

**Resumen del curso ‘El
cristianismo’ 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
Cristianismo como plenitud humana	5
El hombre como devenir	12
El hombre inventa a Dios	21
El origen del mal	28
El hombre como peregrino	37
El hombre y la inmortalidad	46
Lo sagrado y lo humano	56
Historia y renovación	66
La creación como sacramento	76
Religión e idolatría	87
La religión como camino	98
El hombre hacia Dios	109

Introducción

Este documento trata de resumir el *curso 'El cristianismo'* que el P Antonio Oliver impartió 1983.

El curso tiene una duración de más de 5 horas que han sido transcritas y luego resumidas para poder condensar en un discreto resumen las principales ideas que el autor trata de transmitir.

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

Cristianismo como plenitud humana

El cristianismo debe entenderse simultáneamente como una realidad relacionada con el ser y como una realidad histórica en continuo devenir. No es algo completamente terminado que pueda encerrarse en una definición definitiva, porque tanto el hombre como el propio cristianismo siguen haciéndose. Decir que ser cristiano significa seguir a Cristo no resuelve completamente la cuestión, porque inmediatamente surge la pregunta de qué significa realmente seguirlo. Lo que conocemos procede fundamentalmente del pasado, pero ese pasado representa una parte menor de todo aquello que el cristianismo todavía puede llegar a ser. Tiene, por tanto, mucho más futuro que pasado.

Estudiar la historia cristiana solo tiene sentido si sirve para avanzar. El pasado no debe convertirse en un lugar en el que instalarse, sino en una plataforma desde la que continuar. El ser cristiano es dinámico y cada forma histórica constituye únicamente una etapa provisional dentro de un proceso todavía abierto.

La propia palabra «cristianismo» puede inducir a confusión porque el sufijo «-ismo» hace pensar en una filosofía o ideología comparable al marxismo, positivismo o existencialismo. Sin embargo, el cristianismo no puede reducirse a un sistema de ideas. Posee pensamiento y doctrina, pero su núcleo se encuentra mucho más en una forma de ser y en un impulso hacia la plenitud humana que en una construcción filosófica cerrada.

La denominación «cristiano» aparece por primera vez en Antioquía. Probablemente surgió desde fuera de la propia comunidad, posiblemente dentro del ambiente romano, para identificar a aquel grupo de seguidores de Jesús que hablaban continuamente de Cristo. La terminación utilizada recordaba a las denominaciones aplicadas a los partidarios de figuras políticas como Pompeyo o Herodes. Inicialmente, los cristianos podían ser vistos simplemente como «los partidarios de Cristo».

Los propios seguidores de Jesús terminaron aceptando esa denominación porque expresaba algo fundamental de su identidad: eran personas vinculadas radicalmente a Cristo y dispuestas a comprometer su existencia por Él. Pero el término «cristiano» debe entenderse siempre en relación con el sustantivo «hombre». En apariencia podría pensarse que primero existe el hombre y después se le añade una característica religiosa. La tesis fundamental es exactamente la

contraria: lo cristiano no añade algo extraño al hombre, sino que desarrolla aquello que pertenece a la profundidad de su propio ser.

Ser cristiano significa, en último término, llegar a ser plenamente humano. La fórmula de Tertuliano según la cual el hombre es «naturalmente cristiano» expresa precisamente esta orientación. Existe en la condición humana una apertura hacia aquello que el cristianismo pretende llevar a plenitud.

Esto implica una doble afirmación. Una persona que desarrolla auténticamente su humanidad puede aproximarse profundamente a lo cristiano aunque no utilice ese nombre. Y una persona que se denomina cristiana pero destruye o desprecia lo humano contradice el propio cristianismo. La identidad cristiana no puede construirse sobre la negación del hombre.

Por ello, ser cristiano tampoco puede reducirse a determinadas prácticas, sacramentos, obligaciones o formas oficiales de pertenencia. Estas pueden expresar una verdadera experiencia cristiana, pero no constituyen por sí solas su esencia. Puede existir una pertenencia religiosa exterior sin verdadera plenitud humana y una profunda humanidad en personas que no se consideran formalmente cristianas.

La redención debe entenderse como continuación de la creación. Cristo no aparece para sustituir al hombre por otra realidad, sino para mostrar hasta dónde puede llegar la humanidad. Creación y redención serían así dos momentos de una misma historia: primero aparece el hombre y después se revela la plenitud a la que está llamado.

Esta concepción obliga también a interpretar de manera dinámica la historia del cristianismo. Su pasado contiene guerras, persecuciones, errores y enormes contradicciones cometidas incluso en nombre de Dios. Estos hechos no deben ocultarse, pero tampoco pueden identificarse sin más con la esencia del cristianismo.

Toda realidad histórica que todavía está construyéndose deja detrás de sí una mezcla de aciertos y errores. Algo semejante ocurre en la biografía de cualquier persona. La infancia y la adolescencia contienen inmadureces que forman parte del proceso por el que se llega posteriormente a una mayor plenitud. La historia cristiana representa igualmente aquello que el cristianismo fue siendo mientras intentaba convertirse en aquello que todavía no era.

Por eso el pasado debe respetarse y estudiarse, pero no reproducirse literalmente. Un cristiano que pretendiera vivir exactamente como uno del siglo XIII sería un fósil histórico. La fidelidad no

consiste en detener la historia, sino en recibir una tradición y permitir que continúe desarrollándose.

La dificultad aparece cuando se pregunta cómo conocer la meta de un proceso todavía incompleto. La respuesta se encuentra en Cristo. Aunque el hombre y el cristianismo continúen desarrollándose históricamente, aquello hacia lo que se dirigen ya habría aparecido plenamente realizado en una persona. Cristo representa al hombre logrado y funciona como revelación anticipada de aquello que la humanidad puede llegar a ser.

Esta idea puede representarse mediante la imagen de una punta de flecha. En algunos procesos históricos una posibilidad aparece primero realizada en un individuo y después se expande progresivamente. Un descubrimiento formulado inicialmente por una sola persona puede terminar siendo patrimonio de toda la humanidad. Del mismo modo, en Cristo aparece concentrada una plenitud humana que posteriormente comienza a desplegarse históricamente en otros.

Cristo es así simultáneamente Alfa y Omega. Se encuentra al comienzo histórico del cristianismo y al mismo tiempo anticipa su meta. Aquello que se manifiesta plenamente en Él al inicio funciona como profecía de aquello hacia lo que el resto de la humanidad está llamada a caminar.

Comprender el cristianismo exige entonces mirar simultáneamente hacia el pasado y hacia el futuro. Hay que conocer su historia, sus instituciones y sus errores, pero Cristo no pertenece únicamente a lo sucedido. Su humanidad funciona también como proyección de futuro. Lo realizado plenamente en Él aparece todavía de manera parcial en cada persona y en cada etapa histórica.

Desde esta perspectiva pueden existir personas que desarrollen dimensiones profundamente cristianas sin saberlo. Si lo cristiano significa la plenitud de lo humano, una persona que crece radicalmente en dignidad, responsabilidad, libertad o amor puede aproximarse a esa plenitud aunque no utilice el nombre cristiano. Inversamente, la etiqueta religiosa no garantiza por sí misma esa realización.

También el pasado personal debe integrarse dentro de este movimiento. Ninguna persona puede desarrollarse negando completamente aquello que ha sido. Todos poseen errores, zonas oscuras y experiencias dolorosas, pero ninguna de ellas tiene por qué convertirse en una condena definitiva. Incluso el fracaso puede transformarse en punto de partida para una realidad nueva.

Lo mismo sucede con la historia cristiana. Sus errores son redimibles precisamente cuando son asumidos, comprendidos y utilizados para avanzar. No existe crecimiento verdadero mediante la negación del pasado, sino mediante su integración y superación.

El futuro pertenece igualmente al ser humano. Una persona que afirma estar completamente terminada interrumpe su propio proceso. Ser hombre significa permanecer abierto hacia aquello que todavía se puede llegar a ser. El pasado, el presente y el futuro forman parte de una misma identidad dinámica.

Por eso la existencia humana puede definirse como aventura. Siempre existe más realidad por delante que por detrás. Incluso quien ha recorrido un largo camino continúa abierto hacia posibilidades todavía no realizadas. El futuro, además, permanece parcialmente desconocido.

Aquí aparece una crítica fundamental a la cultura occidental: la búsqueda constante de garantías. Se intenta asegurar la economía, la salud, el trabajo y casi todos los ámbitos posibles. Sin embargo, las grandes decisiones humanas nunca pueden disponer de una seguridad absoluta. Amar, comprometerse, elegir una vocación o construir un proyecto implica necesariamente entrar en un futuro que no está completamente controlado.

La ausencia de garantías forma parte de la propia libertad. Si todas las consecuencias de una decisión estuvieran absolutamente determinadas y fueran conocidas de antemano, la elección perdería gran parte de su carácter libre. Vivir exige asumir responsablemente un territorio desconocido.

El cristianismo aparece precisamente como una aventura de este tipo. La llamada evangélica a abandonar casa, posesiones o incluso vínculos familiares no debe interpretarse necesariamente como una exigencia literal de destrucción, sino como la necesidad de evitar que cualquier realidad se convierta en condición absoluta para continuar avanzando.

Nada debería hipotecar completamente el futuro del hombre. Si alguien afirma que únicamente continuará mientras conserve una determinada seguridad, riqueza, posición o relación, está subordinando su realización a una circunstancia concreta. La verdadera libertad exige poder seguir avanzando incluso cuando desaparecen determinados apoyos.

Esta lógica afecta también al éxito y al fracaso. Una decisión humana no puede considerarse correcta únicamente porque garantice un buen resultado exterior. Existen caminos que pueden terminar en fracaso social o económico y, sin embargo, contribuir profundamente a la realización

personal. También puede alcanzarse un enorme éxito exterior y sufrir al mismo tiempo un profundo empobrecimiento humano.

La muerte representa el fracaso exterior más radical y, sin embargo, tampoco puede convertirse en la medida definitiva de la existencia. Si el hombre construyera toda su vida únicamente para evitarla, terminaría renunciando a muchas de las realidades que hacen valiosa la propia vida.

Desde la perspectiva cristiana, la cuestión consiste en desarrollar una dimensión del ser que la muerte no pueda destruir. La permanencia del miedo radical a morir incluso entre creyentes demuestra precisamente que el cristianismo histórico todavía no ha interiorizado plenamente algunas de sus propias afirmaciones.

Algo semejante ocurre con la libertad y la aventura. El cristianismo proclama confianza y entrega, pero la cultura occidental cristiana ha desarrollado al mismo tiempo una enorme necesidad de seguridad. La verdadera transformación requiere que las ideas religiosas dejen de ser únicamente afirmaciones teóricas y se conviertan en formas reales de existencia.

Occidente debe evitar además identificarse con todo el cristianismo. Su forma histórica constituye únicamente una entre muchas posibles. Han existido expresiones judeocristianas, helenísticas, medievales y modernas, y podrán surgir innumerables formas diferentes en otras culturas y momentos históricos.

La desaparición de una determinada forma occidental de cristianismo no equivale, por tanto, a la desaparición del cristianismo. Puede significar simplemente el final de una encarnación histórica y el comienzo de otras nuevas.

Esta perspectiva obliga a evitar la imposición de un cristianismo culturalmente occidental sobre otras sociedades. Cristo no pertenece exclusivamente a una civilización. Cada cultura puede expresar de manera diferente determinadas dimensiones de esa plenitud humana.

La religión tampoco debe reducirse a una teoría. Su núcleo profundo se encuentra en la convicción de que la realidad posee sentido. Ser religioso significa contemplar la existencia como una totalidad en la que incluso aquello que no se comprende inmediatamente puede formar parte de un significado mayor.

El cristianismo debería vivir desde esa profundidad sin necesidad de convertirse constantemente en propaganda. Una realidad verdaderamente vivida se comunica principalmente por lo que es. La necesidad obsesiva de proclamarse puede revelar precisamente una falta de consistencia interior.

También debe revisarse la oposición radical entre naturaleza y sobrenaturaleza. La distinción puede resultar metodológicamente útil, pero no significa que lo humano y lo divino pertenezcan necesariamente a dos mundos completamente separados. Cristo aparece precisamente como el lugar donde ambas dimensiones se encuentran sin destruirse.

La plenitud cristiana no exige abandonar la humanidad, sino llevarla más lejos. El hombre aparece como una realidad abierta hacia algo que supera sus límites actuales, pero esa apertura forma parte de su propia estructura.

Las críticas de Feuerbach y Freud a la religión pueden ser reinterpretadas desde aquí. El hecho de que el hombre proyecte deseos de plenitud, felicidad o inmortalidad no demuestra necesariamente que esas aspiraciones sean simples ilusiones. También puede plantear la pregunta de por qué un ser limitado posee dentro de sí deseos que parecen superar continuamente aquello que experimenta.

La capacidad de proyectar un futuro mayor forma parte precisamente de la condición humana. Aquello que todavía no somos influye profundamente sobre aquello que somos porque orienta nuestras decisiones y nuestra construcción.

El hombre vive siempre entre lo ya realizado y lo todavía pendiente. No está completamente hecho. Su futuro participa de su identidad y por ello no puede definirse exclusivamente desde el presente.

La fórmula «yo soy yo y mi circunstancia» permite comprender esta apertura. El yo actual no coincide todavía con la totalidad de la persona. La identidad completa incorpora también todas las circunstancias, decisiones y experiencias que todavía están por llegar.

La muerte adquiere entonces una importancia especial porque representa el punto en que el conjunto de una existencia alcanza una determinada forma. Mientras el hombre vive continúa abierto a nuevas posibilidades. Por eso su vida entera puede contemplarse como un proceso de construcción.

La gran tarea consiste en no reducir ese proceso ni por miedo al pasado ni por miedo al futuro. El pasado debe asumirse, el presente utilizarse y el futuro permanecer abierto.

Ser cristiano significa participar radicalmente en ese movimiento. Cristo muestra una plenitud, pero cada persona debe realizarla desde sus propias circunstancias. No se trata de copiar

exteriormente su biografía, sino de permitir que aquello que Él representa se concrete de una manera propia en cada vida.

La humanidad puede entenderse así como una flecha histórica en la que lo que apareció inicialmente concentrado en Cristo se despliega progresivamente. La meta no consiste simplemente en que todos lleven exteriormente el nombre de cristianos, sino en que cada persona alcance la profundidad humana que ese nombre debería expresar.

La historia del cristianismo debe ser leída desde esa humildad. No constituye la realización perfecta del Evangelio, sino el recorrido incompleto mediante el cual distintas generaciones han intentado encarnarlo. Sus errores no deben ocultarse ni convertirse en excusa para detener el proceso, sino utilizarse como aprendizaje.

El cristiano recibe así un pasado que no debe repetir mecánicamente y un futuro que no puede conocer con certeza. Su responsabilidad consiste en transformar la herencia recibida y continuar caminando sin exigir garantías absolutas.

La ausencia de garantías no disminuye la grandeza del hombre, sino que hace posible su libertad. El cristianismo no ofrece principalmente seguridad, sino orientación. No elimina automáticamente el sufrimiento, el fracaso o la muerte, pero afirma que ninguna de esas realidades agota definitivamente el sentido de la existencia.

Ser cristiano significa, en definitiva, asumir la vida como una aventura de realización humana. El pasado proporciona los materiales, el presente constituye el lugar de decisión y el futuro permanece abierto como posibilidad. Cristo representa simultáneamente el inicio y la meta porque en Él se habría manifestado plenamente aquello hacia lo que el hombre todavía está caminando.

La fidelidad cristiana no consiste por tanto en conservar inmóvil una forma histórica, sino en continuar avanzando hacia una plenitud todavía no realizada. El cristiano es aquel que reconoce que todavía tiene mucho más por ser que lo que ya ha sido y acepta participar responsablemente en la construcción de ese futuro.

El hombre como devenir

El punto de partida para comprender el cristianismo debe ser el hombre. No puede construirse una verdadera visión cristiana ignorando, limitando o despreciando aquello que constituye al ser humano, porque el cristianismo no pretende añadir desde fuera una realidad extraña a lo humano, sino conducirlo hacia la plenitud de su propio ser. El camino debe partir, por tanto, de las aspiraciones, necesidades, posibilidades y preguntas humanas para descubrir posteriormente en qué medida el cristianismo responde a ellas.

El hombre posee una característica singular: puede convertirse a sí mismo en objeto de conocimiento. Cuando estudia el mundo analiza algo exterior, pero cuando se pregunta quién es, se convierte simultáneamente en sujeto y objeto de su propia reflexión. Es el ser capaz de interrogarse sobre sí mismo y de preguntarse qué significa existir.

El existencialismo aporta una idea fundamental para comprender esta condición: el hombre es un ser en camino. No constituye una realidad terminada, sino una existencia abierta cuya plenitud se encuentra siempre parcialmente por delante de aquello que ya es. El futuro no es simplemente algo que llegará posteriormente, sino una dimensión esencial de su propio ser.

El hombre procede del pasado y está profundamente construido por él. Recibe una herencia biológica, histórica y cultural formada por generaciones anteriores. La lengua, la cultura, los conocimientos y las experiencias acumuladas constituyen el material desde el que comienza a existir. Pero ese pasado no entrega una identidad completamente cerrada, sino los instrumentos necesarios para continuar construyéndose.

Por eso la tradición no puede significar permanecer instalado en lo que ya fue. El pasado debe recibirse para poder avanzar. Todo aquello que actualmente se considera tradición fue alguna vez novedad y futuro. Convertirlo en una realidad inmóvil significa traicionar precisamente el proceso que permitió que llegara a existir.

Cada generación recibe así una herencia que debe transformar y aumentar antes de transmitirla. Los muertos continúan históricamente presentes en quienes los suceden mediante aquello que dejaron construido. El hombre aparece como un punto de encuentro entre un pasado recibido y un futuro todavía abierto.

La existencia puede representarse entonces como un movimiento desde Alfa hacia Omega. El hombre no permanece en el punto del que procede, pero tampoco ha alcanzado todavía aquello que puede llegar a ser. Es una realidad en movimiento. Su característica fundamental no consiste simplemente en ser, sino en hacerse.

El ser humano posee su ser en el devenir. No recibe desde el principio una esencia completamente realizada, sino que debe construirla progresivamente mediante su existencia. Aquello que llega a ser depende de la relación que establece con su historia, con el mundo y con sus propias decisiones.

Puede afirmarse además que el hombre es aquella parte del universo en la que el propio universo adquiere conciencia de sí mismo. Las estrellas, los mares o las montañas pertenecen al cosmos, pero no parecen saber que existen. En el hombre, en cambio, la materia llega a pensar sobre sí misma. Cuando el hombre contempla el universo, es una parte del propio universo la que se vuelve consciente de aquello que es.

Por ello, el hombre no es un espectador exterior a la evolución, sino evolución consciente. El universo continúa transformándose en él y, mediante su inteligencia, adquiere la capacidad de comprender parcialmente esa transformación.

Aquello que recibe del pasado puede compararse con un equipaje entregado para realizar un viaje. El equipaje no tiene sentido si únicamente se conserva y contempla. Ha sido recibido para avanzar. De igual modo, la herencia cultural, humana y religiosa encuentra su verdadero sentido cuando permite abrir nuevas posibilidades.

La apertura al futuro pertenece así a la esencia del hombre. En cada individuo existe siempre una diferencia entre aquello que actualmente es y aquello que todavía puede llegar a ser. Sus deseos, aspiraciones e insatisfacciones expresan precisamente la presencia de posibilidades todavía no realizadas.

La concepción aristotélica de potencia permite comprender esta estructura. Frente al acto, que representa aquello que ya está realizado, la potencia expresa aquello que todavía puede llegar a ser. El hombre posee una realidad actual, pero también un enorme territorio de posibilidades que forma parte de su identidad.

El presente, en cambio, tiene una consistencia extremadamente frágil. No constituye un espacio estable en el que pueda instalarse definitivamente la existencia. Es simplemente el punto en el

que el futuro se convierte continuamente en pasado. En cuanto intentamos detener un instante, ya ha desaparecido.

La esencia humana no puede encontrarse entonces exclusivamente en aquello que una persona es ahora. Debe comprenderse también desde aquello que está llegando a ser. Su identidad se encuentra en movimiento.

La expresión «yo soy yo y mi circunstancia» permite profundizar en esta idea. El yo actual no coincide todavía con el yo pleno. La persona puede decir, en cierto sentido, «yo todavía no soy plenamente yo». Existe una distancia entre aquello que actualmente es y aquello que puede llegar a realizar.

Afirmar que una persona ya está completamente terminada equivaldría a interrumpir su desarrollo. El hombre que considera que ya no tiene nada que aprender, incorporar o transformar se encierra dentro de una identidad fija y convierte su presente en una barrera frente al futuro.

Pero este proceso de construcción nunca ocurre en el vacío. El hombre es esencialmente un «ser-en-el-mundo». No existe primero como una realidad completa que posteriormente entra en contacto con unas circunstancias exteriores. Su propia identidad se forma mediante la relación con ellas.

La circunstancia comprende todo aquello que rodea y condiciona la existencia: la familia, la cultura, la lengua, la religión, los amigos, los enemigos, la política, la salud, la enfermedad, la geografía, los acontecimientos felices y las experiencias dolorosas. Ninguno de estos elementos constituye simplemente un decorado.

El mundo puede entenderse así como todo aquello que todavía no forma parte del yo pero que se encuentra ante él como posibilidad de llegar a incorporarse. Cada circunstancia ofrece un material que el hombre puede asimilar, transformar y convertir en parte de sí mismo.

La alimentación constituye una buena imagen de este proceso. El yo inicial necesita alimentarse de aquello que encuentra fuera. Al incorporarlo, crece. Lo que anteriormente pertenecía al exterior termina formando parte de su interior.

Por eso aislarse completamente de las circunstancias significa también reducir las posibilidades de la propia realización. Una persona que rechazara toda amistad, por ejemplo, no estaría eliminando únicamente una realidad exterior, sino también una posibilidad de sí misma que nunca llegaría a desarrollar.

Lo mismo sucede con las circunstancias difíciles. El hombre no puede elegir todo aquello que le ocurre, pero sí puede responder a ello. La existencia se construye precisamente mediante esas respuestas.

Esta idea impide concebir la vida religiosa como una huida del mundo. Una persona completamente desentendida de su realidad histórica, social o humana difícilmente puede alcanzar su plenitud refugiándose en una supuesta dimensión espiritual. Si las circunstancias forman parte del proceso mediante el que se construye el hombre, rechazarlas significa rechazar materiales necesarios para su propio desarrollo.

El hombre necesita el mundo. Necesita un espacio físico en el que existir y, sobre todo, necesita posibilidades que pueda incorporar. El mundo constituye simultáneamente el escenario y el alimento de su existencia.

Pero el mundo tampoco posee un significado completamente determinado de antemano. El hombre participa en la construcción de su sentido mediante la utilización que hace de las cosas. Una misma realidad puede convertirse en instrumento de crecimiento o de destrucción dependiendo de la respuesta humana.

Un cuchillo, por ejemplo, puede servir para cortar alimento o para herir. El objeto ofrece una posibilidad y el hombre determina mediante su acción el significado concreto que adquiere. De la misma manera, muchas circunstancias no son simplemente buenas o malas en sí mismas, sino posibilidades ante las que el individuo debe responder.

En este sentido puede comprenderse al hombre como «rey de la creación», no porque tenga derecho a dominar arbitrariamente el universo, sino porque en él la realidad adquiere conciencia, interpretación y orientación.

Una persona plenamente realizada descubriría que una enorme parte de aquello que considera propio procedió inicialmente del exterior: conocimientos, cultura, relaciones, experiencias y decisiones. Incluso el yo recibido al nacer es fruto de una historia anterior.

Cada individuo se convierte así en un punto de paso entre generaciones. Recibe un patrimonio, lo transforma mediante su propia existencia y posteriormente lo transmite. Lo que una generación deja de aprender o construir no empobrece únicamente su presente, sino también la herencia disponible para quienes vendrán después.

Dentro de este proceso aparece la libertad. El hombre no comienza desde la nada. Nadie elige a sus padres, su genética, su época histórica ni muchas de las circunstancias iniciales de su existencia. La libertad no significa, por tanto, ausencia absoluta de condicionamientos.

Para poder ser libre es necesario partir de algo previamente recibido. La libertad consiste en responder desde ese punto de partida. El hombre no elige completamente quién comienza siendo, pero participa decisivamente en aquello que llegará a ser.

El yo actual puede comprenderse como resultado del yo recibido más las respuestas dadas a las circunstancias. Cada decisión incorpora, rechaza o transforma posibilidades y modifica progresivamente la identidad.

Incluso personas sometidas aparentemente a las mismas circunstancias responden de manera diferente. Una misma experiencia puede producir entusiasmo, rechazo, aprendizaje o indiferencia. La singularidad personal aparece precisamente en la manera de responder.

Por ello no existe «el hombre» completamente separado de su historia. Existen hombres concretos situados en determinadas épocas y circunstancias. Imaginar que una persona actual habría sido exactamente la misma si hubiera nacido siglos atrás carece de sentido porque sus circunstancias, cultura, educación y antepasados habrían sido diferentes.

El desarrollo humano consiste en reducir progresivamente la distancia entre aquello que se es y aquello que todavía se puede llegar a ser. Al comienzo de la vida existe un territorio enorme de posibilidades. Con cada decisión algunas se realizan y otras desaparecen.

La existencia puede entenderse así como un proceso progresivo de determinación. Mientras el hombre vive permanece abierto: todavía puede cambiar, aprender, crecer, equivocarse o reconstruirse.

Desde aquí puede comprenderse la expresión existencialista según la cual el hombre es un «ser para la muerte». No significa necesariamente una visión pesimista. La muerte representa el momento en que desaparecen las posibilidades temporales y la existencia adquiere finalmente una configuración completa.

Mientras vive, la persona permanece inacabada. La muerte cierra el proceso histórico y, por eso, puede entenderse como el punto en el que la existencia alcanza su forma definitiva. Un hombre que nunca muriera permanecería eternamente abierto y nunca llegaría a completar su figura temporal.

Esto no significa que toda persona muera plenamente realizada. Existe también la posibilidad de no haber desarrollado suficientemente aquello que podía llegar a ser. El fracaso humano consistiría precisamente en terminar la existencia habiendo dejado sin realizar una parte esencial de las propias posibilidades.

Cada persona posee, sin embargo, un campo concreto de realización. No necesita incorporar literalmente todo el universo, sino responder a aquellas circunstancias que forman parte de su propia existencia. La plenitud consiste en desarrollar responsablemente las posibilidades que le han correspondido.

Esta concepción permite regresar al cristianismo. Si el cristianismo pretende conducir al hombre hacia su plenitud, no puede rechazar el mundo ni las circunstancias mediante las cuales esa plenitud debe construirse.

El cristiano que se limita a condenar, excluir o destruir realidades puede estar rechazando precisamente materiales necesarios para su propia realización. Lo único verdaderamente rechazable sería aquello que destruye el ser humano y disminuye sus posibilidades de plenitud.

También el cristianismo histórico debe reconocerse como una realidad en devenir. Ninguna de sus formas actuales puede considerarse definitiva. Han existido numerosos cristianismos históricos que posteriormente desaparecieron o se transformaron. Identificar una etapa concreta con la totalidad significa reducir una realidad que posee todavía mucho futuro.

La cuestión de lo sagrado y lo profano debe comprenderse igualmente desde esta dinámica. Tampoco estas categorías permanecen completamente inmóviles. Realidades consideradas sagradas en unas épocas dejaron posteriormente de serlo, mientras otras adquirieron una dignidad que anteriormente no poseían.

Esto demuestra que la experiencia religiosa también evoluciona. Cuanto más profunda es una realidad, más difícil resulta encerrarla dentro de una definición definitiva. Creer que se sabe completamente qué es el hombre, Dios o lo sagrado puede significar precisamente no haber comprendido su profundidad.

El verdadero conocimiento aumenta también la conciencia de aquello que se ignora. Cuanto más se asciende por una montaña, mayor es el paisaje visible, pero también mayor la extensión de aquello que todavía queda por descubrir. La sabiduría no elimina necesariamente el misterio, sino que puede hacerlo más evidente.

La experiencia religiosa debe asumir esta limitación. Dios no puede quedar encerrado completamente en conceptos o fórmulas humanas. Toda definición intenta aproximarse a una realidad que la supera.

Las religiones primitivas tendieron a separar radicalmente el territorio de los dioses y el de los hombres. Lo divino aparecía frecuentemente como una realidad amenazadora a la que había que ofrecer sacrificios para obtener protección o evitar castigos.

El cristianismo debería superar esta lógica. Si Dios es creador del hombre y del mundo, no puede exigir la destrucción de aquello que Él mismo ha creado. La relación con Dios no debería conducir a disminuir al hombre, sino a llevarlo hacia su plenitud.

Por ello, el temor no constituye la forma definitiva de la experiencia cristiana. Puede aparecer en etapas iniciales, pero el amor maduro debería superar progresivamente el miedo. Puede existir incluso un «cristianismo pagano» cuando se mantienen exteriormente formas cristianas mientras interiormente la relación con Dios continúa basada en amenaza, sacrificio y temor.

El miedo aparece también ante la libertad. Ser libre significa responder personalmente ante circunstancias que no pueden preverse completamente. Por ello, el hombre busca frecuentemente autoridades familiares, políticas o religiosas bajo las que refugiarse.

La autoridad puede ser necesaria, pero se convierte en un problema cuando sirve para evitar la propia responsabilidad. Una conciencia madura no puede sustituir continuamente sus decisiones por la obediencia automática a una voz exterior.

La existencia es una aventura precisamente porque nadie conoce completamente las circunstancias que encontrará mañana. Creer debe comprenderse también desde esa perspectiva. La fe no consiste en instalarse dentro de un sistema de certezas que elimine todo riesgo, sino en avanzar hacia un futuro que no está completamente asegurado.

La llamada evangélica a abandonar casa, familia o posesiones puede interpretarse como una invitación a no convertir ninguna seguridad en condición absoluta de la propia realización. Quien necesita garantizar completamente su futuro antes de avanzar termina paralizado.

La relación con Dios tampoco debería destruir esa libertad mediante una evidencia irresistible. Si Dios se impusiera de manera absolutamente incontestable, la libertad de la respuesta humana quedaría profundamente reducida. La fe necesita un espacio en el que el hombre pueda aceptar, rechazar, buscar y responder.

