza su punto culminante: Dios se da plenamente en la forma humana.

Por eso, la encarnación no depende del pecado. No es una respuesta a una desviación, sino el cumplimiento de la creación. Incluso si no hubiera habido necesidad de redención, la encarnación habría tenido lugar, porque constituye la plenitud de lo creado.

La salvación, a su vez, no es un añadido posterior, sino la consumación de ese mismo proceso. Es la realización definitiva de lo que la creación y la encarnación han iniciado. No introduce una realidad distinta, sino que lleva a su plenitud lo que ya estaba en germen.

Todo está orientado hacia esa meta. La creación no es un movimiento sin dirección, sino una dinámica que tiende hacia la libertad plena. Esa libertad no es solo del hombre, sino de toda la realidad.

El ser humano ocupa un lugar central en este proceso. En él se concentra la creación y desde él se proyecta su destino. Su acción no es indiferente: puede liberar o destruir. Cada acto humano tiene consecuencias que afectan a la totalidad.

Liberar significa permitir que la realidad alcance su plenitud. Crear, amar, transformar: todo ello forma parte de ese movimiento. Por el contrario, la destrucción, la explotación o la degradación interrumpen ese proceso.

La salvación no ocurre fuera del mundo ni al margen de la historia. Se realiza en la vida concreta. No es algo que tenga lugar después, en un ámbito separado, sino que se construye aquí. El cielo no es el lugar donde se produce la salvación, sino donde se manifiesta lo que ya ha sido salvado.

Por eso, la vida futura no es una realidad independiente de la presente. Es su transformación. La eternidad no sustituye al mundo, sino que lo lleva a su plenitud.

Esta visión alcanza su expresión más profunda en la afirmación de que toda la creación está en proceso, como en un parto. Todo lo creado gime, no por desesperación, sino por tensión hacia su cumplimiento. Incluso aquello que parece deteriorarse o desaparecer forma parte de un proceso de transformación.

Nada queda fuera de este movimiento. Todo está llamado a participar en la libertad final. La creación, la encarnación y la salvación constituyen así una única historia: la historia del darse de Dios, que comienza con la aparición del mundo, se concentra en la forma humana y culmina en la plenitud de la libertad.

Creación, providencia y libertad

La comprensión de la creación, la encarnación y la salvación ha estado marcada durante siglos por una interpretación fragmentada, heredada de una teología que tendía a organizar la acción de Dios en bloques independientes. Según esta visión, Dios crea el mundo y, una vez concluida su obra, se retira. La creación queda entonces funcionando por sí misma, como una realidad autónoma. Posteriormente, ante el fracaso humano, Dios introduce una intervención extraordinaria —la encarnación— para reparar lo que ha sido dañado. Finalmente, la salvación aparece como una posibilidad ofrecida al individuo dentro de ese esquema.

Este planteamiento resulta profundamente insuficiente. Parte de un error inicial: considerar la creación como algo separado de Dios. Si la creación fuese algo arrojado fuera de Dios, simplemente no existiría. Fuera de Dios no hay ser. Todo lo que existe, existe en Dios, porque Dios es el ser mismo. Nada puede subsistir al margen de Él.

La creación no es, por tanto, una realidad independiente que Dios pone en marcha y abandona. Es la expresión de su propio darse. Dios no crea desde fuera, sino desde dentro de sí mismo. La creación es Dios manifestándose.

Desde esta perspectiva, tampoco puede entenderse la historia como un movimiento errático o circular, sin dirección. La creación no es un torbellino sin sentido ni un eterno retorno. Es una historia que avanza. Tiene dirección, tiene continuidad y tiene una meta.

Esa meta es la encarnación. Toda la creación está orientada hacia ella. No se trata de una intervención improvisada ni de una solución de emergencia, sino del cumplimiento de un proceso que estaba inscrito desde el principio. Todo se hizo en función de ese momento. Si la encarnación no hubiese tenido lugar, la creación misma no habría comenzado.

La encarnación no es un episodio añadido, sino el centro de la historia. En ella, la creación se concentra y alcanza su punto culminante. Y, al mismo tiempo, abre el camino hacia la salvación. La encarnación explica la creación, y la salvación explica la encarnación.

Las tres dimensiones —creación, encarnación y salvación— forman una única realidad dinámica. La creación engendra la encarnación, y la encarnación conduce a la salvación. No son compartimentos aislados, sino momentos de una misma historia.

Esta continuidad permite comprender que todo el proceso está querido desde el principio. No hay improvisación en Dios. La creación no termina en sí misma, ni la encarnación es un remedio inesperado, ni la salvación una posibilidad incierta. Todo responde a un único designio.

La historia, por tanto, no es un recorrido sin sentido. Tiene una dirección clara: la consumación. Todo camina hacia la recapitulación final, hacia la plenitud en la que todo será integrado.

En este contexto aparecen dos conceptos fundamentales: providencia y libertad.

La providencia no puede entenderse como una intervención externa de Dios que corrige ocasionalmente el curso de la historia. No es un Dios que observa desde fuera y actúa cuando las cosas se descontrolan. Esa imagen pertenece a una comprensión infantil de lo divino.

La providencia es el sentido interno de la realidad. Es el hecho de que la creación, en su propio desarrollo, está orientada hacia su plenitud. Dios no gobierna desde fuera, sino desde dentro. No dirige como un ingeniero que manipula una máquina, sino que es la vida misma de la máquina, su dinamismo y su finalidad.

La creación no está en Dios como algo distinto de Él. Es Dios dándose. Cada realidad, cada ser, cada instante, es una manifestación de ese darse. Todo lo creado es, en alguna medida, una teofanía.

El problema surge cuando el ser humano intenta fijar esa manifestación en conceptos definitivos. Cuando el hombre experimenta a Dios, traduce esa experiencia en palabras, imágenes o doctrinas. Pero esas expresiones no son Dios, sino aproximaciones. Señalan hacia Él, pero no lo contienen.

Todas las religiones nacen de este proceso. Son intentos de expresar la experiencia de lo divino. Pero existe un riesgo constante: convertir esos medios en fines. Cuando una religión se absolutiza, deja de ser camino y se convierte en obstáculo.

El verdadero sentido de toda religión es conducir más allá de sí misma. Es un vehículo, no una meta. En la medida en que se toma como definitiva, se transforma en idolatría.

Esto explica también la posición del ateísmo. El ateo no niega a Dios en sí, sino la imagen de Dios que se le presenta. Rechaza una construcción humana, no la realidad última. En este sentido, su negación puede contener una verdad: la de desenmascarar falsos absolutos.

Volviendo a la creación, su dinamismo no se detiene en la encarnación. Continúa hacia la salvación. Todo está orientado hacia una plenitud en la que la totalidad será integrada.

La pregunta que surge entonces es inevitable: ¿está garantizado ese final? ¿Puede la historia desviarse? ¿Existe la posibilidad de que la creación no alcance su meta?

La respuesta se encuentra en la centralidad de la encarnación. En ella, todo ha sido asumido y superado. Nada queda fuera de su alcance. Ninguna fuerza puede impedir la consumación final. Todo está sometido a esa dinámica.

La libertad humana se sitúa en este proceso. No consiste en la capacidad de romper la dirección de la historia, sino en la forma de recorrerla. Ser libre significa no estar atado, poder avanzar sin obstáculos hacia la plenitud.

La libertad no es oposición a la providencia, sino su realización consciente. El ser humano participa activamente en el proceso. No lo crea, pero lo asume y lo desarrolla.

En este sentido, la salvación no es un acto individual aislado. No se trata de que cada persona se salve por su cuenta. El hombre no existe solo. Es una síntesis de relaciones, de historia, de mundo.

Salvarse implica llevar consigo todo aquello que ha formado parte de la propia existencia: personas, cultura, naturaleza. La salvación es necesariamente comunitaria y cósmica.

Todo lo que ha contribuido a la vida del ser humano forma parte de su destino. No se salva el individuo aislado, sino la totalidad que en él se expresa. El ser humano es un microcosmos, y su salvación implica la del cosmos.

Por eso, la creación no es un simple escenario, sino parte esencial del proceso. Destruirla no es indiferente. Cada acción que deteriora la realidad afecta al conjunto. No es solo un problema ético o ecológico, sino teológico.

El hombre se realiza en la creación. Su capacidad de ser depende del entorno en el que vive. Sin un mundo habitable, sin belleza, sin equilibrio, su propia plenitud queda comprometida.

De ahí que la responsabilidad sobre la creación sea inseparable de la salvación. No se puede alcanzar una sin cuidar la otra. La relación con el mundo es parte constitutiva del destino humano.

Todo converge, finalmente, en una misma afirmación: la creación, la encarnación y la salvación son inseparables. Constituyen un único movimiento, una única historia, un único proceso en el que Dios se da y en el que todo está llamado a participar.

El hombre en el paraíso, teología y ecología

La creación es la primera obra de Dios que conocemos y, en cierto modo, la única manera en que Dios se da a conocer. No lo hace mediante palabras, porque una palabra divina sería insoportable para el hombre; la palabra de Dios es total, absoluta, y si se pronunciara como tal, lo atravesaría todo. Dios, por tanto, no habla: es. Y en ese ser que se abre, en esa grieta del ser por la que asoma, aparece la creación. No puede entenderse a Dios separado de la creación, como si fueran dos realidades distintas, una divina y otra externa. Lo que Dios hace es lo que Dios es. La creación es Dios dándose, desbordándose en un proceso continuo.

Por eso, quien se acerca verdaderamente a la creación no puede hacerlo sin encontrarse con Dios. Y quien cree poder mirar la creación sin ser tocado por Él, en realidad no está mirando bien. La mirada es esencial: no se puede vivir con los ojos cerrados. Lo que está fuera es, en gran medida, lo que aún no somos, lo que nos falta por ser. El hombre necesita el paisaje para completarse; sin él, nunca llegaría a ser plenamente. Cuanto más amplio y rico es ese paisaje, más profundamente se conoce el hombre a sí mismo. El paisaje no es solo un entorno físico, es también un estado de ánimo. Sin alma no habría paisaje, y sin paisaje no habría alma.

De ahí que el Génesis sitúe al hombre en el paraíso. El paraíso no es un adorno, es condición de posibilidad de la vida humana. Destruirlo es expulsar al hombre de su propio ámbito vital. La creación, en este sentido, no es algo añadido a Dios, sino su expresión misma en cuanto se da. No hay aquí panteísmo en sentido vulgar, sino la afirmación de que no hay más ser que el de Dios, y que ese ser se manifiesta en todo lo que vive, sufre o canta. Negar al prójimo es negar a Dios; contemplar la vida es contemplar a Dios en acto.

