

El proceso espiritual de conversión en la iniciación cristiana (I y II)

Rossano Zas Friz De Col, SJ
Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)

INTRODUCCIÓN

Una buena introducción debe ofrecer al lector una idea de lo que encontrará en la lectura. Así, en este trabajo no encontrará una respuesta clara, precisa y contundente a la problemática que se analiza, hallará más bien una hipótesis de trabajo como respuesta a una interpretación de la situación socio-religiosa de la cultura contemporánea y a su análisis desde la perspectiva de la vivencia de la revelación cristiana.

La hipótesis de trabajo, que se podrá confirmar o no pastoralmente, sostiene que el proceso espiritual de conversión en la iniciación cristiana se debe centrar en las decisiones que la persona interesada toma. Así, se orienta de una inicial *conversión* a una progresiva transformación interior, de la cual la recepción de los sacramentos señala la conclusión de la etapa iniciática, pero ciertamente no la conclusión del proceso trasformativo.

Con esta hipótesis, el presente estudio se divide en dos partes. La primera, de marcado corte teórico y la segunda, más bien de tipo práctico. Por esta razón se parte de un análisis de lo que la sociedad actual ofrece, para contextualizar los principales conceptos que servirán para elaborar un marco de referencia teológico y un método de análisis de la vivencia cristiana. Hecho esto se puede precisar entonces una propuesta para orientar la praxis, objeto de la segunda parte. Aquí se presenta un programa iniciático para las personas adultas que no han tenido influjo de la revelación cristiana en sus vidas, pero se podría considerar válido también para aquellos cristianos bautizados en temprana edad, pero que han crecido y vivido a sus espaldas.

Este trabajo es una ulterior profundización de una ponencia presentada en una Jornada de Estudio sobre la «Iniciación cristiana, iniciación a la mística» organizada por el Departamento de Teología Catequética del Bienio de Teología Litúrgica de la Facultad de Teología de la Universidad San Dámaso el día 25 de marzo del 2015 en Madrid¹.

I. PLANTEAMIENTO TEÓRICO: LA SECULARIZACIÓN DEL ALMA

1. La cultura contemporánea como caldo de cultivo secularizado

Cultura «designa la psicología colectiva y el estilo de vida propio de un grupo humano determinado. Implica, por tanto, todo un modo de vida que incluye conocimiento, fe, arte, moral, ley, y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. El sujeto de la cultura es el pueblo. Ésta se adquiere por ósmosis, al vivir dentro de un grupo humano. Y su posesión es inconsciente»². Una característica de toda cultura es que fomenta criterios de valoración social e individual que se asumen acríticamente, pues se absorben por ósmosis, es lo que Charles Taylor llama el «imaginario social»³. Y como toda cultura lo es en la historia, la contemporánea se caracteriza por ser un ambiente vital que alienta y propicia el desarrollo y fortalecimiento de un imaginario social, de una cosmovisión secularizada de la existencia, pero proponiéndola como *espiritual*, en contraste con lo *religioso* tradicional e institucional. A continuación se indican algunos de los rasgos culturales ambientales actuales más relevantes para la vivencia cristiana, que indican un cambio de paradigma en el contexto en que la vivencia de la revelación cristiana se encuentra actualmente respecto a algunas décadas pasadas.

¹ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Iniciación en la vida mística en el marco del Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos», en *Teología y Catequesis* 132 (2015) pp. 65-86.

² E. GÓMEZ-PUIG GÓMEZ, «Pedro Fabro, un modelo inspirador para la cultura de nuestro tiempo», en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 18 (2014), pp. 209-272, aquí p. 213.

³ CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 224-230; a partir de ahora utilizaremos la abreviatura T. Existe traducción castellana: *La edad secular*, I-II, GEDISA, Barcelona 2014-2015. «El imaginario social es aquella comprensión, aquel saber común, que hace posible la praxis común y un sentido de legitimidad ampliamente compartido» (T, p. 225). Las citaciones textuales en castellano son traducción del autor.

1.1. El caldo de cultivo del imaginario social actual

La cultura contemporánea asume progresivamente el método científico en todos los ámbitos del saber humano y su aplicación tecnológica en casi todas las dimensiones de la vida cotidiana, también para descubrir el sentido de la vida. Asume igualmente la dimensión económica y comunicativa como los principales valores de la existencia. De este modo se instaura un perfil de sentido antropológico que se presenta y propone como el cuadro de referencia para el bienestar personal y social.

Sin ninguna duda, gracias a la ciencia y la tecnología se han mejorado como nunca antes en la historia de la humanidad las condiciones de vida que han permitido un aumento de la longevidad, así como el desarrollo de la economía ha llevado a extender un bienestar mínimo que antes era patrimonio de una reducida minoría privilegiada. Tampoco cabe duda de los beneficios que ha traído la globalización en la comunicación entre las personas y en la movilidad entre los países. Políticamente, la democracia se ha difundido como la principal forma de gobierno y de participación de los ciudadanos, cuando aún está fresco el recuerdo de las dictaduras del siglo XX y, en la memoria remota, los regímenes monárquicos absolutistas.

Obviamente, tanto desarrollo conlleva peligros y riesgos, pero nadie que se beneficia de logros aludidos quisiera renunciar a ellos o volver a una situación precedente sin ellos. Si por un lado campean criterios como la racionalidad, previsión, programación, eficacia, por otro, el imaginario social se ve impregnado de criterios como el individualismo, relativismo, hedonismo, esteticismo, amoralismo, etc. Se trata de una situación que merece ser focalizada mejor para entenderse y desde ahí encontrar pistas que ayuden a asumir una actitud constructiva, pues la dimensión religiosa del imaginario social es probablemente una de las que más ha sufrido una transformación que no se esperaba.