La revelación cristiana encuentra su centro precisamente en Cristo. No consiste fundamentalmente en una acumulación de manifestaciones extraordinarias, sino en la revelación de Dios mediante una existencia humana.

El hombre queda así situado ante una responsabilidad fundamental: cada circunstancia le exige decidir si crecerá o no mediante ella. No dispone de respuestas completamente prefabricadas para todo lo que encontrará.

La madurez tampoco significa alcanzar una seguridad intelectual absoluta. Cuanto más se profundiza en la realidad, más compleja puede aparecer. El verdadero crecimiento consiste en aprender a convivir responsablemente con esa profundidad.

Esto permite revisar finalmente la separación entre sagrado y profano. Si la vida humana constituye el espacio en el que el hombre construye su plenitud, la realidad cotidiana no puede considerarse simplemente ajena a lo sagrado.

La frontera entre ambos ámbitos se vuelve más flexible. Si Dios se manifiesta en la humanidad de Cristo, lo humano no puede ser entendido como un territorio esencialmente opuesto a lo divino.

El criterio fundamental no consiste entonces en dividir rígidamente la realidad entre objetos permitidos y prohibidos, sino en preguntarse de qué manera se relaciona el hombre con ellos. Una circunstancia puede contribuir a construirlo o a destruirlo.

Esto no significa que cualquier comportamiento sea válido. Al contrario, introduce un criterio moral profundamente exigente: determinar si una respuesta aumenta o disminuye la humanidad de la persona y de quienes la rodean.

La vida adquiere así una profundidad sagrada. Vivir plenamente significa mantener las propias capacidades abiertas a la realidad y responder responsablemente a aquello que sucede.

Una amistad, una enfermedad, una pérdida, una alegría, un conflicto o un encuentro pueden convertirse en materiales de construcción personal. El hombre no controla todas sus circunstancias, pero sí participa en la manera de incorporarlas.

La relación entre antropología y cristianismo aparece entonces con claridad. El hombre es fundamentalmente una realidad todavía inacabada. Recibe un yo inicial construido por el pasado, encuentra ante sí un mundo lleno de circunstancias y, mediante su libertad, va respondiendo a ellas y construyendo progresivamente aquello que será.

Ser cristiano significa llevar esta dinámica hacia su plenitud. No supone abandonar lo humano para acceder a una realidad completamente exterior, sino desarrollar hasta el final las posibilidades profundas de la condición humana.

Por ello, cualquier forma de cristianismo que destruya la libertad, impida el crecimiento, rechace el mundo o convierta la religión en una huida de la existencia contradice su propia finalidad.

El hombre necesita aquello que todavía no es. Su identidad se construye mediante la incorporación del mundo, las relaciones, la historia y las experiencias. Es simultáneamente un ser profundamente personal y radicalmente dependiente de una realidad exterior que necesita para realizarse.

El mundo necesita también al hombre porque en él adquiere conciencia, interpretación y sentido. Existe una relación recíproca: la realidad ofrece al hombre posibilidades y el hombre las transforma mediante su respuesta.

La responsabilidad humana es por ello enorme. Cada decisión modifica al propio sujeto, afecta a su mundo y participa de alguna manera en aquello que recibirán las generaciones futuras.

El cristianismo debe insertarse dentro de este movimiento. También él continúa haciéndose históricamente. Su forma actual representa únicamente una pequeña parte de aquello que todavía puede llegar a ser.

La verdadera fidelidad no consiste en congelar el presente, sino en recibir el pasado, asumir responsablemente las circunstancias actuales y permanecer abierto hacia el futuro.

El hombre no es todavía aquello que puede llegar a ser. Recibe una identidad inicial y encuentra delante de sí un campo de posibilidades. Mediante sus decisiones incorpora circunstancias y construye progresivamente su propio yo. Su ser consiste, por tanto, en devenir.

Ser cristiano significa asumir radicalmente esa condición: no quedar prisionero del pasado, no huir del mundo, no renunciar a la libertad y no convertir ninguna forma histórica en definitiva. La plenitud cristiana no consiste en dejar de ser hombre, sino en llegar a serlo plenamente. Desde esta perspectiva, pocas realidades pueden considerarse tan profundamente sagradas como el propio acto de vivir.

El hombre inventa a Dios

El estudio del cristianismo puede realizarse desde el hombre, siguiendo el camino mediante el cual la humanidad ha buscado, imaginado y formulado históricamente lo divino. El hombre es un ser que se hace mientras camina: a diferencia de otros seres, recibe su propio ser como tarea. Debe llegar a ser aquello que todavía no es. Desde esta perspectiva puede analizarse también cómo, mientras construye su propia humanidad, construye progresivamente sus imágenes de los dioses.

Hegel interpretó el desarrollo religioso mediante la estructura de tesis, antítesis y síntesis. La primera afirmación sería que el hombre crea a los dioses; la segunda, que Dios crea al hombre; y la síntesis aparecería en el cristianismo, donde Cristo es simultáneamente hombre y Dios, criatura y creador. La historia religiosa podría entenderse así como el recorrido mediante el cual estas dos direcciones terminan encontrándose.

Para comprender la primera etapa resulta especialmente significativa la explicación atribuida a Critias. En un momento primitivo, la humanidad habría vivido sometida a la fuerza bruta. No existía una verdadera correspondencia entre bien y premio, ni entre mal y castigo. Mandaba simplemente el más fuerte. Esta situación representa el territorio del terror, una experiencia profundamente arraigada en la historia humana y cuyas consecuencias continúan presentes incluso después de haber sido superada.

La humanidad respondió al terror creando la ley. Su finalidad era sustituir el dominio del más fuerte por un orden en el que la justicia estableciera qué conductas eran aceptables y cuáles debían ser castigadas. Aparecen así la distinción entre bien y mal y la correspondencia entre acción, premio y castigo.

Sin embargo, cada nueva etapa incorpora elementos de la anterior. La ley no elimina completamente el terror, sino que utiliza también el miedo al castigo para imponerse. Las experiencias históricas superadas no desaparecen, sino que permanecen incorporadas en las siguientes. Esto explica que el miedo continúe teniendo un peso enorme en muchas experiencias religiosas.

Además, la ley muestra pronto una limitación fundamental: solo puede castigar el mal conocido. Puede impedir o sancionar la violencia manifiesta, pero resulta incapaz de controlar aquello que

sucede en secreto. Una persona puede infringir una norma sin sufrir consecuencias si nadie descubre su conducta.

Según Critias, precisamente esta insuficiencia conduce a la invención de la divinidad. Si la ley humana no puede penetrar en lo oculto, es necesario imaginar una realidad capaz de hacerlo. Surge entonces un ser que contempla incluso las acciones secretas, las juzga correctamente y puede castigarlas.

Los atributos atribuidos a Dios responden a esta necesidad. Debe ser inmortal porque, si pudiera morir, bastaría con escapar temporalmente de su juicio. Debe verlo todo porque su función consiste precisamente en conocer aquello que permanece oculto a los hombres. Debe ser infalible porque un juez divino no puede cometer los errores propios de la justicia humana. De este modo aparecen la eternidad, la omnisciencia y la infalibilidad como características de la divinidad.

La conclusión de Critias resulta radical: no solo los atributos de los dioses habrían sido contruidos por el hombre, sino la propia divinidad. El proceso histórico podría resumirse entonces en tres grandes etapas: terror, ley y religión. La ley surge cuando el terror resulta insuficiente; los dioses aparecen cuando la propia ley demuestra que tampoco puede abarcar toda la conducta humana.

Feuerbach llevará posteriormente esta interpretación más lejos. Dios sería una proyección del hombre necesitado. Cuando el ser humano descubre que no puede solucionar mediante sus propios medios determinados problemas, proyecta fuera de sí una realidad capaz de resolverlos. Cuanto mayor es la desgracia humana, mayor sería la necesidad de Dios; cuanto mayor fuera la felicidad y autonomía del hombre, menor sería esa necesidad.

Desde esta interpretación, si la humanidad consiguiera construir un mundo completamente satisfactorio, Dios terminaría resultando innecesario. La religión sería consecuencia del fracaso humano: el hombre proyectaría una salvación exterior precisamente porque no ha conseguido realizarla mediante sus propios recursos.

Sin embargo, esta explicación deja abierta una pregunta decisiva: ¿por qué el hombre frustrado proyecta precisamente dioses? Si alguien proyecta aquello que desea, esa proyección revela también algo que ya existe en él como aspiración. Quien tiene hambre imagina alimento porque el alimento responde a una necesidad real. Del mismo modo, si el hombre proyecta felicidad es porque desea ser feliz; si proyecta una realidad divina, esa proyección puede revelar una orientación profunda hacia lo divino.

Aquí puede invertirse la crítica de Feuerbach. Es cierto que el hombre insatisfecho proyecta dioses, pero la insatisfacción no es una anomalía accidental del hombre. Pertenece a su propia estructura. El hombre es esencialmente un ser inacabado porque su ser se le presenta como tarea. Siempre existe una distancia entre aquello que actualmente es y aquello que todavía puede llegar a ser.

Un hombre completamente satisfecho dejaría de avanzar. Si ya hubiera alcanzado toda su plenitud, no necesitaría continuar construyéndose. Por eso la insatisfacción es precisamente uno de los motores de la existencia. El hombre camina porque aquello que ya ha conseguido nunca agota completamente sus posibilidades.

La historia humana demuestra este movimiento. Ninguna forma cultural ha conseguido convertirse en la expresión definitiva de la humanidad. China, India, Egipto, Babilonia, Grecia, Roma, la Edad Media, el Renacimiento o la sociedad industrial representan etapas de un recorrido que continúa abierto. Cada logro termina mostrando sus propios límites y empuja hacia una nueva etapa.

El hombre deja huellas precisamente porque continúa caminando. Apenas conquista un territorio, vuelve a levantar el pie porque ese territorio no consigue satisfacer completamente su deseo de realización. Su condición fundamental es la del nómada: necesita seguir avanzando.

El hombre se construye incorporando el mundo. Todo aquello que encuentra puede convertirse en parte de su ser: la cultura, la naturaleza, las relaciones, el conocimiento, el dolor, la alegría, la vida y también la muerte. El mundo constituye el paisaje que el hombre debe integrar para llegar a ser.

La humanidad es además el lugar de la creación donde aparece la conciencia. Las piedras, las plantas y los animales existen, pero el hombre puede preguntarse quién es, qué significa existir y cuál es su destino. En él, la creación se hace consciente de sí misma.

Por ello, el hombre no puede realizarse destruyendo o ignorando la realidad. Si la creación forma parte del material mediante el cual construye su ser, destruirla significa destruir posibilidades de sí mismo. Deteriorar el paisaje, eliminar otras vidas o ignorar dimensiones del mundo empobrece también la propia humanidad.

La historia resulta igualmente indispensable. El hombre actual contiene el camino recorrido por quienes lo precedieron. Ignorar el pasado conduce a repetirlo y a desperdiciar la experiencia

acumulada. Pero recibir el pasado no significa instalarse en él. Debe utilizarse como punto de partida para continuar avanzando.

Esta estructura permite reinterpretar la aparición de los dioses. El hombre no inventaría dioses simplemente porque haya fracasado accidentalmente, sino porque es constitutivamente un ser insatisfecho. La búsqueda de lo divino aparece dentro del mismo movimiento mediante el cual intenta superar continuamente aquello que ya ha alcanzado.

Dios y el hombre aparecen entonces vinculados en una misma raíz antropológica. Si el hombre dejara de buscar porque estuviera completamente satisfecho, quizá dejaría también de proyectar dioses, pero dejaría al mismo tiempo de comportarse como ese ser abierto y en devenir que caracteriza a la existencia humana.

La religión tampoco puede convertirse en el punto donde termina ese movimiento. Una vez que el hombre alcanza determinadas formas religiosas, continúa caminando dentro de ellas. Cambian sus representaciones, sus fórmulas y su comprensión de Dios. También el creyente debe superar constantemente imágenes anteriores de lo divino.

Por eso ninguna formulación religiosa histórica puede considerarse completamente definitiva. Las expresiones sobre Dios son aproximaciones y tanteos. Todo aquello que el hombre consigue formular es provisional respecto de una realidad que lo supera. Instalarse definitivamente en una determinada fórmula significaría detener precisamente el movimiento religioso que permitió alcanzarla.

La imagen de Moisés que desea contemplar el rostro de Dios expresa esta imposibilidad de poseer plenamente lo divino. No puede verlo directamente y sobrevivir, pero puede contemplar su paso. Dios puede ser reconocido por las huellas que deja en la creación y en la historia.

Esta imagen convierte la historia humana en lugar de búsqueda de Dios. Las galaxias, los mares, la naturaleza y especialmente el recorrido del hombre pueden interpretarse como huellas de una realidad que no puede contemplarse directamente. A Dios no se le posee; se rastrea su paso.

El creyente que se instala en una religión completamente segura corre así el riesgo de dejar de buscar. Si Dios se manifiesta mediante un movimiento histórico, detenerse significa perder sus huellas. La religión debe conservar siempre una dimensión de peregrinación.

También existe el peligro de creer que nombrar o representar a Dios equivale a poseerlo. Las primeras experiencias religiosas muestran la tendencia humana a pensar que aquello que puede

representarse o nombrarse puede también controlarse. De ahí nacen diferentes formas de manipulación religiosa.

El judaísmo introduce una corrección fundamental al prohibir fabricar imágenes de Dios y pronunciar su nombre. La idea expresa que Dios no puede encerrarse completamente en una representación humana. Una divinidad perfectamente definida y controlable dejaría precisamente de ser Dios.

La diferencia entre religión y magia puede formularse desde aquí. La religión sitúa al hombre en manos de Dios; la magia pretende poner a Dios en manos del hombre. Cuando el creyente utiliza prácticas religiosas como instrumentos para conseguir automáticamente determinados resultados, convierte la relación religiosa en manipulación.

Históricamente aparecen tres grandes formas de esta relación: tótem, magia y sacrificio. El tótem intenta hacer presente y apropiable lo divino mediante una realidad concreta; la magia pretende manipular directamente su poder; el sacrificio busca hacer propicia a una divinidad concebida como amenazadora o necesitada de ser aplacada.

El sacrificio nace frecuentemente de una representación de Dios vinculada al miedo. Se ofrece algo a la divinidad para evitar su castigo o conseguir su protección. Esta estructura puede sobrevivir incluso dentro del cristianismo cuando determinadas prácticas se realizan simplemente para evitar un mal o comprar de alguna manera el favor divino.

Estas formas religiosas profundizan además la separación entre dos mundos: el humano y el divino, lo natural y lo sobrenatural. Dios aparece situado en un territorio completamente diferente desde el cual interviene excepcionalmente en la realidad humana.

El cristianismo, sin embargo, tiende a superar esa separación. En Cristo, lo humano y lo divino aparecen unidos. Por ello, la frontera entre natural y sobrenatural no puede convertirse en una división absoluta. Cuanto más se profundiza en la comprensión cristiana, más difícil resulta pensar ambos ámbitos como territorios completamente independientes.

También debe revisarse la idea de que Dios está especialmente presente cuando sucede algo extraordinario. Buscarlo exclusivamente en milagros, catástrofes o acontecimientos inexplicables supone imaginarlo como una realidad que interviene desde fuera cuando el funcionamiento ordinario del mundo resulta insuficiente.

La presencia divina puede encontrarse precisamente en la normalidad. El crecimiento de una semilla, la inteligencia humana, el trabajo cotidiano o el propio desarrollo de la creación pueden

expresar una profundidad mayor que una intervención espectacular. El silencio de Dios no significa necesariamente ausencia.

Cuanto más se profundiza en la experiencia religiosa, mayor se vuelve además el misterio. Las fórmulas sobre Dios expresan siempre menos de lo que dejan sin expresar. El creyente auténtico no es necesariamente quien cree poseer más certezas, sino quien reconoce la provisionalidad de sus propias representaciones.

Los atributos aplicados a los dioses son inevitablemente antropomórficos porque el hombre solo puede comenzar su búsqueda desde aquello que conoce. Las imágenes de Dios llevan la huella de la humanidad que las ha construido. Pero reconocer esta dimensión humana no obliga a concluir que Dios sea simplemente una ficción; permite comprender que la búsqueda religiosa se desarrolla mediante formas históricas necesariamente limitadas.

También el culto a los antepasados puede interpretarse dentro de este proceso. Las culturas antiguas muestran un profundo respeto por los muertos porque representan vidas ya realizadas y un patrimonio recibido. Conservar su memoria significa incorporar aquello que lograron para poder comenzar desde un punto más avanzado.

Los antepasados no deberían convertirse en modelos que impidan continuar caminando. Su verdadero valor consiste en hacer posible el futuro. La tradición está viva cuando transmite una experiencia que permite avanzar, no cuando obliga a repetir exactamente el pasado.

Dios puede entenderse entonces simultáneamente como pasado y futuro. Está presente en aquello que la humanidad ha recibido y también en aquello hacia lo que continúa caminando. El futuro no sería posible sin el patrimonio anterior, pero el pasado solo conserva su sentido cuando permanece abierto hacia nuevas posibilidades.

La búsqueda de Dios desde el hombre constituye únicamente una perspectiva metodológica. Analizar el recorrido horizontal de la humanidad no excluye una revelación procedente de Dios. Son direcciones distintas que pueden encontrarse: el hombre que busca desde abajo y una realidad divina que se manifiesta desde arriba.

El recorrido humano debe seguirse sin anticipar artificialmente su conclusión. La historia religiosa muestra una humanidad que pasa del terror a la ley, de la ley a los dioses y posteriormente de unas representaciones religiosas a otras cada vez más complejas. Cada etapa conserva elementos anteriores, pero también intenta superar sus insuficiencias.

El hombre existe, pero su existencia permanece abierta hacia el ser que todavía debe construir. No parte de la nada: posee ya una realidad inicial sobre la que desarrolla sus posibilidades. El devenir humano no elimina aquello que ya es, sino que lo utiliza como base para continuar realizándose.

La insatisfacción aparece así como uno de los grandes motores de la existencia y también de la religión. El hombre busca porque todavía no es plenamente aquello que puede llegar a ser. Sus imágenes de Dios forman parte de esa búsqueda y revelan simultáneamente sus limitaciones, sus temores y sus aspiraciones.

La historia de la religión puede entenderse, por tanto, como una sucesión de huellas del hombre en su búsqueda de lo divino. Algunas son imperfectas, otras están profundamente marcadas por el miedo o por el deseo de controlar a Dios, pero todas pertenecen a un camino que debe ser comprendido y superado, no simplemente eliminado.

La verdadera experiencia religiosa no consiste en detener ese movimiento, sino en profundizarlo. El hombre no posee definitivamente a Dios, sino que avanza hacia Él mediante una comprensión siempre provisional. Cada imagen alcanzada debe permanecer abierta a una realidad mayor.

La búsqueda de Dios y la construcción del hombre aparecen finalmente vinculadas. El hombre camina porque está inacabado, y precisamente en ese caminar surge su pregunta por lo divino. La religión no nace simplemente de una debilidad accidental, sino de una insatisfacción que pertenece a la propia estructura de un ser llamado a continuar haciéndose. La pregunta por Dios aparece así dentro del mismo movimiento mediante el cual el hombre intenta llegar a ser plenamente hombre.

El origen del mal

Las grandes preguntas humanas —quién es el hombre, de dónde viene, por qué sufre, por qué hace el mal y hacia dónde se dirige— no pueden reducirse fácilmente a respuestas materiales. A lo largo de la historia, la humanidad ha intentado responderlas mediante mitos, leyendas y relatos religiosos. Estas narraciones no deben despreciarse como simples fantasías, porque condensan experiencias acumuladas durante miles de años y aparecen, con variaciones, en culturas muy diferentes. Los relatos sobre la creación, la inmortalidad, la caída o el origen del mal representan intentos de responder a cuestiones permanentes de la existencia humana.

La religión puede entenderse precisamente como una interpretación del mundo desde la convicción de que la realidad posee sentido. No consiste únicamente en prácticas, ritos o normas, sino fundamentalmente en respuestas a las preguntas últimas. Una persona puede realizar numerosas prácticas religiosas y, sin embargo, no haber desarrollado una verdadera visión religiosa si sigue sin encontrar sentido a cuestiones como la muerte, el sufrimiento o su propia existencia.

La humanidad transmite estas respuestas de una manera especialmente humana. Los animales incorporan lentamente determinados aprendizajes mediante procesos biológicos y genéticos que requieren generaciones, mientras que el hombre puede transmitir directamente sus experiencias mediante la palabra y la tradición. Una generación cuenta a la siguiente aquello que ha aprendido y permite que esta comience desde un punto más avanzado. Así se forma una enorme memoria colectiva.

Los relatos constituyen, por tanto, una especie de depósito histórico de experiencia. La humanidad va almacenando en ellos aquello que descubre sobre sí misma. Cuanto más larga es su historia, más cosas tiene que contar y mayor es el patrimonio que puede transmitir. Ignorar esos relatos significa perder parte de la experiencia acumulada y condenarse a repetir preguntas, errores y respuestas que ya fueron formulados anteriormente.

Desde esta perspectiva, Harvey Cox permite definir la religión mediante dos elementos: relato y señal. El relato expresa la interpretación de la realidad; la señal traduce posteriormente esa interpretación en comportamiento. Existe incluso una relación inversa entre ambos. Una religión que tiene poco que contar puede terminar multiplicando preceptos y prohibiciones para compensar la pobreza de su relato. En cambio, cuando existe una historia rica y una

comprensión profunda del sentido, se necesitan menos normas externas porque el individuo comprende mejor quién es y cómo debe vivir.

Una de las grandes preguntas contenidas en estos relatos es la del mal. La humanidad ha intentado explicar desde muy antiguo por qué el hombre sufre, por qué actúa mal y por qué existe una distancia tan evidente entre aquello que desea ser y aquello que realmente es. Las respuestas han ido evolucionando históricamente y cada cultura ha incorporado elementos de las anteriores.

Una primera respuesta aparece en el dualismo persa. Según esta visión, la realidad estaría gobernada por dos principios originarios enfrentados: un dios bueno y un dios malo. Del primero procederían la luz, el espíritu y el bien; del segundo, las tinieblas, la materia y el mal. El hombre sería especialmente desgraciado porque en él se encontrarían ambos mundos: el alma procedería del principio bueno mientras el cuerpo pertenecería al principio malo.

La vida humana se interpretaría así como un combate entre dos fuerzas ontológicamente independientes. El cuerpo aparece como prisión del espíritu y la muerte puede imaginarse como liberación del alma respecto de la materia. Esta concepción ha dejado una profunda huella cultural y algunas de sus consecuencias continúan presentes incluso dentro de formas posteriores de pensamiento religioso.

Sin embargo, es necesario distinguir entre un dualismo metodológico y uno ontológico. Dividir una realidad entre bien y mal, luz y oscuridad o cuerpo y espíritu puede resultar útil para explicarla, pero eso no significa necesariamente que existan dos principios absolutos enfrentados. El problema surge cuando una herramienta explicativa se transforma en afirmación sobre la estructura misma de la realidad.

La tradición babilónica comienza a modificar esta explicación. El principio malo pierde progresivamente poder y la creación espiritual pasa a depender únicamente del dios bueno. Los espíritus malignos ya no son creados originariamente malos: habrían sido espíritus buenos que posteriormente cayeron. Aparece así la figura del ángel rebelde, originalmente bueno, que mediante su orgullo se transforma en espíritu del mal.

Esta modificación supone un avance importante porque el mal deja de poseer un origen absoluto equivalente al bien. Ya no existen dos principios igualmente poderosos. El mal aparece como corrupción o caída de algo que inicialmente era bueno.

La tradición del Génesis continúa este proceso y elimina completamente el dualismo originario. Existe un único Dios, y ese Dios crea tanto la materia como el espíritu. El relato de la formación del hombre a partir del barro posee aquí una enorme importancia simbólica: la materia no puede ser mala si Dios mismo la toma y la utiliza para crear. Después insufla vida en esa materia, de manera que cuerpo y espíritu proceden del mismo Dios.

La primera respuesta a la pregunta «¿quién es el hombre?» sería entonces que todo el hombre —cuerpo y espíritu— procede de Dios. No existe una mitad buena creada por Dios y otra mala procedente de un principio rival. Esta concepción obliga inmediatamente a formular una nueva pregunta: si todo procede de un Dios bueno, ¿de dónde aparece entonces el mal?

El relato del paraíso intenta responder a esta dificultad. El hombre habría sido creado bueno y colocado en una situación originaria de felicidad. La imagen del paraíso expresa la convicción de que el mal no pertenece esencialmente al proyecto originario de Dios sobre el hombre. La humanidad conserva además una profunda nostalgia de esa plenitud perdida y continúa imaginando su destino final como regreso al paraíso.

El mal aparece entonces mediante una caída. El hombre era bueno, pero en un determinado momento se produce una ruptura. Esta idea de caída no es exclusiva del Génesis y aparece en diferentes tradiciones. La cuestión fundamental consiste en interpretar en qué consiste realmente.

Los mitos griegos ofrecen varias respuestas. Prometeo representa al hombre que invade el territorio de los dioses. Movido por el deseo de mejorar la vida humana, roba el fuego divino y lo entrega a los hombres. El fuego simboliza una adquisición fundamental para la humanidad, pero el problema está en que Prometeo ha traspasado una frontera reservada a los dioses. Por ello es castigado eternamente: encadenado a una roca, un águila devora diariamente su hígado, que vuelve a regenerarse cada noche.

Este mito no debe entenderse simplemente como una historia externa. Prometeo representa al propio hombre. Su tormento simboliza la experiencia humana de un sufrimiento que continuamente reaparece. Cuando parece haberse superado un problema, surge otro. El castigo de Prometeo expresa así una determinada interpretación de la condición humana y de la relación entre sufrimiento y transgresión.

El mito de Sísifo expresa una intuición semejante. Condenado a cargar eternamente una piedra hasta la cima de una montaña, ve cómo esta vuelve a caer cada vez que está a punto de

completar su esfuerzo. Debe comenzar de nuevo una y otra vez. La existencia aparece así como esfuerzo interminable y aparentemente inútil. El hombre carga con el peso de su vida sin alcanzar nunca definitivamente la meta.

Deucalión, equivalente griego de Noé, introduce otra imagen: la humanidad sometida periódicamente a grandes catástrofes de las que únicamente sobreviven algunos individuos capaces de reconstruir de nuevo el mundo. El hombre aparece como un ser que consigue sobrevivir al desastre, pero únicamente para comenzar otra historia que volverá a enfrentarse con nuevas amenazas.

Estos mitos comparten una misma intuición: el hombre ha traspasado alguna frontera y vive las consecuencias de esa transgresión. La desgracia humana se relaciona con el intento de entrar en el territorio de los dioses.

El Génesis recoge una estructura semejante, pero introduce elementos propios. La iniciativa del mal no nace inicialmente del hombre, sino de la serpiente. Esto revela una valoración muy positiva de la condición humana: el hombre habría sido creado tan bueno que resulta difícil imaginar que el mal surgiera espontáneamente de su interior. Necesita aparecer una insinuación exterior. La serpiente simbolizará posteriormente al espíritu caído que introduce la tentación.

El hombre, sin embargo, acepta esa insinuación y cae. La tentación se formula mediante una promesa decisiva: «seréis como dioses». De nuevo aparece el mismo esquema de las mitologías anteriores. La transgresión parece consistir en querer entrar en un territorio reservado a la divinidad.

Pero aquí aparece una paradoja fundamental para la interpretación cristiana. Si el destino último del hombre consiste precisamente en alcanzar la unión con Dios, entonces querer ser como Dios no puede ser por sí mismo el pecado. El problema debe encontrarse en otro lugar.

La explicación propuesta es que el hombre no pecó por desear ser como Dios, sino por intentar llegar a esa meta mediante un atajo. El deseo de plenitud sería legítimo e incluso correspondería a su verdadera vocación. El error estaría en pretender alcanzar inmediatamente aquello que solo puede lograrse mediante un proceso de desarrollo personal e histórico.

La tentación consiste entonces en evitar el camino. El hombre quiere obtener en un instante aquello para lo que necesita toda una existencia. Quiere ser plenamente sin atravesar el proceso de hacerse. La imagen del fruto prohibido expresa simbólicamente la pretensión de alcanzar la meta sin recorrer el trayecto.

Desde esta perspectiva, la caída puede reinterpretarse de manera profundamente antropológica. El hombre es una realidad incompleta cuya tarea consiste precisamente en construirse. Si hubiera sido creado completamente terminado, no tendría nada que hacer y dejaría de poseer una de las características esenciales de la humanidad: la capacidad de hacerse libremente a sí mismo.

La imperfección inicial no debe entenderse necesariamente como un defecto de fabricación, sino como condición de posibilidad del desarrollo humano. Para que el hombre pueda llegar libremente a ser, necesita comenzar sin estar completamente realizado. Un ser creado ya perfecto sería semejante a una realidad terminada, pero no tendría que participar activamente en la construcción de sí mismo.

El llamado pecado original puede interpretarse entonces como expresión de esta condición inacabada. El hombre nace siendo menos de aquello que está llamado a ser. Existe una distancia entre su situación actual y su plenitud. Dentro de esa distancia aparecen la posibilidad del error, la caída y el mal.

El hombre falla precisamente porque actúa desde zonas de su ser que todavía no están plenamente construidas. Pero esta posibilidad de equivocarse pertenece también al espacio de la libertad. Una humanidad completamente incapaz de fallar sería también una humanidad incapaz de elegir y realizarse libremente.

La posibilidad del tropiezo no constituye, por tanto, únicamente una desgracia. Forma parte del riesgo necesario de una existencia libre. El hombre puede avanzar porque también puede equivocarse. La plenitud final solo tendrá verdadero carácter humano si ha sido alcanzada mediante un camino propio y no simplemente recibida como una realidad terminada.

Esto permite dar una nueva interpretación al relato de la caída: el hombre no es un ser perfecto posteriormente destruido sin remedio por un acontecimiento aislado, sino un ser llamado desde el comienzo a recorrer un proceso. Su imperfección forma parte de su definición como realidad en devenir.

Las religiones anteriores contienen diferentes intentos de expresar esta experiencia. No deben ser simplemente rechazadas porque constituyen parte del patrimonio mediante el cual la humanidad ha ido comprendiendo progresivamente su condición. Cada una aporta datos, intuiciones e imágenes que permanecen en la memoria colectiva.