Sin embargo, esta comprensión no nos resulta natural. Durante milenios, la humanidad ha vivido en clave pagana, separando lo divino de lo creado. Esa herencia sigue presente en nosotros: una tendencia a considerar la creación como algo profano, ajeno a lo religioso. Pero la creación es ya religiosa en sí misma. No hay una zona neutra donde Dios no esté. La redención no es un añadido posterior a una creación fallida, sino una fase más de ese mismo proceso. Todo ha sido hecho en función de esa plenitud final.

La historia de la creación puede entenderse como un camino: Dios, que es plenitud en sí mismo, decide salir de sí, darse. Ese darse no es inmediato ni total para nosotros, porque nos anularía,

sino progresivo, en el tiempo, en pequeñas dosis que podemos acoger. La creación es ese darse continuo de Dios en la medida de lo creado. Es, a la vez, acción y traducción de Dios.

Este proceso no termina en la redención, sino que se orienta hacia la salvación, hacia un punto final donde todo converge. Pero esa salvación no puede entenderse de forma individualista. El hombre no es una entidad aislada: es el resultado de múltiples relaciones, herencias, influencias. Padres, cultura, amigos, experiencias... todo forma parte de su ser. Salvarse no es salvar un núcleo aislado, sino todo ese entramado que constituye la identidad. Por eso, quien se salva, se salva con un fragmento de la creación entera.

El juicio, en este sentido, no es una sorpresa ni un misterio inaccesible. El criterio es claro: la relación con el otro, con el entorno, con el ecosistema humano y natural. El hambre, el frío, la soledad, el sufrimiento... ahí se juega la verdad del hombre. La salvación se mide en esa interacción concreta, en ese tejido de relaciones. El hombre no llega solo al final; llega con todo lo que ha integrado en su vida.

Aquí aparece la idea de providencia: Dios no solo prevé el camino, sino que provee los medios para recorrerlo. No es un agente externo que interviene ocasionalmente, como un recurso de emergencia. Está dentro del proceso, es el proceso mismo. Si Dios se retirara, no quedaría nada, ni siquiera el hombre. Todo ser es participación en ese darse continuo.

En este contexto, la libertad humana adquiere un papel decisivo. La creación alcanza en el hombre un grado nuevo: la capacidad de reflexionar, de decidir. Mientras el resto de la creación obedece sin resistencia, el hombre puede aceptar o rechazar, colaborar o desviarse. La libertad no es una magnitud comparable a la providencia divina; es finita, limitada, pero real. Y su primer rasgo es la responsabilidad.

El hombre puede orientar el curso de la creación o distorsionarlo. Puede incluso destruirlo. La capacidad técnica actual lo demuestra con claridad. Pero también puede potenciarlo, abrir nuevas posibilidades, enriquecerlo. Cada decisión tiene un alcance que supera al individuo, que afecta a culturas, generaciones, ecosistemas enteros.

La cuestión fundamental es si el hombre puede salvarse al margen de la creación, o incluso a costa de ella. La respuesta es negativa. No hay redención posible de espaldas al mundo. El hombre necesita un entorno, un "paraíso" donde vivir. Sin él, no hay vida humana. Sin la tierra, el aire, las relaciones, la cultura, el hombre desaparece.

Sin embargo, durante mucho tiempo se ha sostenido una visión fragmentada: por un lado, la ciencia que estudia la creación; por otro, la teología que se ocupa de Dios. Esta separación ha generado dos saberes incomunicados. Los científicos, centrados en lo material, han prescindido de lo religioso; los teólogos, encerrados en su ámbito, han ignorado la realidad concreta. Pero ambos enfoques son insuficientes. Dios se conoce a través de la creación, y la creación apunta más allá de sí misma.

La crisis ecológica actual pone de manifiesto esta fractura. La contaminación, la superpoblación, el agotamiento de recursos y la carrera armamentística no son solo problemas técnicos: son síntomas de una desorientación profunda del hombre en la creación. La degradación del entorno es, en realidad, la degradación del propio ser humano.

Los datos son elocuentes: destrucción de bosques, contaminación del aire y del agua, desigualdad en el consumo de recursos, crecimiento demográfico descontrolado, hambre, falta de acceso a lo básico. Todo ello revela un desequilibrio creciente. El hombre actúa sobre el ambiente y el ambiente reacciona sobre el hombre. Es un sistema único, interdependiente.

La raíz del problema no está en la creación, sino en la posición del hombre dentro de ella. Cuando esa posición es correcta, todo funciona; cuando es errónea, todo se desajusta. Entonces aparecen explicaciones como el azar o el destino, que en realidad encubren la irresponsabilidad humana. El hombre no puede eludir su papel.

La creación se llena de sentido cuando el hombre ocupa su lugar; lo pierde cuando se desvía. Y ese sentido es lo que llamamos religión. No algo añadido, sino la comprensión profunda de la realidad. La tarea, por tanto, no es huir del mundo, sino habitarlo correctamente, reconocer en él el lugar donde se juega el destino humano.

Autonomía y sacralidad de la creación

La creación constituye el primer momento de la historia; el hombre, el segundo, pero no como una realidad estática, sino en movimiento. Entre la creación y la consumación, entre el origen y el fin, se sitúa el hombre como eje, como punto de giro en el que todo adquiere sentido. La creación no está simplemente ahí: está en marcha, orientada hacia una meta. Y ese tránsito del inicio al término solo puede realizarse a través del hombre.

La creación es inmensa, desbordante, casi infinita, y sin embargo no puede comprenderse como algo cerrado en sí mismo. Está hecha para algo, camina hacia algo. En ella resuena un paso anterior, una huella. Todo en la creación indica que por ella ha pasado Dios. Las cosas hablan de ese paso, lo insinúan, lo balbucean. Quien se acerca a la creación con atención descubre que no está muda: abre ante sí un abanico de caminos que conducen todos al mismo destino.

Pero esos caminos solo se abren para quien camina. La creación no se despliega ante el inmóvil ni ante el ciego. Hace falta una disposición interior, una sensibilidad capaz de escuchar no solo lo que se oye, sino también lo que queda sin decir. Porque lo esencial de la creación no es lo que muestra, sino lo que insinúa.

El hombre ocupa un lugar decisivo en este proceso. Entre la creación y su consumación, él es el único puente. La creación pasa por sus manos. Puede conducirla hacia su plenitud o malbaratarla. Durante mucho tiempo, el hombre ha vivido en la creación sin conciencia de su responsabilidad. Ha actuado como un animal que consume sin proyectar el futuro. Como quien devora hoy la última semilla sin pensar en el hambre de mañana.

Sin embargo, el hombre posee una capacidad que lo distingue radicalmente: puede interpretar la creación. No solo la vive, sino que la traduce. No se limita a comer, dormir o reproducirse; puede coordinar, prever, dar sentido. Puede renunciar a lo inmediato en favor de lo que vendrá. Puede leer el mundo como un lenguaje.

La creación, entonces, cobra sentido según el hombre que la interpreta. No basta con ver; hay que comprender. No basta con oír; hay que traducir. Todo en la creación remite a algo más. Cada elemento, cada fenómeno, contiene una indicación que el hombre está llamado a descifrar.

En este contexto, la creación se revela como autónoma. Tiene valor por sí misma. No necesita ser legitimada ni santificada desde fuera. Todo lo creado es bueno en sí, porque procede de las manos de Dios. No hay en ella zonas vacías de sentido ni espacios carentes de dignidad.

Durante siglos, el hombre ha imaginado la creación como un lugar habitado por fuerzas adversas: demonios, espíritus, presencias ocultas. Ha sentido miedo ante montañas, cuevas o mares, atribuyéndoles poderes hostiles. Pero esa visión responde a una interpretación insuficiente. La creación no está poblada de enemigos de Dios. No hay en ella fuerzas que se opongan a su origen.

El miedo nace de la ausencia del hombre en su verdadera dimensión. Donde el hombre no está plenamente presente, surgen fantasmas. Donde el hombre se sitúa como debe, esas presencias desaparecen. No porque las combata, sino porque su sola presencia las disuelve.

De ahí que la distinción entre lo sagrado y lo profano pierda sentido en la creación. Todo es sagrado en cuanto creado. No hay objetos, lugares o realidades que carezcan de valor ante Dios. La división entre lo santo y lo no santo no pertenece a la creación, sino a la mirada del hombre.

El hombre es el lugar donde esa división se supera. En él, lo que parecía separado se unifica. Cuando el hombre es verdaderamente hombre, no distingue entre lo sagrado y lo profano: todo se integra en una misma realidad vivida.

Así, la creación se transforma en hogar. Un hogar sin rincones habitados por amenazas, sin zonas oscuras dominadas por presencias hostiles. La oscuridad no es más que ausencia de luz, y la luz aparece con la presencia del hombre auténtico.

La función del hombre en la creación es, por tanto, creativa. No se limita a recibirla; la prolonga. Continúa la obra iniciada. Es el séptimo día de la creación, el momento en que lo creado sigue desplegándose a través de su acción.

Crear no significa únicamente producir cosas nuevas. Significa transformar la realidad recibida en punto de partida para nuevas posibilidades. El arte, el trabajo, el sufrimiento, la alegría, la propia vida son formas de esa creatividad.

La vida del hombre es la obra suprema. En ella se resumen todas las demás. Cuando la vida se convierte en una creación consciente, la creación entera se eleva con ella. Cuando la vida se vacía de sentido, la creación se empobrece.

El hombre que no crea, que no vive en plenitud, pertenece a una creación inerte. En cambio, el hombre que convierte su existencia en una obra viva transforma todo lo que toca.

El mundo actual muestra las consecuencias de una pérdida de sentido. Se ha llenado de “demonios” creados por el propio hombre: conflictos, destrucción, desarmonía. No porque la creación los contenga, sino porque el hombre ha dejado de ser lo que debe ser.

El remedio no está en actuar más, sino en ser más. El activismo desordenado revela vacío interior. El ruido constante oculta la incapacidad de escuchar. La dispersión impide la contemplación.

Solo el hombre que es plenamente puede recrear el mundo. Y recrearlo significa devolverle su sentido original, conducirlo hacia su meta. La creación alcanza su destino en la medida en que el hombre alcanza el suyo.

El hombre es en el mundo, y el mundo es en el hombre. No son realidades separadas, sino mutuamente implicadas. El estado del mundo refleja el estado del hombre, y viceversa.

Cuando el hombre es, el mundo resuena. Cuando el hombre no es, el mundo se vuelve opaco. La armonía del universo depende de la autenticidad del hombre.

Así, la creación, autónoma y buena en sí misma, encuentra en el hombre su intérprete y su continuador. Y el hombre, al ser plenamente, conduce la creación hacia su consumación.

El sentido de la vida y de la muerte

La vida y la muerte solo pueden comprenderse si se alcanza su núcleo. Todo discurso que se quede en la superficie resulta insuficiente, porque la verdad de las cosas no habita en lo visible, sino en lo profundo. Para penetrar en ese núcleo, el relato del nacimiento constituye una vía privilegiada, no como simple narración de un acontecimiento, sino como revelación del sentido mismo de existir.