1.2. Gestación del nuevo paradigma secular

Charles Taylor en su estudio mencionado, *L'èta secolare*, ha interpretado el desarrollo histórico de la vivencia religiosa cristiana desde la Reforma protestante hasta la actualidad. Para entender mejor las conclusiones a las que llega es necesario perfilar brevemente el recorrido de su investigación.

1.2.1. Del nominalismo a la Reforma

El nominalismo está en los orígenes de la mentalidad renacentista y reformadora que considera la creación, el mundo y la humanidad, como material que hay que transformar (cf. T, p.133). Del conocimiento contemplativo medieval de la realidad como efecto de una causa eficiente con una finalidad precisa (causalidad final), se pasa con la Reforma a la consideración de la realidad como materia que debe y puede ser transformada. Se abre paso una nueva manera de entender la existencia personal y el proceso comunitario de convivencia como una exigencia interior para trabajar sobre uno mismo con el objeto de promover el cambio y no dejar las cosas como están, sino cambiarlas desde la raíz en un constante esfuerzo de re-creación (cf. T, p. 137). De aquí la progresiva y eficiente asunción del método científico para organizar de manera racional la existencia en todas sus dimensiones, actitud que, por el momento, en los siglos XVI y XVII, queda circunscrita a una élite que toma distancia del «pueblo».

En la Iglesia se produce también, influenciada por el proceso señalado, la separación progresiva entre una élite culta, representada por el clero y la vida religiosa, y el pueblo sencillo. La Reforma protestante rompe con esa visión desde su concepción de la salvación mediante la sola fe, democratizando la santidad para todos los creyentes y aboliendo un estatus de especialistas en la vida cristiana (clero y vida religiosa). Así, la visión religiosa católica tradicional de la realidad recibe una primera reorientación desde la Reforma, estableciéndose el inicio de una aproximación que paulatinamente concibe la razón instrumental como centro desde el cual interpretar la revelación cristiana. Una interpretación que va a orientar progresivamente la vida personal y social hacia la adquisición de las virtudes cristianas con la finalidad concreta de lograr la prosperidad individual y social centrada en la historia, con lo cual se va perdiendo una visión escatológica de la existencia individual y social.

1.2.2. Del deísmo providencialista al 'humanismo exclusivista' (ss. XVI y XVII)

La consecuencia a largo plazo será la difusión del deísmo entre las élites cultas cristianas, protestantes y católicas. Taylor explica el fenómeno aduciendo tres razones. En primer lugar, la Providencia divina es antropologizada, en el sentido de que Dios es concebido como el Creador y el Benefactor universal, que ha dado a la humanidad la tarea de llevar a plenitud su obra. Por ello, no es necesario que Él intervenga de manera especial en la historia, y mucho menos milagrosamente, para

que la humanidad forje la prosperidad y bienestar que Dios quiere que los hombres tengan. Como consecuencia, la confianza no se pone ya en un Dios providente, sino en la capacidad humana creada por Dios para lograr los fines a los que Él la llama (cf. T, pp. 300-301).

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, se genera lo que Taylor llama un «orden impersonal»: la relación con Dios no se establece a través de una relación inmediata, sino mediada gracias a la adquisición de la virtud individual para la edificación del bienestar mutuo entre los ciudadanos. La fidelidad a este orden deísta se interpreta como fidelidad a Dios mismo (cf. T, p. 346).

Al «orden impersonal» se añade, como tercera razón explicativa, la actitud que lleva a desligar poco a poco la relación entre religión y revelación: la sola razón es suficiente para cumplir con el plan de Dios (cf. T, pp. 376-377).

La consecuencia del desarrollo del deísmo providencialista es lo que Taylor llama el *humanismo exclusivista*⁴ como fruto del ordenamiento que la razón instrumental produce sobre el cosmos, la sociedad y las personas para alcanzar una sociedad de bienestar fundada en el principio del beneficio mutuo, que es, según la nueva interpretación, el fin principal que Dios ha dado a la humanidad para que lo alcance con los dones naturales que le ha dado mediante la creación (cf. T, pp. 285-286). Se trata de una transformación que para el autor es el corazón del origen de la secularización moderna (cf. T, p.378). El plan divino de salvación pierde su dimensión escatológica porque lo que cuenta es la capacidad humana, creada por Dios, para cumplir con el fin para el cual lo ha creado en la historia: el beneficio mutuo. Dios no es necesario para realizar su plan, queda en el trasfondo del nuevo cuadro de referencia. Por eso la necesidad de la *gracia divina* pasa a un segundo o tercer plano, donde no es necesaria para que el creyente se transforme interiormente, con lo cual se pierde también el sentido tradicional del *misterio* en la relación personal con Dios.

1.2.3. Los siglos XIX y XX

Durante el siglo XIX lo que hasta entonces era una actitud reservada a una élite, se va convertir de dominio público, adquiriendo diversas

4 Este humanismo presenta cuatro características: activismo, para buscar las soluciones más eficaces; uniformización, para aplicar un mismo esquema a todos, sin excepciones; homologación, para reducir las diferencias entre los ciudadanos y conformarlas así a los estándares del gobierno; racionalización, para orientar la vida social en torno a determinados valores, especialmente los vinculados al bienestar (cf. T, pp. 118-119).

formas de expresión. La novedad de este tiempo es que, si antes se reconocían las raíces cristianas del *humanismo exclusivista*, impregnado de providencialismo deísta, ahora se manifiesta paulatinamente una actitud agresiva hacia la religión en general y frente al cristianismo en particular. Aún más, pues la crítica se vuelve contra el mismo *humanismo exclusivista*. La consecuencia es que se multiplican y fragmentan al mismo tiempo las opciones alternativas. El «yo» se percibe mentalmente, desde el imaginario social, como dueño y seguro de sí, autosuficiente, sin ninguna necesidad de un punto de referencia externo a su interioridad auto-centrada. El cristianismo deja de ser en Europa la primera opción para fundamentar y dar sentido al orden social y personal. El tiempo y los espacios pierden referencia a la eternidad y a lo sagrado, la vida escolar y universitaria se seculariza, así como la asistencia sanitaria.