Ningún individuo puede situarse fuera de esos millones de años de experiencia y declarar que todo lo anterior carece de valor. El propio pensamiento con el que formula esa crítica depende de la historia que pretende negar. La humanidad actual piensa con una riqueza recibida de quienes la precedieron.

El cristianismo se presenta precisamente desde la idea de no destruir ese patrimonio, sino darle plenitud. La afirmación «no he venido a destruir, sino a dar plenitud» expresa una determinada relación con la tradición: las búsquedas anteriores contienen elementos válidos que deben ser incorporados, reinterpretados y ordenados dentro de una respuesta más amplia.

Las antiguas religiones serían así tanteos de una humanidad que caminaba en la oscuridad intentando comprenderse. Persia, Babilonia, Grecia y el judaísmo representan diferentes etapas de una misma búsqueda. Algunas respuestas fueron abandonadas y otras permanecieron porque consiguieron expresar dimensiones fundamentales de la experiencia humana.

El cristianismo no puede, por tanto, construirse despreciando aquello que es humano. Si Cristo pretende llevar al hombre hacia su plenitud, todo conocimiento verdadero del hombre contribuye también a comprender el cristianismo. Ignorar conscientemente una dimensión humana significa empobrecer la propia comprensión cristiana.

Por esa razón, el cristianismo tampoco comienza históricamente de manera absoluta en el momento del nacimiento de Jesús. Cristo aparece como culminación de una historia anterior. Todo el esfuerzo humano por comprender la creación, el bien, el mal, la libertad, la muerte y la trascendencia forma parte del camino que desemboca en Él.

La Navidad adquiere entonces un significado antropológico especialmente profundo. Dios no aparece en la historia como una realidad ajena al hombre ni como una fuerza exterior que simplemente aterriza en el mundo. Aparece en un ser humano concreto y asume plenamente su condición.

Cristo nace como niño, sometido a las mismas limitaciones humanas: necesita crecer, aprender, alimentarse, descansar y desarrollarse. La divinidad no destruye estas limitaciones. Esto significa que la condición incompleta del hombre no es incompatible con la relación con Dios.

En Cristo aparece realizada la paradoja que los relatos antiguos intentaban expresar. El hombre desea llegar al territorio de los dioses y el cristianismo afirma finalmente que un hombre es Dios. La aspiración fundamental no era equivocada; el problema estaba en intentar alcanzarla por un camino falso.

La existencia humana aparece así como el verdadero camino hacia esa plenitud. No existe un atajo que permita saltarse la historia, las decisiones, el esfuerzo y la construcción personal. El hombre llega a su meta precisamente viviendo responsablemente su condición humana.

Cristo se convierte entonces en la respuesta a la pregunta que atraviesa todas las antiguas narraciones. Aquello que Prometeo buscaba arrebatando el fuego, aquello por lo que Sísifo soportaba su carga y aquello que el Génesis expresa mediante el deseo de «ser como dioses» encontraría su realización en un hombre en el que humanidad y divinidad aparecen unidas.

La tradición cristiana interpreta así la historia anterior en sentido positivo. No elimina a Prometeo, Sísifo, la caída o el paraíso, sino que les proporciona una nueva orientación. El esfuerzo humano deja de ser simplemente un castigo absurdo para convertirse en proceso de realización.

Incluso el sufrimiento puede reinterpretarse dentro de ese camino. No significa que todo dolor sea bueno ni que deba buscarse, sino que la existencia humana contiene inevitablemente esfuerzo porque el hombre todavía está haciéndose. La distancia entre aquello que es y aquello que puede llegar a ser genera tensión, trabajo y dolor.

La vida fuera del paraíso representa precisamente esta existencia inacabada. El paraíso simboliza una plenitud que el hombre no posee todavía. Vive en un mundo que es suyo pero que todavía no es completamente su casa definitiva; construye continuamente una realidad que nunca consigue cerrar del todo mientras permanece en la historia.

La muerte también debe reinterpretarse desde esta perspectiva. La tradición que la presenta simplemente como castigo de la caída resulta insuficiente. Dentro de la visión cristiana desarrollada aquí, la muerte puede comprenderse como el momento en que el proceso temporal de realización alcanza su culminación.

El hombre que salió simbólicamente del paraíso para hacerse a sí mismo termina regresando a la plenitud mediante el propio camino recorrido. La muerte deja entonces de ser únicamente destrucción y puede convertirse en el punto donde la existencia alcanza su verdadera dimensión y se abre definitivamente hacia Dios.

San Pablo permite representar todo este proceso mediante la imagen de la creación que gime con dolores de parto. La humanidad no estaría simplemente sufriendo inútilmente; estaría engendrando algo. El hombre se está engendrando a sí mismo y, con él, la propia creación está avanzando hacia una forma más consciente y plena.

El dolor del parto expresa precisamente la tensión del devenir. Cada generación posee mayor conciencia, mayor responsabilidad y mayores posibilidades, y por eso también aumenta la complejidad de aquello que debe construir. El sufrimiento de la existencia puede entenderse entonces como parte de un proceso abierto hacia algo nuevo.

La respuesta cristiana no elimina, por tanto, la pregunta por el mal mediante una fórmula sencilla. La respuesta se va comprendiendo a medida que el hombre camina. Puede afirmarse que su destino es Dios, pero entender verdaderamente qué significa esa afirmación requiere recorrer personalmente el camino.

Las respuestas religiosas no funcionan como una ecuación matemática cuya solución queda completamente cerrada. Permanecen abiertas porque la propia existencia continúa abierta. Una formulación excesivamente precisa puede agotarse rápidamente; las grandes imágenes religiosas conservan su capacidad de significado precisamente porque expresan realidades que ninguna definición consigue abarcar completamente.

La tradición cumple aquí una función fundamental. Existe una respuesta recibida, pero cada generación debe comprenderla nuevamente desde su propia experiencia. La revelación y la tradición se relacionan como una palabra recibida y su traducción continua a lo largo de la historia.

Las preguntas permanecen vivas incluso cuando existe una respuesta porque el hombre todavía no ha alcanzado plenamente aquello que la respuesta significa. Saber teóricamente que la meta es Dios no equivale a haber llegado a ella.

El origen del mal puede sintetizarse entonces desde la propia condición humana. El hombre es un ser limitado, incompleto y libre llamado a ser más de lo que actualmente es. Precisamente porque todavía no ha alcanzado su plenitud puede equivocarse, actuar desde su insuficiencia y producir mal.

Esta imperfección no constituye necesariamente una contradicción con un Dios perfecto. Crear al hombre ya completamente realizado habría eliminado su posibilidad de hacerse a sí mismo. La imperfección inicial sería paradójicamente una condición para una perfección mayor: la que el hombre puede alcanzar mediante libertad y responsabilidad.

El hombre está llamado a ser más de lo que es. En esa distancia entre su realidad presente y su meta se encuentra tanto su grandeza como su fragilidad. Puede tropezar porque camina, pero únicamente caminando puede llegar.

La historia de las religiones conserva precisamente las huellas de ese recorrido. Cada mito, relato y tradición constituye una respuesta parcial acumulada dentro de la memoria humana. El cristianismo pretende recogerlas sin destruirlas y orientarlas hacia una síntesis en Cristo.

La Navidad representa finalmente esa síntesis. Toda la búsqueda humana sobre la creación, la caída, el sufrimiento, la divinidad y el destino del hombre converge en la afirmación de que un ser humano ha alcanzado aquello hacia lo que la humanidad estaba orientada. Cristo aparece como hombre y Dios, como realización anticipada de la meta.

Desde entonces, el hombre continúa caminando hacia una plenitud que, de alguna manera, ya se ha realizado dentro de la humanidad. La respuesta está presente, pero todavía debe ser comprendida y realizada personalmente.

La existencia deja así de interpretarse como un castigo absurdo semejante a la condena de Sísifo. El esfuerzo humano posee una dirección. La creación entera participa de un proceso de transformación y el hombre constituye el lugar consciente de ese proceso.

La caída, el paraíso perdido y el sufrimiento son reinterpretados entonces desde una visión dinámica: el hombre no está simplemente condenado por haber dejado atrás una perfección originaria, sino llamado a construir libremente una plenitud futura. La imperfección desde la que comienza forma parte de esa tarea.

El mal aparece donde el hombre todavía no ha realizado aquello que está llamado a ser. La respuesta cristiana no consiste en negar esa fragilidad, sino en mostrar una meta capaz de darle sentido. Cristo no destruye la historia anterior de búsqueda humana, sino que pretende llevarla a su plenitud.

La síntesis final es que el hombre nace inacabado, recibe el patrimonio acumulado por las generaciones anteriores y debe continuar construyéndose mediante su libertad. Los mitos y las religiones conservan la memoria de esa búsqueda y expresan la pregunta permanente por el origen del mal y el destino de la humanidad. El cristianismo interpreta esa historia desde Cristo: la aspiración humana a llegar a Dios no constituye el error, sino la meta; el error consiste en pretender alcanzarla sin recorrer el camino humano de la libertad, el crecimiento y la historia. La existencia es así un proceso de gestación en el que el hombre, junto con toda la creación, avanza dolorosamente hacia una plenitud que el cristianismo contempla anticipadamente realizada en Cristo.

El hombre como peregrino

El cristianismo puede estudiarse desde el recorrido humano hacia Cristo, incorporando las experiencias, preguntas, esperanzas, errores y descubrimientos que la humanidad fue acumulando antes de su aparición. El hombre es un ser que busca y precisamente esa búsqueda constituye una dimensión esencial de su existencia. Quien deja de buscar porque cree haber encontrado ya una respuesta definitiva se detiene. Caminar significa continuar tendiendo las manos hacia aquello que todavía no se posee plenamente, y muchas de las grandes formulaciones religiosas nacieron precisamente de ese proceso de búsqueda.

Las preguntas verdaderamente humanas deben distinguirse de las necesidades inmediatas. Preguntar qué comer, beber o vestir puede encontrar una respuesta concreta y accesible. En cambio, preguntarse quién soy, de dónde vengo, hacia dónde voy o qué significa vivir no admite una solución semejante. Son interrogantes que afectan al núcleo de la persona y cuyas respuestas se construyen interiormente a partir de la experiencia propia y de la enorme herencia acumulada por la humanidad.

El Génesis recoge una de esas grandes experiencias mediante la narración de Caín y Abel. No debe interpretarse literalmente como la simple historia de dos hermanos, sino como representación de dos formas fundamentales de enfrentarse a la existencia. Caín, agricultor, simboliza al hombre sedentario que se instala; Abel, pastor, representa al hombre nómada, caminante y abierto al futuro.

El relato afirma que Dios acepta la ofrenda de Abel y rechaza la de Caín. Interpretado simbólicamente, no significa simplemente que una ofrenda material fuera mejor que otra, sino que la forma caminante de vivir se encuentra en mayor armonía con aquello que el hombre está llamado a ser. Lo que «agrada a Dios» representa también aquello que permite al hombre estar en paz consigo mismo.

Caín simboliza así una humanidad que deja de caminar. Su problema no consiste simplemente en cultivar la tierra o vivir en un lugar estable, sino en convertir la estabilidad en forma definitiva de existencia. Abel, en cambio, expresa una humanidad que permanece abierta, que no transforma ninguna situación alcanzada en meta absoluta.

El contexto histórico del propio Génesis ayuda a comprender esta interpretación. Muchos de sus relatos fueron redactados o transmitidos dentro de un pueblo que caminaba hacia una tierra

prometida y que, ante las dificultades del desierto, sentía constantemente la tentación de regresar a Egipto. El hambre, la sed y la inseguridad provocaban nostalgia por una situación anterior que, aunque había sido de esclavitud, ofrecía ciertas seguridades.

La insistencia en que a Dios le agrada el caminante puede relacionarse con esta experiencia. El pueblo debía continuar avanzando a pesar de las dificultades. Sin embargo, que una formulación nazca dentro de un contexto interesado no significa necesariamente que sea falsa. Muchas grandes intuiciones humanas aparecen precisamente cuando una crisis obliga a buscar respuestas nuevas.

Los problemas pueden convertirse así en lugares de descubrimiento. El hombre que no experimenta ninguna dificultad puede sentirse tentado a instalarse, mientras la crisis rompe su estabilidad y le obliga a replantearse aquello que consideraba definitivo. La inestabilidad puede ser dolorosa, pero también puede generar crecimiento.

La narración añade que Caín mata a Abel. Simbólicamente, la estabilidad que se cierra sobre sí misma termina destruyendo aquello que representa el futuro. El hombre que no está en paz consigo mismo puede acabar destruyendo también lo humano que existe en los demás. Matar aparece así vinculado a la falta de futuro: quien no ve posibilidades futuras convierte el presente en una realidad cerrada y puede terminar destruyendo aquello que amenaza esa estabilidad.

Los descendientes de Caín aparecen posteriormente vinculados al dominio del hierro, al comercio y a la construcción de ciudades. No se trata de condenar literalmente la tecnología, la riqueza o la vida urbana. El significado es más profundo: cualquier conquista humana puede convertirse en una forma de instalación cuando deja de utilizarse como medio para seguir creciendo.

La riqueza no es negativa por sí misma. El problema aparece cuando se convierte en respuesta definitiva a la vida. Una persona puede poseer mucho y seguir caminando, o poseer poco y encontrarse completamente instalada. La cuestión no es cuánto se tiene, sino qué relación se establece con aquello que se posee.

Esta misma intuición aparece en la parábola evangélica del hombre rico que obtiene una cosecha extraordinaria y construye nuevos graneros. Al verlos llenos, concluye que su vida está asegurada y puede dedicarse a comer, beber y disfrutar. En ese momento considera que ha encontrado una respuesta definitiva para su existencia.

La respuesta de Jesús rompe esa seguridad: esa misma noche puede morir. Los graneros pueden solucionar el hambre material, pero no responden a la pregunta por el sentido de la vida. La riqueza puede resolver determinados problemas, pero no puede responder quién es el hombre ni para qué existe.

La equivocación consiste en confundir preguntas de distinto nivel. Comer responde al hambre física; una casa responde a la necesidad de refugio; el dinero puede resolver necesidades económicas. Pero ninguna de estas respuestas satisface necesariamente la inquietud más profunda de la persona.

La humanidad habría llegado a esta conclusión precisamente después de múltiples experiencias. Cada vez que ha intentado instalarse definitivamente en una conquista, ha descubierto posteriormente que esa conquista era insuficiente. La fórmula fundamental termina siendo que ninguna situación alcanzada puede convertirse en meta definitiva.

Por ello, caminar no significa necesariamente desplazarse geográficamente. Una persona puede vivir toda su vida en la misma ciudad y permanecer profundamente caminante si continúa aprendiendo, cuestionándose, creando, creciendo y abriéndose hacia nuevas posibilidades. Del mismo modo, alguien puede viajar constantemente y encontrarse interiormente detenido.

La carta a los Hebreos recoge esta imagen mediante la historia de Abraham. Abraham aparece como un hombre bien instalado que recibe una llamada para abandonar su tierra y ponerse en camino hacia un lugar que todavía desconoce. Lo decisivo es precisamente que sale sin saber exactamente adónde va.

La fe aparece así como una aventura. Abraham no recibe previamente garantías completas ni un mapa detallado. Debe abandonar una seguridad conocida para avanzar hacia una promesa. El elemento fundamental no es poseer desde el principio una meta claramente visible, sino confiar suficientemente como para comenzar a caminar.

Incluso cuando Abraham alcanza la tierra prometida, la carta a los Hebreos señala que vive allí como extranjero. La meta alcanzada continúa siendo provisional. Aquello que parecía destino se transforma nuevamente en punto de partida.

La vida de los patriarcas se representa mediante tiendas. Una tienda permite habitar, descansar y protegerse, pero está construida precisamente para poder desmontarse. Se instala por la noche y se recoge por la mañana. Simboliza una manera de vivir que utiliza plenamente el presente sin convertirlo en residencia definitiva.

La ciudad, en cambio, representa simbólicamente la estabilidad. Esto no significa que vivir físicamente en una ciudad sea incompatible con ser caminante. La ciudad aparece como metáfora de cualquier realidad convertida en asentamiento definitivo: dinero, profesión, éxito, conocimiento, relación, ideología o incluso religión.

Una persona puede hacer de su profesión una ciudad cuando considera que ya no necesita aprender nada más. Puede hacer de su riqueza una ciudad cuando cree que garantiza completamente su existencia. Puede hacer incluso de una determinada formulación religiosa una ciudad cuando la utiliza para detener toda pregunta futura.

La Carta a los Hebreos afirma que Abraham esperaba una ciudad cuyo arquitecto y constructor es Dios. La única estabilidad definitiva se coloca así fuera de todas las realizaciones históricas. Todo aquello que aparece antes es necesariamente provisional.

Dios se convierte entonces en la única meta última. Precisamente porque es lo último, todo aquello que encontramos antes resulta penúltimo. La respuesta «Dios» no tranquiliza completamente al hombre, sino que lo obliga a continuar caminando porque ninguna realidad limitada puede identificarse definitivamente con Él.

La misma concepción aparece en la Carta a Diogneto. Los cristianos viven en sus patrias, pero como extranjeros; participan de la vida social como ciudadanos y al mismo tiempo reconocen que ninguna patria terrenal constituye su destino definitivo. Toda tierra extranjera puede ser patria y toda patria puede experimentarse como tierra extranjera.

Esta tensión permite describir una existencia simultáneamente comprometida y provisional. Los cristianos participan en el mundo, forman familias, obedecen leyes y viven dentro de sociedades concretas, pero no absolutizan ninguna de esas realidades. Están en el mundo sin considerar que el mundo histórico, tal como actualmente existe, agote completamente su destino.

La imagen no implica despreciar la tierra, la sociedad o el cuerpo. Precisamente porque la existencia es camino, cada realidad debe ser vivida intensamente. La provisionalidad no significa indiferencia. Una tienda debe utilizarse mientras se habita en ella, aunque se sepa que posteriormente habrá que desmontarla.

San Agustín resume esta estructura mediante la afirmación de que el corazón humano permanece inquieto hasta descansar en Dios. La inquietud no es únicamente una deficiencia, sino una característica fundamental del hombre. Mientras vive, continúa abierto y ninguna realización parcial puede proporcionar un descanso absoluto.

Caín y Abel no representan además dos categorías rígidas de personas. Cada individuo contiene ambas posibilidades. En determinados momentos puede vivir como Abel, abierto al futuro, y en otros comportarse como Caín, aferrándose a una seguridad alcanzada. Lo mismo ocurre con las sociedades y las culturas.

Por eso estas imágenes no deben utilizarse para condenar superficialmente sistemas económicos o políticos concretos. Una sociedad capitalista puede instalarse en sus seguridades, pero también podría hacerlo una sociedad construida sobre cualquier otra ideología. El problema antropológico es más profundo: consiste en convertir una determinada estructura histórica en respuesta definitiva.

Incluso los «graneros llenos» pueden ser positivos si se utilizan como recursos para continuar avanzando. Una situación de prosperidad puede convertirse en una oportunidad extraordinaria de crecimiento. Se transforma en problema únicamente cuando conduce a la conclusión de que ya no existe nada más que buscar.

Las crisis desempeñan en este contexto una función ambivalente. Pueden destruir, pero también pueden desinstalar. Una crisis que rompe una seguridad anterior puede obligar a descubrir posibilidades que una situación cómoda mantenía ocultas.

Por ello, no toda inestabilidad debe interpretarse automáticamente como una desgracia. El hombre posee una tendencia profunda a instalarse y algunas crisis pueden actuar como fuerzas que vuelven a ponerlo en movimiento. El problema aparece cuando la persona se limita a añorar aquello que ha perdido y rechaza cualquier posibilidad de transformación.

La experiencia religiosa puede incorporar incluso una cierta dimensión de «locura». Desde los criterios de la seguridad inmediata, Abraham parece actuar irracionalmente al abandonar todo sin conocer su destino. Pero precisamente esa aparente locura expresa la apertura hacia posibilidades que no pueden garantizarse previamente.

La fiesta, el juego, la celebración y determinados comportamientos religiosos pueden entenderse igualmente como momentos de desprendimiento respecto de la excesiva seriedad de lo establecido. Permiten experimentar que la realidad cotidiana no posee un carácter absolutamente definitivo.

La idea de «locura» no significa renunciar a la razón, sino evitar que la racionalidad se convierta en una cárcel. Una existencia obsesionada con eliminar todo problema, riesgo e incertidumbre terminaría destruyendo una dimensión esencial del hombre.

El hombre vive precisamente porque continúa preguntándose. El niño representa de manera especialmente clara esta condición: pregunta constantemente porque todavía no da nada por definitivamente resuelto. Envejecer interiormente puede consistir en comenzar a sustituir todas las preguntas por respuestas cerradas.

Cuando desaparecen completamente las preguntas, desaparece también una gran parte del movimiento humano. Una respuesta auténtica no debería eliminar toda nueva pregunta, sino abrir horizontes mayores. El hombre es un ser capaz de transformar incluso sus respuestas en nuevos interrogantes.

Por ello, soñar posee también una función antropológica. El sueño permite imaginar posibilidades todavía inexistentes. El peligro del «tener» aparece cuando la posesión mata la capacidad de imaginar algo más. Un hombre que considera suficiente aquello que posee pierde futuro.

La tierra prometida simboliza precisamente una realidad que permanece siempre como promesa. El lugar alcanzado no deja de apuntar hacia otro lugar. La promesa mantiene abierto el futuro y evita que cualquier etapa sea confundida con la culminación.

Esto transforma también la relación entre presente y futuro. Vivir orientado hacia el futuro no significa despreciar el presente. Ocurre exactamente lo contrario: el futuro únicamente puede construirse mediante la plenitud con que se vive el presente.

El presente es el lugar donde el futuro comienza a convertirse en realidad. Aquello que todavía no existe entra constantemente en la historia mediante las decisiones actuales. Quien desaprovecha el presente compromete precisamente el futuro que pretende construir.

El hombre peregrino es, por tanto, profundamente comprometido. No huye de la realidad, sino que la utiliza como material para continuar construyéndose. La diferencia consiste en no confundir compromiso con instalación.

Comprometerse verdaderamente con el futuro exige descomprometerse de aquellas realidades que pretenden ocupar un lugar absoluto sin merecerlo. Una posesión, una institución o una idea pueden ser valiosas sin convertirse por ello en la totalidad de la existencia.

La religión debe comprenderse también desde esta dinámica. Las grandes formulaciones religiosas son respuestas humanas a cuestiones esenciales. Precisamente porque afectan a la

raíz del hombre pueden llamarse religiosas. La religión no consiste fundamentalmente en mandamientos, sino en una interpretación profunda de la existencia.

Sin embargo, existe siempre el riesgo de que esas formulaciones se conviertan en nuevas ciudades. Una verdad alcanzada puede quedar fijada de tal manera que ya no permita continuar caminando. El problema aparece entonces cuando una fórmula histórica se identifica completamente con la realidad que intentaba expresar.

La tradición religiosa desempeña una función necesaria porque conserva las grandes adquisiciones del pasado. Sin memoria, cada generación tendría que comenzar desde cero. Pero conservar no significa inmovilizar. La verdadera fidelidad al pasado exige utilizarlo como punto de partida para el futuro.

Las instituciones sacerdotales han desarrollado históricamente una función conservadora precisamente porque custodian las formulaciones recibidas. Esta tarea resulta necesaria: sin alguien que preserve el patrimonio, muchas experiencias podrían perderse. Pero esa función debe equilibrarse con la necesidad de continuar interpretando y profundizando.

El dogma aparece dentro de este problema. Durante determinados períodos históricos se entendió como una fórmula capaz de expresar de manera definitiva e intocable una verdad religiosa. Posteriormente se ha ido reconociendo con mayor claridad que ninguna formulación humana puede contener completamente una realidad divina.

Una definición dogmática puede responder con enorme precisión a un problema concreto dentro de un contexto histórico y, sin embargo, necesitar posteriormente nuevas formulaciones para expresar la misma realidad ante preguntas diferentes. La verdad no necesariamente cambia, pero el lenguaje humano mediante el cual se intenta comprenderla permanece histórico.

La evolución de la comprensión de la relación entre Escritura y Tradición sirve como ejemplo. Determinadas fórmulas utilizadas en un momento histórico para responder a una controversia pueden ser posteriormente reformuladas cuando cambia la problemática y se profundiza en su significado.

El error consistiría en convertir la fidelidad al pasado en inmovilidad. Los logros históricos no deben eliminarse, pero tampoco pueden impedir nuevas interpretaciones. El hombre debe ser simultáneamente heredero y creador de futuro.

La misma dinámica se aplica al cristianismo. Si la condición humana consiste en caminar, una religión que se considere definitivamente instalada contradice precisamente al hombre que pretende conducir hacia su plenitud.

Incluso la respuesta última, Dios, mantiene abierta la existencia. Si Dios es infinito, ninguna realidad anterior puede sustituirlo y ninguna formulación humana puede agotarlo. La respuesta aparentemente más definitiva se convierte entonces en la más dinámica porque obliga a superar constantemente todo lo penúltimo.

La imagen fundamental de la existencia sigue siendo, por tanto, la peregrinación. El hombre recibe una tierra, una tienda, una cultura, unas relaciones y determinadas seguridades, pero ninguna de ellas puede convertirse en destino absoluto.

No se trata de vivir de forma irresponsable, despreciando compromisos y vínculos. Se trata de vivirlos sabiendo que son parte de un proceso mayor. Precisamente esa conciencia permite comprometerse con ellos de una manera más libre.

El pasado ofrece experiencia; el presente ofrece posibilidades de acción; el futuro permanece como promesa. Las tres dimensiones deben mantenerse unidas. El hombre que rechaza el pasado pierde su patrimonio; quien desaprovecha el presente destruye sus posibilidades; quien renuncia al futuro deja de caminar.

La síntesis puede expresarse mediante Caín y Abel. Caín representa la tendencia humana a instalarse, convertir una realidad limitada en absoluta y cerrar el horizonte. Abel representa la capacidad de permanecer en camino, utilizar lo alcanzado como punto de partida y conservar abierta la promesa.

Ambas posibilidades existen dentro de cada persona, sociedad, cultura e incluso religión. La tarea consiste en impedir que Caín destruya a Abel, es decir, que la necesidad de seguridad mate la capacidad de futuro.

Desde esta perspectiva, ser cristiano significa también asumir la condición peregrina del hombre. Cristo no conduce hacia una instalación histórica definitiva, sino que orienta toda realidad hacia una plenitud que supera cualquier conquista presente.

La vida cristiana no puede consistir en encontrar una fórmula, institución, riqueza o seguridad en la que descansar definitivamente. Cada realidad alcanzada continúa siendo una tienda que deberá desmontarse cuando el camino vuelva a exigir movimiento.

El hombre verdaderamente vivo es aquel que continúa preguntando, soñando, aprendiendo y transformándose. Puede utilizar plenamente sus graneros sin convertirlos en su razón de existir, vivir en una ciudad sin hacer de ella una prisión, conservar la tradición sin detenerla y aceptar respuestas sin renunciar a nuevas preguntas.

El futuro no se construye huyendo del presente, sino viviéndolo con tal intensidad que pueda convertirse en algo nuevo. La peregrinación humana consiste precisamente en esta transformación constante del presente en futuro.

La conclusión es que el hombre es, por esencia, un ser caminante. Ninguna realidad histórica puede satisfacer definitivamente su inquietud. Cada logro contiene una llamada hacia algo más, cada respuesta puede convertirse en nueva pregunta y cada meta alcanzada funciona como punto de partida. La verdadera estabilidad no se encuentra dentro de ninguna construcción humana definitiva, sino únicamente en una plenitud que el lenguaje religioso identifica con Dios. Hasta entonces, la condición humana consiste en vivir intensamente cada etapa sin instalarse completamente en ella, manteniendo siempre abierta la capacidad de seguir caminando.

El hombre y la inmortalidad

La inmortalidad puede estudiarse desde el interior de la experiencia humana, siguiendo el mismo método utilizado para comprender otras grandes cuestiones religiosas: partir del hombre y de su búsqueda para llegar posteriormente a la formulación cristiana. La aspiración a superar la muerte no aparece como una idea añadida artificialmente desde fuera, sino como una constante profundamente arraigada en la historia humana. Desde las primeras manifestaciones religiosas conocidas existe alguna forma de convicción de que la muerte no constituye simplemente el final absoluto de la persona.

La imagen de las gacelas descrita por Saint-Exupéry permite expresar esta intuición. Aunque estén domesticadas, alimentadas y protegidas dentro de un recinto, llega un momento en que presionan sus cuernos contra la cerca mirando hacia el desierto. No intentan escapar porque estén maltratadas; sienten dentro de sí la necesidad de correr libremente por el espacio que corresponde a su propia naturaleza. El desierto representa aquello que puede completarlas.

El hombre experimentaría algo semejante ante la inmortalidad. Vive dentro de los límites de la existencia temporal y, sin embargo, existe en él una aspiración hacia algo que supera esa frontera. La nostalgia de la inmortalidad no procedería simplemente de una información religiosa exterior, sino de una profundidad humana que percibe que la vida actual no agota todas sus posibilidades.

Las prácticas religiosas han expresado esta intuición de maneras muy diferentes. El culto a los héroes, la divinización de determinados personajes, el éxtasis, el chamanismo, las fiestas religiosas o los ritos mediante los que se reactualizan acontecimientos del pasado representan formas de intentar superar los límites ordinarios del tiempo y de la existencia.

La liturgia, por ejemplo, no se limita a recordar intelectualmente un acontecimiento sucedido siglos atrás. Dentro de la experiencia religiosa, el rito intenta hacer presente nuevamente aquello que ocurrió. El tiempo cotidiano queda simbólicamente suspendido y la persona participa de una realidad que parece superar la sucesión normal entre pasado, presente y futuro.

La propia palabra «inmortalidad» revela, sin embargo, la perspectiva desde la que ha sido construida. Es un término negativo: significa literalmente «no mortal». El hombre conoce primero la experiencia de la muerte y, desde ella, imagina una realidad que la supera. No sabe

inicialmente qué es lo inmortal; sabe que no puede identificarse completamente con aquello que muere.

La palabra nace por ello desde el lado de los mortales. Si una realidad inmortal pudiera describirse directamente desde sí misma, probablemente no utilizaría ese término. Somos nosotros quienes, desde la experiencia de que todo parece desaparecer, formulamos la intuición de que quizá exista algo que no desaparece.