El nacimiento no es presentado como un hecho aislado, sino como una clave interpretativa de toda vida humana. Se relata cómo nace uno para que cada cual descubra cómo ha nacido, para qué ha nacido y hacia dónde se dirige. Lo que se dice de aquel nacimiento se dice de todos.

Todo comienza en un tiempo concreto. No hay existencia fuera de la historia. Cada vida se sitúa en un momento determinado, en unas circunstancias irrepetibles. El nacimiento no ocurre en abstracto, sino en medio de decisiones ajenas, de movimientos impuestos, de contextos que no se eligen. La vida surge siempre en tránsito, en desplazamiento. No hay nacimiento inmóvil. Nacer es ya estar en camino.

Quien no camina no engendra. La vida nace en el movimiento. Toda existencia es itinerante, nunca instalada. Los que pretenden fijarse, detenerse, establecerse definitivamente, traicionan la naturaleza misma de su condición. La vida es paso, tránsito, desplazamiento continuo.

En ese marco aparece la pequeñez. Todo el escenario se construye desde la insignificancia: lugares sin prestigio, personas sin relevancia, situaciones de desamparo. La grandeza se manifiesta en lo oculto. Lo decisivo no ocurre en lo visible, sino en lo escondido.

La pequeñez no es un accidente, sino una condición. Lo esencial sólo se revela a quienes no ocupan el centro, a quienes no buscan imponerse, a quienes permanecen como la violeta escondida bajo las hojas. Allí, en lo que no se muestra, se produce la manifestación.

La vida auténtica no nace en el poder ni en la afirmación, sino en la disponibilidad. El que cree dominar su lugar no comprende. El que acepta su condición de tránsito se abre al sentido.

No hay lugar estable. No existe una morada definitiva en la vida. Toda instalación es provisional. La búsqueda de seguridad absoluta contradice la naturaleza misma de la existencia. Quien pretende encontrar un lugar fijo se aparta del sentido.

El nacimiento se produce en la intemperie, en la falta de acomodo. Y esa falta no es una carencia, sino una revelación. Indica que la vida no se sostiene en estructuras externas, sino en una dinámica interior que empuja siempre hacia adelante.

La vida se da como don abierto. No se recibe para conservarla, sino para ofrecerla. El símbolo del pesebre revela esta dimensión: la existencia está hecha para ser compartida, para convertirse en alimento de otros. Vivir es exponerse, abrirse, entregarse.

Todo ser humano está llamado a ser lugar de paso, no de apropiación. Quien retiene la vida la pierde; quien la ofrece la cumple.

En la noche del mundo acontece lo decisivo. La noche no es solo oscuridad, sino condición de posibilidad. Es en ella donde puede percibirse lo que permanece oculto durante el día. Pero para ello se requiere vigilancia.

La vida exige una atención despierta. No basta con existir; es necesario velar. Solo quien permanece en guardia, quien no se deja adormecer por la costumbre, puede percibir lo que acontece en lo profundo.

Los que están en vela descubren lo que otros ignoran. La revelación no se dirige a los poderosos ni a los instalados, sino a los que permanecen atentos, abiertos, disponibles.

El primer efecto del encuentro con el sentido es el sobresalto. La cercanía de lo verdadero produce temor. No un miedo paralizante, sino una conmoción que sacude las certezas. Ese temblor indica que se está ante algo que desborda.

Pero ese temor se disipa de inmediato. Lo que se revela no destruye, sino que confirma. La primera palabra que acompaña al descubrimiento es siempre la misma: no hay motivo para temer.

La vida, en su núcleo, no es amenaza, sino buena noticia. Todo lo que procede de ese núcleo se presenta como afirmación, no como negación. No hay en ello condena, sino apertura.

La existencia se revela como un acontecimiento definitivo. Cada nacimiento introduce ya el término. No hay que esperar a la muerte para encontrar el sentido; está presente desde el inicio. El final habita en el comienzo.

Vivir es recorrer un único día que no termina. Todo ocurre en ese presente continuo que avanza hacia su plenitud sin cambiar de naturaleza. El tiempo no es una sucesión de rupturas, sino una continuidad que se abre progresivamente.

La muerte no es una interrupción, sino el despertar total. Lo que se inicia en la vida se consume en ella. No hay ruptura entre ambas, sino tránsito de una forma de percepción a otra más plena.

La revelación del sentido se presenta siempre bajo la forma de la pequeñez. No se manifiesta en lo espectacular ni en lo grandioso. Se ofrece en lo cotidiano, en lo mínimo, en lo aparentemente insignificante.

Solo quien acepta esa forma puede comprender. El que busca lo extraordinario se pierde lo esencial. El que reconoce lo absoluto en lo pequeño descubre la verdad.

El conocimiento no se impone; se propone. No obliga, sino que invita. Cada uno decide si permanece donde está o si se pone en camino para verificar lo que se le anuncia.

La respuesta auténtica consiste en moverse, en buscar, en exponerse a la posibilidad de encontrar. No hay acceso al sentido sin desplazamiento.

Quien busca, encuentra. Y lo que encuentra no es distinto de lo anunciado: la misma pequeñez, la misma sencillez, la misma apertura.

El descubrimiento conduce al asombro. La vida auténtica se vive en estado de maravilla. Todo se vuelve significativo, todo adquiere una profundidad inesperada.

La incapacidad de asombrarse es señal de ceguera. La familiaridad excesiva con la realidad impide percibir su sentido. Solo quien conserva la capacidad de sorpresa permanece abierto a lo verdadero.

La vida y la muerte quedan así integradas en una misma dinámica. Vivir es despertar progresivamente; morir es despertar del todo. No hay ruptura, sino continuidad.

El sentido no se encuentra al final, sino en cada instante vivido con atención. Cada momento contiene la totalidad. Cada existencia lleva en sí su consumación.

Quien comprende esto deja de temer. La vida ya no es una espera angustiosa, sino una presencia plena. Y la muerte deja de ser amenaza para convertirse en cumplimiento.

El mal y el dolor

El problema del mal no puede abordarse como una cuestión más dentro del pensamiento, porque en realidad desborda cualquier intento de definición. Desde el inicio queda claro que el mal no es algo que pueda delimitarse con precisión ni convertirse en objeto directo de análisis. No se deja atrapar conceptualmente. De hecho, ni siquiera sabemos exactamente qué estamos preguntando cuando preguntamos por él.

El ser humano percibe el bien y el mal a través de un filtro previo, un entramado invisible que selecciona la realidad antes de que llegue a la conciencia. Ese filtro —ese paradigma— no es neutro: determina lo que aceptamos como verdadero y lo que rechazamos sin siquiera considerarlo. Vivimos gracias a ese mecanismo de selección; sin él, el exceso de información nos destruiría. Pero al mismo tiempo, ese mismo filtro condiciona nuestra comprensión del mal. No vemos el mal “tal cual es”, sino como lo deja pasar nuestra propia estructura interior, moldeada por cultura, experiencia y decisiones previas.

Esto introduce una sospecha radical: la pregunta por el mal puede estar mal planteada desde el origen. Lo que llamamos “mal” depende del marco desde el cual juzgamos. Un mismo hecho puede aparecer como mal o como bien según el sentido que se le atribuya. Una operación dolorosa es un mal en sí misma, pero se vuelve bien si salva la vida. Un placer puede ser percibido como bien y, sin embargo, conducir a la destrucción. La frontera entre bien y mal no es evidente; depende del sentido.

Desde la filosofía clásica se intentó resolver el problema afirmando que el mal no tiene entidad propia, que no existe como realidad positiva, sino que es simplemente ausencia de bien, del mismo modo que la oscuridad es ausencia de luz. Pero este planteamiento, aunque elegante, no resuelve nada en la experiencia concreta. Porque el dolor existe, y duele. Y ninguna definición filosófica tiene capacidad para aliviarlo. El mal no se disuelve con conceptos.

Por eso, el problema no es teórico, sino existencial. El mal se manifiesta en forma de sufrimiento, y es ahí donde se vuelve ineludible. El dolor es la traducción humana del mal. Sin dolor, el mal no tendría relevancia. Es el sufrimiento el que lo convierte en una cuestión radical.

Y en ese punto aparece la tensión fundamental: si el mal existe, ¿qué ocurre con Dios? La experiencia humana tiende a plantear la cuestión en términos de conflicto: el mal parece

desmentir a Dios. Desde Job hasta Dostoyevski, la pregunta es la misma: ¿cómo puede existir Dios en un mundo atravesado por el sufrimiento?

Pero esta formulación es engañosa. Supone que ya sabemos lo que está bien y lo que está mal, como si ese criterio fuera autónomo. Sin embargo, la propia capacidad de juzgar el mal presupone un referente. Decimos que algo “no debería ser así”. Pero ese “debería” remite a una medida previa. Y esa medida es precisamente lo que se identifica con Dios.

De este modo, el razonamiento se invierte: no es que el mal niegue a Dios, sino que el reconocimiento del mal apunta hacia Él. La repugnancia ante el sufrimiento injusto no nace del azar, sino de una referencia interior a lo que debería ser. El mal, lejos de eliminar a Dios, lo presupone.

Sin embargo, esto no resuelve el problema, solo lo desplaza. Porque la cuestión ya no es explicar a Dios frente al mal —lo que tradicionalmente se llamó teodicea—, sino preguntarse si Dios mismo ha dado una respuesta. Y aquí el pensamiento cambia de plano: la respuesta no es conceptual, sino histórica y concreta.

La tradición cristiana afirma que Dios no responde con una explicación, sino con una presencia. No justifica el mal desde fuera, sino que entra en él. La palabra definitiva de Dios no es una idea, sino una vida: la de Cristo.

Esto cambia completamente el enfoque. La respuesta al mal no se encuentra en la filosofía, sino en la carne humana. En la experiencia concreta de una vida que se enfrenta al sufrimiento. Y en esa vida, el mal no es negado ni minimizado. Es asumido en toda su profundidad.

Cristo no evita el mal. No lo contempla desde lejos. Se enfrenta a él desde el inicio, lo combate en cada encuentro, y finalmente permite que toda su violencia recaiga sobre él. La cruz representa la concentración máxima del mal: injusticia, dolor, abandono, fracaso, silencio de Dios. Nada queda fuera.

Y sin embargo, es precisamente ahí donde se produce la inversión decisiva. En el corazón del mal surge el bien. No como negación del sufrimiento, sino como transformación desde dentro. El mal no desaparece, pero pierde su poder absoluto.

Esto lleva a una conclusión radical: Dios no está en la periferia del mal, sino en su núcleo. No lo evita, lo habita. Allí donde el sufrimiento alcanza su máxima profundidad, allí ha estado ya.