Paradójicamente, comenta Taylor, se difunde al mismo tiempo un sentimiento de malestar frente a ese mundo cada vez más racionalizado que impele a la búsqueda de *algo más, más allá*, para compensar la sensación de vacío y la disolución del sentido de trascendencia. Este es un sentimiento común a nosotros (cf. T, p. 385). Es más, Taylor verifica que desde los inicios de este fenómeno se declara la presencia de grupos que, si bien rechazan el cristianismo ortodoxo, buscaban fuentes espirituales alternativas (cf. T, p. 385). Van a la búsqueda de una alternativa, una tercera vía, entre el ateísmo y el cristianismo, pues la nueva situación ha generado un vacío que se podría caracterizar por la pérdida de sentido de la vida, expresado artísticamente a través de la melancolía romántica. Hoy se manifiesta más bien como nostalgia de un *no sé qué* que lleva a la experiencia de la vida cotidiana como carente de resonancias profundas, como *algo* árido y aburrido: «Frente a este mundo insensato puede venir una especie de *náusea*» (T, p. 393, cursivas del autor).

Pero la *náusea* no conlleva el retorno a la religión y a la búsqueda de trascendencia, sino más bien a la exploración de nuevos sentidos dentro de los límites de la inmanencia: «por ejemplo, proyectando crear un nuevo mundo de justicia y prosperidad. Y, análogamente, sin apelar a la religión, se puede buscar que tengan resonancia la vida cotidiana, la naturaleza y las cosas que nos rodean, apoyándolas en nuestro más profundo sentido interior» (T, pp. 394-395). De este modo el sentido que cada individuo encuentra se convierte en el hallazgo de una búsqueda personal e individual y, por tanto, desaparece del imaginario social la vivencia comunitaria de sentido, que antes ofrecía la religión. Todas las alternativas, en cuanto fundadas en la experiencia privada personal, se presentan como posibles, y desaparece cualquier jerarquía

entre ellas. Esta fragmentación del *sentido* es lo que Taylor llama el efecto *nova*: «el siglo XIX ha sido, precisamente, el período en el que la gama de alternativas a la religión se ha convertido progresivamente en más rica y amplia» (T, p. 408; cf. t, p. 394).

La consecuencia de tal efecto se percibe actualmente, siempre según Taylor, en el hecho de que todas las opciones de sentido aparecen igualmente como posibles. El sentido se ha democratizado, dando como resultado la sensación que el sentido asumido personalmente es *uno más* entre tantos y, por tanto, que es frágil, produciendo una sensación interior de debilidad. Este «es, sin duda, uno de los rasgos distintivos de nuestro mundo en comparación al de quinientos años atrás» (T, p. 387). Lo cual evidencia, además, que la perspectiva *irreligiosa* que ha emergido estaba profundamente anclada y más difundida en la mentalidad del s. XIX de cuanto lo estuviese en los siglos pasados (T, p. 409).

La *irreligión* cobra cuerpo y se extiende por todas las capas de la sociedad, impregnando el imaginario social gracias a los nuevos descubrimientos científicos, desde la astronomía que modifica la concepción del universo, hasta el mundo microscópico que revela un *universo* desconocido, pasando por el descubrimiento de la evolución de las especies y del inconsciente. Todo ello hace que se abran horizontes inimaginables apenas pocos años antes, proponiendo nuevas perspectivas para interpretar el sentido del tiempo y del espacio y, como consecuencia, de la existencia misma. Se toma conciencia de que hay algo «más grande desconocido» dentro de la condición humana y de la naturaleza, que pertenece a la raíz más recóndita de ellas: es el descubrimiento de una realidad *salvaje* que es, en realidad, un fondo sin-fondo del cual toda la realidad tiene su origen y fin común.

Ahora bien, es de suma importancia entender que no se trata de una cuestión teórica, sino de un modo de sentir individual y colectivo que ha impregnado el imaginario social convirtiéndose en el presupuesto acrítico desde el cual se afronta la dimensión del sentido de la vida. Es la matriz que da a luz el materialismo del siglo XX. A tal punto que, para Taylor «este complejo de teorías, concepciones no reflejas e imaginaria moral, constituye la *Weltanschauung*⁵ dominante de la civilización occidental en el tiempo presente» (T, p. 439).

El materialismo propone, en sus diversas formas, una orientación ética impersonal y anónima guiada por las leyes causales que no necesi-

⁵ Del alemán: Visión (*Anschauung*) del mundo (*Welt*). Indica la concepción y finalidad de la existencia y del mundo que un individuo o un grupo tiene respecto a la vida humana.

tan de Dios y su providencia para ordenar el cosmos, la sociedad y las personas. El éxito de la ciencia ha creado la impresión de que el cristianismo estaba superado, que era algo primitivo: ser materialista es signo de madurez y virilidad (cf. T, pp. 460-461), mientras que ser creyente es negarse a crecer en humanidad, permaneciendo en el infantilismo y la ilusión propias de quien renuncia a convertirse en auténticamente humano.