La inmortalidad puede interpretarse entonces como una frontera que el hombre sospecha que no coincide con la totalidad de su ser. La muerte alcanza determinadas dimensiones, pero quizá no consiga destruir completamente aquello que constituye profundamente a la persona.

Feuerbach formuló una crítica decisiva contra esta esperanza. Según su interpretación, el hombre proyecta imaginariamente una inmortalidad porque se siente frustrado dentro de una existencia limitada. Como no consigue alcanzar plenamente la felicidad, inventa otro mundo en el que podrá obtener aquello que aquí le falta.

La imagen de las gacelas podría utilizarse también desde esa crítica. La gacela encerrada desea un desierto infinito porque la cerca le resulta insuficiente. El hombre, de forma semejante, inventaría un más allá porque se encuentra insatisfecho con su vida mortal.

Pero esa crítica permite formular otra pregunta. Incluso aceptando que la inmortalidad sea una proyección humana, ¿de dónde procede la capacidad del hombre para proyectarla? Si puede imaginar una plenitud que supera radicalmente aquello que experimenta, esa posibilidad forma parte al menos de su estructura interior.

La gacela desea el desierto porque de alguna manera lleva en su propia naturaleza aquello para lo que el desierto representa el espacio adecuado. De modo semejante, la aspiración humana a la inmortalidad podría interpretarse como señal de una apertura real hacia algo mayor que los límites inmediatos de la existencia.

Esto no demuestra directamente la existencia de una vida futura, pero impide reducir el deseo de inmortalidad a una fantasía completamente arbitraria. El hombre no puede imaginar desde la nada. Incluso aquello que proyecta revela dimensiones de sí mismo y de su relación con la realidad.

Históricamente, esta aspiración ha recibido dos grandes formulaciones en el ámbito mediterráneo: la griega y la hebrea. Ambas intentan afirmar la continuidad del hombre más allá de la muerte, pero lo hacen desde concepciones antropológicas profundamente diferentes.

La tradición platónica entiende al hombre como compuesto de cuerpo y alma. Ambos elementos no forman una unidad plenamente integrada, sino que aparecen casi como realidades yuxtapuestas. El cuerpo pertenece al mundo material, cambiante y mortal; el alma pertenece a una dimensión espiritual y posee por sí misma inmortalidad.

La relación entre ambos puede representarse mediante la imagen del pájaro encerrado en una jaula. El alma es el pájaro y el cuerpo constituye la prisión. La muerte rompe finalmente la jaula y permite que el alma recupere su libertad.

Desde esta perspectiva, no es propiamente el hombre quien es inmortal, sino el alma. El alma existiría antes de unirse al cuerpo, permanecería temporalmente encerrada dentro de él y continuaría existiendo después de su destrucción. La muerte aparece entonces casi como una liberación.

Esta visión llega a expresarse radicalmente en textos platónicos y en el **Sueño de Escipión** de Cicerón. La verdadera vida sería la existencia liberada del cuerpo, mientras aquello que normalmente llamamos vida podría interpretarse casi como una forma de muerte. El cuerpo aparece como cárcel o incluso como sepultura del espíritu.

La consecuencia resulta evidente: si el alma constituye el verdadero ser y el cuerpo es una prisión, la resurrección corporal carece de sentido e incluso podría parecer una desgracia. Volver a unir el alma con el cuerpo equivaldría a encerrar nuevamente al pájaro después de haberlo liberado.

La tradición hebrea parte de una concepción diferente. El hombre constituye una unidad. Cuerpo y dimensión espiritual no son dos realidades accidentalmente reunidas, sino dimensiones de un mismo ser creado por Dios.

Desde esta perspectiva, no puede afirmarse simplemente que el alma sea inmortal mientras el cuerpo desaparece definitivamente. Si lo humano constituye una unidad, la inmortalidad debe afectar de alguna manera a la persona completa. De ahí surge progresivamente la idea de resurrección.

La resurrección y la inmortalidad del alma no son entonces conceptos equivalentes. La tradición platónica afirma la supervivencia del alma sin necesidad de resurrección. La tradición hebrea necesita afirmar que la persona humana completa es recuperada de algún modo después de la muerte.

Esta diferencia explica la reacción de los atenienses cuando Pablo habla en el Areópago de la resurrección de los muertos. Desde categorías griegas, su afirmación resulta difícilmente comprensible. Si el cuerpo es aquello de lo que el alma desea liberarse, prometer su recuperación no parece una buena noticia.

El cristianismo recibe estas dos grandes tradiciones, pero no puede simplemente mezclarlas sin reconocer sus diferencias. Hablar platónicamente de un alma separable y después añadir sin más la resurrección hebrea produce una tensión conceptual. La concepción cristiana tiende más bien hacia la afirmación de la unidad del ser humano.

Esta cuestión aparece especialmente en las palabras atribuidas a Cristo: «Yo soy la resurrección y la vida» y «el que cree en mí no morirá». Tomadas literalmente, parecen contradecir la experiencia porque los creyentes mueren físicamente como cualquier otra persona.

La cuestión consiste entonces en comprender qué significa exactamente morir y qué dimensión del hombre puede superar la muerte. Para ello resulta fundamental entender la vida como proyecto.

El hombre no es simplemente un organismo biológico que permanece durante unas décadas sobre la tierra. Su existencia se orienta mediante elecciones que van construyendo progresivamente aquello que llega a ser. Vivir significa desarrollar un determinado proyecto vital.

Ese proyecto puede organizarse fundamentalmente alrededor del tener. Una persona puede orientar su vida hacia la acumulación de riqueza, poder, influencia, placer o seguridad. Poco a poco termina identificando su propio ser con aquello que posee.

El problema aparece cuando llega la muerte. Todo aquello que había acumulado pertenece al territorio que queda de este lado de la frontera. Dinero, poder, propiedades y prestigio no atraviesan la muerte. Si la persona ha identificado completamente su ser con estas realidades, su proyecto se encuentra construido precisamente sobre aquello que desaparece.

La alternativa consiste en orientar la existencia hacia el ser. En lugar de acumular exteriormente, la persona se construye mediante la apertura, el amor, la entrega y la relación con los demás. El ser no crece fundamentalmente almacenando, sino dando.

La paradoja es que aquello que se entrega deja de poseerse exteriormente, pero precisamente mediante ese acto puede transformarse en una dimensión interior de la propia persona. El

individuo que ama, se entrega y se abre hacia otros se convierte progresivamente en aquello que realiza.

Desde esta perspectiva se interpreta la afirmación de que quien cree no morirá. «Creer» no aparece simplemente como aceptar intelectualmente una doctrina, sino como orientar la existencia hacia una determinada forma de vivir. La fe se convierte en opción vital.

Si el proyecto de una persona consiste fundamentalmente en amor, entrega y crecimiento interior, la muerte puede destruir dimensiones materiales, pero no necesariamente aquello que la persona ha llegado a ser. El ser construido mediante esas opciones no se identifica con las cosas que quedan atrás.

El cuerpo pertenece al hombre, pero no agota toda su identidad. Una persona continúa reconociéndose como ella misma aunque pierda una pierna, quede ciega o experimente transformaciones físicas importantes. Esto permite distinguir entre la materialidad corporal y la profundidad del proyecto personal, sin necesidad de reducir al hombre a una simple alma platónica.

El hombre es aquello que progresivamente hace de sí mismo mediante su proyecto vital. La pregunta decisiva ante la muerte sería entonces qué parte de ese proyecto pertenece únicamente al territorio mortal y qué parte posee una calidad capaz de superar esa frontera.

La inmortalidad no comenzaría, por tanto, después de morir. Si tuviera que aparecer únicamente en ese momento, sería demasiado tarde. Empieza dentro de la propia existencia, desde el nacimiento, mediante el proceso por el que el hombre va construyendo aquello que puede permanecer.

La persona se hace inmortal viviendo. La muerte no concede mágicamente una cualidad nueva a alguien que hasta entonces era exclusivamente mortal. El proceso comienza aquí y se desarrolla a lo largo de toda la existencia.

San Pablo permite expresar esta idea mediante la imagen de la creación entera en dolores de parto. No solo el hombre, sino de alguna forma todo el cosmos estaría participando de un proceso de gestación. Algo nuevo se está formando dentro de la realidad presente.

La vida humana sería entonces una gestación del propio ser definitivo. El hombre va engendrando dentro de sí aquello que será. La inmortalidad no aparece como un territorio completamente extraño, sino como la culminación de algo que comienza a desarrollarse ya en la existencia temporal.

La imagen de entrar en un país extranjero ayuda a comprender esta idea. Quien llega a una cultura desconocida sin conocer su lengua, su moneda ni sus costumbres experimenta una profunda desorientación. Todo aquello que sabía utilizar en su país anterior resulta allí insuficiente.

De manera semejante, una persona que hubiera construido completamente su vida sobre valores exclusivamente materiales podría encontrarse ante la inmortalidad como ante un territorio absolutamente extraño. Todo aquello que había aprendido a utilizar durante su existencia dejaría de servirle.

En cambio, una existencia orientada hacia el amor, la entrega y la espiritualización podría experimentar esa nueva realidad como algo extrañamente familiar. La persona encontraría allí desarrollado plenamente aquello que ya había comenzado a vivir.

La inmortalidad aparecería entonces como encuentro definitivo con la profundidad del propio ser. La persona descubre que aquello hacia lo que había orientado su existencia encuentra finalmente una correspondencia plena.

Esto permite comprender también la afirmación de que la inmortalidad pertenece a la propia definición del hombre. No se trata de pensar que el individuo produce por sí mismo su inmortalidad o que tenga derecho autónomo a ella. Todo su ser le ha sido dado y, dentro de ese ser recibido, se encuentra también la apertura inmortal.

Decir que la inmortalidad es constitutiva significa que, si se eliminara completamente esa dimensión, ya no quedaría simplemente «un hombre mortal», sino una realidad diferente de aquello que aquí se entiende por hombre. La apertura hacia la trascendencia forma parte del propio ser humano.

El hecho de que el deseo de inmortalidad aparezca de múltiples maneras a lo largo de la historia puede interpretarse entonces como expresión de esa profundidad. El hombre va entrando en sí mismo y formulando progresivamente aquello que encuentra. Ninguna expresión agota completamente la realidad porque la inmortalidad siempre será mayor que las imágenes utilizadas para representarla.

Esto exige también humildad al hablar sobre ella. Toda afirmación positiva dice necesariamente mucho menos de aquello que todavía queda por conocer. Pero la negación presenta un riesgo semejante: afirmar que la inmortalidad no coincide con ninguna de nuestras imágenes puede transformarse erróneamente en la conclusión de que no existe.

La misma dificultad aparece ante cualquier realidad trascendente. El lenguaje humano se construye desde la experiencia temporal y material, por lo que resulta inevitablemente limitado cuando intenta hablar de aquello que supera esas condiciones.

La mortalidad introduce además una paradoja todavía mayor. El hombre es presentado simultáneamente como mortal e inmortal. Ambas dimensiones pertenecerían a su condición y no deberían interpretarse necesariamente como contradictorias.

Todo aquello que existe materialmente se encuentra sometido al cambio. Las plantas, los animales y el propio hombre nacen, se transforman y mueren. La muerte no aparece entonces como un acontecimiento completamente extraño añadido desde fuera, sino como una dimensión connatural de la existencia creada.

El hombre nace mortal. Pertenece a una creación en transformación continua y participa de ese proceso. Pero al mismo tiempo su ser contiene una apertura hacia la inmortalidad. De ahí que pueda decirse que es simultáneamente mortal e inmortal.

La imagen del árbol que pierde sus hojas ayuda a comprenderlo. Exteriormente parece morir cada otoño, pero precisamente esa pérdida forma parte de su manera de continuar viviendo. El árbol necesita desprenderse de determinadas realidades para atravesar el invierno y volver a desarrollarse posteriormente.

La muerte podría desempeñar una función semejante en la existencia humana. En lugar de ser necesariamente lo contrario de la inmortalidad, puede constituir una de sus condiciones. Para llegar a una forma nueva de existencia puede resultar necesario atravesar la desaparición de la forma anterior.

«Morir para vivir» deja entonces de ser simplemente una paradoja retórica. Expresa la posibilidad de que mortalidad e inmortalidad pertenezcan a dimensiones distintas de una misma realidad. La muerte afecta al hombre creado y cambiante, mientras la inmortalidad expresa la continuidad profunda hacia la que ese mismo hombre está orientado.

El cristianismo ofrece finalmente una síntesis de estas intuiciones en Cristo. La encarnación presenta una única persona verdaderamente humana y verdaderamente divina. Lo humano y lo divino no aparecen simplemente yuxtapuestos, sino unidos en una misma existencia.

Cristo no sería una realidad humana a la que posteriormente se añade una dimensión divina ni un Dios disfrazado externamente de hombre. Su humanidad y divinidad pertenecen a una misma

persona. Precisamente esa unión permite contemplarlo como anticipación de aquello hacia lo que el hombre está orientado.

En Cristo también se encuentran mortalidad e inmortalidad. Es verdaderamente humano y, por tanto, participa de la muerte; pero al mismo tiempo la muerte no constituye la destrucción definitiva de su ser. La resurrección expresa precisamente la continuidad de la persona completa y no simplemente la supervivencia separada de un alma.

Esto devuelve la reflexión a la concepción unitaria del hombre. Si la persona humana completa está llamada a la inmortalidad, la respuesta cristiana no puede reducirse a la liberación de un alma que abandona definitivamente el cuerpo. La inmortalidad postula de alguna manera la recuperación o transformación del ser humano completo.

La resurrección aparece así como consecuencia de una antropología determinada: no resucita un alma porque el alma platónica nunca habría muerto; resucita el hombre. La inmortalidad cristiana es, en último término, inmortalidad de la persona.

Esta concepción permite también comprender de otra forma la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza. No se trata necesariamente de dos territorios completamente separados. En Cristo, lo humano y lo divino aparecen unidos sin destruirse. La plenitud de lo humano puede precisamente encontrarse en su apertura hacia lo divino.

El hombre sería entonces un ser tan profundamente humano que no puede comprenderse completamente sin esa dimensión trascendente. Quitarle toda apertura hacia la inmortalidad, Dios o lo absoluto significaría reducir aquello que constituye su propia profundidad.

La inmortalidad no debe utilizarse, sin embargo, para despreciar la existencia actual. Si comienza ya aquí, cada decisión temporal contribuye precisamente a construirla. La vida presente no es una sala de espera sin importancia, sino el espacio donde se desarrolla el proyecto que define aquello que el hombre llegará a ser.

Por eso orientar la existencia hacia la inmortalidad significa precisamente vivir el presente con mayor responsabilidad. Aquello que se hace ahora tiene consecuencias sobre la construcción interior de la persona.

La cuestión fundamental deja entonces de ser simplemente si habrá vida después de la muerte. La pregunta se transforma: qué clase de vida estamos construyendo antes de morir y qué dimensiones de aquello que somos poseen capacidad para superar la muerte.

La inmortalidad cristiana no sería una prolongación indefinida del mismo tipo de existencia material. Consiste en una transformación cuya naturaleza no puede conocerse completamente desde este lado de la frontera. Todo lenguaje utilizado para describirla permanece necesariamente provisional.

Pero el hombre puede comenzar a orientarse hacia ella porque lleva su deseo inscrito dentro. Como las gacelas que presionan sus cuernos contra la cerca, experimenta una nostalgia de un espacio mayor que aquel dentro del que actualmente vive.

La historia de las religiones constituye el testimonio acumulado de esa intuición. Héroes, dioses, espíritus, resurrección, inmortalidad del alma y diferentes representaciones del más allá son intentos sucesivos de formular una misma aspiración.

El cristianismo no destruye esas búsquedas, sino que pretende llevarlas hacia una síntesis. La intuición griega de que existe en el hombre una dimensión que supera la corrupción y la intuición hebrea de que la persona completa constituye una unidad encuentran una respuesta nueva en la afirmación cristiana de la resurrección.

La clave se encuentra finalmente en comprender la existencia como proyecto. El hombre puede construir una vida centrada en aquello que necesariamente queda atrás o puede ir formando dentro de sí una realidad basada en el ser, el amor y la entrega.

La muerte mostrará radicalmente la diferencia. Todo aquello que únicamente se tenía quedará de este lado; aquello que se ha convertido verdaderamente en parte del propio ser constituye la dimensión desde la que puede comprenderse la afirmación de que quien cree y vive desde esa orientación «no morirá».

La inmortalidad es así simultáneamente don y tarea. Pertenece al ser humano porque ese ser le ha sido dado con una apertura hacia lo trascendente, pero se despliega concretamente mediante la manera en que la persona construye su propia existencia.

Mortalidad e inmortalidad no son finalmente dos afirmaciones incompatibles. El hombre es mortal porque pertenece a una creación temporal, corporal y cambiante; es inmortal porque esa misma existencia contiene una orientación hacia una plenitud que supera la muerte. La muerte puede convertirse precisamente en el tránsito necesario entre ambas dimensiones.

La síntesis cristiana aparece en Cristo, hombre y Dios, mortal e inmortal dentro de una misma persona. En Él se anticipa la posibilidad de que la muerte no destruya la totalidad del hombre y

de que la plenitud humana no consista en abandonar lo humano, sino en llevarlo hacia su realización definitiva.

La inmortalidad no empieza, por tanto, cuando el hombre muere. Empieza cuando vive. Cada decisión, cada entrega y cada forma de construir el propio ser participan ya de ella. El objetivo consiste en llegar a la muerte habiendo desarrollado una realidad interior sobre la que la muerte no pueda tener la última palabra. Desde esta perspectiva, la aspiración humana a la inmortalidad no es simplemente deseo de vivir indefinidamente, sino deseo de llegar a ser plenamente aquello que el hombre lleva desde el principio inscrito en su propia profundidad.

Lo sagrado y lo humano

La religión puede comprenderse, en su sentido más elemental, como la relación entre el hombre y la divinidad. La palabra latina **religare** expresa precisamente la idea de un vínculo o lazo que une ambas realidades. No se trata de una relación material, sino de una realidad invisible semejante a otras fuerzas profundamente humanas como el amor, la atracción, el temor o el deseo. Sin embargo, comprender qué es realmente la religión exige preguntarse qué entiende el hombre por Dios y cómo ha experimentado históricamente esa relación.

La palabra religión se encuentra cargada de innumerables connotaciones históricas. Guerras, persecuciones, cruzadas, imposiciones y enfrentamientos han sido realizados en nombre de Dios, de modo que muchas críticas dirigidas actualmente contra la religión se refieren en realidad a deformaciones históricas que se han acumulado alrededor de ella. Para descubrir su sentido profundo es necesario retroceder hasta las experiencias religiosas más primitivas y observar cómo comenzó el hombre a relacionarse con aquello que interpretaba como divino.

Paradójicamente, el hombre moderno puede encontrarse mucho más alejado de esa experiencia que el hombre primitivo. La civilización ha aprendido a explicar, controlar y manipular numerosos fenómenos naturales que anteriormente provocaban asombro y estremecimiento. El hombre antiguo, en cambio, encontraba continuamente dentro de la realidad puntos de apertura hacia algo que lo superaba. El mundo no era completamente opaco, sino que contenía lugares, acontecimientos y objetos capaces de mostrar una profundidad invisible.

Mircea Eliade denomina **hierofanía** a la manifestación de lo sagrado y **teofanía** a la manifestación de Dios o de la divinidad. Una piedra, una montaña, un árbol, una fuente, un fenómeno natural o cualquier otra realidad podían convertirse en hierofanías cuando dejaban de experimentarse simplemente como objetos cotidianos y permitían al hombre percibir una fuerza que superaba su capacidad de control.

La piedra sagrada, por ejemplo, no era sagrada simplemente porque fuera de una materia diferente a las demás piedras, sino porque a través de ella el hombre experimentaba una realidad que lo trascendía. Una piedra alcanzada por un rayo, una montaña extraordinaria o un lugar asociado a un acontecimiento especial podían funcionar como puertas hacia una dimensión invisible.

Rudolf Otto describió la experiencia de lo sagrado como algo que produce estremecimiento. El hombre se encuentra ante una realidad que no puede controlar, explicar ni dominar plenamente y reacciona con una mezcla de temor, fascinación y asombro. El rayo, la tormenta, la muerte, el mar, una inundación o determinados comportamientos inesperados de la naturaleza podían provocar esta experiencia.

El temor desempeña así un papel importante en los primeros desarrollos religiosos, pero no debe identificarse sin más con la religión. El hombre moderno continúa recurriendo en ocasiones a Dios precisamente cuando experimenta una situación límite. Puede vivir durante años de espaldas a cualquier experiencia religiosa y, ante una muerte, una enfermedad o una desgracia, formular espontáneamente una pregunta dirigida hacia Dios. Esta reacción muestra que determinados estratos religiosos permanecen profundamente inscritos en la experiencia humana.

Sin embargo, reducir toda religión al miedo sería insuficiente. El estremecimiento no es únicamente terror, sino reconocimiento de que la realidad posee dimensiones que desbordan al individuo. La hierofanía funciona como una abertura: aquello que parecía simplemente una piedra, un río o una montaña se convierte en una ventana hacia algo mayor.

Dos dimensiones resultan fundamentales dentro de esta experiencia religiosa: el tiempo y el espacio. Las religiones han distinguido constantemente entre un tiempo ordinario y un tiempo sagrado, así como entre el espacio cotidiano y determinados espacios sagrados.

El hombre observa que la naturaleza funciona mediante ciclos. El frío desaparece, llega la primavera, las plantas florecen, después envejecen y nuevamente regresa el invierno. La luna cambia y vuelve a aparecer; las estaciones se suceden; la naturaleza muere aparentemente y vuelve a nacer. A partir de esta experiencia aparece la intuición de un tiempo primordial.

La repetición de los ciclos conduce al hombre a pensar que hubo un primer momento en el que todas esas realidades aparecieron. La creación constituye precisamente ese tiempo originario. El mundo habría pasado de una situación de caos a una situación de cosmos gracias a una intervención divina.

Caos significa desorden, indiferenciación y ausencia de forma; cosmos significa orden, belleza y sentido. La creación no consiste simplemente en fabricar objetos, sino en transformar el caos en cosmos. Cuando la divinidad interviene, aquello que estaba desordenado adquiere estructura, diferencia y significado.

Esta visión tiene una consecuencia fundamental: el orden del mundo se interpreta religiosamente. Las montañas, los animales, las estaciones, los hombres y todos los elementos de la creación poseen sentido porque proceden de una intervención que transformó el desorden en realidad organizada.

La ausencia de lo divino puede asociarse entonces simbólicamente con el retorno al caos. La pérdida de diferencias y significados —cuando verdad y mentira, bien y mal, individuo y sociedad o paz y violencia dejan de distinguirse claramente— puede interpretarse como una forma contemporánea de caos, no necesariamente material, sino espiritual.

El tiempo primordial representa el instante en que la realidad pasó del no-ser al ser, del caos al cosmos. Ese momento conserva una fuerza que el tiempo ordinario va desgastando. Las cosas envejecen, pierden intensidad y parecen alejarse de su fresca originaria.

Precisamente por ello aparecen el rito y la fiesta. Mediante determinadas celebraciones, el hombre religioso pretende regresar simbólicamente al tiempo primordial para recuperar la energía del origen. Las fiestas de primavera, las celebraciones solares, las Saturnales o numerosas tradiciones vinculadas al cambio de estaciones expresan esta misma estructura.

La fiesta no es simplemente descanso. En sus formas más antiguas contiene exceso, alegría, desorden temporal, danza, fuego, bebida y comportamientos que rompen con la normalidad cotidiana. Esa ruptura pretende regresar simbólicamente al instante de vitalidad en el que el cosmos apareció por primera vez.

El hombre envejecido por el tiempo ordinario intenta introducirse nuevamente en el tiempo original y salir renovado. La religión ofrece así un camino de retorno hacia las fuentes. Lo que ha perdido fuerza vuelve a recibirla porque entra simbólicamente en contacto con el origen.

El cristianismo conserva profundamente esta dimensión del tiempo. La liturgia no pretende únicamente recordar acontecimientos anteriores. Dentro de su comprensión sacramental, el acontecimiento se hace presente. La celebración de la Eucaristía, por ejemplo, no se concibe simplemente como recuerdo psicológico de la pasión de Cristo, sino como participación actual en esa realidad.

El rito transforma así la relación ordinaria con el tiempo. Un acontecimiento sucedido históricamente una vez puede hacerse presente para quienes participan en él siglos después. El tiempo sagrado permite atravesar simbólicamente la distancia temporal y volver al origen.

El creyente conoce de este modo el camino hacia las fuentes de su ser. Frente al desgaste inevitable de la existencia cotidiana, puede regresar a aquello que da sentido a su vida y recuperar desde allí una nueva capacidad de comenzar.

La segunda gran dimensión es el espacio sagrado. Del mismo modo que el hombre diferencia entre tiempo cotidiano y tiempo primordial, distingue entre su espacio ordinario y determinados lugares donde la divinidad parece hacerse especialmente presente.

El espacio humano posee límites. Más allá de lo conocido aparece el territorio de los dioses, lo desconocido y lo trascendente. Como el hombre no puede acceder directamente a ese espacio divino, intenta introducir una parte de él dentro de su propio mundo.

Así nace el templo. El templo representa simbólicamente una porción del cielo instalada en la tierra. Es un espacio delimitado dentro del territorio cotidiano en el que la divinidad puede ser encontrada de manera especial.

No todos los templos son necesariamente construcciones humanas. Una montaña, una piedra, una fuente o cualquier lugar natural pueden convertirse en espacio sagrado cuando son experimentados como lugares de presencia divina. Las religiones están llenas de montañas, árboles, fuentes y piedras consideradas puntos de comunicación entre ambos mundos.

El paraíso constituye una de las grandes imágenes de ese espacio primordial. Representa el lugar original en el que el hombre y la divinidad mantenían una relación directa y donde la realidad conservaba todavía su plenitud. La nostalgia del paraíso expresa el deseo de regresar a una forma de existencia en la que la separación entre hombre, mundo y Dios no fuera tan intensa.

El templo intenta reproducir en pequeña escala ese espacio. El hombre abandona durante un tiempo el territorio ordinario y entra en una realidad organizada de manera diferente. Las gradas, la arquitectura, el silencio, la música, los olores y la disposición del edificio ayudan a producir una experiencia de tránsito.

La catedral medieval puede entenderse desde este simbolismo. El individuo abandona el espacio cotidiano, asciende unos escalones, atraviesa una entrada, penetra en una arquitectura diferente, avanza hacia el altar y participa en una celebración. El recorrido entero funciona como una peregrinación desde lo profano hacia lo sagrado.

Tiempo y espacio sagrados cumplen así una función semejante: permitir la renovación. El individuo desgastado por la existencia cotidiana regresa simbólicamente a las fuentes y vuelve posteriormente a su vida ordinaria con una nueva fuerza.

Desde esta perspectiva, uno de los grandes pecados religiosos es el olvido. El hombre olvida de dónde procede, olvida que su ser y su mundo tuvieron un origen y comienza a vivir como si la realidad cotidiana fuera autosuficiente. Cuando pierde la memoria del origen, aquello que era cosmos comienza a convertirse nuevamente en caos.

Las religiones mantienen viva esa memoria mediante relatos. Toda religión posee historias que contar: relatos de creación, paraísos, héroes, dioses, acontecimientos fundadores y momentos decisivos. Su finalidad profunda no consiste simplemente en transmitir información sobre el pasado, sino en conectar al hombre presente con aquello que se considera origen de su existencia.

El relato, el rito, la fiesta y el templo constituyen así distintos caminos hacia una misma realidad: recuperar el vínculo con las fuentes. Una religión reducida exclusivamente a normas y obligaciones pierde gran parte de esta profundidad y puede convertirse en una estructura exterior sin verdadera experiencia religiosa.

La gran cuestión para el hombre contemporáneo consiste en saber qué puede recuperar de estas intuiciones sin reproducir literalmente las formas primitivas. No se trata de volver a considerar mágicamente determinadas piedras o montañas, sino de descubrir qué realidad interior expresaban esas imágenes.

El tiempo primordial y el espacio sagrado deben interpretarse también como dimensiones interiores. Si estas experiencias únicamente se refieren a territorios exteriores, pueden convertirse en superstición. Pero si expresan una realidad profunda presente en el hombre, conservan toda su fuerza.

El paraíso debe poder encontrarse también dentro del propio individuo. El tiempo de renovación debe existir interiormente. El hombre necesita espacios y momentos en los que pueda regresar hacia aquello que considera más profundo y recuperar desde allí la capacidad de comenzar nuevamente.

Una persona que ha eliminado completamente de su vida cualquier dimensión sagrada queda sometida únicamente al desgaste del tiempo. Nace, envejece y muere sin encontrar un camino

simbólico o espiritual de renovación. Desde esta perspectiva, la religión representa precisamente la posibilidad de regresar constantemente de la muerte hacia la vida.

La invitación evangélica a «hacerse como niños» puede interpretarse dentro de esta tradición. No significa regresar biológicamente a la infancia, sino recuperar la capacidad de renovación, apertura, sorpresa y comienzo que el niño simboliza.

La religión aparece entonces como el camino de vuelta hacia las fuentes eternas del propio ser. Ser religioso significa conservar abierta dentro de uno mismo la posibilidad de regresar a aquello que renueva la existencia.

Esta interiorización transforma radicalmente la comprensión de lo sagrado. Si la capacidad religiosa se encuentra verdaderamente dentro del hombre, cualquier realidad puede convertirse en hierofanía. No existe necesariamente un único objeto, tiempo o lugar que posea en exclusiva esa capacidad.

Una montaña puede convertirse en experiencia religiosa, pero también una enfermedad, una alegría, una relación, una pérdida o un acontecimiento cotidiano. La realidad entera posee potencialmente la capacidad de abrir al individuo hacia algo que la supera.

El episodio de Jacob y la piedra de Betel expresa esta intuición. Jacob duerme apoyado sobre una piedra y sueña una escalera que comunica cielo y tierra. Al despertar descubre que aquel lugar es para él una «puerta de Dios». Una piedra ordinaria se convierte en espacio sagrado porque ha funcionado como abertura hacia la trascendencia.