Por eso, la respuesta no es resignación. No se trata de aceptar el mal pasivamente, sino de enfrentarlo. La vida humana se convierte en el lugar donde se libra esa lucha. Cada existencia reproduce, en menor escala, ese mismo combate.

El mal sigue siendo un misterio. No se explica. Pero deja de ser un absurdo absoluto. Porque en su interior se abre una posibilidad: la de una presencia que no elimina el dolor, pero lo atraviesa y lo transforma.

Así, la cuestión ya no es por qué existe el mal, sino qué se hace con él. Y la única respuesta posible no es teórica, sino vital. Se encuentra en la manera de vivir, de resistir, de luchar, de atravesar el sufrimiento sin quedar reducido a él.

El mal no se resuelve; se enfrenta. Y en ese enfrentamiento, la vida humana se convierte en el único lugar donde puede aparecer un sentido.

El tiempo escatológico

El dolor no se explica; se sitúa. Y en este texto se da un paso más radical: no solo forma parte del misterio, sino que se coloca en el centro mismo de la dinámica de la realidad.

El punto de partida es incómodo pero claro: saber cosas sobre el dolor no sirve para nada práctico. No lo cura. Lo único que puede hacer es orientarlo. Darle dirección, no solución. Y esa dirección es esta: el dolor pertenece al ámbito de lo incognoscible, a esa “cara” de Dios que no puede ser vista ni comprendida directamente. No porque Dios sea oscuro, sino porque excede cualquier capacidad humana de comprensión. Por eso, cuanto más inexplicable es el dolor, más se acerca a ese núcleo donde Dios está.

Aquí hay una idea clave: el dolor no es ausencia de Dios, sino su forma más misteriosa de presencia.

Pero eso no basta. Porque si todo se quedara en lo incomprensible, el dolor sería insoportable. Por eso aparece la segunda afirmación, mucho más concreta: Dios sí ha dicho algo sobre el dolor. Y lo ha dicho donde único podía hacerlo de verdad: en una vida humana. No en una teoría, sino en una experiencia. Esa experiencia es Cristo.

Y esto cambia completamente el marco. Porque implica que el dolor solo puede ser “hablado” desde dentro. Nadie está autorizado a hablar del dolor si no lo ha atravesado. Y aun así, cada dolor es irrepetible. No se puede comparar ni traducir del todo. El dolor humano no es homologable. Se puede acompañar, pero no sustituir.

A partir de aquí, el texto hace algo potente: deja de intentar explicar el dolor y empieza a observar qué hace Dios con él.

Primera conclusión: el dolor hay que tomarlo en serio. Nada de minimizarlo con teorías. Cristo no lo hace. No lo relativiza. Lo enfrenta toda su vida. Desde las tentaciones hasta la cruz. El dolor no es un accidente: es una constante. Es la “sombra” inevitable de quien vive en la luz. Cuanto más consciente es una vida, más aparece esa sombra.

Segunda idea: el dolor no es puntual, es estructural. No aparece solo en momentos extremos; acompaña toda la existencia. Está en los conflictos, en la incomprensión, en la soledad, en el desgaste. Es una condición de fondo.

Y aquí entra uno de los giros más interesantes del texto: el dolor tiende a cerrarnos.

Psicológicamente, cuanto más se sufre, más se reduce el horizonte. La persona se repliega, se concentra en sobrevivir. Es un mecanismo de defensa. Pero ese mismo mecanismo, necesario para no romperse, es también lo que más limita el sentido del dolor. Porque el sentido solo aparece cuando el horizonte se abre.

Así que hay una tensión inevitable: el cuerpo se repliega para sobrevivir, pero el sentido exige apertura.

Después llega el núcleo fuerte del capítulo: la lectura del dolor desde el proceso global de la realidad. Y aquí el esquema es muy claro: creación → encarnación → consumación.

No son fases separadas. Es un mismo movimiento. La creación está hecha para la encarnación, y la encarnación está orientada a la consumación. Y el punto en el que estamos nosotros —la vida presente— es el tránsito entre lo que somos y lo que estamos llamados a ser.

Ahí es donde aparece el dolor con toda su fuerza.

Porque, según el texto (siguiendo a San Pablo), el dolor no es simplemente algo negativo. Es un proceso. Más concretamente: un parto. Toda la humanidad está en un estado de “gemido universal”, no como desesperación vacía, sino como proceso de gestación. El dolor no es estéril. Engendra.

Esta es la idea central: el sufrimiento no destruye sin más; está produciendo algo.

¿El qué? El “hombre que todavía no somos”. Hay una tensión interna entre lo que somos ahora y lo que intuimos que deberíamos ser. Y esa tensión duele. Pero precisamente ese dolor es el que genera transformación. No desde fuera, sino desde dentro.

No estamos esperando convertirnos en algo distinto; nos estamos pariendo a nosotros mismos.

Por eso el texto insiste: el dolor es profundamente personal. No solo porque cada uno sufre de forma única, sino porque cada uno engendra en sí mismo su propia transformación. Nadie puede hacer ese proceso por otro.

Y aquí aparece otra imagen potente: la del “tesoro en vasijas de barro”. Lo que está creciendo dentro —esa plenitud futura— es de tal magnitud que el cuerpo no puede contenerlo indefinidamente. Por eso se desgasta, se rompe, envejece. No solo por decadencia, sino porque algo mayor empuja desde dentro.

El deterioro no es solo pérdida: es también señal de que hay algo que desborda.

De hecho, el texto lo lleva aún más lejos: el cuerpo que se desmorona es una profecía. Indica que lo que viene no cabe en lo actual. No es que todo termine, es que algo está siendo superado.

Y finalmente, la conclusión más ambiciosa: todo este proceso —el dolor, la historia, la humanidad entera— forma un único cuerpo. No fragmentos sueltos, sino una realidad en construcción. Y esa construcción no es solo humana: es una plenitud que se va llenando, completando.

Nada de lo que sucede es inútil en ese proceso. Cada sufrimiento, si se integra, acerca esa plenitud.

Así que la clave no es eliminar el dolor, ni entenderlo del todo. Es otra: qué haces con él. Porque, según este planteamiento, cada vez que sufres no estás simplemente perdiendo algo. Estás participando en un proceso en el que se está gestando lo que todavía no eres.

Y eso cambia la perspectiva: el dolor deja de ser solo caída... y empieza a ser también construcción.

Juicio final y Parusía

La comprensión del destino del mundo, del hombre y del final de las cosas exige una depuración radical del lenguaje. Durante siglos, la escatología —la reflexión sobre lo último— ha sido interpretada como una especie de segunda parte de la existencia: esta vida como un primer capítulo, la otra como un segundo. Sin embargo, esta división es profundamente equivocada. No hay dos historias. Hay una sola realidad en desarrollo.

Todo forma parte de un programa unitario. Dios no actúa por etapas inconexas ni introduce correcciones improvisadas. Todo está ya contenido, previsto y presente en su mirada. La creación, la vida humana, la muerte y lo que llamamos “lo último” no son fases separadas, sino momentos de un mismo proceso. Pensar lo contrario es fragmentar lo que, en su origen, es indivisible.

Desde esta perspectiva, el final —el éschaton— no es una ruptura, sino una culminación. No es el colapso del mundo, sino su integración. La creación no camina hacia la descomposición, sino hacia su plenitud. Lo que hoy percibimos como desorden, fragmentación o incoherencia no es el estado final de las cosas, sino su fase incompleta. La historia no es un deterioro progresivo, sino una construcción.

La imagen adecuada no es la de un sistema que se deshace, sino la de un rompecabezas que se compone. Las piezas están ahí desde el principio, pero su sentido solo aparece cuando encajan. El tiempo no destruye: ordena. Integra. Hace visible lo que antes era caótico.

En este proceso, el ser humano ocupa un lugar central. No es un elemento más de la creación, sino el punto a través del cual la creación adquiere sentido. Lo que no se salva en el hombre, no se salva. Lo que el hombre destruye, se pierde también en él. Existe una reciprocidad radical: el hombre necesita la creación para realizarse, y la creación necesita al hombre para alcanzar su plenitud.

Esta relación puede desarrollarse en dos direcciones: integración o alienación.

Integrar significa incorporar la realidad, hacerla propia, permitir que las experiencias, los encuentros y las responsabilidades entren en la propia vida y la transformen. Alienar, por el contrario, es rechazar, desentenderse, convertir en ajeno aquello que debería ser asumido. Cada

vez que el ser humano se niega a implicarse, deja un vacío. Una pieza que no entra en el conjunto.

La alienación no es solo una actitud moral: es una forma de romper el proceso mismo de la creación. Y puede manifestarse de maneras sutiles. No consiste únicamente en rechazar el mundo, sino también en interpretarlo mal. Por ejemplo, cuando se entiende que la salvación consiste en escapar de la vida presente para alcanzar otra distinta, se está produciendo una alienación profunda. Separar esta vida de la llamada “vida eterna” es falsear el programa de Dios.

No hay dos vidas. Hay una sola vida que se despliega.

La eternidad no es una compensación futura, sino la plenitud de lo que aquí se construye. No se accede a ella desde fuera, sino desde dentro de la experiencia humana. Quien pierde esta vida —quien no la vive, quien no se implica en ella— pierde también la eternidad. No porque se le niegue, sino porque no la ha generado.

La vida eterna no se recibe: se hace.

Por eso, toda la lógica de la existencia se invierte. No se trata de acumular méritos abstractos ni de cumplir ritos desligados de la realidad. Se trata de integrar el mundo. De actuar sobre él. De responder a lo concreto: al hambre, al dolor, a la necesidad, a la injusticia. La verdadera religión no consiste en apartarse del mundo, sino en penetrarlo y transformarlo.

Cuidar de quien no puede devolver el gesto, sostener lo frágil, intervenir allí donde no hay recompensa posible: ahí se construye lo eterno. No como un premio, sino como una consecuencia.

La vida, entendida así, es un proceso de crecimiento real. Cada experiencia asumida, cada responsabilidad acogida, cada gesto de apertura ensancha la persona. La vida se densifica. Se hace más plena, más real. No por acumulación de cosas, sino por transformación interior.

Y en ese proceso aparece la muerte.

Pero la muerte no es lo que parece. No es una interrupción externa ni una fuerza que irrumpe desde fuera para destruir la vida. No tiene entidad propia. No es un “lugar” ni una realidad independiente. La muerte pertenece a la vida. Es su momento culminante.

No se produce en un ámbito distinto, sino en el corazón mismo de la existencia. Es el punto en el que la vida alcanza su máxima intensidad. Allí donde el proceso llega a su plenitud. No es el final de la vida, sino su acto más completo.

Por eso, quien no ha pasado por la muerte no ha realizado aún plenamente su vida. Y quien la atraviesa no entra en la nada, sino en la totalidad de lo que ha ido construyendo.