Ante esta situación ha habido una reacción por parte de gobiernos, élites intelectuales y jerarquías eclesiásticas que, desde mediados del siglo XIX hasta antes la segunda guerra mundial, se han esforzado por renovarse, creando nuevas estructuras para adecuarse al nuevo imaginario social y ganar legitimidad en el nuevo contexto (cf. T, p. 561). Es lo que Taylor califica como «época de la movilización». Sin embargo, no obstante ese esfuerzo, la revolución cultural que siguió después de la segunda guerra mundial ha llevado a una radicalización de la situación, gracias a la «revolución expresivista», es decir, a la importancia dada a la apariencia (por ejemplo, las modas y el querer ser como el protagonista o la *estrella* del momento, etc.), y a la expansión de la sociedad de consumo, actualmente globalizada. De este modo, no queda más alternativas que concebirse a sí mismo como un fragmento de la cultura fragmentada, una cultura en la que el consumo de bienes juega un papel de enorme importancia, como se verá más adelante.

1.2.4. La cuestión del sentido

Taylor señala, no obstante la situación perfilada, que en el horizonte de las conciencias no deja de hacerse presente el *misterio*: «Una vez que hemos percibido la vastedad espacial y temporal del universo, la profundidad infinitesimal de su micro-constitución, y hemos advertido nuestra insignificancia y nuestra fragilidad, podemos también entender cuánto sea admirable que de esta inmensa máquina sinsentido haya emergido la vida, y después el sentimiento, la imaginación y el pensamiento» (T, p. 464). Un *misterio* que abre a la pregunta del sentido de lo que se admira *sin sentido*, pero que, como señala el mismo autor, no alcanza a tocar la vida cotidiana o plantearse un proceso de transformación trascendente, pues la religión no es percibida como una motivación para *ser mejores*: «se presume que la prospectiva de la transformación haya perdido gran parte de su poder de atracción en la modernidad, de modo que algo parecido a las acciones o instituciones que ella solía sostener pueden sostenerse solamente si reciben el apoyo de otra motivación» (T, p. 546). Es decir, la motivación para el cambio personal se encuentra en otros ámbitos, no en el de la religión.

Se encuentra, como se verá, en la *espiritualidad*, con sus nuevas formas que promueve nuevos modelos de *sentido* de la existencia, creyente y no creyente. Queda claro que la incredulidad deja de ser una opción elitista, sino más bien una realidad globalizada en el imaginario social de occidente y oriente. En efecto, se busca «algo así como la unidad e integridad del *self*, una reivindicación de la importancia del sentimiento contra la supremacía unilateral de la razón, y una reafirmación del cuerpo y de sus placeres respecto a la ubicación secundaria y a menudo atormentada por los sentimientos de culpa a donde se lo había confinado por la identidad disciplinada e instrumental. El acento cae ahora sobre la unidad, la integridad, la concordia, concentración» (T, p. 638, cursivas del autor).

Según Taylor se trata de una búsqueda que se realiza en lo que él ha venido en llamar *cultura de la autenticidad*: «Debo descubrir mi camino hacia la integridad y la profundidad espiritual. La atención se focaliza ahora sobre el individuo y su experiencia. La espiritualidad debe hablar a tal experiencia. La búsqueda, como sostiene Roof, es quizás el modelo fundamental de la vida espiritual. Una búsqueda que no puede comenzar con exclusiones a priori o con puntos de partida ineludibles, lo cual llevaría a prejuzgar esta experiencia». (T, pp. 638-639). Búsqueda *espiritual*, no *religiosa*.

La tesis de Taylor es que se dan dos patrones de búsqueda de sentido, o mejor dicho, dos patrones de «espiritualidad»: la *inhabitación* (*dwelling*) y la *búsqueda* (*seekers*). La primera se caracteriza por una fundamental confianza en las instituciones y la segunda por la búsqueda de nuevas formas, allende los límites institucionales (cf. T, p. 644). Entre estos dos polos se abre todo el abanico de posibilidades en el imaginario social actual: las personas se pueden pasear por todas las opciones posibles sin necesidad alguna de decidirse por una de ellas. Así entre la creencia y la incredulidad se extiende una tierra de nadie, neutral, en donde se vivencia la contraposición entre ellas como una guerra que no toca a los individuos porque están más allá, pero sin saber dónde están (cf. T, p. 444).

En conclusión, si hace 500 años era obvio ser creyente, hoy no lo es. Más bien, es obvio no serlo. Se ha perdido en el imaginario social el sentido cristiano de la trascendencia escatológica, del misterio y del deseo de transformación interior como fruto de una relación personal con la revelación cristiana (cf. T, p. 641). La búsqueda espiritual cristiana está descalificada de antemano en el imaginario social actual por ser identificada con la religión institucional.

Para profundizar de modo más preciso en la situación socio-religiosa actual, un autor que lo hace desde una perspectiva propia y sugerente es Zygmunt Bauman.

1.3. La condición líquida actual

El Prof. Bauman, a través de sus obras, hace un diagnóstico de la cultura europea occidental contemporánea. Si con Taylor se ha pasado revista al proceso histórico, con Bauman se pretende caracterizar los últimos decenios de tal proceso. Así, una primera observación es que el ciudadano europeo *post-moderno* vive en una situación interior de desencanto respecto a lo que la *modernidad* ofrecía, porque sus promesas no sólo han sido incumplidas, sino porque la situación social se ha complejizado a un punto tal como nunca antes en la historia de la humanidad.