Las culturas han identificado numerosos «centros del mundo» u **omphalos**, lugares donde se supone que la distancia entre el mundo humano y el divino se reduce. Montañas como el Sinaí, piedras, templos y santuarios funcionan simbólicamente como puntos de encuentro entre ambas dimensiones.

Pero si se profundiza en esta lógica, cualquier espacio puede llegar a ser sagrado. El lugar exterior no constituye la condición absoluta; lo decisivo es la capacidad interior de la persona para descubrir en él una ventana hacia la trascendencia.

Esto conduce directamente hacia una afirmación evangélica fundamental: Dios no debe ser adorado exclusivamente en una montaña o en un templo, sino «en espíritu y verdad». La auténtica relación religiosa se desplaza progresivamente desde determinados lugares privilegiados hacia el interior del hombre.

Una persona que necesita absolutamente un espacio concreto para encontrarse con Dios todavía depende de una forma exterior de religión. La plenitud consistiría en poder descubrir la presencia divina en cualquier circunstancia porque el lugar fundamental del encuentro se encuentra dentro de la persona.

El cristianismo lleva esta intuición hacia una formulación todavía más radical mediante la encarnación. No se limita a afirmar que existen ventanas dentro del mundo mediante las que puede verse a Dios. Afirma que en un ser humano concreto lo divino y lo humano aparecen unidos.

En Cristo ya no existe simplemente un hombre que establece una relación exterior con Dios. La humanidad misma se convierte en lugar de presencia divina. La ventana deja prácticamente de ser necesaria porque la separación entre ambos ámbitos se transforma radicalmente.

Esta es la razón por la que puede afirmarse, en un sentido concreto, que el cristianismo supera el concepto tradicional de religión. Religión presupone normalmente dos realidades separadas —hombre y Dios— unidas mediante un vínculo. El cristianismo afirma, en cambio, que Dios se introduce plenamente dentro de la existencia humana.

La encarnación constituye así la culminación de todo el recorrido religioso anterior. Las piedras, montañas, templos, tiempos sagrados y hierofanías eran ventanas mediante las que el hombre intentaba descubrir lo divino. En Cristo, la propia humanidad aparece convertida en espacio de manifestación.

El cristianismo no destruye las experiencias anteriores, sino que las integra. La afirmación «no he venido a destruir, sino a dar plenitud» expresa precisamente esta lógica. Las intuiciones acumuladas durante miles de años permanecen, pero reciben una interpretación nueva.

La relación entre hierofanía y sacramento permite comprenderlo. Una hierofanía es una realidad material que manifiesta lo sagrado. El sacramento cristiano se define igualmente mediante un signo sensible —agua, pan, vino, gesto o palabra— a través del cual se comunica una realidad divina. En ambos casos, lo material funciona como lugar de presencia y comunicación de lo trascendente.

El cristianismo puede recuperar así prácticamente todo el patrimonio religioso anterior sin necesidad de destruirlo. Si cualquier realidad humana puede convertirse en espacio de manifestación divina, ninguna dimensión auténticamente humana debería ser descartada de antemano.

El problema comienza cuando una institución religiosa termina ocupando el lugar de la propia religión. Templos, ritos, autoridades y normas son necesarios para conservar y transmitir una tradición, pero pueden convertirse también en obstáculos cuando dejan de conducir hacia las fuentes y comienzan a funcionar como fines en sí mismos.

Una religión puede tener iglesias, ceremonias y estructuras perfectamente organizadas y, sin embargo, haber perdido gran parte de su capacidad religiosa. Si ya no permite convertir la vida en experiencia de apertura hacia la trascendencia, las formas exteriores pueden terminar encubriendo aquello que inicialmente pretendían expresar.

La misma distinción aparece entre tiempo cíclico y tiempo lineal. Muchas religiones antiguas interpretan la existencia mediante el eterno retorno: la realidad envejece, vuelve al origen y comienza nuevamente. Las estaciones y los ciclos naturales sirven como modelo de esta visión.

En el judaísmo y especialmente en el cristianismo aparece progresivamente una concepción diferente. La historia no consiste simplemente en repetir eternamente lo mismo. Existe una dirección. Aunque dentro de ella continúen apareciendo ciclos, el conjunto avanza desde el no-ser hacia un ser cada vez mayor.

La imagen puede ser la de una rueda que gira mientras el carro avanza. Cada vuelta contiene una repetición, pero el punto de contacto con el camino nunca vuelve exactamente al mismo lugar. Existe retorno y, simultáneamente, progreso.

El cristianismo conserva así la capacidad religiosa de regresar al origen, pero introduce además una orientación hacia el futuro. La creación no es simplemente un acontecimiento perdido que debe repetirse indefinidamente, sino el comienzo de una historia que se dirige hacia una plenitud.

Incluso el caos debe entenderse correctamente dentro de esta visión. No constituye una realidad equivalente al cosmos, sino ausencia de orden y diferenciación. Tiempo y espacio aparecen verdaderamente cuando comienza el cosmos. El movimiento religioso no consiste en regresar al caos, sino en volver al punto en el que el caos se transforma en vida y orden.

Por eso determinadas imágenes religiosas asociadas al agua o a la tierra representan renovación. El individuo desgastado regresa simbólicamente a una matriz primordial para reaparecer transformado.

El bautismo puede interpretarse dentro de esta larga tradición. La persona entra en el agua y sale como hombre nuevo. El agua no representa simplemente destrucción, sino simultáneamente muerte de una forma anterior y nacimiento de una realidad nueva.

Algo semejante ocurre con la tierra y la muerte. Volver a la tierra puede comprenderse no únicamente como destrucción, sino como retorno simbólico hacia el lugar de origen desde el que puede surgir una nueva vida. La idea cristiana de resurrección transforma esta estructura sin eliminarla.

La religión aparece finalmente como una capacidad interior para transformar la realidad en signo. Cualquier persona, en cualquier momento y lugar, puede descubrir dentro de una experiencia concreta una apertura hacia aquello que trasciende su realidad inmediata.

Esto significa que potencialmente todo tiempo puede convertirse en tiempo sagrado, cualquier espacio puede convertirse en espacio sagrado y cualquier circunstancia puede funcionar como hierofanía. La diferencia no depende exclusivamente del objeto, sino de la profundidad con la que el hombre sea capaz de vivirlo.

La experiencia religiosa alcanza su plenitud cuando deja de depender completamente de fronteras rígidas entre lo sagrado y lo profano. Si Dios puede encontrarse únicamente dentro de un templo o durante una ceremonia concreta, la mayor parte de la existencia queda aparentemente separada de Él.

El cristianismo radicaliza la afirmación contraria: no existe necesariamente un lugar, un tiempo o una dimensión auténticamente humana en la que Dios resulte inaccesible. La encarnación convierte la propia humanidad en territorio de lo divino.

Cristo funciona entonces como modelo de esa integración. En Él se habría producido plenamente aquello hacia lo que toda experiencia religiosa parecía orientarse: la eliminación de la distancia radical entre Dios y el hombre.

Desde esta perspectiva, la finalidad del cristianismo no consiste en multiplicar ventanas hacia Dios, sino en descubrir que toda la realidad puede convertirse en transparencia. Ya no existe un pequeño hueco abierto dentro de un muro completamente cerrado; potencialmente el propio muro puede transformarse en ventana.

La vida humana entera adquiere así una dimensión religiosa. Una alegría, un sufrimiento, la enfermedad, la naturaleza, una relación, el trabajo o cualquier otro acontecimiento pueden

convertirse en lugares donde el hombre descubra su profundidad y su vinculación con la trascendencia.

La síntesis es que la historia de las religiones muestra un largo proceso mediante el cual el hombre ha intentado superar la separación entre su mundo y el mundo divino. Primero descubre objetos sagrados, después tiempos y espacios privilegiados, crea ritos, fiestas y templos y aprende a regresar simbólicamente hacia las fuentes de su existencia.

Estas formas expresan una realidad interior más profunda: el hombre necesita renovar continuamente el vínculo con aquello que da sentido a su ser. Cuando lo olvida, su realidad puede degradarse progresivamente del cosmos al caos; cuando recupera ese vínculo, puede volver simbólicamente del caos al cosmos, de la muerte hacia la vida.

El cristianismo recoge esta historia y la lleva hacia la encarnación. Lo divino ya no se limita a manifestarse detrás de una piedra, una montaña, un templo o un momento concreto, sino que aparece unido al propio ser humano en Cristo. Desde ahí, toda la existencia queda potencialmente abierta hacia Dios.

La plenitud religiosa no consistiría, por tanto, en aumentar indefinidamente el número de lugares, normas o prácticas sagradas, sino en llegar a una humanidad capaz de descubrir la trascendencia en cualquier momento y circunstancia. La religión comienza como un vínculo entre dos realidades aparentemente separadas y desemboca, dentro de la interpretación cristiana, en la afirmación de que Dios y el hombre pueden encontrarse de manera tan profunda que toda la vida se convierta en lugar de ese encuentro.

Historia y renovación

La historia puede entenderse en dos sentidos. Existe, en primer lugar, aquello que realmente sucede, independientemente de que el hombre llegue a conocerlo. Junto a esta historia objetiva existe la historia conocida, es decir, los acontecimientos que el ser humano observa, interpreta y organiza conscientemente. Sin embargo, incluso aquello que ocurre sin llegar a convertirse inmediatamente en conocimiento explícito deja alguna huella. Los acontecimientos se incorporan de algún modo a la experiencia colectiva y terminan formando parte del patrimonio desde el que las generaciones posteriores construyen su propia existencia.

La humanidad vive precisamente de esa historia acumulada. La cultura es un producto del hombre, pero al mismo tiempo se convierte en el alimento mediante el cual los hombres posteriores se construyen. Cada generación recibe experiencias, conocimientos, símbolos y formas de interpretar la realidad producidas por quienes la precedieron. La historia que el hombre ha realizado termina así influyendo sobre el hombre que posteriormente llega a ser.

A partir de aquí aparecen dos grandes interpretaciones sobre el sentido de la historia. Una primera concepción distingue entre una historia útil y otra inútil, entre aquello que contribuye positivamente al desarrollo humano y aquello que termina perdiéndose. En términos religiosos puede hablarse de historia de salvación e historia de perdición. Guerras, violencias, errores políticos, formas culturales fallidas o determinadas experiencias personales podrían pertenecer a una historia estéril que no produce verdadero crecimiento, mientras otras acciones alimentarían el desarrollo humano y conducirían hacia la salvación.

Esta interpretación dualista resulta sencilla porque permite separar claramente aquello que construye de aquello que destruye. Sin embargo, existe una segunda visión, de carácter unitario, según la cual nada de lo que sucede se pierde completamente. Incluso los errores, los fracasos y las experiencias aparentemente inútiles terminan incorporándose al patrimonio de la humanidad y pueden contribuir indirectamente a su desarrollo.

Desde esta segunda perspectiva, toda la historia posee finalmente un único sentido. Nada sucede de manera absolutamente estéril. Incluso aquello que en un momento determinado parece negativo puede convertirse posteriormente en experiencia, advertencia o aprendizaje. La humanidad incorpora también sus equivocaciones y se alimenta de ellas para continuar avanzando. La historia de perdición no constituiría entonces una realidad paralela a la historia de

salvación, sino una dimensión que puede acabar integrada dentro de una historia total orientada positivamente.

Esta concepción permite regresar al hombre religioso. Durante cientos de miles de años, la humanidad ha intentado responder a los desafíos planteados por la realidad. El mundo aparece ante el hombre como una pregunta: qué son las estrellas, qué significa un río, por qué existe la vida, cuál es el sentido del tiempo y qué lugar ocupa el hombre dentro de todo ello. Las respuestas primitivas fueron fundamentalmente religiosas porque intentaban descubrir no solo cómo funcionan las cosas, sino qué significan.

La mentalidad moderna tiende a confundir descripción con explicación. Decir cuánto pesa una estrella, cómo se forma un río o cuáles son los mecanismos biológicos del hombre proporciona conocimientos verdaderos, pero no responde necesariamente a la pregunta por su significado. El hombre religioso intentaba ir más allá de la superficie y descubrir aquello que las cosas revelaban acerca de la estructura profunda de la realidad.

Una de sus intuiciones fundamentales es que el mundo posee sentido porque procede de los dioses. El espacio y el tiempo no serían realidades autónomas surgidas sin significado, sino dimensiones creadas en un acto primordial. Fuera de ellas no existiría verdaderamente realidad, sino caos.

Para el hombre primitivo, salir del espacio y del tiempo creados por los dioses significaría entrar nuevamente en la ausencia de sentido que precedía a la creación. No existirían dos tiempos independientes, uno sagrado y otro profano, ni dos espacios separados. El tiempo y el espacio existen precisamente porque participan del acto primordial mediante el que el caos se convirtió en cosmos.

Esta idea conduce a una conclusión importante respecto de la historia. Si todo el tiempo procede del acto creador, tampoco debería hablarse en sentido absoluto de dos historias completamente separadas. Existe una única historia. El hombre puede vivirla de manera consciente o inconsciente, respetando su sentido o destruyéndolo, pero no dispone de una segunda realidad alternativa en la que refugiarse.

La desacralización aparece entonces como ruptura del vínculo que une la existencia con su origen. Cuando el hombre interpreta el tiempo como una sucesión vacía de acontecimientos y el espacio como materia disponible para cualquier manipulación, pierde progresivamente la conciencia de su significado. El resultado simbólico es el regreso del cosmos al caos.

Pero el hombre religioso descubre también que el tiempo envejece. La vida cotidiana desgasta las cosas, las relaciones y al propio individuo. La energía inicial parece disminuir a medida que la existencia avanza. La respuesta religiosa consiste en buscar la forma de regresar periódicamente hacia las fuentes del tiempo primordial.

La fiesta cumple precisamente esa función. No constituye simplemente una interrupción del trabajo ni un momento de diversión. En su sentido religioso profundo, permite volver simbólicamente al instante en que la realidad surgió nueva, limpia y llena de fuerza. Las fiestas de primavera, las celebraciones de año nuevo y, posteriormente, las grandes festividades cristianas responden a esta misma estructura.

El cristianismo conserva de manera especialmente intensa esta concepción mediante la Pascua, la Navidad y el domingo. El domingo no sería solamente un día de descanso o un recuerdo de la resurrección, sino una actualización del acontecimiento pascual. El creyente entra simbólicamente en ese tiempo y participa nuevamente de él.

El rito no se limita así a recordar intelectualmente algo que sucedió en el pasado. Pretende hacerlo presente. El tiempo primordial continúa actuando porque aquello que ocurrió en el origen sigue proporcionando realidad al presente. La creación permanece viva en cuanto continúa participando de aquel impulso inicial.

Lo mismo sucede con el espacio. El mundo fue creado como cosmos, como realidad ordenada, y por ello posee originalmente una dimensión sagrada. Sin embargo, también el espacio envejece, se erosiona y puede ser destruido por la acción humana.

El hombre religioso responde creando lugares donde la relación con el origen pueda hacerse especialmente visible. Montañas, ríos, piedras y templos funcionan como espacios sagrados. El templo no representa simplemente un edificio destinado a determinadas ceremonias, sino una reproducción simbólica del espacio primordial.

La experiencia medieval de la iglesia conserva todavía esta estructura. Quien abandona el campo y entra en el templo atraviesa físicamente una frontera. Los escalones, la arquitectura, el canto, el incienso y el recorrido hacia el altar crean un espacio diferente al de la actividad cotidiana. El individuo entra desgastado por el trabajo y sale simbólicamente renovado después de haber entrado en contacto con la dimensión sagrada de la realidad.

El hombre primitivo no contemplaba por tanto el universo como materia neutral. El cosmos entero podía convertirse en hierofanía, es decir, en manifestación de lo sagrado. Una piedra, un

árbol, un río, un animal, la fecundidad, una tormenta o cualquier fenómeno natural podían revelar algo de la divinidad.

La pregunta no es entonces qué cosas pueden ser sagradas, sino si existe alguna realidad incapaz de serlo. La conclusión es que potencialmente todo puede convertirse en lugar de manifestación. La sacralidad no constituye una característica reservada a unos pocos objetos, sino una dimensión profunda del cosmos cuando es contemplado desde su sentido.

La desacralización significa precisamente dejar de percibir esa profundidad. Una realidad desacralizada aparece como algo sin origen ni destino, disponible para ser utilizada y destruida sin consecuencias. Desde esta perspectiva puede establecerse una relación directa entre la pérdida del sentido religioso de la naturaleza y su explotación destructiva.

Si el mundo se contempla como templo, exige respeto. Si se percibe simplemente como materia sin sentido, puede utilizarse hasta agotarlo. El problema ecológico puede interpretarse así también como una crisis de significado.

El propio hombre participa de esa sacralidad. San Pablo utiliza la expresión **templum Dei**: el hombre es templo de Dios. No solo existen montañas o edificios sagrados; la persona misma constituye un espacio en el que puede manifestarse la divinidad.

La imagen de la Acrópolis permite comprender la fuerza de esta idea. En las sociedades antiguas, destruir el templo central de una ciudad significaba mucho más que destruir un edificio. Era quebrar simbólicamente el alma de la comunidad. Mientras permanecía su espacio sagrado, la ciudad mantenía una parte esencial de su identidad.

Algo semejante sucede interiormente con la persona. Mientras conserva un espacio profundo donde su vida posee sentido, puede soportar circunstancias muy difíciles. Cuando ese espacio se destruye, la existencia entera puede quedar vacía. La pérdida de la propia «Acrópolis» interior equivale a perder aquello que permite organizar el resto de la vida.

El hombre aparece así como microcosmos, una reproducción en pequeño de la creación. Al construirse a sí mismo reproduce de algún modo el proceso mediante el cual el caos se convirtió en cosmos. Su tarea consiste en organizar su propia realidad, darle sentido y mantenerla vinculada a aquello que reconoce como fuente.

La historia completa puede interpretarse entonces como historia sagrada. No porque todos los acontecimientos sean moralmente buenos, sino porque toda la realidad procede de un origen que la orienta hacia un sentido. El hombre puede desacralizar la historia, vivirla como algo banal

y destruir posibilidades, pero no puede crear una segunda historia completamente ajena al proceso total.

Desde esta perspectiva, incluso los fracasos terminan incorporándose. La humanidad aprende de aquello que ha hecho mal y transforma sus errores en experiencia. La historia avanza mediante caminos quebrados, pero mantiene una orientación hacia una mayor realización.

La religión se convierte así en memoria del sentido. Recuerda al hombre que el mundo no comenzó con él y que aquello que posee procede de una historia inmensamente anterior. El hombre moderno corre el riesgo de comportarse como si fuera propietario absoluto de una realidad que no ha producido.

Frente a ello, el hombre primitivo contempla el mundo con admiración. El nacimiento, la reproducción, la primavera, el rayo, la montaña o el mar son experiencias capaces de provocar asombro. Esa admiración constituye una condición fundamental para descubrir significado.

El hombre religioso es precisamente alguien capaz de dejarse sorprender por la realidad. El asombro rompe la costumbre y permite volver a percibir aquello que la rutina vuelve invisible. La creación se convierte entonces en una primera revelación.

Desde la perspectiva cristiana, Dios se manifiesta a través de las cosas creadas. Antes de cualquier revelación histórica concreta existe una revelación ligada al propio mundo. La creación funciona como un libro que puede ser leído por el hombre.

Esto implica que destruir la creación significa también destruir uno de los lugares desde los que el hombre puede descubrir a Dios. Una naturaleza completamente degradada pierde parte de su capacidad para funcionar como signo. La crisis de la creación y la crisis religiosa aparecen por ello relacionadas.

La experiencia religiosa de los pueblos anteriores al cristianismo no debería despreciarse como simple superstición. Constituye parte de la primera búsqueda humana de lo divino. Si el cristianismo pretende ser plenitud de una historia de revelación, necesita incorporar esa primera experiencia y no eliminarla.

De ahí que el cristiano deba llegar siempre «desde alguna parte». Nadie puede recibir una realidad nueva sin disponer previamente de una experiencia humana desde la que interpretarla. Las primeras comunidades cristianas llegaron desde el judaísmo, el helenismo y otras culturas, llevando consigo categorías que posteriormente utilizaron para comprender a Cristo.

El cristianismo no crea al hombre desde cero. Parte de una humanidad ya construida durante cientos de miles de años. El bautismo presupone un hombre capaz de creer y una cultura desde la que esa fe pueda ser comprendida.

Por ello, la fórmula según la cual Cristo no viene a destruir sino a dar plenitud adquiere aquí un sentido fundamental. La experiencia cristiana no debería borrar la historia religiosa anterior, sino asumirla y conducirla hacia una interpretación más profunda.

El hombre religioso anterior al cristianismo había descubierto ya que el mundo procede de una realidad divina, que la creación posee sentido, que el tiempo y el espacio son sagrados y que la vida necesita regresar periódicamente hacia sus fuentes para no quedar destruida por el desgaste.

El cristianismo reinterpreta estas intuiciones mediante sus propios símbolos. El bautismo, por ejemplo, puede comprenderse dentro de la antigua imagen de las aguas primordiales. El hombre entra en el agua y sale de ella como una criatura nueva. Simbólicamente regresa al momento anterior a la forma definitiva para volver a nacer renovado.

La renovación constituye precisamente uno de los ejes de toda experiencia religiosa. El sentido de la existencia no sería caminar inexorablemente desde la juventud hacia la decadencia y la muerte, sino encontrar continuamente la posibilidad de renacer.

Esta convicción aparece en las innumerables leyendas sobre fuentes de eterna juventud, ciclos de muerte y renacimiento, reencarnaciones y otras formas religiosas. Aunque sus formulaciones sean diferentes, expresan una intuición común: el envejecimiento visible no constituye necesariamente la última palabra sobre la realidad.

El cristianismo hablará del «hombre nuevo». El hombre envejecido puede renacer y comenzar una existencia diferente. Esta renovación no procede simplemente del esfuerzo individual por conservar artificialmente aquello que posee, sino del regreso hacia una fuente que supera sus propias capacidades.

Aquí aparece una diferencia profunda entre la mentalidad religiosa y la moderna. El hombre contemporáneo intenta combatir el desgaste principalmente mediante sus propios instrumentos. El hombre religioso considera que la verdadera renovación necesita reconectar con el origen.

La primavera funciona como símbolo universal de esta estructura. La naturaleza parece morir y posteriormente reaparece nueva. El hombre primitivo no interpreta este proceso únicamente

como un mecanismo biológico, sino como manifestación de una fuerza capaz de renovar constantemente la creación.

La existencia aparece entonces como un movimiento no hacia la vejez definitiva, sino hacia una creación nueva. Aquello que parece deteriorarse puede estar aproximándose paradójicamente hacia una nueva forma.

La religión conserva esta esperanza porque entiende que el origen continúa actuando en el presente. Las fuentes no se agotaron después de la creación; permanecen accesibles mediante determinados acontecimientos, espacios, ritos y experiencias.

Los ritos de iniciación constituyen una de las expresiones más importantes de esta lógica. Aparecen prácticamente en todas las culturas y acompañan los grandes momentos de transformación de la existencia: nacimiento, entrada en la edad adulta, sexualidad, matrimonio, alimentación comunitaria, integración en determinados grupos y muerte.

La iniciación significa pasar de una forma de existencia a otra. El individuo que entra en el rito no es exactamente el mismo que sale. Simbólicamente muere a una realidad anterior y nace dentro de una nueva condición.

Esta transformación puede incluso expresarse mediante un cambio de nombre. La persona abandona su identidad anterior porque considera que ha comenzado una forma distinta de existencia. El nuevo nombre manifiesta exteriormente una modificación interior.

El cristianismo recoge también esta estructura. El bautismo funciona como iniciación en una nueva forma de vida; la Eucaristía como alimento que renueva; el matrimonio como entrada en una nueva condición de existencia; y la muerte como tránsito definitivo.

Los sacramentos pueden interpretarse así en relación con momentos fundamentales de la existencia humana. Nacer, alimentarse, amar, procrear y morir no son simples acontecimientos biológicos o sociales, sino situaciones en las que el hombre experimenta una transformación profunda.

La muerte constituye la iniciación más radical. Muchas tradiciones religiosas la representan mediante la imagen de un paso peligroso: un puente, una puerta estrecha, un camino difícil o una frontera que debe atravesarse.

El puente aparece en tradiciones iraníes, cristianas, árabes, finlandesas y en numerosas mitologías. Puede ser ancho para quienes están preparados o convertirse en una superficie tan

estrecha como el filo de una navaja para quienes no lo están. Bajo él aparece frecuentemente un abismo que simboliza la posibilidad de perderse.

Estas representaciones no deben interpretarse necesariamente como descripciones físicas de la vida futura. Expresan la intuición de que toda transformación profunda exige superar una ruptura. No puede alcanzarse una nueva forma de existencia sin abandonar algo de la anterior.

La expresión evangélica de la «puerta estrecha» participa de este simbolismo. Vivir plenamente exige esfuerzo porque la transformación no sucede automáticamente. Es necesario atravesar un proceso de iniciación, abandonar seguridades anteriores y aceptar una modificación profunda de la propia identidad.

La muerte puede comprenderse desde esta misma lógica. Morir no significa únicamente desaparecer, sino «morir a» una determinada forma para entrar en otra. El nacimiento ya contiene una estructura semejante: el niño muere simbólicamente a la existencia intrauterina para nacer a una realidad distinta.

Lo mismo ocurre con otras transformaciones. Quien entra en una nueva comunidad abandona una condición anterior; quien contrae matrimonio deja la soltería; quien participa en determinadas iniciaciones renuncia a una identidad previa.

La muerte definitiva podría entenderse entonces como la última transición: abandonar una existencia que necesita continuamente renovarse para entrar en otra realidad. Las culturas religiosas han tendido por ello a interpretar la muerte no solo como despedida, sino como llegada.

El problema es que los vivos contemplan únicamente uno de los lados del tránsito. Desde este lado parece una desaparición, mientras la experiencia religiosa imagina que desde el otro podría constituir un nacimiento y una acogida.

Incluso el sueño puede interpretarse simbólicamente como pequeña muerte y renovación. Cada noche se abandonan las actividades del día y cada mañana comienza nuevamente la existencia. Numerosas tradiciones han rodeado el amanecer de ritos precisamente porque representa un nuevo comienzo.

La estructura general vuelve a ser siempre la misma: morir a una forma para renacer a otra. El deterioro no constituye necesariamente el final, sino la preparación de una transformación.

La historia entera puede entenderse finalmente desde este esquema. La humanidad atraviesa crisis, destrucciones y fracasos, pero esas experiencias pueden ser incorporadas dentro de un proceso más amplio. Nada obliga a pensar que el sentido de la historia sea simplemente el envejecimiento progresivo del mundo.

La concepción religiosa afirma lo contrario: el destino profundo es la renovación. El hombre y la creación están orientados hacia una realidad nueva. La historia avanza mediante rupturas y renacimientos, integrando incluso aquello que en un primer momento parecía perdido.

El hombre moderno ha debilitado esta percepción porque contempla la creación fundamentalmente como una realidad manipulable. Pero el deterioro ecológico, social y humano comienza a mostrar los límites de esa actitud. Un mundo reducido a materia utilizable termina envejeciendo bajo las propias manos del hombre.

Recuperar la dimensión religiosa no significa regresar literalmente a las representaciones primitivas, sino recuperar su intuición esencial: la realidad posee un origen, una profundidad y un sentido que deben ser respetados.

Todo el cosmos puede ser entendido como hierofanía porque cualquier realidad puede manifestar aquello que la sostiene. Una naturaleza que transparenta sentido es cosmos; una realidad completamente vaciada de él se convierte simbólicamente en caos.

También el hombre es hierofanía y templo. Su dignidad no procede únicamente de su utilidad social, económica o biológica, sino de una profundidad que ninguna de estas categorías consigue agotar.

La historia sagrada no sería entonces una pequeña sección religiosa situada junto a una historia profana mucho mayor. Toda la historia puede adquirir dimensión sagrada cuando se comprende desde su orientación profunda. Lo profano aparece precisamente cuando el hombre deja de percibir ese sentido.

La síntesis es que la humanidad ha descubierto históricamente el mundo como una realidad procedente de un origen sagrado, sometida al desgaste pero capaz de renovación. Tiempo y espacio nacen vinculados a la creación y conservan la posibilidad de regresar simbólicamente hacia sus fuentes mediante fiestas, templos, ritos e iniciaciones.

El cristianismo recoge estas intuiciones y las reinterpreta mediante la idea del hombre nuevo. El bautismo expresa nacimiento, la Eucaristía renovación, el matrimonio transformación y la muerte

tránsito. La vida entera aparece como un proceso mediante el cual el hombre puede morir continuamente a formas agotadas y renacer hacia posibilidades nuevas.

La historia adquiere así un sentido unitario. Incluso aquello que parece perdido puede integrarse dentro de una experiencia que alimenta posteriormente a la humanidad. El pasado entra en el «pesebre» de la cultura y se convierte en alimento para quienes vienen después.

La verdadera oposición no estaría finalmente entre historia profana e historia sagrada como dos mundos independientes, sino entre una historia vivida con sentido y una historia desacralizada hasta volverse banal. El hombre religioso descubre que el cosmos, la historia y su propia existencia están orientados hacia la renovación. La tarea consiste en conservar abiertos los caminos hacia las fuentes para que el desgaste cotidiano no convierta progresivamente el cosmos en caos y para que la existencia humana pueda continuar avanzando hacia aquello que la tradición cristiana denomina el hombre nuevo.

La creación como sacramento

La creación debe entenderse como el hecho primordial a partir del cual toda la realidad recibe sentido. No es simplemente un acontecimiento más dentro de la historia del mundo, sino el origen desde el que nacen las demás realidades y hacia el que deben regresar simbólicamente cuando el tiempo las desgasta. Lo creado aparece inicialmente nuevo, limpio y lleno de posibilidades, pero queda sometido posteriormente al deterioro. De ahí nace la necesidad religiosa de renovación: devolver las cosas a su fuente para que puedan renacer.

La creación posee además una característica fundamental: es bivalente. Se entrega y se esconde al mismo tiempo, se manifiesta y se retira, está hecha y a la vez continúa haciéndose. Pertenecer al pasado porque ya existe, pero también al futuro porque contiene posibilidades todavía no realizadas. Lo que aparece materialmente ante el hombre nunca agota completamente aquello que la realidad es.