La muerte no es un corte, sino una transición. Un punto de confluencia entre una forma de vida que termina y otra que continúa sin límite. Desde fuera parece desaparición. Desde dentro es continuidad.

Como un avión que se pierde en el horizonte: deja de ser visible, pero no deja de existir.

El problema no está en la muerte, sino en cómo se vive antes de ella.

Si la vida se ha construido sobre el tener —posesiones, poder, seguridad—, la muerte lo arrasa todo. Porque todo eso no forma parte del ser. Se pierde. Y al perderse, deja vacío.

Pero si la vida se ha construido desde el ser —desde la transformación interior, desde la integración de lo vivido—, entonces la muerte no puede destruir nada. Porque lo que se es, no se pierde.

Aquí está la clave.

Se puede vivir acumulando cosas que desaparecerán, o construyendo una realidad interior que permanece. En el primer caso, la muerte lo quita todo. En el segundo, no quita nada.

Por eso, en sentido estricto, quien ha vivido integrando, no muere.

No porque evite el tránsito, sino porque no pierde su vida en él.

La vida que ha sido verdaderamente vivida no se interrumpe. Continúa.

Y lo que llamamos “final” no es más que la revelación plena de lo que ya estaba ocurriendo desde el principio.

Parusía y escatología

La reflexión sobre lo último —lo que durante siglos se llamó los novísimos— ha sido tradicionalmente un territorio evitado por la teología. Durante mucho tiempo se sostuvo que sobre la eternidad, el cielo o el destino final del hombre no podía decirse nada con certeza. La autoridad de esta prudencia se apoyaba en palabras atribuidas a San Pablo: ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni cabe en el corazón del hombre lo que Dios tiene preparado. A partir de ahí, el silencio se convirtió en norma. Lo desconocido debía permanecer intacto, no ser explorado.

Sin embargo, esta actitud ha cambiado radicalmente en la teología contemporánea. La investigación ha abierto un campo que durante siglos permaneció cerrado, hasta el punto de que aquello que apenas ocupaba unas pocas páginas hoy constituye un tratado amplio y sistemático. Este desarrollo no supone una traición a la tradición, sino su continuidad: la verdad, como promesa, se despliega progresivamente en la historia.

Desde esta nueva mirada, el punto de partida es claro: lo que el hombre siembra, eso recoge. Esta afirmación, tomada de San Pablo, introduce una clave decisiva. La eternidad no es un añadido externo a la vida, ni una segunda oportunidad desligada de lo vivido. Es la prolongación de lo que aquí se construye. No hay dos vidas. Hay una sola vida que, al llegar a su término, se abre a lo interminable.

La eternidad, por tanto, no comienza después. Se está gestando ahora. Cada acto, cada decisión, cada apertura o cierre configura el destino final. El hombre no llega a la eternidad para empezar, sino para culminar. Quien no ha construido nada en esta vida no tiene con qué entrar en la otra. No porque se le niegue la posibilidad, sino porque no ha generado contenido.

Esta perspectiva elimina una de las ideas más arraigadas y, a la vez, más equivocadas: la de la predestinación entendida como destino impuesto. No existe una distribución previa en la que unos estén destinados al cielo y otros al infierno. Esa visión, asociada a ciertas corrientes teológicas, contradice el núcleo del mensaje cristiano. La afirmación fundamental es otra: Dios quiere que todos los hombres se salven. Esta voluntad es universal, positiva y constante.

No hay, por tanto, predestinación a la condena. Nadie nace destinado a perderse. Si alguien se pierde, lo hace por una decisión libre, consciente y persistente, en contra incluso de la fuerza que lo impulsa hacia la plenitud. Perderse no es fácil. Implica resistirse activamente a una

corriente que empuja en sentido contrario. La salvación, en cambio, es la orientación originaria de todo ser humano.

Desde aquí se comprende mejor el sentido de la muerte, el primero de los llamados novísimos. La muerte no es un accidente externo ni una interrupción absurda. Forma parte de la estructura misma de la vida. El hombre no es alguien al que le sucede la muerte; es un ser mortal desde su origen. La muerte no llega de fuera, está inscrita en la condición humana.

Pero esta condición no agota su significado en la destrucción. La visión puramente biológica o racional, marcada por una larga tradición precristiana, percibe la muerte como desaparición. Allí donde cesa la respuesta, la razón concluye que no hay nada. Sin embargo, esta conclusión es insuficiente. Se basa en lo visible, pero ignora lo que ocurre más allá de la percepción.

La enseñanza cristiana introduce una ruptura en esta lógica. Quien vive integrando en sí la dimensión divina no puede ser destruido por la muerte. Lo que en él es simplemente posesión se pierde, pero lo que es ser permanece. La muerte no tiene poder sobre aquello que ha sido construido como realidad interior.

Así, la muerte se convierte en el punto en el que la vida alcanza su máxima intensidad. No es el final, sino el paso a una forma plena de existencia. No se trata de que una parte del hombre sobreviva mientras otra desaparece. El hombre muere entero. Y precisamente por eso, puede resucitar entero.

Aquí se hace necesario corregir una interpretación muy extendida, heredada de la filosofía griega: la división del ser humano en alma inmortal y cuerpo mortal. Según esta concepción, el alma sobreviviría a la muerte mientras el cuerpo quedaría destruido hasta una eventual reunificación futura. Sin embargo, esta visión no corresponde al pensamiento original del cristianismo.

El hombre no es una suma de partes independientes. Es una unidad. Cuando muere, muere todo él. No queda un resto flotando en espera. La muerte es total, y precisamente por eso la resurrección también lo es. No se trata de recomponer lo que quedó fragmentado, sino de dar lugar a una nueva forma de existencia en la que todo lo vivido se recoge y se transforma.

La resurrección no es un acontecimiento lejano en el tiempo. Tiene lugar en el mismo instante de la muerte. En ese momento, toda la vida se concentra, se condensa y se convierte en la realidad definitiva del ser. Lo que el hombre ha sido, eso es lo que permanece. No hay añadido posterior ni reconstrucción externa.

El cuerpo que emerge en esta nueva condición no es el mismo que se descompone. No es una recuperación del estado físico anterior, sino la expresión total de la experiencia vivida. Cada etapa, cada sensación, cada transformación queda integrada en una totalidad nueva, no limitada por la materia tal como la conocemos.

De este modo, la muerte aparece como el momento en que todo se revela. Es el acto más decisivo de la existencia. En él se concentra la densidad de toda una vida, hasta el punto de que puede reorientarla por completo. Una existencia aparentemente perdida puede encontrar su plenitud en ese instante final, y una vida aparentemente lograda puede desmoronarse si se desvía en ese punto.

La muerte no es visible desde fuera en su esencia. Solo se perciben sus signos externos. El acontecimiento real ocurre en una profundidad inaccesible para los demás. Cada muerte es absolutamente personal, irrepetible, y marca el momento en que el hombre alcanza su verdadera dimensión.

En ese instante, todo lo que ha sido se pone en pie. Toda la vida comparece como una unidad. Y lo que se ha construido en ella es lo que permanece. Nada se añade. Nada se improvisa. La eternidad no es otra cosa que la verdad definitiva de lo que el hombre ha hecho de sí mismo.

Jesús y su biografía

La figura de Jesús exige, antes de cualquier aproximación, una revisión del modo en que tradicionalmente se ha intentado comprenderla. No es un problema menor. Durante mucho tiempo, incluso dentro del propio cristianismo, se ha interpretado su vida desde perspectivas que, lejos de aclarar su sentido, lo han oscurecido. El resultado ha sido una comprensión fragmentaria, superficial, incapaz de penetrar en lo esencial.

Hoy, sin embargo, la investigación ha abierto un horizonte nuevo. La bibliografía sobre Jesús se renueva constantemente, y en ella se percibe un esfuerzo por abandonar enfoques antiguos y entrar en una comprensión más radical de su ser. Ya no basta con acumular datos históricos ni con reconstruir una biografía externa. El problema es más profundo: cómo acercarse a alguien cuya realidad no puede ser captada desde fuera.

Porque ahí está la primera dificultad. El hombre, cuando estudia a otro hombre, lo hace a partir de lo que ese otro ha hecho. Es el método habitual. De alguien como Colón, por ejemplo, reconstruimos su figura a través de sus viajes, sus escritos, sus decisiones. Es lo único que queda. Pero con Jesús ese método fracasa. Si intentamos comprenderlo únicamente desde sus actos, lo perdemos. Jesús no es, ante todo, lo que hizo, sino lo que es.

Por eso es necesario corregir el punto de partida. No se trata de rodear su figura como quien examina una muralla desde el exterior, sino de acceder al núcleo mismo de su realidad. Y esto obliga a una distinción fundamental: Jesús como hombre y Cristo como realidad divina. Jesús es el hombre concreto que vivió en un tiempo determinado; Cristo es ese mismo Jesús en cuanto Hijo de Dios, el Ungido. No son dos realidades separadas, sino una única realidad contemplada desde dos dimensiones inseparables.

Desde aquí se entiende mejor la afirmación central: Jesús no puede ser reducido a un episodio histórico. Su aparición en un momento concreto no agota su significado. Él no comienza en la historia; atraviesa la historia entera. Es, en sentido profundo, Alfa y Omega. Antes de su manifestación visible, ya venía en todos los caminos de la creación, y después de su paso sigue presente en el curso de la historia.

Esta idea rompe una concepción muy extendida: la de que Cristo aparece como respuesta al pecado del hombre. Según esa visión, si el hombre no hubiera pecado, Cristo no habría venido. Pero esta interpretación es insuficiente. Reduce el sentido de su existencia a una reacción, a una

solución de emergencia dentro de un plan alterado. La perspectiva correcta es otra: Cristo no viene subordinado al pecado. Viene porque es la plenitud de la creación.

Todo ha sido creado en función de Él. No como consecuencia de un fallo, sino como cumplimiento de un designio. Si Cristo no hubiera de venir, la creación misma carecería de sentido. No habría comenzado. Él es la causa final, aquello por lo que todo existe, aunque su manifestación histórica se produzca en un momento determinado. Es lo último que aparece, pero lo primero que se quiere.

Desde este punto de vista, cambia también la interpretación de su vida. Nacer, vivir, padecer y morir no son episodios accesorios ni respuestas a circunstancias externas. Son las etapas fundamentales de la existencia humana, y en Jesús adquieren un valor decisivo: se convierten en palabra de Dios.

No una palabra dicha, sino vivida. No un discurso, sino una realidad encarnada. Dios no responde al hombre con explicaciones, sino con una vida. La vida de Jesús es esa respuesta. En su nacimiento está la palabra sobre el nacer humano; en su vida, la palabra sobre la vida; en su sufrimiento, la palabra sobre el dolor; en su muerte, la palabra sobre la muerte.