Los síntomas de ese desencanto son un profundo cambio en la manera de percibir el tiempo y el espacio. El ritmo de vida ha tomado una aceleración creciente al punto que «las situaciones en las cuales los hombres actúan se modifican antes que sus modos de actuar logren consolidarse en hábitos y procedimientos [estables]»⁶. Predomina el cambio sobre la duración, con una percepción del tiempo sin perspectiva de permanencia, sino como una sucesión de instantes que hay que vivir intensamente, pero sin perspectiva de continuidad en un proyecto a mediano o largo plazo. El tiempo no se percibe como cíclico ni como lineal, sino como *puntual*. Cada instante es eterno, el presente domina sobre el pasado y el futuro. Se entiende por eso que Bauman hable de una conciencia *líquida* post-moderna⁷.

En efecto, en cada instante se espera que se produzca algo extraordinario, para después esperar lo mismo en el instante sucesivo, pero sin relación con el precedente. De aquí la ansiedad por vivir el presente velozmente para pasar de experiencia en experiencia. Se espera la realización personal no en las cosas que cambian, sino en el cambio mismo. Cambiar es vivir. Por eso se vive como una tragedia el desperdiciar una oportunidad: «moverse tiene como única finalidad la de *seguir moviéndose*»⁸.

A la conciencia *líquida* se suma la globalización del espacio. Facilitada por las nuevas tecnologías, permite establecer las más variadas relacio-

6 Z. BAUMAN, *Vita líquida*, Laterza, Bari 2009, VII; traducción castellana: *Vida líquida*, Paidós Ibérica, 2006.

7 Z. BAUMAN, *Vita líquida*, cit., XV.

8 Z. BAUMAN, *Vita líquida*, cit., 152 (cursivas del original).

nes desde el lugar en que uno se encuentra, sin tomar en cuenta para ello el factor geográfico. La posibilidad de intercambio se potencializa como nunca antes, lo cual, sumado a la *liquidez*, permite que las relaciones humanas se *licuifiquen*, pues el placer del cambio, facilitado por la globalización, es una amenaza a cualquier fidelidad. Se viven relaciones *aceleradas*, que nacen y mueren velozmente.

Según Bauman, esta situación ha hecho que la persona humana sea cada vez más vulnerable, pues al mismo tiempo que sufre los efectos de la *liquidez* y de la *globalización*, se siente siempre más impotente para participar en modo determinante en la situación que lo envuelve, perdiendo control sobre sí mismo, pero también sobre lo que concierne a su comunidad y país. Se enfrenta a un poder que gestiona la vida planetaria sin contar con sus decisiones personales, de aquí la sensación profunda de impotencia para determinar su futuro personal, comunitario, nacional y global⁹. Así, aun inconscientemente, todo empuja a un estilo de vida superficial y frágil en la relación a sí mismo y a los demás.

Ante ello, la tendencia es cerrarse en el individualismo para defenderse de las amenazas que la situación social actual produce. La vida misma se siente como una amenaza que produce miedo, precisamente por el cambio constante sin un horizonte de referencia. Pero hay un miedo mayor: que se detenga la velocidad del cambio, que se detenga el carnaval del cambio. Porque el miedo que produce el cambio es menor al miedo de que no haya cambio. Por eso se combate el miedo cambiando, comprando: este es el sentido oculto de la dinámica del consumismo. Consumiendo bienes, es decir, simplemente cambiando cosas, y también personas, se vive en la velocidad que impide detenerse, porque detenerse, no cambiar, es morir¹⁰. En efecto, «la economía de consumo depende de la producción de los consumidores, y los productos para combatir el miedo tienen necesidad de consumidores miedosos y asustados, animados por la esperanza de que sea posible alejar esos riesgos terribles y que se pueda lograr (naturalmente, con una ayuda que se pague)»¹¹.

⁹ Cf. Z. BAUMAN, *Paura líquida*. Laterza, Bari 2009, p.160; traducción castellana: *Miedo líquido*, Paidós Ibérica, 2006; traducción del autor.

¹⁰ A propósito del miedo a la muerte, si durante la Edad Media era la vivencia que anticipaba la ruptura de los límites del tiempo y del espacio porque los abría a una vida eterna, ahora sigue ejerciendo una presión cotidiana, pero en modo velado, pues se la ha puesto en los márgenes de la vida como un mero efecto del tiempo o de un accidente, banalizando y quitándole su dramática densidad para la vida y su sentido. Como consecuencia, la presencia del mal en el mundo resulta incomprensible y ello alienta la desconfianza generalizada, porque hasta algunos, que incluso se presentan en nombre de los ideales más altos, se han revelado monstruosos.

¹¹ Z. BAUMAN, *Paura líquida*, cit., 11.

Así, miedo e inseguridad interior van de la mano, con la paradoja de que los que viven en sociedades que han alcanzado un nivel de bienestar nunca antes logrado en la historia son los que se sienten más amenazados, inseguros y asustados, y están, a la vez, más fascinados por todo lo que se refiera a la seguridad personal y grupal respecto a otras sociedades del pasado y del Presente¹².

En efecto, ellos son más sensibles a las «amenazas flotantes» como catástrofes naturales, cambios climáticos, reducción de los recursos naturales, control tecnológico, economía y finanzas sin reglas claras, fluctuaciones en la bolsa de valores, problemas de migración, etc. Una inseguridad que produce ansiedad y, como consecuencia, genera una actitud de autodefensa que se convierte en el criterio que permea, muchas veces inconscientemente, las decisiones grandes y pequeñas de la vida. La realidad se presenta como una amenaza que infunde miedo, inseguridad y ansiedad ante lo «desconocido que puede pasar» y, ciertamente, ansiedad por no poder evitar el mismo miedo¹³.