La creación puede compararse con una huella sobre la arena. La huella está realmente ahí y permite saber que alguien ha pasado, pero no muestra directamente el rostro de quien la produjo. Algo semejante ocurre con todas las realidades creadas: se ofrecen al hombre y, al mismo tiempo, remiten hacia algo que no puede verse completamente en ellas.

Una piedra es piedra, el agua es agua, el árbol es árbol y el pan es pan, pero ninguna de estas realidades termina necesariamente en aquello que materialmente aparece. El agua puede contener una significación que va más allá de su capacidad para calmar la sed; el árbol puede convertirse en símbolo del mundo o de la vida; el pan puede representar una forma de alimento que trasciende la simple nutrición física.

La realidad de las cosas se encuentra así tanto en aquello que ofrecen como, sobre todo, en aquello que prometen. Una realidad completamente agotada en su apariencia sería extremadamente limitada. Las grandes realidades son precisamente aquellas que, cuanto más se entregan, más muestran que todavía contienen algo que no ha sido dado.

Por eso puede afirmarse que toda la creación está formada por signos y símbolos. Un signo no se limita a existir, sino que indica algo. Un semáforo rojo posee una materialidad concreta, pero su verdadero significado está en aquello que comunica: detenerse. De manera semejante, una realidad creada no se agota en sus características físicas, sino que remite hacia algo situado más allá de ella.

La diferencia es que las cosas no son únicamente indicadores añadidos artificialmente por el hombre. Su propia realidad consiste en significar. Una cosa que no significara absolutamente nada quedaría prácticamente reducida a una existencia cerrada y sin profundidad.

Esto puede aplicarse también al hombre. Una persona no se agota en aquello que muestra exteriormente. Su presencia, su comportamiento y su forma de relacionarse con los demás orientan o desorientan. Cada individuo es también signo para los otros y para sí mismo.

El hombre moderno tiende, sin embargo, a reducir las cosas a aquello que inmediatamente son: una profesión sería simplemente una profesión, un sueldo únicamente dinero, una persona únicamente un individuo biológico y el mundo únicamente un conjunto de objetos. Esta interpretación produce una realidad cerrada sobre sí misma donde nada remite hacia algo mayor.

Frente a ella, la visión religiosa considera que toda la creación posee una estructura sacramental. La definición cristiana de sacramento permite comprender esta idea: una realidad sensible que comunica una realidad invisible. El agua del bautismo sigue siendo agua, pero se convierte simultáneamente en signo de una realidad que la supera.

Desde esta perspectiva, el cosmos entero puede interpretarse como un gran sacramento. Lo material funciona como puerta hacia una dimensión invisible. El agua, el árbol, el pan, el aceite y también el propio hombre contienen una profundidad que no coincide exactamente con aquello que puede ser tocado o medido.

Esta bivalencia aparece de manera especialmente clara en los grandes acontecimientos de la existencia humana: nacer, alimentarse, reproducirse y morir. Todas las religiones han rodeado estos momentos de ritos precisamente porque el hombre ha intuitido que en ellos sucede algo mayor que el acontecimiento biológico inmediato.

Nacer no significa únicamente comenzar una existencia física. Las sociedades presentan al recién nacido ante la comunidad, lo bautizan, lo circuncidan o realizan algún gesto mediante el cual se reconoce que detrás del hecho biológico existe una incorporación a una realidad humana más amplia.

Comer tampoco ha sido históricamente un acto exclusivamente biológico. Las comidas comunitarias, las bendiciones y los ritos alimentarios indican que alimentarse puede expresar comunión, agradecimiento y participación en una realidad compartida.

La sexualidad y la reproducción poseen igualmente una dimensión que supera el hecho físico. Incluso en sociedades secularizadas, la unión de dos personas continúa rodeándose de ceremonias civiles o religiosas porque se percibe que afecta profundamente a su identidad y a su relación con la sociedad.

La muerte constituye quizá el ejemplo más evidente. El hombre rara vez acepta tratarla como la simple desaparición física de un organismo. Los funerales, los símbolos, las oraciones y los ritos expresan la intuición de que detrás del morir existe una pregunta mayor sobre aquello que sucede con la persona.

Estos grandes acontecimientos revelan la estructura sacramental de la existencia. Lo que sucede exteriormente nunca parece suficiente para expresar todo aquello que está ocurriendo. Detrás de cada acontecimiento aparece una pregunta y una promesa.

La misma estructura aparece en experiencias más cotidianas. Una amistad nunca se agota en los gestos concretos mediante los que se expresa. Una canción puede conmover precisamente porque aquello que comunica supera los sonidos que materialmente se escuchan. Una conversación, una fiesta, una sonrisa o el amor humano contienen siempre más realidad de la que consiguen entregar completamente.

La grandeza de una realidad puede medirse precisamente por esta capacidad de promesa. Una experiencia que se agotara completamente en el instante en que se realiza sería pequeña o terminal. Las grandes experiencias abren posibilidades futuras.

La creación entera funciona de ese modo. Se entrega al hombre, pero al hacerlo lo invita a continuar avanzando. No es un lugar definitivo donde instalarse, sino un camino.

Por eso la relación religiosa con la creación contiene simultáneamente alegría y dolor. El hombre disfruta aquello que recibe, pero descubre al mismo tiempo que no puede poseerlo completamente. Cuanto más profundamente ama, conoce o contempla una realidad, más consciente se vuelve de aquello que todavía permanece fuera de su alcance.

La creación no engaña al hombre al actuar de esta manera. Su carácter inacabado pertenece a su propia estructura. Si la realidad creada no termina en sí misma, necesariamente debe señalar hacia aquello de lo que procede y hacia aquello hacia lo que se dirige.

La creación tiene, por tanto, un «antes» y un «después». Procede de una realidad que la hace existir y apunta hacia una plenitud situada más allá de su estado presente.

Aquello que existe no puede explicarse únicamente desde sí mismo. Si lo creado comenzó a existir, su propia existencia remite hacia una realidad capaz de darle ser. En términos religiosos, esa realidad recibe el nombre de Dios.

Pero la creación no solo señala hacia atrás, hacia su origen. Señala también hacia adelante. Su carácter inacabado indica que todavía existe algo hacia lo que está caminando.

Cada realidad creada funciona así como una embarcación. El hombre puede entrar en una experiencia concreta —la belleza, el conocimiento, el amor, la comida o la luz— y utilizarla como punto de partida para navegar hacia algo situado más allá de ella.

Quien se queda únicamente con la materialidad de las cosas termina encerrado en ellas. Quien utiliza la creación como signo descubre que la realidad material posee una dirección metafísica.

De ahí la importancia del contacto con la naturaleza. Una persona que contempla la creación y se deja interrogar por ella encuentra continuamente realidades que apuntan hacia algo mayor. En cambio, una sociedad que destruye o ignora sistemáticamente la naturaleza elimina también uno de los grandes lenguajes mediante los que la humanidad ha interpretado su existencia.

El hombre contemporáneo puede entonces formular preguntas como «¿para qué estamos aquí?» o «¿qué hay después de la muerte?» y encontrarse sin respuestas porque ha debilitado precisamente la relación con la realidad que históricamente le permitía formularlas.

La creación funciona como primera revelación. No ofrece respuestas completamente formuladas, pero provoca preguntas, orienta y abre caminos. El hombre religioso es precisamente aquel capaz de atravesar la superficie material de las cosas y descubrir aquello que esconden.

El mismo principio puede aplicarse al conocimiento. Cuanto más sabe una persona, más consciente puede llegar a ser de aquello que todavía desconoce. El verdadero saber no se cierra sobre sí mismo, sino que abre nuevas preguntas.

Sócrates expresa esta intuición cuando afirma conocer su propia ignorancia. El crecimiento del conocimiento amplía también la frontera con lo desconocido. Un punto pequeño tiene un contacto reducido con su exterior; un círculo más grande posee una frontera mucho mayor. De manera semejante, cuanto más amplía el hombre su saber, mayor es también la conciencia de aquello que queda fuera de él.

La sacramentalidad de la creación aparece así también en el conocimiento. Aquello que sabemos vale no solo por la información que nos proporciona, sino porque abre hacia aquello que todavía no conocemos.

La creación completa puede definirse entonces como hierofanía: manifestación de lo sagrado. La realidad visible se convierte en lugar donde algo invisible se deja percibir.

La pregunta religiosa fundamental surge precisamente del asombro ante este hecho: por qué existe algo, de dónde procede y hacia dónde se dirige. El Génesis formula una respuesta mediante la afirmación «En el principio creó Dios». La realidad posee existencia porque procede de una realidad anterior capaz de darle ser.

Lo creado recibe así su realidad de aquello que lo crea. La creación existe porque participa de una fuente de ser que no coincide simplemente con ella.

Esto conduce a una reflexión sobre la materia. La materia representa aquello que aparece más inmediatamente ante los sentidos, pero no necesariamente la dimensión más profunda de la realidad. Precisamente porque lo material puede transformarse, desaparecer y ser superado, aparece como una frontera entre el ser y el no-ser.

El cuerpo humano constituye un ejemplo. Es indispensable para la relación con los demás y constituye la forma mediante la cual una persona se hace presente. Sin embargo, nadie considera que el cuerpo visible agote completamente quién es esa persona.

A través del cuerpo se manifiesta una realidad que no puede reducirse a sus características físicas. El gesto, la mirada, la palabra y el comportamiento revelan un interior que permanece parcialmente escondido.

La propia vida presenta la misma estructura. Setenta, ochenta o cien años constituyen un periodo limitado y, sin embargo, el hombre experimenta deseos, proyectos y preguntas que parecen superar constantemente esa duración.

La vida visible aparece entonces como promesa. Lo que actualmente se posee no agota todo aquello que puede llegar a existir. De nuevo, la creación da algo y, al mismo tiempo, promete más.

Todo lo creado posee por ello una estructura profética. Una profecía anuncia una realidad futura sin poseerla todavía plenamente. La creación hace algo semejante: aquello que actualmente es contiene indicios de aquello que puede llegar a ser.

Si la creación se encuentra en devenir, posee necesariamente futuro. Y si existe un futuro, el movimiento no puede comprenderse completamente sin alguna forma de finalidad. La realidad se dirige hacia una meta.

Esta interpretación exige una clave, del mismo modo que cualquier lenguaje requiere conocer su alfabeto. Las cosas pueden estar delante del hombre y permanecer incomprensibles si no sabe leerlas.

Un conjunto de letras aisladas no constituye todavía una palabra para quien desconoce el código mediante el que deben combinarse. Del mismo modo, contemplar únicamente los elementos materiales de la creación no basta para comprender el mensaje que forman en conjunto.

El antiguo cuadrado del *Sator Arepo* funciona como ejemplo de esta dificultad. Una primera lectura permite identificar letras y palabras, pero sucesivas interpretaciones descubren nuevas estructuras, relaciones y símbolos. Cuanto más se profundiza, más dimensiones aparecen.

Esta experiencia refleja precisamente lo que sucede con la creación. Una primera mirada parece mostrar algo sencillo, pero cada interpretación correcta descubre nuevas capas de significado. La realidad nunca queda completamente agotada.

La creación aparece además sometida al desgaste. Todo aquello que existe dentro del tiempo envejece. La naturaleza, las culturas, las personas y las instituciones cambian y pueden deteriorarse.

Las religiones primitivas desarrollaron precisamente la idea de renovación como respuesta a este proceso. Las cosas podían ser devueltas simbólicamente a su origen para renacer nuevas.

Los ritos de iniciación representan una de las formas más claras de esta renovación. El individuo abandona una forma anterior de existencia y entra en otra. El adolescente se convierte en adulto, alguien ingresa en una comunidad religiosa o una persona cambia radicalmente su situación social.

La imagen del regreso al seno materno aparece constantemente. Entrar en una cueva, quedar envuelto en la piel de un animal o ser tragado simbólicamente por una criatura representan formas de regreso al origen para reaparecer posteriormente renovado.

El relato de Jonás puede interpretarse desde esta tradición. Es tragado por un gran animal y posteriormente devuelto a la tierra convertido en un hombre dispuesto a realizar aquello que

anteriormente había rechazado. La entrada en el animal funciona simbólicamente como muerte y renacimiento.

El cristianismo recoge esta estructura mediante el bautismo y la idea de «nacer de nuevo». La conversación de Jesús con Nicodemo insiste precisamente en que el nacimiento biológico no es suficiente: el hombre necesita un nuevo nacimiento.

La imagen del «hombre nuevo» posee, por tanto, raíces muy anteriores al cristianismo. La tradición cristiana la incorpora y la reinterpreta dentro de su propia visión de la creación.

Aparece entonces la cuestión del pecado original. La narración bíblica presenta primero una creación buena y un hombre situado simbólicamente en una situación de perfección. Posteriormente se produce una caída.

La estructura tradicional puede expresarse en tres momentos: creación, caída y redención. Dios crea al hombre bueno; el hombre utiliza su libertad de manera equivocada y deteriora esa situación; finalmente Dios interviene mediante Cristo para reparar aquello que había sido destruido.

Esta interpretación encontró una formulación especialmente influyente en San Agustín. La venida de Cristo aparece relacionada con la necesidad de reparar el pecado de Adán. La conocida expresión **felix culpa** presenta incluso paradójicamente la caída como «feliz» porque habría provocado la llegada de un Redentor.

Sin embargo, una interpretación cristocéntrica diferente cuestiona esta secuencia. Cristo no tendría que ser entendido únicamente como una solución posterior a un accidente humano, sino como la meta prevista desde el comienzo de la creación.

Desde esta perspectiva, la creación no constituye un proyecto inicialmente completo que posteriormente se estropea y necesita ser reparado. Contiene desde el principio un futuro y una orientación.

El prólogo del Evangelio de Juan formula esta idea al afirmar que todo fue hecho por medio del Verbo. La creación completa aparece vinculada desde su origen a Cristo.

Esto permite invertir la formulación tradicional: no existiría simplemente una Encarnación para reparar la creación, sino una creación orientada desde el principio hacia la Encarnación. Cristo no aparece porque Adán pecó; la creación existe precisamente para poder alcanzar en Cristo su plenitud.

La Encarnación no estaría entonces subordinada al pecado. Incluso si no hubiera existido caída, Cristo habría representado la meta hacia la que la creación estaba orientada.

La redención continúa teniendo sentido porque la humanidad realmente se deteriora, se extravía y necesita ser reconstruida. Pero esta función redentora no agotaría el significado de Cristo.

Cristo es fundamentalmente Omega, término y culminación de la creación. En Él aparece realizada la máxima posibilidad de lo creado.

La creación puede entenderse así como una realidad lanzada hacia un futuro que progresivamente se hace presente. Toda su historia prepara la aparición de una forma de humanidad en la que la relación entre Dios y el hombre alcanza su máxima profundidad.

En Cristo, la estructura sacramental de la creación alcanza su expresión definitiva. Toda realidad creada daba y ocultaba simultáneamente. Cristo, en cambio, aparece como el hombre en el que aquello que lo humano promete llega a una realización máxima.

El hombre ordinario se ofrece siempre parcialmente. Su apariencia visible nunca consigue revelar completamente aquello que podría llegar a ser. En Cristo, la tradición cristiana contempla la humanidad plenamente realizada porque en Él lo humano se encuentra unido a Dios.

Cristo representa así la respuesta a la pregunta sobre la meta de la creación. Si las cosas son profecía y remiten continuamente hacia algo situado más allá de ellas, la Encarnación muestra hacia dónde se orientaba finalmente ese movimiento.

La máxima altura del hombre aparece precisamente en esa unión con Dios. Cristo se convierte entonces en imagen del hombre plenamente logrado.

Desde esta perspectiva puede comprenderse también su función redentora. La humanidad deteriorada contempla en Él aquello que todavía puede llegar a ser. Cristo no solamente repara un daño, sino que revela la grandeza de la vocación humana.

La diferencia entre una visión agustiniana y una visión cristocéntrica estaría precisamente aquí. En la primera, la Encarnación aparece sobre todo como respuesta al pecado; en la segunda, representa la finalidad misma del proyecto creador. Duns Escoto y determinadas corrientes medievales desarrollaron especialmente esta segunda interpretación.

La creación se convierte entonces en un gran proceso orientado hacia Cristo. Los mares, las montañas, las estrellas, las plantas, los animales y la humanidad forman parte de un mundo en el que se prepara progresivamente la posibilidad de la Encarnación.

Por eso una creación sin Encarnación quedaría incompleta. Si Cristo constituye su Omega, eliminarlo significaría quitar al proceso la meta hacia la que estaba orientado.

Esto no convierte el mundo anterior a Cristo en algo inútil. Al contrario, todo el recorrido anterior adquiere importancia porque prepara la posibilidad de esa plenitud.

La expresión «plenitud de los tiempos» puede entenderse precisamente en este sentido. Cristo aparece cuando la historia humana y religiosa ha recorrido un largo camino y existe ya un patrimonio desde el que su aparición puede ser comprendida.

El cristianismo no destruye por ello las religiones anteriores. Recoge sus intuiciones sobre la creación, el símbolo, la renovación, la iniciación y la trascendencia y las integra en una nueva interpretación.

El hombre anterior al cristianismo poseía ya una forma de revelación mediante la creación. El cristiano no recibe una realidad completamente diferente, sino que interpreta desde Cristo aquello que la humanidad había ido descubriendo progresivamente.

La universalidad cristiana puede entenderse desde aquí. El término «católico» significa precisamente universal. El cristianismo aspira a poder integrar toda realidad verdadera porque ninguna dimensión auténtica de la creación debería resultar ajena a aquello que pretende ser la plenitud de lo creado.

Esto significa que el cristiano no debe renunciar a la experiencia humana anterior para entrar en el cristianismo. Todo lo contrario: debe llevar consigo aquello que ha descubierto sobre el mundo, la cultura y el hombre para interpretarlo dentro de una realidad más amplia.

Cristo funciona como una punta de flecha. Aquello que aparece realizado inicialmente en una persona puede posteriormente extenderse hacia el resto de la humanidad. Los primeros discípulos participan de esa experiencia y posteriormente el movimiento se expande.

La plenitud de Cristo no significa que toda la humanidad haya alcanzado ya aquello que Él representa. La historia posterior consiste precisamente en el despliegue progresivo de esa posibilidad.

Por eso el cristianismo continúa abierto hacia el futuro. Si Cristo constituye la plenitud, la humanidad todavía debe caminar hacia la incorporación universal de aquello que en Él aparece anticipadamente realizado.

La creación entera conserva así su dimensión profética. Aquello que actualmente existe es siempre menos de aquello que puede llegar a ser. Las cosas dan, pero al mismo tiempo prometen.

La misma afirmación vale para el hombre. Una persona nunca debería reducirse simplemente a aquello que actualmente muestra. Contiene posibilidades, futuro y una orientación hacia una realización mayor.

La creación como sacramento significa precisamente esto: todo lo visible puede convertirse en camino hacia una realidad invisible, todo presente puede apuntar hacia un futuro y todo lo creado puede revelar algo sobre aquello de lo que procede y hacia aquello que se dirige.

El materialismo consiste en quedarse únicamente con aquello que se da. El idealismo podría consistir en despreciar completamente lo dado y buscar solo aquello que promete. La visión sacramental mantiene ambas dimensiones: la realidad visible es verdadera, pero no es toda la verdad.

El cuerpo, la naturaleza, la vida, la comida, el amor y la cultura poseen valor precisamente porque son reales y, a la vez, porque abren hacia algo mayor.

La creación no debe por ello ser despreciada para alcanzar la trascendencia. Es precisamente a través de ella como el hombre descubre una realidad que la supera.

La conclusión es que la creación constituye un proceso, un signo y una promesa. Nace de una realidad que le da el ser y se dirige hacia una plenitud que no se encuentra todavía completamente realizada. Su estructura bivalente —manifestar y esconder, dar y prometer— permite comprenderla como un inmenso sacramento.

Las religiones primitivas percibieron esta dimensión mediante hierofanías, símbolos y ritos de renovación. El cristianismo recoge ese patrimonio y lo orienta hacia Cristo.

La Encarnación aparece entonces no como una reparación accidental introducida después del pecado, sino como la culminación del proyecto creador. Cristo es la meta hacia la que la creación estaba orientada desde el principio y el hombre plenamente realizado que muestra hasta dónde puede llegar aquello que comenzó con la creación.

La redención forma parte de ese proceso porque la humanidad realmente puede deteriorarse y necesita renacer, pero su finalidad última no es simplemente regresar al estado original. La meta está por delante: alcanzar una plenitud mayor.

Por eso todo lo creado permanece abierto. La creación no termina en aquello que actualmente vemos, del mismo modo que el hombre no termina en aquello que actualmente es. Todo es signo, camino y profecía. Y dentro de la interpretación cristiana, el sentido último de esa promesa aparece anticipadamente en Cristo como centro, culminación y plenitud de la creación.

Religión e idolatría

La idolatría no consiste propiamente en la existencia de dioses falsos, porque si se parte de la afirmación de que existe un único Dios, aquello que llamamos «dioses falsos» no son verdaderos dioses. Son realidades creadas que el hombre eleva indebidamente a la categoría de divinidad. El falso dios no existe como Dios por sí mismo: es el hombre quien lo fabrica al convertir una realidad limitada en objeto último de su adoración.

La religión puede entenderse como la relación o dependencia del hombre respecto de Dios. Si existe un solo Dios, existe también una única meta auténtica de la religión. La idolatría aparece cuando esa relación se desvía y termina orientándose hacia algo que no es Dios. No se trata, por tanto, de elegir entre varias divinidades reales, sino de sustituir lo infinito por una realidad finita a la que el propio hombre concede un valor absoluto.

Este peligro acompaña constantemente a la religión porque nace de una característica fundamental de la creación: las cosas son bivalentes. Se muestran y se esconden, dicen algo y simultáneamente remiten hacia algo que no contienen completamente. Conocemos su apariencia, pero su realidad profunda siempre parece superar aquello que vemos.

Las cosas creadas no terminan en sí mismas. Precisamente porque no pueden proporcionar completamente aquello que el hombre busca en ellas, lo empujan más allá. Una flor puede atraer por su belleza, pero si se contempla profundamente muestra que aquello que se busca en ella no queda agotado en sus pétalos. La realidad creada funciona así como un camino hacia una realidad mayor.

La creación constituye una primera revelación precisamente porque permite al hombre avanzar desde las cosas hacia Dios. Cada realidad puede recoger inicialmente la atención del individuo y después impulsarlo fuera de sí misma. Cuanto más profundamente se conoce algo, más evidente resulta que no contiene por sí solo toda la razón de aquello que ofrece.

Una cosa es sincera cuando, mediante su propia limitación, reconoce que no puede satisfacer completamente al hombre. Le permite disfrutar de ella, pero al mismo tiempo lo empuja hacia una realidad superior. Por el contrario, una cosa que pretendiera retener completamente al hombre y hacerle creer que puede darle todo aquello que busca se convertiría en una mentira.

Esta estructura se aplica también a las culturas, ideologías, sociedades y momentos históricos. Ninguna cultura puede presentarse legítimamente como realización definitiva de la humanidad. La Edad Media, la modernidad o cualquier otra etapa histórica poseen valor cuando entregan su fruto y permiten que la humanidad continúe avanzando.

Una cultura verdaderamente viva debe ser capaz de conducir más allá de sí misma. Cuanto más rica sea, más rápidamente debería proporcionar instrumentos para que aparezcan realidades nuevas. El error comienza cuando afirma implícitamente: «quédate aquí porque aquí se encuentra la plenitud».

La condición caminante del hombre exige que ninguna realidad inferior a Dios pueda convertirse en su meta definitiva. Todo aquello situado por debajo de lo infinito resulta demasiado pequeño para retener completamente al ser humano.

La diferencia entre Dios y las demás realidades aparece precisamente aquí. Una cosa finita encierra al hombre cuando este la absolutiza, porque dentro de ella no existe suficiente espacio para todas sus posibilidades. Dios, en cambio, no puede convertirse en prisión porque representa un horizonte infinito. La relación con Él abre en lugar de cerrar.

Las cosas creadas pueden imaginarse también como un lenguaje. La creación constituye un enorme alfabeto lleno de signos que deben ser interpretados. Una letra aislada no proporciona el mensaje completo y una palabra tampoco agota el sentido del libro. Cada realidad necesita ser leída dentro de una totalidad mayor.

El mensaje fundamental de las cosas es precisamente que no terminan en sí mismas. Su propia insuficiencia constituye parte de aquello que comunican. La flor, la riqueza, el conocimiento, la cultura, el amor o cualquier otra realidad ofrecen algo verdadero, pero remiten hacia una plenitud que ellas mismas no pueden proporcionar.

La idolatría aparece cuando el hombre interrumpe ese movimiento. En lugar de permitir que una realidad lo impulse más allá, la convierte en término definitivo. Toma aquello que debía funcionar como signo y lo transforma en meta.

Una flor puede convertirse simbólicamente en ídolo cuando el hombre decide que aquello que busca se encuentra completamente dentro de ella. Lo mismo ocurre con cualquier realidad humana. Todo puede ser idolatrado porque prácticamente no existe nada en la creación que alguna vez, en alguna cultura o individuo, no haya sido convertido en absoluto.

Por eso la idolatría no pertenece únicamente a sociedades antiguas. El hombre contemporáneo puede ser profundamente idólatra aunque no adore piedras, animales o imágenes. Sus ídolos pueden ser más sofisticados: dinero, bienestar, poder, técnica, progreso, seguridad, ideologías, determinadas relaciones o incluso la propia felicidad.

Las épocas de crisis favorecen especialmente esta tendencia. Cuando las estructuras habituales se tambalean y desaparecen valores considerados estables, cualquier realidad que parezca ofrecer seguridad puede convertirse rápidamente en una tabla de salvación. La persona se aferra a ella y termina atribuyéndole capacidades que realmente no posee.

Un hombre que lleva mucho tiempo sin comer puede convertir un plato de comida en aquello que en ese instante parece salvar toda su existencia. El alimento realmente puede salvarle la vida, pero el error consistiría en concluir que ese alimento puede responder también a todas las preguntas de su ser.

Algo semejante sucede socialmente cuando se promete que una determinada organización económica, una distribución perfecta de la riqueza, una reforma política o una nueva cultura producirá finalmente una humanidad completamente feliz.

La justicia social, la paz, la prosperidad y la igualdad son objetivos legítimos. Se convierten en idolátricos cuando se afirma que su realización podrá satisfacer definitivamente al hombre. La grandeza humana impide que ninguna construcción histórica pueda constituir su paraíso definitivo.

Incluso una sociedad futura mucho mejor que la actual seguirá siendo provisional. También ella experimentará desgaste, contradicciones y crisis y terminará dando paso a nuevas formas. Convertir cualquier sistema histórico en meta última contradice la propia condición dinámica del hombre.

El problema de la idolatría no está, por tanto, en amar o valorar demasiado una realidad, sino en esperar de ella aquello que no puede dar. El ideal deja de ser legítimo cuando se transforma en absoluto.

Desear una sociedad justa puede ser profundamente humano. Considerar que toda la existencia encontrará su sentido cuando esa sociedad sea realizada significa exigir a una construcción histórica una capacidad divina.

La idolatría posee además otra consecuencia: invierte el mensaje de la creación. Las cosas estaban llamadas a conducir hacia algo situado más allá de ellas, pero el ídolo bloquea ese movimiento. En lugar de abrir, encierra.

Quien se instala completamente en una realidad finita pierde progresivamente de vista la trascendencia. Convierte algo construido, poseído o controlado por él mismo en su horizonte definitivo.

Existe además una dimensión de orgullo. El idólatra cree saber perfectamente quién o qué es Dios porque lo ha reducido a una realidad que puede manejar. Una estatua, una fórmula, una ideología o una idea perfectamente definida se convierten en ídolos cuando el hombre pretende que contienen de manera completa aquello que es infinito.

Esta posibilidad afecta también a las propias religiones. No solo las cosas seculares pueden convertirse en ídolos. La religión misma puede idolatrarse.

La tradición bíblica prohíbe fabricar imágenes absolutas de Dios precisamente porque ninguna representación puede contenerlo. También el nombre divino permanece protegido porque nombrar implica de alguna manera delimitar. Si una palabra lograra expresar completamente a Dios, Dios habría quedado reducido a las posibilidades del lenguaje humano.

Dios es entendido como inefable: no puede decirse completamente, pensarse completamente ni representarse de manera definitiva. Toda afirmación sobre Él posee necesariamente un carácter limitado.

Por ello, incluso las fórmulas religiosas pueden convertirse en idolatría cuando se consideran equivalentes a Dios. Un dogma, una imagen o una descripción puede servir para orientar hacia la realidad divina, pero no debe confundirse con la totalidad de aquello que intenta expresar.

Esta distinción permite comprender determinados episodios históricos. Cruzadas, inquisiciones y otras decisiones fueron justificadas en determinados momentos «en nombre de Dios». Siglos después, los propios cristianos pueden juzgarlas negativamente también desde su comprensión de Dios.

El fenómeno obliga a reconocer que no siempre es Dios quien cambia, sino la interpretación humana de aquello que considera voluntad divina. Convertir una interpretación histórica en mandato absoluto supone un riesgo idolátrico.

La idolatría religiosa aparece cuando una persona considera que posee una fórmula tan perfecta de Dios que puede traducirla directamente en decisiones definitivas sobre la vida de los demás. Aquello que debería permanecer abierto al misterio se convierte en un sistema perfectamente controlado.

La historia demuestra precisamente la provisionalidad de muchas interpretaciones. Aquello que una generación consideró evidente en nombre de Dios puede ser rechazado posteriormente por otra generación desde una conciencia religiosa más profunda.

La religión auténtica debe contener entonces una fuerte dimensión de humildad. Cuanto más profundamente se acerca el creyente a Dios, más consciente debería ser de que sus categorías son insuficientes.

La idolatría acompaña a la religión como una sombra porque el hombre necesita inevitablemente utilizar palabras, símbolos y conceptos para acercarse a Dios. Es prácticamente imposible vivir religiosamente sin algún tipo de representación. El problema aparece cuando el símbolo deja de ser camino y pretende convertirse en la realidad definitiva.

También Cristo puede ser objeto de una interpretación idolátrica si se reduce exclusivamente a aquello que aparece humanamente. Admirarlo como el hombre más extraordinario de la historia no equivale todavía a la adoración cristiana. Desde la fe, Cristo es adorable precisamente porque no se agota en su humanidad visible, sino que en Él se reconoce una realidad divina.