Esto obliga a abandonar otra idea profundamente arraigada: la interpretación “económica” de la redención. Según ella, Cristo habría venido a pagar una deuda infinita provocada por el pecado humano. Su sufrimiento sería el precio exigido por la justicia divina. Pero esta visión, además de reducir el misterio, introduce una imagen deformada de Dios. Un Dios que exige compensación, que calcula, que necesita ser satisfecho.

La realidad es distinta. Cristo no padece porque el hombre haya pecado. Padece porque el padecer forma parte de la condición humana. Muere no porque sea necesario saldar una deuda, sino porque morir pertenece a la estructura misma del ser humano. Si el hombre ideal —y Cristo lo es— vive estas experiencias, entonces no pueden ser consideradas anomalías, sino dimensiones esenciales de la existencia.

De este modo, el sufrimiento deja de ser interpretado como castigo, y la muerte deja de ser vista como fracaso. Ambos se integran en un proceso más amplio: el de la realización plena del hombre. Lo que en apariencia destruye, en realidad construye. Lo que parece pérdida, es condición de plenitud.

Pero hay aún un paso más. Jesús no es solo el hombre perfecto; es, al mismo tiempo, Dios. Y esta unidad no es superficial ni simbólica. No se trata de dos realidades que conviven, sino de

una sola realidad en la que lo humano y lo divino están inseparablemente unidos en lo más profundo del ser. No pueden separarse sin destruir lo que son.

Esto tiene consecuencias decisivas. Si Cristo, siendo Dios, padece, entonces el padecimiento no es ajeno a lo divino. Si Cristo, siendo Dios, muere, entonces la muerte no es un límite absoluto. En Él, las experiencias humanas más radicales quedan atravesadas por una dimensión que las transforma desde dentro.

Por eso, cuando el hombre se enfrenta al dolor o a la muerte, no está ante un absurdo sin sentido. Está ante una realidad ya vivida, ya asumida, ya iluminada. Cristo no explica el sufrimiento; lo habita. No resuelve la muerte; la atraviesa. Y en ese acto convierte ambas experiencias en lugar de revelación.

Así, la vida de Jesús deja de ser un relato del pasado para convertirse en una clave de interpretación del presente. Cada etapa de su existencia es una respuesta a las preguntas fundamentales del hombre. No una respuesta teórica, sino existencial.

Quien quiera comprender el sentido de su propia vida no puede quedarse en la superficie. Debe situarse frente a esa vida, mirarla, dejarse interpelar por ella. Porque en esa confrontación se produce algo decisivo: la revelación de uno mismo.

Ante Jesús, el hombre descubre quién es. Descubre su ceguera, su confusión, sus límites. Pero también descubre la posibilidad de una vida distinta, más profunda, más verdadera. No porque se le diga, sino porque se le muestra.

Y ahí está el núcleo de todo: Jesús no viene a añadir algo al hombre, sino a revelarlo. No viene a corregir desde fuera, sino a desvelar desde dentro. Su vida no es un ejemplo entre otros, sino la manifestación de lo que el hombre está llamado a ser.

En Él, la historia alcanza su sentido. Y en la medida en que el hombre se acerca a Él, comienza a comprender el suyo propio.

El hombre nuevo

El cristianismo solo puede comprenderse desde una idea que a menudo se olvida: es, ante todo, la historia de una novedad. No una doctrina fija ni un sistema cerrado, sino el despliegue de algo que no está acabado. Esta afirmación, lejos de ser secundaria, es el núcleo mismo de su realidad histórica. Hablar de cristianismo es hablar de lo nuevo, y hablar de lo nuevo implica necesariamente hablar del tiempo.

Porque lo nuevo no existe fuera de la historia. Solo puede darse como búsqueda, como proceso, como camino abierto. El cristianismo no es una construcción terminada, sino una realidad en tensión permanente hacia lo que todavía no es. De ahí una paradoja constante: cuanto más se cree haber alcanzado la plenitud, más se corre el riesgo de haberla perdido. El cristiano que piensa que todo está hecho se sitúa, sin saberlo, fuera del dinamismo propio de la fe.

En su origen, el cristianismo introduce una transformación radical del tiempo. Cristo no solo irrumpe en la historia; redefine su sentido. La fe y la esperanza —esas dos dimensiones esenciales de la existencia cristiana— son, por naturaleza, orientaciones hacia el futuro. La fe es entrega a un Dios que siempre viene; la esperanza, espera de aquello que aún no poseemos. Ambas impiden que el hombre se convierta en pasado, en algo cerrado, en una forma detenida.

La historia, entonces, no es un simple escenario donde ocurren los acontecimientos, sino el modo mismo en que Dios se manifiesta. Esta manifestación no puede darse de una vez. Si lo hiciera, destruiría al hombre. La plenitud de lo divino no puede ser soportada en un instante. Por eso, Dios se da en el tiempo, en una sucesión que permite al hombre recibirlo sin quedar aniquilado. La revelación es necesariamente diacrónica: se despliega, se insinúa, se deja ver por etapas.

Así como un camino no puede recorrerse en un solo paso, la verdad tampoco puede ser entregada de golpe. Necesita ser dicha lentamente, vivida, asimilada. El cristianismo mismo, como realidad total, no puede ser captado en un instante. Solo puede ser comprendido a través de su desarrollo histórico, como una serie de momentos que, unidos, forman un todo que nunca se cierra.

De este modo, la historia se convierte en el lugar donde el cristianismo se revela. No como una acumulación de hechos, sino como una experiencia que se despliega en el tiempo. Cada época, cada situación, cada crisis, forma parte de ese proceso. Y en todos ellos permanece una

afirmación decisiva: “Yo estoy con vosotros hasta el final de los tiempos”. Esta presencia transforma el tiempo en algo pleno, en algo cargado de sentido. Nada ocurre en vano. El tiempo no pasa sin más; está habitado.

Pero esta historia no avanza de manera lineal. Su forma es oscilante, casi pendular. Se mueve entre afirmaciones y negaciones, entre avances y retrocesos, entre momentos de claridad y momentos de oscuridad. No hay progreso rectilíneo, sino un movimiento complejo, lleno de tensiones. Y, sin embargo, en medio de ese vaivén, algo permanece: la búsqueda constante de lo nuevo.

Toda realidad que entra en la historia queda sometida a una ley inevitable: la degradación. Nacer implica comenzar a deteriorarse. Desde el momento en que algo aparece, inicia su descenso. La vida misma está atravesada por este movimiento. Crecer es, en el fondo, empezar a declinar.

El cristianismo, en cuanto realidad histórica, no escapa a esta ley. La Iglesia, desde su origen, entra en este proceso. No porque sea defectuosa, sino porque participa de la condición de todo lo humano. Toda institución, toda forma histórica, tiende a desgastarse.

Frente a esta degradación surge una reacción: la esclerosis. Es la defensa natural de lo que envejece. Cuando algo siente que pierde vitalidad, se endurece, se fija, se protege mediante estructuras rígidas. La esclerosis es, en cierto modo, un intento de conservar lo que se está perdiendo. Pero al hacerlo, corre el riesgo de inmovilizar la vida.

En este punto aparece una de las tensiones fundamentales del cristianismo: la relación entre jerarquía y carisma. La jerarquía surge como respuesta a la necesidad de sostener la estructura, de evitar que la degradación destruya la forma. Es el orden, la organización, el gobierno. Pero, al mismo tiempo, está expuesta al peligro de convertirse en esclerosis, en rigidez que impide el crecimiento.

El carisma, por el contrario, es la vida. Es la presencia del Espíritu que actúa en cada persona, de manera libre e imprevisible. No es heredable ni transferible. Es un don que irrumpe, que abre posibilidades nuevas, que rompe los límites de lo establecido. Si la jerarquía asegura la continuidad, el carisma introduce la novedad.

Ambos son necesarios. Sin jerarquía, el cristianismo se disolvería en una multiplicidad sin forma. Sin carisma, se convertiría en una estructura vacía, sostenida pero sin vida. La historia del cristianismo puede entenderse, en gran medida, como la tensión entre estos dos polos.

En los primeros tiempos, predominaba el carisma. La vida fluía con fuerza, y el orden apenas era visible. Con el paso del tiempo, la jerarquía se fue consolidando, ocupando cada vez más espacio. Y en ese proceso, la tensión se hizo más evidente. Donde aumenta la estructura, suele disminuir la espontaneidad; donde crece la norma, se debilita la creatividad.

Pero esta oposición no es absoluta. En realidad, forma parte de una dinámica más profunda. La historia no se reduce a una lucha entre fuerzas contrarias, sino que integra esas tensiones en un movimiento más amplio. Tanto la degradación como la esclerosis, tanto la jerarquía como el carisma, contribuyen —de maneras distintas— al avance hacia lo nuevo.

Nada es inútil en este proceso. Incluso aquello que parece negativo cumple una función. La degradación obliga a buscar formas nuevas; la esclerosis, al endurecer lo existente, hace visible la necesidad de renovación. La historia, con todas sus contradicciones, es el lugar donde se gesta continuamente lo nuevo.

En última instancia, lo que define al cristianismo no es la estabilidad, sino la transformación. No es la repetición, sino la apertura. No es la seguridad del pasado, sino la confianza en un futuro que siempre desborda lo conocido.

Por eso, el cristiano no puede vivir mirando hacia atrás. La nostalgia es incompatible con la fe. El pasado puede ser valioso, pero no es el lugar donde se realiza la vida. La vida está en lo que viene. Y el cristianismo, en su esencia más profunda, es precisamente eso: una marcha constante hacia lo nuevo, hacia un horizonte que nunca se agota.

Del judaísmo al cristianismo

Ser cristiano no es un estado adquirido de una vez para siempre, sino un movimiento. No se trata de pertenecer a algo acabado, sino de participar en un proceso vivo. El cristianismo no está hecho: se está haciendo. Y se hace en cada uno. No existe como una entidad separada que se contempla desde fuera; existe en la medida en que hay hombres que se construyen a sí mismos en esa dirección. El cristiano que se detiene, que cree haber llegado, se sitúa fuera de esta dinámica. Ser cristiano es querer serlo, y querer serlo implica no haber terminado nunca de serlo.

Ya lo intuía San Agustín cuando afirmaba que ser cristiano es buscar a Dios, no poseerlo. Quien cree tenerlo deja de buscarlo, y al dejar de buscarlo, lo pierde. Quien siente que no lo tiene, y sufre por ello, lo busca; y en esa búsqueda se sitúa más cerca de la verdad. Dios siempre desborda la capacidad del hombre para contenerlo. Incluso cuando parece alcanzado, se escapa. Por eso la vida cristiana no puede ser otra cosa que un camino incesante.