Una situación en la que Bauman constata que no se ha logrado lo que la modernidad proponía debido a una estrategia de dominio del mercado sobre la vida individual y la convivencia social¹⁴. En conclusión, se trata de un problema que amenaza la libertad, porque no hay libertad sin seguridad, como tampoco hay seguridad sin libertad. La modernidad había puesto en el progreso a todos los niveles la esperanza de una creciente seguridad para todos, pero se ha convertido en una amenaza global, pues en lugar de traer paz y concordia, más bien hace presagiar cambios que traerán situaciones nuevas para la humanidad con más tensiones de difícil solución.

El diagnóstico de Bauman es severo: la principal fuente de preocupación, por la amenaza que representa, no viene de la naturaleza, sino de la cultura, de lo que el hombre ha producido. «Pero esta vez, en el origen de nuestros miedos más siniestros no están las montañas o los mares, sino los artefactos creados por el hombre, con sus incomprensibles subproductos y efectos colaterales»¹⁵. Por ello, o se encuentra el modo de educar a los individuos a que tomen distancia de esta situación y aprendan a tomar decisiones que los humanicen en una creciente libertad interior, o se rendirán a la cultura actual, masificándose en

12 Cf. BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 162.

13 Cf. BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 118-119.

14 Cf. BAUMAN, *Vita liquida*, cit., 32.

15 BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 118.

el consumismo. Consumismo es sinónimo de conformismo: el miedo, la inseguridad, la ansiedad van a la búsqueda de seguridad, pero para comprarla como si fuese un bien de consumo. Se discierne qué cosa comprar, porque en el comprar se encuentra sosiego y consolación interior. Por eso se evalúa constantemente el estado interior del deseo, físico y psíquico, para satisfacerlo, no raras veces manipulado por el mercado mismo. Todo está en función de un *yo* acelerado que vive dependiendo de sus necesidades, muchas veces concebidas como *libertades* que deben ser garantizadas por el Estado y el gobierno de turno. Se vive para satisfacer las necesidades, comprando.

La receta de Bauman es, frente a esta situación, formar personas para emanciparlas del sistema de consumo, promoviendo la educación hacia la autonomía y la independencia para que sean capaces de tomar responsablemente decisiones contraculturales. Ello implica fomentar una actitud crítica hacia el presente para rescatar las promesas del pasado y realizarlas en el futuro.

Por eso Bauman sostiene que hay que concentrarse en la educación del *homo elicens*, del hombre que discierne y elige, pues se trata del *núcleo* de la identidad personal. Educándolo probablemente se podrá resistir a todos los cambios de la cultura, forjando de este modo una identidad personal fuerte. No hay identidad sin toma de distancia de sí mismo y de la sociedad, como no hay emancipación sin decisión. La identidad fuerte, en una sociedad líquida y de pensamiento débil, se construye mediante la capacidad de tomar decisiones y de obrar según ellas, para luego influenciar en el ambiente desde una responsabilidad pensada y asumida. La receta es potenciar la persona (*empowerment*), cuyo objetivo es alcanzar no sólo armonía en la relación entre libertad y seguridad, sino más bien mantener abierta la esperanza hacia una meta-esperanza: una esperanza que haga posible el acto mismo de esperar¹⁶. El problema reside en que las sociedades de los países desarrollados parecen estar convencidas que, por principio, todos los problemas se pueden resolver, y si no se resuelven es probablemente por una evaluación equivocada de la situación o por una falla en el sistema. Se trata de una actitud de omnipotencia del sistema, que tiene una confianza ilimitada en sí mismo gracias a su capacidad científica y tecnológica. En efecto, si antes se echaba la culpa a Dios de los males, hoy se busca un culpable expiatorio, una persona, un empleado, una institución, la burocracia, el gobierno de turno o el gobierno precedente.

¹⁶ Cf BAUMAN, *Paura líquida*, cit., 219.

Esta actitud de omnipotencia ha *desvelado* el misterio de la naturaleza, haciéndole perder su secular fascinación, lo mismo que a la vida humana, pues en el fondo se piensa que ellas pueden ser controladas y modificadas arbitrariamente. Lo paradójico es que la toma de conciencia de esta potencialidad instrumental resulta ser la mayor amenaza para la misma vida humana, debido a dos razones. De un lado, por la marginalización de la moral (todo lo que es posible hacer ¿por qué no hacerlo?) y, por otro, debido a la burocratización de la responsabilidad pues, en ausencia de una moral asumida personalmente, la burocracia aparece como «tranquilizador ético» porque diluye la responsabilidad en el sistema.

En resumen, para Bauman, «sufrimos un *retardo moral*»¹⁷, además de una situación de inseguridad existencial de fondo que conlleva una crisis de identidad. Pues el vivir anclado en el cambio por el cambio no ofrece la oportunidad de la estabilidad necesaria para fundamentar una identidad sólida. Todo fluye rápidamente. Paradójicamente, es el mismo fluir de la liquidez del imaginario social actual lo que genera la inseguridad y la ansiedad. La esperanza de realización está puesta en la vivencia del próximo instante y, como la promesa no se cumple, se espera en el sucesivo, y así indefinidamente. Ese sucederse de instantes es la plataforma en la que cada persona debe hacer sus opciones, de lo cual resulta una situación de continuo estrés. En ese contexto cultural las personas toman sus decisiones jugándose el sentido de sus vidas con márgenes muy reducidos de crecimiento en autonomía y libertad, y más bien inmersos en un ambiente que hace creer que la identidad personal se forja y madura en la asimilación de los valores masificantes de la sociedad de consumo.