Convertirlo simplemente en gran maestro, líder moral o figura histórica excepcional significa admirar una realidad creada. La adoración dirigida exclusivamente hacia esa dimensión humana sería idolátrica.

El problema continúa presente en la modernidad, aunque sus objetos hayan cambiado. Las sociedades antiguas podían adorar un meteorito, un animal o una estatua; el hombre contemporáneo tiende a divinizar aquello que él mismo ha producido.

El progreso constituye uno de los grandes ejemplos. Durante determinados periodos se extendió la convicción de que el desarrollo científico, técnico y económico conduciría inevitablemente hacia un mundo cada vez mejor y finalmente feliz.

La técnica adquirió también una dimensión casi religiosa. El dominio sobre la naturaleza, la capacidad de producir, viajar, transformar el mundo y ampliar el conocimiento generaron la impresión de que el hombre podía construir autónomamente su propia salvación.

El problema no está en la técnica ni en el progreso, sino en esperar de ellos aquello que no pueden ofrecer. Pueden solucionar innumerables problemas materiales y mejorar radicalmente las condiciones de vida, pero no pueden responder definitivamente a la pregunta por el sentido.

El hombre moderno llega incluso a divinizarse a sí mismo. Puede afirmar que no existe ninguna realidad superior porque él mismo constituye la medida de aquello que puede llegar a ser. El paraíso sería entonces únicamente el mundo que consiga fabricar mediante sus propias capacidades.

Esta afirmación representa quizá una de las formas más profundas de idolatría: el hombre deja de interpretar su existencia como signo de algo mayor y se convierte a sí mismo en meta.

Pero una humanidad satisfecha completamente con sus propios productos habría tenido que reducir previamente su propia grandeza. Si bastara dinero, técnica, seguridad o bienestar para llenar definitivamente al hombre, significaría que el ser humano era mucho más pequeño de lo que había supuesto.

La religión afirma precisamente lo contrario. La grandeza del hombre consiste en que únicamente lo infinito puede responder completamente a su apertura.

La idolatría constituye entonces una forma de empobrecimiento antropológico. El hombre idólatra se considera tan pequeño que cree que alguna realidad finita puede satisfacerlo completamente.

La religión auténtica reconoce, en cambio, una grandeza paradójica: el hombre es limitado, pero lleva dentro un deseo que ninguna realidad limitada consigue colmar.

La idolatría sustituye así la meta infinita de la religión por una meta finita. No es religiosidad por exceso, sino por defecto. Se adora demasiado poco porque se termina adorando algo inferior a aquello hacia lo que la propia apertura humana apunta.

En este sentido, idolatría y ateísmo pueden encontrarse profundamente relacionados. El hombre que elimina toda trascendencia suele terminar absolutizando alguna dimensión de la propia realidad.

El vacío dejado por Dios puede ser ocupado por el hombre, la materia, la política, la técnica, el poder o cualquier otro valor convertido en absoluto. El ateísmo puede convertirse así en una forma de idolatría cuando atribuye a una realidad limitada la capacidad de explicar y realizar completamente al hombre.

La religión misma necesita someterse continuamente a una crítica interior para evitar convertirse en idolatría. San Agustín comprendía la religión también como una virtud humana y, como toda virtud, necesita ser orientada por la prudencia.

Ninguna virtud puede practicarse mecánicamente en cualquier situación. El silencio es una virtud, pero no debe mantenerse cuando es necesario advertir de un peligro. La puntualidad es valiosa, pero tampoco puede convertirse en absoluto en cualquier circunstancia.

La práctica religiosa necesita igualmente discernimiento. Un gesto externamente religioso puede esconder vanidad, orgullo o búsqueda de reconocimiento. Asistir a una celebración para ser visto o exhibir públicamente un sacrificio religioso puede transformar un acto dirigido aparentemente a Dios en idolatría de uno mismo.

Existe un criterio especialmente importante para medir la presencia de idolatría dentro de una religión: la tendencia a considerar la propia forma de creer como única posibilidad válida y utilizarla para juzgar a los demás.

Cuando una persona afirma que su manera de adorar a Dios es tan perfecta que quienes no la comparten quedan automáticamente excluidos de la relación con Dios, ha convertido su propia religión en un ídolo.

El Evangelio contiene una escena significativa: los discípulos descubren a una persona que realiza una acción positiva sin pertenecer a su grupo e intentan impedirse. Jesús rechaza esta actitud. El bien no queda limitado por las fronteras visibles de la propia comunidad.

La comprensión cristiana de la salvación ha ido desarrollándose precisamente hacia una mayor universalidad. Una persona puede buscar sinceramente el bien y a Dios sin poseer un conocimiento explícito de Cristo y, desde la perspectiva cristiana, participar igualmente de la salvación que procede de Él.

Esto significa que la fe cristiana no debería convertirse en una frontera utilizada para negar valor a las demás búsquedas religiosas. Otras tradiciones pueden contener caminos auténticos de búsqueda, experiencias humanas y elementos que conduzcan hacia la misma realidad última.

La afirmación de que Cristo salva universalmente no implica necesariamente que toda persona deba conocer explícitamente su nombre para poder participar de esa salvación.

La religión auténtica debe distinguir también entre Dios y las formas mediante las que el hombre se relaciona con Él. Dios puede ser absoluto; una práctica religiosa concreta no lo es.

Las prácticas poseen valor cuando ayudan a mantener viva esa relación. Se convierten en idolatría cuando ocupan el lugar de Dios y pasan a considerarse fines en sí mismas.

Puede existir, por tanto, una persona que cumpla numerosos ritos sin haber desarrollado una verdadera vida cristiana y otra que, privada exteriormente de sacramentos o prácticas institucionales, conserve profundamente una relación interior con Dios.

La pertenencia religiosa no puede medirse exclusivamente mediante comportamientos exteriores. Una práctica puede ser expresión auténtica de la fe, pero también puede permanecer vacía.

El criterio vuelve a encontrarse en la humildad ante los demás. El cristiano que considera que su fe le concede el derecho de juzgar definitivamente la relación de otra persona con Dios está transformando su propia religión en un ídolo.

La formulación evangélica «no juzguéis» constituye desde esta perspectiva un auténtico criterio religioso. Cuanto mayor sea la experiencia de Dios, menor debería ser la necesidad de condenar al otro.

Quien conoce poco puede creer que posee respuestas suficientes para clasificar fácilmente a los demás. Quien se aproxima más profundamente al misterio debería reconocer cada vez con mayor claridad la limitación de su juicio.

La paradoja es que determinadas formas de cristianismo han mostrado históricamente una fuerte tendencia a juzgar. Esta actitud revelaría precisamente la presencia de elementos idolátricos dentro de la propia práctica religiosa.

Una verdadera experiencia cristiana debería producir el movimiento contrario: mayor libertad, apertura y respeto por la conciencia ajena.

La religión auténtica posee principios que el creyente considera verdaderos, pero reconoce que cada individuo debe relacionarse con ellos desde su propia conciencia y desde las posibilidades reales de conocimiento que ha recibido.

Esto no significa afirmar que todas las decisiones sean igualmente correctas, sino reconocer que ningún individuo puede ocupar el lugar de Dios para juzgar definitivamente la interioridad del otro.

El hombre puede fabricar su propia religión porque la religión es también una actividad humana. Dios no tiene religión: no necesita establecer una relación con una divinidad superior ni creer en sí mismo.

La fe pertenece precisamente a la condición temporal del hombre. Se cree y se espera aquello que todavía no se posee plenamente. Desde la perspectiva de la eternidad, la creencia y la esperanza desaparecerían porque quedarían sustituidas por la posesión y el amor.

Esta afirmación permite expresar de manera paradójica que Dios no cree. No porque niegue una realidad divina, sino porque no necesita creer aquello que posee completamente.

La paradoja muestra hasta qué punto la religión pertenece al camino humano y no debe confundirse directamente con Dios. Dios es la meta de la religión, no la religión misma.

El hombre tampoco puede convertirse legítimamente en meta absoluta de sí mismo. Como toda realidad creada, no termina en aquello que actualmente es. Su sentido se encuentra más allá de su situación presente.

Pascal expresa esta apertura afirmando que el hombre supera infinitamente al hombre. Su grandeza consiste precisamente en poseer posibilidades y aspiraciones que exceden constantemente aquello que ya ha realizado.

Un hombre completamente privado de trascendencia queda así privado de una dimensión esencial de sí mismo. No es necesario destruir físicamente a una persona para empobrecerla radicalmente; basta con eliminar cualquier horizonte situado más allá de su realidad inmediata.

Quien no tiene nada superior hacia lo que orientarse termina frecuentemente adorándose a sí mismo. El problema es que el yo constituye entonces un horizonte cerrado e incapaz de impulsar verdaderamente el crecimiento.

Adorar algo infinito, en cambio, mantiene al hombre abierto porque nunca puede apropiarse completamente de aquello hacia lo que se dirige.

La religión auténtica no debería empequeñecer al hombre, sino engrandecerlo. La idolatría sí lo reduce porque le propone una meta demasiado pequeña.

El humanismo ateo puede interpretar de manera diferente esta cuestión y afirmar que la verdadera grandeza consiste precisamente en aceptar elegantemente la limitación humana sin inventar realidades trascendentes.

Desde esta posición, el hombre maduro sería aquel capaz de asumir su mortalidad, su pequeñez y sus límites sin necesidad de proyectar un Dios.

La respuesta religiosa interpreta la misma experiencia desde otra perspectiva: la insatisfacción ante la limitación no sería necesariamente inmadurez, sino expresión de una apertura que pertenece a la propia estructura humana.

El materialismo constituye otra posibilidad. El hombre puede convertir sus sentidos y la experiencia empírica en criterio absoluto de realidad y concluir que únicamente existe aquello que puede observarse o medirse.

También aquí una herramienta válida —la experiencia sensible— puede convertirse en ídolo cuando pretende definir los límites completos de la realidad.

Otra forma consiste en afirmar que las cosas carecen de sentido más allá de sí mismas y que precisamente esa ausencia de significado constituye la verdad definitiva del mundo.

En todos estos casos aparece la misma estructura: una realidad parcial se convierte en totalidad. Esta es precisamente la lógica profunda de la idolatría.

La idolatría y el ateísmo terminan así acercándose. El idólatra sustituye lo infinito por una realidad finita; determinadas formas de ateísmo realizan un movimiento semejante al absolutizar al hombre, la materia, la técnica o cualquier otra dimensión.

El cristianismo se presenta teóricamente como una religión orientada precisamente a eliminar la idolatría mediante la afirmación de que solo Dios puede ser objeto último de adoración.

Pero esa afirmación debe aplicarse también a la propia religión. Ninguna estructura, práctica, interpretación o comunidad puede ocupar el lugar que corresponde exclusivamente a Dios.

La señal más clara de que esa sustitución se ha producido aparece cuando el creyente utiliza su religión para despreciar, condenar o descalificar definitivamente a los demás.

El cristianismo auténtico debería conducir en sentido contrario. Cuanto más profundamente se orienta el hombre hacia Dios, más consciente se vuelve de la infinitud de aquello que adora y de la pequeñez de sus propias formulaciones.

La idolatría consiste finalmente en detener demasiado pronto el movimiento de trascendencia. La creación debía conducir hacia algo mayor, pero el hombre se instala en una de sus realidades y la convierte en destino.

La riqueza, la política, el progreso, la técnica, una cultura, una relación e incluso una religión pueden convertirse así en ídolos.

La religión auténtica mantiene abierto el camino. Reconoce que ninguna realidad finita puede satisfacer completamente al hombre y que cualquier cosa creada debe ser amada sin exigirle aquello que no puede ofrecer.

La grandeza humana reside precisamente en esta apertura. El hombre es finito, pero ninguna realidad finita parece suficiente para agotar todas sus posibilidades. La idolatría intenta reducir esa grandeza para poder satisfacerla con algo manejable; la religión acepta la desproporción y orienta al hombre hacia una realidad infinita.

El criterio final consiste entonces en comprobar si una determinada experiencia abre o cierra. El ídolo retiene, instala y reduce; Dios libera, impulsa y amplía el horizonte. Una religión que encierra al hombre, lo lleva a juzgar a los demás o convierte sus propias formas históricas en absolutos ha comenzado a transformarse en idolatría.

La auténtica religión debe conservar siempre la conciencia de que Dios es mayor que cualquier concepto, institución, práctica o interpretación humana. Precisamente porque no puede ser poseído completamente, puede continuar siendo meta de un ser humano que tampoco está terminado y cuya grandeza consiste en permanecer abierto hacia una plenitud que ninguna realidad creada puede sustituir.

La religión como camino

La religión puede convertirse paradójicamente en una forma de idolatría. Su finalidad es relacionar al hombre con Dios, pero precisamente por la importancia que adquiere en la existencia humana puede terminar ocupando el lugar de Dios. Cuando la propia religión, sus prácticas, sus formulaciones o sus instituciones se convierten en realidades absolutas, dejan de funcionar como camino y pasan a constituirse en meta.

La religión no es Dios ni tampoco el hombre. Es la relación del hombre con Dios. Esa relación puede construir profundamente una vida, pero también puede deformarla cuando se absolutiza. El peligro aparece cuando alguien ya no orienta su religión hacia Dios, sino que termina adorando su propia manera de creer.

La idolatría acompaña así a la religión como una sombra. Del mismo modo que cualquier realidad creada puede ser elevada indebidamente a la categoría de divinidad, también una institución religiosa, un dogma, una norma, una práctica o una determinada interpretación pueden convertirse en ídolos.

La parábola del Buen Pastor permite mostrar este peligro. El pastor abandona las noventa y nueve ovejas que permanecen en el rebaño para buscar a la que se ha perdido y celebra especialmente su regreso. La reacción espontánea de quien se considera parte de las noventa y nueve puede ser sentirse tratado injustamente: después de haberse comportado correctamente, parece recibir mayor atención quien se ha extraviado.

El problema de esa reacción está precisamente en considerarse automáticamente una de las ovejas blancas. La imagen de la oveja perdida representa a la humanidad necesitada de salvación. Quien se cree ya definitivamente justo y salvado porque pertenece al rebaño puede haber convertido su propia pertenencia religiosa en una forma de idolatría.

Creer en Dios no concede a nadie superioridad sobre los demás ni autoridad para clasificarlos moral o religiosamente. Cuando la fe se utiliza para establecer una frontera entre quienes se consideran buenos y quienes son vistos como pecadores, la religión deja de ser camino hacia Dios y comienza a servir como instrumento de autoafirmación.

Esta crítica aparece de manera especialmente intensa en la relación de Jesús con los fariseos. Ellos representan una forma de religión establecida, estructurada mediante leyes, tradiciones y

prácticas que pueden terminar siendo consideradas intocables. Precisamente por eso Jesús cuestiona continuamente su manera de interpretar la religión.

El sábado constituye uno de los ejemplos más claros. La norma del descanso era religiosa y poseía un significado profundo, pero podía convertirse en un absoluto capaz de imponerse incluso sobre las necesidades humanas. Jesús cura en sábado, permite que sus discípulos recojan espigas y resume finalmente el principio: el sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado.

Esta afirmación puede extenderse a la religión entera. La religión debe servir al hombre en su camino hacia Dios; el hombre no existe para quedar sometido mecánicamente a una estructura religiosa. Cuando la norma, la institución o la práctica se convierten en más importantes que la persona, la religión se ha transformado en ídolo.

La crítica de Jesús a los fariseos insiste precisamente en este problema: imponer cargas que quienes las establecen tampoco pueden llevar, preocuparse por detalles mínimos mientras se olvidan cuestiones fundamentales, enseñar aquello que no se practica o utilizar las tradiciones recibidas para limitar la libertad de las generaciones siguientes.

La religión se vuelve idolátrica cada vez que convierte algo histórico, provisional y humano en realidad absoluta. Solo Dios puede ser absoluto. La esencia de la religión no consiste en haber llegado definitivamente a Dios, sino en buscarlo.

Una religión que afirmara poseer completamente a Dios dejaría precisamente de ser verdadera religión. La búsqueda es constitutiva. Dios puede acercarse al hombre, manifestarse o revelarse, pero el hombre nunca puede considerar terminada su aproximación a Él.

Por eso también las formulaciones religiosas deben entenderse como etapas. Una creencia puede expresar adecuadamente una realidad dentro de un determinado momento histórico y necesitar posteriormente una formulación diferente. La verdad hacia la que apunta permanece, pero la manera humana de comprenderla continúa evolucionando.

Los dogmas pueden interpretarse desde esta perspectiva como hitos en un camino. Son necesarios porque indican por dónde ha pasado la reflexión cristiana y ayudan a evitar determinados errores, pero un hito no es el lugar donde el caminante debe instalarse. Su función es orientar para continuar avanzando.

Quien convierte una formulación dogmática en un punto en el que ya no es posible seguir preguntando corre el riesgo de transformar el dogma en ídolo. Dios es definitivo; las fórmulas mediante las que el hombre intenta hablar de Dios siguen siendo históricas.

La propia historia cristiana demuestra esta evolución. San Pedro no conocía numerosas formulaciones que siglos después serían consideradas fundamentales dentro del cristianismo. No conocía el número posterior de los sacramentos, ni los conceptos técnicos desarrollados en los concilios ni las estructuras posteriores del papado.

Esto no significa que Pedro careciera de fe, sino precisamente que el cristianismo se fue formulando históricamente. Lo que posteriormente aparece como doctrina perfectamente desarrollada no existía todavía con esa misma expresión en los primeros tiempos.

La historia de los sacramentos sirve como ejemplo. El número de siete se fija después de un largo desarrollo. Las primeras generaciones cristianas no utilizaban necesariamente las mismas categorías que posteriormente se convertirían en habituales.

Algo semejante ocurre con las definiciones cristológicas. El Concilio de Nicea utiliza el término *homoousios*, consustancial, para expresar la relación entre Cristo y el Padre. La formulación fue decisiva para responder a un determinado problema, pero utilizaba categorías filosóficas que los primeros discípulos nunca habían manejado.

El Concilio de Calcedonia definirá posteriormente a Cristo mediante la afirmación de dos naturalezas, humana y divina, en una única persona. La formulación pretende proteger simultáneamente la humanidad y la divinidad de Cristo, pero continúa siendo una expresión histórica que requiere nuevas interpretaciones para evitar comprenderla de manera reductiva.

La teología continúa precisamente porque ninguna fórmula histórica consigue agotar completamente el misterio que intenta expresar. El problema no está en formular, sino en convertir la formulación en equivalente absoluto de Dios.

Las prácticas religiosas muestran la misma historicidad. Normas que en un determinado momento fueron consideradas fundamentales pueden perder posteriormente su vigencia. El mandamiento medieval de pagar diezmos y primicias perteneció a una sociedad concreta y dejó progresivamente de practicarse aunque no fuera necesario realizar una proclamación solemne que lo eliminara.

Las normas pueden «enervarse», es decir, perder progresivamente su capacidad práctica cuando desaparece la realidad histórica que les daba sentido. Esta transformación demuestra que las prácticas religiosas tampoco pueden convertirse en absolutos.

El cristianismo no puede vivirse como si siglos de transformación histórica no hubieran sucedido. Ser fiel al pasado no significa reproducir literalmente el pasado. La tradición debe proporcionar materiales para seguir avanzando.

Abraham representa precisamente la actitud contraria a la instalación religiosa. Vivía dentro de una determinada tierra, cultura y religión y recibe una llamada para abandonar aquello que le proporcionaba seguridad y caminar hacia un destino que todavía desconoce.

Por eso se convierte en padre de la fe. No porque poseyera desde el principio una doctrina completamente formulada, sino porque fue capaz de abandonar una forma religiosa conocida para comenzar una búsqueda nueva.

La fe aparece así como movimiento. Abraham deja una situación segura y entra en una aventura. La tierra prometida no está previamente delimitada; simplemente recibe la promesa de que se le mostrará durante el camino.

Jesús utiliza posteriormente una formulación semejante cuando afirma «Yo soy el camino». No dice únicamente que posee una doctrina acerca de la meta, sino que la propia experiencia cristiana consiste en caminar.

El camino puede representarse mediante el movimiento de los pies. Para avanzar es necesario apoyar uno, pero también levantarlo posteriormente. Si no se apoya ninguno, la persona cae; si mantiene ambos permanentemente apoyados, deja de caminar.

La vida humana y religiosa posee esa misma estructura. Es necesario afirmar determinadas realidades para poder vivir, pero también estar dispuesto a superarlas cuando han cumplido su función. La existencia es una continua combinación de afirmación y despedida.

Esto impide comprender la fidelidad cristiana como inmovilidad. El pasado debe conocerse y asumirse porque constituye el punto desde el que se comienza, pero no puede convertirse en residencia definitiva.

La tradición expresa precisamente esta continuidad dinámica. No significa que los vivos deban convertirse en muertos reproduciendo exactamente formas antiguas. Significa que los muertos permanecen vivos dentro de quienes han recibido su herencia y continúan desarrollándola.

La tradición auténtica lleva el pasado hacia el presente y lo proyecta hacia el futuro. Pretender regresar literalmente a una forma medieval de cristianismo equivaldría a detener el proceso histórico.

Cuanto más profundamente se recibe una tradición, mayor debería ser la capacidad de utilizarla para seguir avanzando. El cristiano no es fundamentalmente alguien orientado hacia atrás, sino alguien cuya herencia histórica le proporciona impulso hacia adelante.

La idolatría religiosa aparece precisamente cuando ese movimiento se detiene. Un dogma, una práctica, una institución o una estructura que inicialmente sirvió para caminar se convierte en un asiento donde la persona decide instalarse.

Esto puede ocurrir incluso con el papado, los obispos, el clero o cualquier otra institución eclesial. Todas poseen una función dentro de la historia de la Iglesia, pero ninguna puede identificarse completamente con Dios.

La conciencia constituye otro ámbito donde aparece este problema. Una religión convertida en sistema rígido puede producir sentimientos de culpabilidad desproporcionados por el incumplimiento de normas concretas, incluso cuando la persona actúa sinceramente desde una conciencia orientada hacia el bien.

La conciencia humana puede equivocarse. El hombre es limitado y puede producir consecuencias negativas incluso cuando intenta actuar correctamente. Pero moralmente resulta fundamental la intención con la que responde y la responsabilidad con la que utiliza su conciencia.

La religión no debería anular la conciencia personal, sino formarla. El hombre no puede delegar completamente su responsabilidad moral en otra persona, aunque esa persona sea una autoridad religiosa.

Puede pedir consejo, buscar orientación y escuchar otras opiniones, pero la decisión última pertenece a su propia conciencia. La persona que afirma «lo hice porque me lo dijo otro» está intentando escapar de una responsabilidad que no puede transferirse.

El cristiano aparece así como un ser libre y responsable. La libertad implica la posibilidad de equivocarse, pero esa posibilidad forma parte también de la dignidad de quien debe construir personalmente su camino.

La dirección espiritual se convierte en problema cuando sustituye la conciencia del individuo. La función de quien acompaña no debería ser decidir la vida de otra persona, sino ayudarla a desarrollar los criterios necesarios para decidir por sí misma.

Buscar continuamente una respuesta exterior puede esconder deseo de seguridad. Resulta más cómodo recibir instrucciones que asumir el riesgo de decidir. La religión puede convertirse entonces en una estructura destinada a tranquilizar al individuo y evitarle la responsabilidad.

Algo parecido sucede con determinadas prácticas. La persona puede pensar que, por haber cumplido determinadas obligaciones religiosas, su relación con Dios está asegurada independientemente de cómo viva el resto de su existencia.

Asistir a misa, confesarse o realizar cualquier práctica puede ser expresión auténtica de fe, pero se convierte en idolatría cuando funciona como una especie de pago mediante el cual se pretende conseguir tranquilidad y dejar después a Dios fuera del resto de la vida.

La comparación con los sacrificios antiguos muestra esta posibilidad. El hombre ofrecía algo a los dioses esperando que, una vez recibido el sacrificio, estos lo dejaran tranquilo. Una práctica cristiana puede adquirir exactamente la misma estructura cuando se utiliza simplemente para «cumplir» con Dios.

El cristianismo, sin embargo, no funciona como una actividad que pueda ponerse y quitarse. Si es una forma de vida, debe afectar a la existencia completa. No puede existir una vida religiosa separada de una vida civil o cotidiana completamente independiente.

La religión auténtica tampoco debería convertirse en una garantía de salvación. El cristianismo se presenta como aventura precisamente porque obliga a caminar continuamente y a abandonar incluso aquellas seguridades que impidan continuar.

La llamada evangélica a dejar padre, madre, tierras o posesiones expresa simbólicamente esta prioridad. No significa necesariamente abandonar físicamente cualquier vínculo, sino no permitir que ninguna realidad se convierta en obstáculo absoluto para el propio camino.

La religión misma puede llegar a ser una de esas realidades que hay que superar cuando se convierte en seguridad. Una forma religiosa que permite instalarse y dejar de buscar puede ser religión exteriormente, pero deja de poseer el carácter caminante propio de la fe.

Desde esta perspectiva, la seguridad religiosa puede convertirse en uno de los principales motivos de vulnerabilidad del cristianismo. Un creyente demasiado seguro de su doctrina, sus

prácticas, su jerarquía y su propia salvación ofrece precisamente el tipo de religión que posteriormente será criticado por la filosofía moderna.

Las críticas dirigidas contra el cristianismo desde el siglo XIX tienen una enorme influencia cultural. Una parte importante del descreimiento moderno se desarrolla dentro de un ambiente intelectual en el que la religión ha sido presentada como alienación, debilidad o evasión.

Sin embargo, estas críticas pueden dirigirse no tanto contra la esencia del cristianismo como contra determinadas formas históricas mediante las que los cristianos lo han vivido.

Lutero constituye un precedente significativo: su crítica al catolicismo pudo adquirir fuerza precisamente porque encontró dentro de la realidad cristiana elementos que se habían alejado de aquello que el propio cristianismo pretendía expresar.

Algo semejante ocurrirá posteriormente con Feuerbach y Marx. Sus críticas poseen fuerza porque describen comportamientos religiosos realmente existentes. El problema consiste en identificar esas deformaciones históricas con la esencia total de la religión.

Feuerbach sitúa al hombre en el centro de su reflexión. Según su interpretación, la conciencia de Dios no sería más que una forma proyectada de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo. El individuo descubre sus propias limitaciones y proyecta posteriormente fuera de sí una realidad infinita que posee aquello que él no tiene.

Dios sería así la proyección de las aspiraciones humanas. El hombre se sabe limitado y crea una realidad ilimitada; se experimenta mortal y proyecta inmortalidad; conoce su debilidad y fabrica omnipotencia.

Desde esta perspectiva, la teología terminaría siendo antropología. Aquello que aparentemente se afirma sobre Dios expresaría en realidad deseos, necesidades y características del propio hombre.

Feuerbach encuentra apoyo para esta interpretación observando determinadas formas de vida religiosa. El creyente que se siente seguro y satisfecho puede acordarse poco de Dios, mientras quien experimenta una desgracia, enfermedad o fracaso lo invoca intensamente.

Dios parecería aparecer precisamente allí donde el hombre fracasa. El individuo proyecta fuera de sí la solución que ya no puede producir mediante sus propios recursos.

La religión sería entonces resultado de la necesidad humana. Cuanto más incompleto y fracasado se siente el hombre, mayor sería su necesidad de Dios; cuanto más realizado estuviera, menos espacio quedaría para la divinidad.

La consecuencia lógica sería que el progreso humano terminaría eliminando la religión. No sería necesario combatir directamente contra Dios, porque bastaría desarrollar plenamente al hombre. Una humanidad realizada dejaría de necesitar proyecciones religiosas.

Marx recibe esta interpretación y la aplica especialmente a las estructuras sociales. Parte de una afirmación que contiene un elemento evidente: el hombre construye históricamente las religiones como formas concretas de relación con Dios.

El problema surge cuando de esa afirmación se concluye que el propio Dios es simplemente un producto humano. Se confunden entonces la religión, que efectivamente posee una construcción histórica, y la realidad hacia la que esa religión pretende dirigirse.

Marx interpreta la religión como expresión de un hombre todavía no realizado o que ha vuelto a perderse a sí mismo. La necesidad religiosa revelaría precisamente una situación de fracaso humano.

De ahí surge la conocida interpretación de la religión como «suspiro de la criatura oprimida» y como «opio del pueblo». La religión proporcionaría consuelo a quienes sufren y permitiría soportar una realidad injusta en lugar de transformarla.

Esta crítica puede alcanzar realmente determinadas formas de cristianismo. Cuando la religión se limita a prometer una felicidad futura para evitar que las personas se enfrenten con las injusticias presentes, se vuelve efectivamente alienante.

El creyente puede utilizar la eternidad como excusa para despreocuparse de la tierra. Si piensa únicamente en su propia salvación y deja de asumir responsabilidad por el sufrimiento de los demás, convierte la religión en una forma de evasión.

La alienación aumenta cuando esa religión no solo consuela a quien sufre, sino que le pide paciencia y resignación frente a situaciones que podrían ser transformadas. En ese caso puede convertirse incluso en instrumento para conservar estructuras injustas.

La crítica marxista adquiere fuerza precisamente cuando encuentra cristianos que utilizan la religión de esta manera. No demuestra necesariamente que toda religión sea alienante, pero sí señala una posibilidad real de deformación.

El cristianismo no debería separar la aventura de la eternidad de la responsabilidad por la vida presente. La existencia actual no constituye un territorio irrelevante. Perder la responsabilidad sobre esta vida significaría también deformar cualquier comprensión cristiana de la vida futura.

Feuerbach y Marx describen así determinadas expresiones históricas del cristianismo que pueden haber sustituido a Dios por seguridades religiosas. La religión tranquiliza, organiza y protege, pero precisamente por eso puede impedir que la persona continúe haciéndose.

El problema fundamental vuelve a ser la instalación. Siempre que el hombre construye un sistema religioso que lo dispense de la necesidad de realizarse personalmente y asumir su libertad, aparece la idolatría.

La conciencia constituye aquí un criterio decisivo. Una persona que constantemente pregunta a una autoridad qué debe hacer con su vida puede estar intentando evitar el peso de su propia responsabilidad.

Las decisiones fundamentales —vocación, matrimonio, trabajo, relaciones, paternidad o cualquier otra— no pueden ser simplemente transferidas a otra conciencia. El hombre debe asumirlas personalmente.

La religión puede ofrecer criterios, acompañamiento y orientación, pero no sustituir al individuo. La conciencia no es un objeto que pueda descargarse sobre otra persona.