El tiempo no es un simple marco donde sucede esta búsqueda, sino su condición esencial. El ser crece en el tiempo, se engendra en él, se transforma en él. El hombre se hace en el tiempo, y el cristiano también. No hay diferencia entre ambos: ser cristiano es ser hombre en profundidad. Todo lo que hace crecer al hombre hace crecer al cristiano. No hay dos caminos paralelos, sino uno solo. Cristo no añadió algo extraño al hombre; reveló su horizonte. Mostró que la plenitud del hombre solo se alcanza en la apertura a lo infinito.

Por eso, todo intento de fijar el cristianismo en una forma cerrada lo traiciona. El hombre que se impone límites, que se declara completo, deja de crecer. Dios no es frontera, sino horizonte. Y ese horizonte no se alcanza nunca, solo se persigue. En ese movimiento consiste la vida.

La historia, entonces, no es un accidente del cristianismo, sino su modo de existir. Para comprender lo que es la Iglesia hay que seguir su desarrollo. No está hecha: se construye. Y se construye de manera inestable, oscilante, como un péndulo que se mueve entre extremos sin detenerse nunca. La búsqueda de Dios no es lineal; es tentativa, zigzagueante. El hombre se acerca, corrige, se desvía, vuelve a intentar. Cada afirmación contiene ya su límite, y cada negación abre una nueva posibilidad.

Esta oscilación aparece desde el origen mismo. Los primeros cristianos fueron judíos. No partieron de cero. El cristianismo no nace de la nada, sino de una base humana concreta. Nadie se convierte desde el vacío. Todo hombre llega con una historia, una cultura, una forma de ser

que no se elimina, sino que se eleva. El cristianismo no destruye lo humano, lo lleva a su plenitud.

De ahí el error constante de querer empezar desde cero. No se bautiza una piedra, ni un animal, ni un hombre despojado de sí mismo. Se bautiza un hombre real, con todo lo que trae consigo. Solo se elimina aquello que no es propiamente humano, lo que impide el crecimiento. Pero lo humano no se borra: se potencia.

Este principio se hace visible en la historia primitiva de la Iglesia. Durante los primeros años, el cristianismo fue exclusivamente judeocristiano. Los discípulos de Cristo eran judíos, y seguían siendo profundamente judíos. Pero pronto surgió un acontecimiento decisivo: la entrada de los griegos en la comunidad cristiana.

Cuando en Antioquía algunos helenos pidieron el bautismo, se produjo una crisis. Para muchos, la salvación pasaba necesariamente por Israel. No se podía ser cristiano sin ser previamente judío. La tensión fue tan grande que obligó a convocar el primer concilio, el de Jerusalén.

Allí se debatió una cuestión que marcaría el futuro. ¿Debían los paganos asumir la ley judía para ser cristianos? La respuesta fue negativa. Se reconoció que el acceso a Cristo no estaba limitado a una cultura, a una tradición, a una forma previa de ser. Se abrió así una puerta decisiva: la del universalismo.

Aquel gesto, quizá no plenamente comprendido por quienes lo tomaron, fue un acto de intuición histórica. Permitió que el cristianismo no quedara encerrado en su origen. Si esa puerta se hubiera cerrado, la Iglesia no habría tenido futuro. Al abrirla, se permitió que el cristianismo se encarnara en nuevas culturas, en nuevas formas humanas.

Desde entonces, la Iglesia dejó de ser solo judeocristiana para convertirse también en helenocristiana. Dos modos distintos de entender el mundo convivían en una misma fe. Y no solo eran diferentes como hombres: lo eran también en su modo de ser cristianos. El cristianismo no uniforma; diversifica. Cada hombre lo vive desde su propia raíz.

Un judío cristiano no es lo mismo que un griego cristiano. No porque la fe cambie, sino porque el hombre que la vive es distinto. Y cuanto más auténtica es la fe, más se afirma esa diferencia. El cristianismo no diluye las identidades; las lleva a su plenitud.

Por eso la Iglesia no se construye desde un solo punto de vista, sino desde todos. Es una realidad recogida de los cuatro vientos. Cada hombre aporta lo que es. Nadie llega vacío. Y lo que trae no se pierde: se transforma.

Ser cristiano no es dejar de ser quien se es, sino serlo de verdad. El judío se vuelve más profundamente judío, el griego más auténticamente griego, el hombre más plenamente hombre. La fe no sustituye la naturaleza; la revela.

Esta dinámica alcanza su expresión más profunda en la idea del “hombre nuevo”. No se trata de otro ser distinto, sino del mismo hombre en transformación. Lo nuevo no es una sustancia añadida, sino una cualidad. Es el hombre en proceso, el hombre que no se da por terminado.

El “hombre nuevo” no es el que ha cambiado una vez, sino el que cambia siempre. El que se compromete con la novedad. Cada momento le exige despojarse de lo que ya ha sido, incluso de lo que fue bueno, para abrirse a lo que todavía no es. La novedad no es un estado, es una tarea.

Así, el cristiano vive en una tensión constante. Lo que hoy es nuevo mañana envejece. Y debe ser abandonado. Como quien muda de piel, deja atrás lo que ya no puede sostenerle y avanza hacia una forma más profunda de sí mismo. No hay descanso en este proceso.

Esta exigencia no afecta solo al individuo, sino al mundo que construye. El hombre nuevo transforma su entorno. Cada avance interior se traduce en una novedad exterior. La historia no es otra cosa que la expresión de estas transformaciones.

Por eso, una comunidad formada por hombres nuevos es necesariamente una comunidad en renovación constante. La Iglesia no puede ser otra cosa que novedad. Aunque contenga elementos antiguos, su esencia es dinámica. Vive en el tiempo, y el tiempo la transforma.

El peligro aparece cuando se confunde lo esencial con lo accidental. Hay elementos que no cambian, como la raíz misma del hombre o la presencia de Cristo. Pero su expresión histórica sí cambia. Y pretender fijarla es traicionar su naturaleza.

El cristiano no es el que fue nuevo, sino el que lo es. El que camina. El que se deja sorprender por sí mismo. El que no sabe del todo quién es, porque todavía no ha terminado de serlo.

En eso consiste su verdad. En saberse en camino. En aceptar que su identidad no está detrás, sino delante. En vivir cada instante como una oportunidad de nacer de nuevo.

Porque, en última instancia, el cristianismo no es otra cosa que eso: la historia de un hombre que no se conforma con lo que es y que, en cada momento, se lanza hacia lo que todavía puede llegar a ser.

Los sacramentos

El misterio de la fe no puede comprenderse si no se encarna en la vida concreta de cada hombre, si no se convierte en práctica viva. Por eso, al acercarse al tema de los sacramentos, es necesario partir de una advertencia clara: los sacramentos, tal como hoy se viven, están profundamente degradados. No solo porque las nuevas generaciones se alejen de ellos, sino, sobre todo, porque quienes los reciben a menudo lo hacen de forma más superficial que quienes ni siquiera se acercan a ellos. La sacramentalidad ha ido perdiendo su contenido, su densidad simbólica, su capacidad de abrir al hombre a lo real. Y seguirá perdiéndola mientras no se vuelva a su raíz, mientras no se recupere su sentido originario.

El punto de partida es decisivo: la materia no es simplemente materia. La materia significa. Su ser consiste en ser significativa. Una materia que no remite más allá de sí misma, que se agota en su apariencia, no es verdadera materia. Su corazón es simbólico. Ya lo intuía Pierre Teilhard de Chardin cuando hablaba del “corazón de la materia”: ese núcleo en el que lo material se abre hacia lo real profundo.

Vivimos, sin embargo, en un mundo que ha invertido completamente esta visión. El materialismo afirma que lo real es únicamente lo material: la mesa, el cuerpo, el objeto. Y que más allá de eso no hay nada. Bajo esta lógica, el hombre queda reducido a su cuerpo, y su destino es la disolución. En ese contexto, los sacramentos no pueden existir. No es que no se practiquen: es que, aunque se celebren, no suceden. Un hombre que vive instalado en el materialismo no puede recibir sacramentos, aunque participe en ellos. Porque el sacramento exige una mirada capaz de atravesar la materia, no de quedarse en ella.

Lo real es infinito. La materia es apenas el último punto de ese infinito, el límite donde lo real se hace accesible. Es el borde entre el ser y el no ser. Todo el universo material, con su grandeza, no es más que ese punto de condensación. Y, sin embargo, ese punto es suficiente para abrirnos a lo infinito. La materia es una puerta. Un trampolín. Un signo.

Pero hay una condición: no quedarse en ella. El error del materialismo no es reconocer la grandeza de la materia, sino detenerse en ella. Quien se queda en la materia no ve nada. Quien la atraviesa descubre todo. La materia es un vehículo: si se la toma como destino, se convierte en una vía muerta; si se la recorre, se transforma en un viaje.

Por eso, la materia es simbólica. No en un sentido superficial o decorativo, sino ontológico. Su esencia es remitir. Es abrir. Es conducir. Todo lo visible es manifestación de lo invisible. Y cuanto más real es algo, menos material resulta. Nuestros sentidos, limitados a lo material, solo perciben la superficie de lo real. Lo profundo queda fuera de su alcance. Para hacerse visible, lo real ha creado la materia.

Así, cada objeto, cada realidad, es una invitación. Una ventana. Un túnel hacia lo infinito. Pero esta apertura solo se revela a quien sabe distanciarse. Aquí aparece una ley profundamente humana: solo descubrimos las cosas cuando nos despedimos de ellas. Mientras permanecemos instalados, no vemos. Cuando nos alejamos, comprendemos.

La despedida revela la verdad. El que se va descubre lo que nunca había visto. El hijo que abandona su casa comprende a su madre. El que pierde algo reconoce su valor. La distancia acerca. Y este movimiento es la clave del sacramento. Porque el sacramento no es otra cosa que materia atravesada, materia que se abre y nos lanza más allá de sí misma.

Quien no ha experimentado esta dinámica —la nostalgia, la separación, el descubrimiento tardío— no puede entender lo que es un sacramento. Porque el sacramento no se capta desde la posesión, sino desde el tránsito. No desde el quedarse, sino desde el partir.

La materia es, por tanto, un alfabeto. Cada realidad es una letra. Quien se queda en la letra no entiende nada. Quien las une, descubre un sentido. Decía San Agustín que el mundo es un lenguaje que debe ser leído. El analfabeto ve signos sueltos; el que sabe leer descubre un mensaje.

El sacramento es precisamente eso: un signo sensible que comunica una realidad invisible. Pero este signo no es arbitrario. Nace de la propia estructura de la materia. Por eso, toda materia es ya sacramental. Y los sacramentos de la Iglesia no son otra cosa que momentos en los que esta sacramentalidad se intensifica, se hace explícita.

En ellos, la materia se convierte en vehículo de lo divino. El agua, el pan, el vino no son simples elementos: son puertas. A través de ellos, Dios se comunica. No porque se les añada algo desde fuera, sino porque su propia naturaleza está abierta a esa posibilidad.