Después de un recorrido histórico que explica en parte el proceso de secularización europeo y de un análisis parcial de la situación actual de la sociedad europea occidental, se focalizará la atención sobre un aspecto de la situación socio-religiosa actual que se presenta sin duda como un fruto refinado de los dos factores estudiados.

1.4. La revolución silenciosa

Según David Tacey¹⁸, profesor universitario en Australia, se asiste hoy a una revolución en el modo de entender la relación entre la religión

¹⁷ BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 114 (cursivas del original).

¹⁸ DAVID TACEY, *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Brunner-Routledge, Hove - New York 2004. A partir de ahora utilizaremos la abreviatura DT. La traducción al castellano es del autor.

y la espiritualidad, tanto en Occidente como en Oriente. Ésta se caracteriza como una paradójica tendencia hacia 'lo espiritual' que, por un lado, surge en una sociedad secularizada, y por otro, según el autor, las instituciones religiosas tradicionales tienen dificultad para reconocer y apreciar positivamente esta nueva situación y proponer una alternativa creativa (cf. DT, p. 20). Por ello Tacey insiste en proponer un nuevo lenguaje que abra a la trascendencia en estos tiempos de crisis, pues precisamente en estos tiempos el lenguaje precedente, que resultaba eficaz en tiempos de estabilidad cultural, se convierte en ineficaz para expresar la dimensión trascendente de la existencia *líquida*.

Identificando trascendencia con espiritualidad, la espiritualidad deja de ser religiosa porque busca nuevas formas de expresión en un contexto en que la religión tradicional resulta inexpresiva para formular lo que la nueva sensibilidad percibe. Se buscan nuevos puntos de referencias, más allá de la religión institucional, cuya consecuencia es la sustitución de la religión por la *espiritualidad*: ésta toma el lugar de aquella, la vivencia espiritual reemplaza la práctica religiosa tradicional.

La nueva modalidad se presenta frecuentemente en forma desordenada, aleatoria, caótica y anárquica (cf. DT, p. 37), aunque democrática y anti-jerárquica, modelada sobre un patrón de fraternidad igualitaria, que tiene su juez último en la conciencia individual que se alimenta espiritualmente de sus variadas experiencias personales (cf. DT, pp.38-39). Desde esta perspectiva el cristianismo tradicional es vivido como contrario a los valores de la vitalidad porque es una religión castradora; en cambio, se trata de promover una vivencia holística, sin ser perfeccionista, pero abocada a encontrar la autenticidad personal y la armonía entre el cuerpo y la mente para una vida saludable en todas sus dimensiones (cf. DT, p.128).

Así, el Dios de la tradición religiosa es figurado como distante y alejado, mientras la nueva tendencia lo concibe como una presencia íntima, intensa e inmanente, presencia radical en el misterio de la realidad y de la vida cotidiana, percibido más allá de la dimensión ordinaria de la realidad, pero accesible a la profundidad personal de todos (cf. DT, pp.163-164).

Tacey considera que se enfrentan dos paradigmas: el viejo, sostenido por la tradición religiosa desde una perspectiva académica basada en el iluminismo, que desconfía de la vivencia personal, aunque teóricamente la justifica (cf. DT, pp.203-204) y el nuevo, que pone sus raíces en la vivencia personal desde el fundamento de lo real y del ser. «Básicamente, la diferencia es ésta: la interioridad

y el cultivo de la vida interior» (DT, p.205). La búsqueda espiritual va a la interioridad, mientras la religión tradicional se queda en la exterioridad. La solución, para el autor, no está en el hecho de que la religión deje de ser lo que es, sino que asuma la dimensión del misterio para orientar la necesidad de espiritualidad que se verifica sociológicamente.

1.5. Resumen conclusivo

La afirmación de fondo que se obtiene como resultado del itinerario realizado es que el proceso de secularización ha dado como resultado que en el imaginario social se haya difundido la idea de la espiritualidad como dimensión fundamental de la persona, pero desvinculada de la institución religiosa, apelando a la sola dimensión antropológica (Taylor, Tacey). Vista desde la perspectiva de la revelación cristiana y asumiendo el análisis de Bauman, se podría caracterizar la nueva espiritualidad como una «espiritualidad líquida y de consumo»: líquida porque no se trata de una verdadera trascendencia de la condición humana frente al Misterio de la realidad, sino centrada en las necesidades personales, y de consumo porque se aspira a satisfacer esas necesidades psico-físico-espirituales dentro de técnicas y dinámicas ofrecidas por el mercado del bienestar, sin tomar en cuenta la acción transformativa de la gracia divina y de la relación personal con el Dios de la revelación cristiana. Se ha elevado a los altares de la postmodernidad la espiritualidad, pero vaciándola de sentido cristiano.

2. Una actitud cristiana post-secularizada

El presupuesto de fondo con el que se aborda la temática de este apartado es que en el imaginario social actual domina la idea de una espiritualidad 'líquida y de consumo'. Por ello, se focaliza a continuación una perspectiva desde la cual comprender el fenómeno actual y aprovecharlo para una reformulación de la espiritualidad cristiana. Así, en un primer punto, y a partir de la propuesta de Bauman, se profundiza en lo que significa *elegir* y *trascender*, para luego retomar brevemente el sentido de las palabras *misterio* y *transformación*. Sobre esta base antropológica en un segundo y tercer punto se esboza, respectivamente, un enfoque bíblico y teológico como fundamento del marco teórico que sirve de sustento a la propuesta mistagógica de la segunda parte del trabajo. La pregunta que guía esta parte se podría formular así: ¿Cómo aprovechar los planteamientos de la espirituali-

dad *líquida y de consumo* para presentar la espiritualidad que nace de la revelación cristiana?