También la confesión puede deformarse si se utiliza únicamente como mecanismo para aliviar psicológicamente la culpabilidad sin afrontar aquello que la produce. Una conciencia verdaderamente cargada necesita resolver el problema que la ha generado, no simplemente eliminar temporalmente el malestar.

La seguridad constituye nuevamente la tentación principal. El individuo desea saber que está «en paz con Dios» porque ha cumplido determinadas normas. Pero la vida moral no puede reducirse a una lista de obligaciones exteriormente realizadas.

Una persona puede cumplir prácticas religiosas y al mismo tiempo abandonar responsabilidades humanas fundamentales. El cumplimiento externo no sustituye una existencia coherente.

El cristianismo aparece entonces como una religión de libertad y riesgo. El creyente debe enfrentarse a los problemas, decidir según su conciencia y asumir incluso la posibilidad de equivocarse.

Esta perspectiva alcanza también la política y la sociedad. El cristiano debe trabajar por construir realidades más justas, pero no puede transformar ninguna de ellas en paraíso definitivo.

Una distribución más justa de la riqueza, una sociedad pacífica o un enorme progreso técnico pueden ser objetivos extraordinariamente valiosos. El error consiste en imaginar que conseguirlos bastaría para satisfacer completamente al hombre.

La apertura humana siempre supera las realizaciones históricas. Incluso una sociedad ideal según nuestros criterios actuales generaría nuevas necesidades, nuevas preguntas y nuevas posibilidades.

Prometer una felicidad definitiva mediante una estructura política o económica constituye, por tanto, otra forma de idolatría. Significa conceder a una realidad finita la capacidad de satisfacer una apertura humana que se presenta como ilimitada.

La religión auténtica afirma precisamente que la meta última del hombre está más allá de cualquier realidad histórica concreta. Esto no permite desentenderse del mundo; al contrario, exige mejorarlo sin convertirlo en absoluto.

La síntesis es que la religión debe permanecer siempre como camino y nunca convertirse en meta. Dios es el único término definitivo. Las doctrinas, prácticas, instituciones y tradiciones son instrumentos mediante los que una comunidad camina históricamente hacia Él.

Cuando cualquiera de esos instrumentos se vuelve intocable, ocupa el lugar de Dios y aparece la idolatría.

El cristiano debe por ello recibir el pasado sin instalarse en él, aceptar las formulaciones religiosas sin considerarlas exhaustivas, practicar los ritos sin convertirlos en seguros de salvación y escuchar a las autoridades sin abdicar de la propia conciencia.

La verdadera fidelidad no consiste en permanecer inmóvil, sino en continuar el movimiento iniciado por quienes precedieron. Abraham es padre de la fe precisamente porque se puso en camino; Cristo se define como camino; la existencia cristiana mantiene la misma estructura.

La religión no debería proporcionar una tranquilidad que elimine toda búsqueda. San Agustín expresa exactamente lo contrario cuando presenta el corazón humano como inquieto hasta descansar en Dios. Mientras la meta no se haya alcanzado plenamente, la inquietud forma parte de la experiencia religiosa.

El cristianismo es así más aventura que seguridad, más búsqueda que posesión y más camino que instalación. Las críticas modernas se vuelven especialmente fuertes cuando los cristianos olvidan esta dinámica y presentan su religión como refugio, seguro o mecanismo de evasión.

Feuerbach y Marx pueden entonces describir correctamente algunas formas históricas de cristianismo aunque su conclusión sobre la inexistencia de Dios no se derive necesariamente de ellas. Señalan deformaciones reales cuando denuncian una religión construida desde la necesidad, el fracaso, la alienación o el miedo.

La respuesta no consiste en negar superficialmente esas críticas, sino en eliminar aquello dentro del cristianismo que las hace posibles. Una religión que sustituye la libertad por obediencia ciega, la responsabilidad por tranquilidad, la búsqueda por seguridad y a Dios por sus propias estructuras se ha convertido efectivamente en idolatría.

El cristianismo auténtico debería actuar en sentido contrario: liberar la conciencia, impulsar hacia el futuro, mantener abierta la búsqueda y recordar que ninguna realidad humana puede ocupar el lugar de Dios. Solo así la religión puede dejar de ser un sistema de seguridad y recuperar su condición fundamental de camino hacia una meta que ninguna formulación, práctica o institución puede poseer completamente.

El hombre hacia Dios

La cuestión central consiste en preguntarse si el deseo humano de inmortalidad, eternidad y trascendencia responde a una realidad objetiva o si constituye únicamente una aspiración imposible de satisfacer. Feuerbach respondió negativamente: más allá del hombre no existiría nada. La divinidad, la inmortalidad y todo aquello que llamamos trascendente serían proyecciones creadas por un ser humano incapaz de aceptar sus propios límites.

Desde esta perspectiva, el hombre sería semejante a Sísifo, condenado a levantar una piedra que inevitablemente vuelve a caer. Todo su esfuerzo terminaría siendo inútil porque, al desaparecer el individuo, desaparecería también su historia. Sartre expresará una intuición semejante al describir al hombre como una «pasión inútil».

Feuerbach interpreta el deseo religioso como compensación del fracaso. El hombre comprueba que no alcanza las metas que desea, experimenta su limitación y proyecta fuera de sí una realidad ilimitada. Al descubrir que muere, imagina un ser inmortal; al comprobar su debilidad, crea un ser todopoderoso; al sentirse insatisfecho con esta vida, inventa otra en la que esa insatisfacción pueda desaparecer.

Dios sería entonces la proyección del hombre fracasado. Una persona plenamente satisfecha no necesitaría divinidad alguna. Cuanto mayor fuera la frustración humana, mayor sería la necesidad de imaginar un Dios capaz de compensarla.

Esta crítica contiene, sin embargo, un dato que puede aceptarse: el hombre ha producido históricamente innumerables imágenes de lo divino y lo ha hecho precisamente desde su insatisfacción. La humanidad nunca ha estado completamente satisfecha consigo misma. Desde sus orígenes ha inventado metas, dioses, esperanzas, mitos y formas de trascendencia.

La cuestión decisiva consiste en interpretar qué significa esa insatisfacción. El hombre es un ser situado entre aquello que ya es y aquello que todavía no es. Su realidad presente le revela constantemente sus posibilidades futuras. Cuanto más se desarrolla, más claramente descubre todo aquello que todavía le falta por realizar.

Por ello, paradójicamente, cuanto más ser posee el hombre, mayor puede ser su insatisfacción. El conocimiento genera nuevas preguntas, el progreso abre posibilidades nuevas y cada meta

conquistada permite descubrir otra situada más allá. En cambio, cuanto menos se desarrolla una persona, menor puede ser también su deseo de transformación.

La insatisfacción no aparece así como un accidente psicológico, sino como una dimensión constitutiva de la existencia humana. El hombre no está terminado. Su ser se le presenta como tarea y esa tarea lo mantiene permanentemente en tensión entre lo realizado y lo posible.

Esta tensión resulta vital. Un hombre completamente satisfecho, sin ninguna aspiración, habría dejado de comportarse como el ser abierto que caracteriza a la condición humana. Las situaciones de crisis y máxima tensión pueden precisamente obligar a desarrollar posibilidades que permanecían ocultas mientras la existencia se encontraba cómoda.

La historia de las culturas muestra la misma estructura. Ninguna civilización, por poderosa o brillante que haya sido, se consideró definitivamente realizada. Babilonia, Egipto, Grecia o las grandes sociedades modernas alcanzaron logros extraordinarios y, al mismo tiempo, produjeron nuevas formas de crítica, malestar y búsqueda.

Las etapas de mayor desarrollo pueden incluso generar mayor insatisfacción porque cuanto más amplio es el horizonte humano, más claramente se percibe aquello que todavía permanece fuera de él.

La humanidad ha formulado desde esta tensión innumerables esperanzas de resolución. El hombre sueña con una situación en la que desaparezcan definitivamente sus contradicciones, el sufrimiento encuentre sentido y la distancia entre aquello que es y aquello que desea ser quede finalmente superada.

Estas aspiraciones aparecen en las religiones, en las filosofías, en los mitos, en determinadas ideologías y en las grandes construcciones políticas. A lo largo de la historia quedan como huellas de los lugares por los que la humanidad ha pasado.

La pregunta de Feuerbach vuelve entonces a plantearse: ¿estas esperanzas son simplemente síntomas de una humanidad incapaz de aceptar su fracaso o revelan algo real acerca de su propia naturaleza?

Puede invertirse su argumento. Si el hombre es capaz de producir dentro de sí la idea de una realidad infinita, esa capacidad necesita también ser explicada. ¿Cómo puede un ser completamente cerrado dentro de lo finito generar una apertura constante hacia aquello que no tiene límite?

El hombre alcanza una meta y descubre inmediatamente otra. Llega a dos y desea tres; cuando consigue tres, aparece cuatro. Este movimiento no parece tener un último término dentro de la historia. Ninguna cantidad determinada de realizaciones consigue cerrar definitivamente su aspiración.

Si siempre puede existir una meta más, el horizonte humano posee una estructura potencialmente infinita. El hombre no se realiza dentro de una última conquista finita, porque cualquier conquista vuelve a abrir el camino.

Desde esta perspectiva, aquello que Feuerbach utiliza para negar a Dios puede interpretarse precisamente como indicio de una dimensión trascendente dentro del hombre. Si las imágenes divinas proceden realmente de su interior, ese interior debe contener al menos una apertura capaz de producirlas.

El hombre que crea dioses posee una capacidad para pensar lo divino. La pregunta ya no es únicamente si esas representaciones son exactas, sino qué revela acerca del propio hombre el hecho de que pueda formularlas durante millones de años.

La historia religiosa puede comprenderse así como el recorrido mediante el cual el hombre intenta expresar una profundidad que experimenta antes de comprenderla completamente. Sus formulaciones pueden ser imperfectas, contradictorias o incluso equivocadas, pero forman parte de un proceso de búsqueda.

Esta búsqueda conduce hacia la idea de revelación. El hombre camina desde sí mismo hacia una realidad que todavía no posee. La pregunta es si en algún momento aquello que buscaba desde abajo puede encontrarse con una realidad que venga a su encuentro.

La respuesta cristiana afirma precisamente ese encuentro. La larga búsqueda humana no habría sido completamente inútil. Aquello que el hombre había formulado mediante símbolos, mitos, deseos y religiones encontraría una confirmación y una plenitud en Cristo.

Esto puede expresarse mediante una antigua estructura dialéctica. En una primera etapa el hombre crea a los dioses; posteriormente las religiones afirman que son los dioses quienes crean al hombre; el cristianismo propone finalmente una síntesis en Cristo, donde humanidad y divinidad se encuentran en una misma realidad.

La oposición entre «Dios crea al hombre» y «el hombre crea a Dios» deja así de ser absoluta. El hombre produce históricamente sus imágenes de Dios, pero el cristianismo afirma que la

apertura que permite esa búsqueda forma parte precisamente de una humanidad orientada hacia Dios.

Cristo aparece como un hombre plenamente realizado y, al mismo tiempo, como presencia divina. Desde esta perspectiva, el hombre no alcanza su plenitud abandonando lo humano, sino llevándolo hasta una profundidad en la que humanidad y divinidad pueden encontrarse.

Si la meta del hombre fuera una realidad finita, llegaría un momento en el que podría declararse completamente terminado. Pero si su plenitud se encuentra en Dios, entendido como realidad infinita, el movimiento humano permanece siempre abierto.

La fórmula «el hombre solo se realiza en Dios» significa entonces que el hombre únicamente puede encontrar su plenitud dentro de un horizonte que nunca puede reducir a una última conquista limitada.

El cristianismo interpreta esta historia mediante una afirmación fundamental atribuida a Cristo: no venir a destruir, sino a dar plenitud. El mensaje cristiano no debería aparecer como ruptura absoluta con todo lo anterior, sino como culminación de una búsqueda histórica.

Esto diferencia al cristianismo de cualquier mesianismo entendido como pretensión de comenzar completamente desde cero. El mesianismo suele afirmar que todo lo anterior ha sido fracaso y que una realidad nueva llega finalmente para sustituirlo. La afirmación cristiana debería ser diferente: aquello que la humanidad ha construido posee valor y necesita ser llevado hacia su plenitud.

Cristo es además «Hijo del hombre». Esta expresión no debe reducirse simplemente a la biología. Ser hijo de la humanidad significa recibir la herencia humana, proceder de una historia anterior y asumir dentro de sí aquello que generaciones anteriores han construido.

Por eso no tendría sentido presentar a Cristo como una realidad completamente ajena a la historia que lo precede. Si verdaderamente es hijo del hombre, debe encontrarse vinculado con la totalidad del proceso humano.

Cuanto más cristiana fuera una persona, más profundamente humana debería llegar a ser. Y, en sentido inverso, cuanto más plenamente se desarrolla aquello que es verdaderamente humano, mayor sería la proximidad a aquello que el cristianismo pretende expresar.

Esto obliga a mirar con respeto incluso las formas más antiguas de la humanidad. El hombre paleolítico, las primeras mitologías, las culturas egipcias, babilónicas, griegas o judías representan etapas del proceso que ha permitido llegar hasta el presente.

Reírse de ellas o considerarlas simplemente absurdas significa desconocer que el hombre actual existe precisamente gracias al patrimonio acumulado por esas generaciones.

Lo mismo ocurre con el futuro. Ser hijo del hombre significa no solo recibir a quienes estuvieron antes, sino asumir responsabilidad por quienes todavía no existen. El hombre pertenece a una historia que procede del pasado y se proyecta hacia adelante.

La expresión paulina «plenitud de los tiempos» permite comprender esta estructura. Cristo aparece cuando una larga historia humana y religiosa ha producido condiciones capaces de recibir e interpretar su presencia.

La plenitud de los tiempos no debe entenderse únicamente como una fecha determinada por una voluntad divina exterior. Puede interpretarse también como resultado del esfuerzo acumulado por la humanidad.

Dios vendría al encuentro del hombre cuando el propio hombre ha recorrido un camino hacia Él. La revelación no sustituye el esfuerzo humano, sino que lo supone y lo lleva a una plenitud nueva.

Desde esta perspectiva, la búsqueda humana deja de ser una pasión inútil. Si la aparición de Cristo presupone una historia anterior, entonces cada paso de esa historia adquiere una función.

Israel aparece como ejemplo especialmente significativo. Se encontraba geográficamente en una zona de comunicación entre Oriente y Occidente y había recibido influencias de grandes culturas anteriores.

La historia hebrea había entrado en contacto con Egipto, Babilonia, Persia, Grecia y posteriormente Roma. Sus relatos, esperanzas y formas religiosas se habían desarrollado dentro de esa enorme circulación cultural.

La tradición bíblica incorpora materiales mesopotámicos y orientales, mientras el mundo judío de la época de Cristo conoce la lengua y la cultura griegas y se encuentra políticamente integrado dentro del Imperio romano.

El nacimiento del cristianismo se produce así en una auténtica encrucijada histórica y cultural. La «plenitud de los tiempos» puede interpretarse como un momento en el que innumerables líneas de la experiencia humana confluyen.

El relato de la huida de Jesús a Egipto posee también un valor simbólico dentro de esta interpretación. Más allá de la cuestión estrictamente histórica del episodio, expresa la voluntad de situar a Cristo como heredero de una de las grandes civilizaciones antiguas.

De la misma forma, los Magos procedentes de Oriente representan simbólicamente la incorporación del patrimonio religioso oriental. Las distintas culturas aparecen convergiendo hacia una misma realidad.

El cristianismo no exigiría entonces borrar aquello que una persona era antes de llegar a él. Un judío cristiano debería seguir siendo profundamente judío; un griego cristiano conservaría la riqueza de su cultura; un occidental cristiano llevaría consigo toda la historia que lo ha constituido.

No hay que abandonar aquello que es verdaderamente humano para acercarse a Dios. Solo aquello que destruye el ser debe ser superado. La conversión no debería significar deshumanización, sino profundización.

De ahí puede afirmarse que ninguna religión auténticamente orientada hacia Dios es simplemente falsa. Puede ser incompleta, histórica o limitada, pero contiene un esfuerzo humano de búsqueda que debe ser respetado.

La persona no necesita abandonar necesariamente su pasado religioso como si careciera completamente de valor. La cuestión sería profundizar hasta descubrir aquello hacia lo que esa tradición estaba intentando dirigirse.

La idea de que Cristo viene a dar plenitud adquiere así una amplitud universal. Todo esfuerzo humano verdadero puede ser incorporado. Incluso los errores tienen un lugar dentro de esa historia porque también de ellos se aprende.

La experiencia humana avanza tanto mediante los aciertos como mediante los fracasos. Una equivocación puede mostrar caminos que no deben repetirse, revelar límites y provocar nuevas búsquedas.

El triunfalismo constituye por ello una interpretación insuficiente de la historia. No siempre quien obtiene éxito externo representa el verdadero avance humano. También el fracaso puede producir transformación.

Cristo mismo aparece desde determinados criterios históricos como un fracaso: su proyecto termina aparentemente con el abandono de sus seguidores y una ejecución pública. Sin embargo, precisamente ese fracaso se convierte dentro del cristianismo en uno de los acontecimientos fundamentales de la salvación.

Esto permite comprender la afirmación de que Cristo asume también el error, el pecado y el extravío. No significa considerar bueno cualquier comportamiento, sino reconocer que incluso aquello que ha salido mal puede integrarse en una historia de transformación.

Existe, sin embargo, una actitud especialmente incompatible con esta universalidad: la exclusión. La crítica evangélica a los fariseos puede interpretarse precisamente desde aquí. El problema no es simplemente que cumplan la ley, sino que utilicen su cumplimiento para excluir a quienes consideran inferiores.

La parábola del fariseo y el publicano muestra esta oposición. El primero enumera sus méritos y se distancia del otro; el segundo reconoce su fragilidad. El Evangelio presenta como justificado precisamente al que no utiliza la religión para establecer una superioridad.

Cristo acepta al pecador, al perdido y al equivocado, pero rechaza la pretensión de quienes creen poder determinar definitivamente quién pertenece y quién queda excluido.

Por eso puede formularse paradójicamente que Cristo no excluye nada excepto la exclusión misma. Aquello que no acepta es la actitud que pretende negar definitivamente valor a una parte de la humanidad.

Esta cuestión continúa siendo decisiva para el cristianismo histórico. Cuando los cristianos consideran que conocen con certeza absoluta quién se salva y quién se condena, quién está dentro y quién fuera o dónde termina la gracia y comienza definitivamente la perdición, pueden reproducir precisamente la actitud criticada en los fariseos.

La universalidad cristiana exige una profunda humildad ante la historia y ante los demás. Si incluso los errores pueden ser asumidos dentro de un proceso de salvación, ningún individuo puede afirmar poseer una visión completa del significado último de otra vida.

Esto permite volver nuevamente a Feuerbach. Incluso si su interpretación de Dios como proyección humana fuera parcialmente correcta en cuanto descripción de determinados comportamientos religiosos, esa misma crítica podría ser incorporada dentro del proceso.

El error del hombre también pertenece a su búsqueda. Si determinadas imágenes de Dios son equivocadas, esas equivocaciones pueden servir para purificar posteriormente la experiencia religiosa.

Desde esta perspectiva, ni siquiera una crítica contra Dios queda automáticamente fuera de la historia religiosa. El ateísmo puede convertirse en un momento de purificación cuando destruye imágenes falsas de Dios.

La negación de un ídolo puede aproximar más profundamente hacia una realidad divina que la adoración de una representación deformada. Por eso determinadas formas de ateísmo pueden esconder paradójicamente una exigencia religiosa profunda.

El punto fundamental es el esfuerzo. Dios aparece como la realidad hacia la que converge el esfuerzo humano por superarse, comprenderse y realizarse.

Esto no significa reducir ontológicamente a Dios al esfuerzo humano, sino describir el camino desde la perspectiva del hombre: allí donde el hombre se esfuerza verdaderamente por crecer, busca de alguna manera una plenitud que el lenguaje religioso identifica con Dios.

La historia de las religiones, de las filosofías y de las culturas puede leerse entonces como distintas expresiones de esa búsqueda.

El cristianismo recoge conceptos como creación, culpa, pecado, redención, salvación, divinidad, inmortalidad y esfuerzo humano, pero intenta integrarlos dentro de una interpretación positiva del hombre.

Nada auténticamente humano debería ser despreciado. Si el cristianismo pretende ser retorno hacia las raíces del hombre, necesita asumir todo aquello que pertenece verdaderamente a su humanidad.

La expresión de Tertuliano según la cual el alma es «naturalmente cristiana» puede entenderse desde esta perspectiva. No significa necesariamente que todos nazcan perteneciendo a una determinada institución religiosa, sino que existe en la estructura humana una orientación hacia aquello que el cristianismo llama plenitud.

Esto obliga también a distinguir entre Cristo y una religión institucional llamada cristianismo. Cristo no habría fundado simplemente un sistema religioso comparable a otros sistemas. Su mensaje se presenta como una forma de llevar la humanidad hacia su realización.

El cristianismo, en este sentido, sería más meta que religión. Las religiones funcionan como caminos históricos mediante los que el hombre busca a Dios, mientras Cristo representaría la plenitud hacia la que esos caminos apuntan.

Esta afirmación permite comprender que alguien pueda estar exteriormente fuera del cristianismo y, sin embargo, vivir dimensiones profundamente cristianas; y que alguien oficialmente cristiano pueda vivir de una manera contraria a aquello que Cristo representa.

El criterio fundamental se encuentra en el amor. El hombre no alcanza su madurez encerrándose dentro de sí mismo, sino dándose.

Puede distinguirse entre individuo y persona. El individuo tiende a conservar y acumular; la persona se realiza mediante la relación y la entrega. El hombre se convierte plenamente en persona cuando aprende a darse.

Amar significa precisamente darse. Por ello el amor no aparece simplemente como una norma religiosa añadida desde fuera, sino como una ley fundamental del crecimiento humano.

Del mismo modo que existen leyes físicas que describen el comportamiento de la materia, podría hablarse de una ley de maduración humana: quien ama crece como persona; quien se cierra sistemáticamente sobre sí mismo empobrece su humanidad.

Desde aquí puede entenderse la afirmación evangélica según la cual los discípulos serán reconocidos por el amor. El cristianismo no se identifica primordialmente por una etiqueta, sino por una forma de relación.

Quien ama realiza aquello que el cristianismo considera esencial aunque exteriormente no se denomine cristiano; quien no ama contradice esa esencia aunque formalmente pertenezca a una comunidad cristiana.

Esto convierte al hermano en una realidad indispensable. Ningún hombre se realiza completamente solo porque cada persona posee algo que los demás necesitan y necesita a su vez algo que únicamente puede recibir de ellos.

La plenitud humana es necesariamente relacional. Ser hombre implica recibir, dar, amar y ser amado. El cristianismo adquiere por ello una dimensión esencialmente social.

La historia de la Iglesia muestra, sin embargo, que el propio cristianismo puede convertirse en uno de sus mayores obstáculos. En nombre de Cristo se han producido comportamientos profundamente contrarios a su mensaje.

Esto no obliga a negar el cristianismo, sino a distinguir constantemente entre Cristo y determinadas formas históricas mediante las que los cristianos han intentado representarlo.

La institución religiosa puede matar aquello que pretende proteger cuando se vuelve exclusiva, rígida o cerrada. La propia historia evangélica recuerda que Jesús fue condenado precisamente por representantes religiosos de su tiempo.

Cristo no aparece como sacerdote perteneciente a la estructura oficial, sino como un laico dentro del judaísmo que cuestiona determinadas formas religiosas institucionalizadas.

La paradoja resulta especialmente significativa: quienes esperaban al Mesías terminan rechazándolo en nombre de la propia tradición mediante la que lo esperaban. Una religión puede llegar así a impedir el encuentro con aquello hacia lo que originalmente estaba orientada.

Por eso siempre existe el riesgo de destruir el cristianismo precisamente en nombre del cristianismo. La fidelidad a una forma histórica puede convertirse en infidelidad a la realidad que esa forma pretendía expresar.

La crítica interior es por ello necesaria. Solo quien ama profundamente una realidad puede reconocer sus errores sin convertir esa crítica en desprecio.

El cristianismo no necesita fundamentalmente ser defendido, sino vivido. Si contiene una verdad profunda acerca del hombre, esa verdad debe manifestarse en la existencia. Una defensa puramente exterior no puede sustituir una vida coherente.

Ser cristiano continúa siendo una tarea. Ninguna generación puede considerar que ya ha realizado completamente el cristianismo. Cada época debe reinterpretarlo desde las nuevas posibilidades humanas que van apareciendo.

Todo es camino. El hombre mismo es caminar. No existe un camino completamente construido de antemano; se va abriendo mediante el propio movimiento.

Ese recorrido se realiza guiado por la esperanza. La esperanza puede compararse con una luz cubierta por una nube: orienta sin proporcionar una visión completamente clara de aquello que espera.

El hombre vive precisamente entre ser y no-ser. Aquello que ya es le muestra aquello que todavía no ha llegado a ser y genera el impulso hacia nuevas posibilidades.

Ese esfuerzo constituye una dimensión fundamental de la religiosidad. Una religión que afirmara que después de un determinado rito el hombre puede quedar definitivamente tranquilo contradice esta estructura.

El cristianismo no garantiza una existencia sin riesgo. Al contrario, inaugura una aventura. En determinados momentos exige incluso abandonar seguridades que impidan seguir avanzando.

La paradoja evangélica según la cual quien quiera salvar su vida la perderá y quien la pierda la salvará expresa precisamente esa necesidad de no convertir la autopreservación en meta absoluta.

La esperanza humana encuentra dentro del cristianismo una respuesta sorprendente: aquello que esperaba no era fundamentalmente una cosa, una institución, una ley o un sistema, sino alguien.

La plenitud aparece en una persona. La historia humana no desemboca simplemente en una fórmula, sino en una relación.

Esto modifica profundamente la comprensión de la fe. El centro no consiste en creer una serie de afirmaciones, sino en creer en alguien.

La estructura del Credo conserva esta diferencia. Se cree «en» Dios Padre, «en» Jesucristo y «en» el Espíritu Santo; otras realidades como la Iglesia, la resurrección o el perdón son creídas, pero no ocupan el mismo nivel personal.

El objeto último de la fe es una persona. Todo lo demás adquiere sentido desde esa relación.

La esperanza tampoco destruye aquello que encuentra. Cristo no viene a eliminar la historia anterior, sino a llevarla hacia la plenitud. Aquello que ha sido verdaderamente humano debe ser incorporado.

La salvación se encuentra entonces profundamente relacionada con la historia. El hombre no puede salvarse negando aquello que ha sido. Toda su trayectoria forma parte del proceso mediante el que llega a convertirse en aquello que es.

La creación y la redención aparecen como dimensiones de una misma historia. Redimir no significa destruir la creación para sustituirla por otra realidad, sino conducirla desde su fragilidad hacia una plenitud.

Lo humano y lo divino se encuentran en Cristo de tal modo que la frontera entre ambos deja de poder interpretarse como una separación absoluta. La unión hipostática pretende precisamente afirmar esa convergencia.

El cristianismo debería recuperar constantemente el asombro de sus orígenes para evitar convertirse en rutina. Cuando una experiencia religiosa queda reducida a algo sobreentendido y repetido mecánicamente, queda sometida también al desgaste del tiempo.

La renovación exige regresar a las fuentes profundas de la experiencia humana: el asombro ante la vida, la naturaleza, el amor, el nacimiento, la historia y todo aquello que permite experimentar nuevamente la realidad como algo nuevo.

El «hombre nuevo» no es necesariamente alguien que destruye el pasado, sino quien recupera la capacidad de comenzar. La renovación cristiana consiste en hacer presente nuevamente la novedad que estaba en el origen.

La tradición cristiana afirma que en Cristo todo puede hacerse nuevo. La meta no es el envejecimiento, la degradación o la muerte, sino una transformación en la que aquello que estaba separado pueda ser reconciliado.

Lo humano y lo divino, lo limitado y lo infinito, la mortalidad y la aspiración a la inmortalidad aparecen reunidos en la figura de Cristo.

No existirían entonces dos historias completamente diferentes, una profana y otra sagrada. Existe una única historia humana dentro de la cual se desarrolla progresivamente la posibilidad de reconocer esa unidad.

La humanidad camina hacia una comprensión mayor de aquello que ya contiene. Dios sería finalmente «todo en todos», mientras la historia consistiría en el proceso mediante el cual esa realidad llega progresivamente a ser conocida y asumida.

La síntesis final es que el hombre es un ser esencialmente inacabado y, por ello, inevitablemente insatisfecho. Aquello que ya es lo empuja hacia lo que todavía no es. Esta tensión genera cultura, historia, religión, filosofía, esperanza y también imágenes de Dios.

Feuerbach interpreta estas imágenes como proyecciones de un fracaso humano. La respuesta propuesta acepta el fenómeno pero modifica su significado: precisamente el hecho de que el hombre pueda proyectarse continuamente hacia una plenitud mayor revela una apertura que parece no encontrar término dentro de ninguna realidad finita.

La historia de las religiones sería así el recorrido mediante el cual esa apertura se formula progresivamente. El cristianismo pretende reconocer en Cristo la convergencia de esa búsqueda: un hombre plenamente humano en el que aparece también la dimensión divina.

Cristo no destruiría el camino anterior, sino que lo asumiría. La historia humana, con sus aciertos y errores, culturas, religiones, sufrimientos y esperanzas, formaría parte del proceso que conduce hacia esa plenitud.

El criterio definitivo sería el amor, porque el hombre solo alcanza verdaderamente su condición personal cuando sale de sí mismo y se entrega. Amar no sería simplemente obedecer una norma religiosa, sino realizar la estructura profunda del ser humano.

Por ello, quien ama participa de aquello que el cristianismo considera esencial, mientras quien convierte el cristianismo en una etiqueta, institución o seguridad sin amor puede alejarse precisamente de su núcleo.

El cristianismo queda así abierto como tarea y como futuro. No necesita defenderse mediante la conservación rígida de sus formas, sino demostrar su verdad mediante una humanidad cada vez más plena. El hombre permanece caminando entre aquello que es y aquello que todavía puede llegar a ser, guiado por una esperanza que el cristianismo interpreta finalmente como orientación hacia una plenitud personal, humana y divina, anticipada en Cristo.