El ejemplo supremo de esta lógica es Jesucristo. Él es el sacramento por excelencia: lo visible del Padre invisible. Como afirmaba San Ireneo de Lyon, en Cristo se hace visible lo invisible. Quien le ve a Él, ve al Padre. Pero esta verdad no fue evidente para todos. Muchos se quedaron

en su humanidad, en su apariencia. Solo algunos supieron atravesarla y descubrir lo que contenía.

Eso mismo ocurre con los sacramentos. Quien se queda en el rito no ve nada. Quien atraviesa el signo descubre la realidad. Por eso, el problema actual no es la falta de sacramentos, sino su materialización. Se han convertido en objetos de consumo. Se reciben como se consume cualquier producto. Sin conciencia, sin apertura, sin transformación.

El sacramentalismo —la obsesión por cumplir con los ritos— es una deformación profunda. Bautizar, comulgar, casarse por la Iglesia sin comprender el sentido es vaciar el sacramento. Convertirlo en algo inerte. Y lo que no es simbólico se vuelve diabólico: dispersa, separa, rompe.

El verdadero sacramento, en cambio, reúne. Integra. Construye. Tiene tres dimensiones esenciales: rememora, celebra y anticipa. Hace presente el pasado, lo convierte en fiesta en el presente y abre al futuro. No es recuerdo, sino presencia. No es obligación, sino celebración. No es repetición, sino promesa.

Cada sacramento es, por tanto, un acto total: recoge la historia, la transforma en alegría y la proyecta hacia la eternidad. Y esto solo puede vivirse desde dentro, desde una conciencia despierta.

Los grandes momentos de la vida humana —nacer, crecer, comprometerse, amar, morir— son ya sacramentales en sí mismos. No son hechos cerrados, sino realidades abiertas, orientadas hacia algo más. Nacemos para vivir, crecemos para realizarnos, amamos para entregarnos, morimos para trascender. Los sacramentos no hacen más que revelar esta estructura profunda.

Así, el bautismo, la Eucaristía, el matrimonio, la unción no son invenciones arbitrarias, sino expresiones intensificadas de la condición humana. Son momentos en los que la materia se abre de par en par y deja pasar lo eterno.

Comprender esto implica una transformación radical. Ya no se trata de “recibir” sacramentos, sino de vivir sacramentalmente. De descubrir que toda la realidad está cargada de sentido, que todo puede ser signo, que todo puede conducir más allá.

Porque, en última instancia, los sacramentos no son otra cosa que la revelación de lo que la materia es desde siempre: un camino hacia lo infinito. Un lenguaje que, bien leído, dice siempre lo mismo: que lo visible está hecho para conducirnos a lo invisible, y que la vida, en su profundidad, no es otra cosa que ese tránsito continuo hacia lo que no se agota nunca.

Universalizar el cristianismo

El misterio de Cristo no puede entenderse si no se sitúa en el corazón mismo del hombre. Toda cristología auténtica parte de ahí: no añade nada extraño, no superpone una verdad externa, sino que revela lo que ya está inscrito en lo más profundo de lo humano. Cristo no destruye nada. No arrasa lo anterior. No viene a sustituir la historia del hombre, sino a llevarla a su plenitud. Por eso, cada vez que la fe parece empobrecer, estrechar o desertificar el interior humano, no estamos ante Cristo, sino ante una caricatura de Él.

El hombre ha recorrido durante milenios un camino de búsqueda, de esfuerzo, de intuiciones, de errores y aciertos. Religiones, mitologías, sistemas de pensamiento: todo forma parte de ese lento ascenso. Pensar que Cristo llega para borrar ese camino es no haber entendido nada. Si Cristo es el hombre verdadero, entonces todo lo auténticamente humano ya estaba en Él desde el principio. Todo esfuerzo sincero del hombre, incluso el del que no se reconoce creyente, participa de esa verdad. No hay oposición radical entre lo humano y lo cristiano: hay continuidad. El cristianismo no se superpone al hombre; lo revela.

Ser cristiano no es pertenecer a una etiqueta religiosa. Es algo mucho más radical y más simple: es ser verdaderamente hombre. Y ser hombre implica reconocer que todos somos hermanos, sin excepción, desde el hombre más primitivo hasta el más sofisticado. Todo lo demás —las clasificaciones, las fronteras religiosas— son construcciones externas que sólo tienen sentido cuando se pierde de vista lo esencial.

Pero esta verdad tiene una consecuencia decisiva: donde lo humano se degrada, el cristianismo desaparece. Allí donde el hombre es reducido, recortado, despreciado o trivializado, Dios no puede actuar. No es que no quiera: es que no puede. Porque Dios actúa en la dignidad del hombre, no en su ruina. Cuando el hombre se empequeñece, se cierran las puertas al milagro.

Así se comprende aquella escena en la que Jesús, en su propia tierra, no pudo realizar milagros. No porque le faltara poder, sino porque el ambiente humano estaba degradado. La incredulidad no es solo una falta de fe en lo divino, sino una falta de fe en lo humano. Y cuando el hombre deja de creer en su propia dignidad, el milagro se vuelve imposible.

El milagro, en realidad, no es un espectáculo. Es un signo. Un indicador. No tiene valor en sí mismo, sino en aquello hacia lo que apunta. Es como una señal en el camino: no está hecha para

detenerse en ella, sino para seguir adelante. Quedarse en el milagro es perder su sentido. Lo importante no es si sucede algo extraordinario, sino lo que ese acontecimiento revela.

Por eso, cuando Jesús cura al paralítico, no comienza por el cuerpo. Empieza por lo más profundo: “tus pecados quedan perdonados”. Lo esencial no es la parálisis física, sino la interior. Un alma encogida genera un cuerpo encogido. Un corazón bloqueado produce una vida bloqueada. La verdadera curación empieza en el núcleo del hombre. Lo demás viene después, como consecuencia.

El error del hombre es querer soluciones superficiales. Pedir alivios, mejoras, cambios externos, sin tocar la raíz. Pero Cristo no actúa así. Va directamente al origen. Libera el interior. Desata las cadenas invisibles. Y solo entonces, si es necesario, transforma lo visible.

Esta dinámica revela algo fundamental: el cristianismo no es un añadido. No es una capa que se pone sobre el hombre. No convierte a un hombre mediocre en un buen cristiano. Lo que hace es exigir al hombre que sea plenamente hombre. Sin esa base, todo lo demás es apariencia.

De hecho, muchas veces lo que llamamos cristianismo no es más que una pintura superficial. Una capa que se borra en cuanto llegan las dificultades. Basta una contrariedad, un dolor, una crisis, para que esa fe desaparezca. Porque no estaba arraigada en lo profundo.

La verdadera transformación exige liberar el interior. Quitar el miedo. Desatar la vida. Cristo repite constantemente: no tengáis miedo. Porque el miedo paraliza, encoge, impide crecer. Y un hombre paralizado no puede vivir el cristianismo.

Esta misma lógica aparece en los relatos de curaciones. La fe no es una adhesión intelectual, sino una apertura total. Dios no impone su acción. Actúa en la medida en que el hombre se abre. “Hágase según tu fe”. No es una fórmula piadosa, es una ley profunda: la acción de Dios en el hombre está vinculada a la capacidad de acogida del hombre.

Por eso, muchas veces, lo que llamamos intervención divina depende en realidad de nosotros. No porque Dios sea limitado, sino porque respeta radicalmente la libertad humana. La puerta solo se abre desde dentro. Y si no se abre, la luz no entra.

La fe, entonces, no es creer en unas verdades abstractas. Es dejar que la vida se abra. Es permitir que lo profundo emerja. Es despertar. Vivir es despertar progresivamente. Morir es terminar de despertar. Y el cristianismo es ese proceso de apertura creciente hacia la realidad plena.

Esta apertura no se limita al individuo. El hombre no termina en su piel. Su existencia es universal. Está entrelazado con todo lo que existe. Cada acto, cada pensamiento, cada emoción tiene una resonancia que va mucho más allá de lo inmediato. Nada es neutro. Todo repercute.

El hombre necesita el universo entero para ser hombre. Necesita la naturaleza, el aire, el agua, la vida que le rodea. Y al mismo tiempo, influye en todo ello. No puede destruir sin destruirse. No puede degradar sin degradarse. Su responsabilidad es total.

De ahí que el cristianismo no sea solo una experiencia interior. Es también una forma de estar en el mundo. De relacionarse con todo lo creado. De reconocer que cada cosa tiene una dimensión que la supera.

Esto se comprende especialmente a través de los sacramentos. No son ritos vacíos. Son signos que revelan la estructura misma de la realidad. La materia no es solo materia. Es transparente. Es una ventana. Todo lo visible remite a lo invisible.

El agua no es solo agua. El pan no es solo pan. El vino no es solo vino. Son puertas. Pero solo se abren para quien sabe atravesarlas. Si uno se queda en la superficie, no ocurre nada. Si uno atraviesa el signo, se abre un mundo.

Por eso los sacramentos pierden su sentido cuando se viven de forma automática. Cuando se convierten en costumbre, en obligación, en rutina. Entonces dejan de ser lo que son. Se vacían. Se convierten en gestos sin contenido.

La clave está en comprender que toda la realidad es sacramental. Todo puede ser signo. Todo puede conducir más allá. La vida entera es un lenguaje que hay que aprender a leer. Y quien aprende a leerlo descubre que todo está abierto, que nada se agota en sí mismo.

Este descubrimiento cambia la mirada. Ya no se trata de poseer las cosas, sino de atravesarlas. De dejarlas ir. De comprenderlas en su profundidad. Solo en la distancia se revela el sentido. Solo cuando nos despedimos de algo, lo entendemos de verdad.

Así ocurre con las personas, con los lugares, con la vida misma. La despedida ilumina. Revela. Abre. Y en ese movimiento continuo de encuentro y pérdida, de presencia y ausencia, el hombre avanza hacia lo que no se agota.

Porque el destino del hombre no está en lo que tiene delante, sino en lo que se le abre a través de ello. Y lo que se le abre es siempre más grande, más profundo, más real.

En última instancia, todo conduce a lo mismo: a ese fondo último que está ya dentro de nosotros. Dios no está lejos. No está fuera. Es lo más interior que tenemos. Más cercano que nosotros mismos.

La aventura humana consiste en descubrirlo. En dejar que todo nos conduzca hacia Él. En atravesar la realidad hasta encontrar su núcleo. Y cuando finalmente se abren del todo los ojos, lo que aparece supera infinitamente cualquier expectativa.

Lo sorprendente es que aquello que buscamos está ya presente. Que lo infinito habita en lo finito. Que la plenitud está inscrita en el origen. Y que toda la vida no es más que el camino hacia ese descubrimiento.