2.1. La dimensión antropológica

La receta del análisis de Bauman es educar a los ciudadanos a tomar decisiones, ayudarlos a discernir y elegir, pues la identidad personal se construye sobre la base de decisiones personales. Esta es su receta contracultural para contrarrestar los efectos del consumismo. Asumiendo esta perspectiva antropológica y el contexto en el que se da: ¿cómo presentar las instancias de fondo ante las cuales se toman las decisiones que constituyen la identidad cristiana?

2.1.1. Elegir trascender

El concepto de trascendencia hace referencia, antropológicamente, a un auto-descentramiento, precisamente porque se busca fuera de sí lo que se siente como una necesidad que no se puede satisfacer desde el yo. Una de las necesidades antropológicas básicas es la de amar y ser amado. En un contexto secularizado, la trascendencia auto-descendente busca el objeto amado dentro de los límites del tiempo. En una sociedad religiosa cristiana, en cambio, se busca el objeto amado en todas las realidades experimentadas en el tiempo, pero para superar los límites del tiempo. Por eso el sentido cristiano de la trascendencia y del tiempo asume la muerte como momento de tránsito. De aquí que el momento decisivo de la trascendencia, en cualquiera de sus sentidos, sea la elección de *qué* o *quién* elegir como objeto del descentramiento auto-trasendente personal.

El verbo *elegir* abraza una vasta gama de sinónimos: decidir, seleccionar, optar, preferir, escoger, en sentido más restringido. Pero también, en un sentido más amplio, se pueden incluir verbos como: votar, concluir, deliberar, discernir, evaluar, dirimir, juzgar, sentenciar, resolver, disponer, separar, establecer, determinar, separar, establecer, ordenar, reordenar, anteponer, posponer. Para poder *elegir* se pide llegar a una claridad para tomar una decisión, por eso se le opone lo que es confuso, vago, impreciso, indefinido, indeterminado, ambiguo, equívoco¹⁹.

Efectivamente, para hacer una elección hay que escoger y tomar una opción por algo o alguien que se prefiere a otras posibilidades. Con ella se concluye un proceso deliberativo en el que se reflexiona y discierne,

¹⁹ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, pp. 115-117.

se evalúan y sopesan las variables para resolver *algo* y así obtener un resultado que abra a nuevas posibilidades. Elegir implica decidirse para poner orden o, mejor dicho, decidirse para reordenar el orden que regía anteriormente y establecer uno nuevo. Se trata de un proceso interior para asumir responsablemente una opción frente a algo o alguien que requiere una toma de posición, una definición, o mejor dicho, implica definirse personalmente para asumir las consecuencias de la elección hecha y darles continuidad en el tiempo.

2.1.2. *Trascendencia y misterio*

Según Karl Rahner²⁰, el hombre tiene una constitución antropológica fundamental que le permite trascender, es decir, ir más allá de sí mismo gracias a lo que él llama la pre-comprensión a-temática del ser y del amor. Se trata de una orientación dinámica inscrita en la misma constitución psico-ontológica del ser humano en cuanto humano, que se presenta a su interioridad como una tendencia unitaria hacia el conocer y el amar que está referida intrínsecamente a un horizonte que es ajeno al ser humano en cuanto tal y que por eso se llama *trascendental*. El ser humano se encuentra con el hecho consumado de que tiene que tomar decisiones, que tiene que hacer elecciones. Se encuentra con una capacidad y una tendencia que no se ha dado a sí mismo y que, sin embargo, lo urge a tomar decisiones existenciales frente a *algo* que se le presenta como desconocido (él mismo). Por esta razón, cuando el ser humano se pregunta por su misma capacidad de preguntarse para conocer y de elegir para amar, se encuentra pre-constituido por esa capacidad, que es precisamente la que le posibilita preguntar y elegir. Esa capacidad, que lo constituye un ser verdaderamente humano, es la que lo constituye al mismo tiempo como misterio para sí mismo: el conocimiento originario es el des-conocerse, el de comprenderse a sí mismo como un desconocido. Un saber de no saber que le revela el misterio, que le revela el ser un misterio para sí mismo: conocerse desconocido es saberse misterio. El saber-de-no-saberse es el contenido de la revelación de su ser misterio.

Por ejemplo, cuando una persona reflexiona sobre su origen y destino personal llega a la conclusión de que su reflexionar mismo no le da la respuesta, que tiene que buscarla fuera de su capacidad reflexiva, aunque para ello, obviamente, tenga que seguir reflexionando. Tiene que elegir *algo* para sí como respuesta, pero ese *algo* lo espera encontrar, no se lo da a sí misma.

²⁰ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1977.

Cuando una persona llega a la conclusión de que no tiene en ella misma una respuesta para el sentido de la vida, se le abre un horizonte interior sin límites que desencadena la búsqueda para encontrar un sentido. Ese espacio ilimitado que se le abre y del cual no puede disponer, es el misterio de la realidad que se le presenta también como misterio a su saberse misterio. Su misterio personal la orienta al misterio del mundo, y el saber esto la hace vivir en el misterio y tomar conciencia de que es inhabitada por él. El misterio es una presencia por ausencia que se descubre en la realidad misma, pero también en la interioridad de la persona: la ausencia de sentido como un saber-de-no-saber es presencia del misterio.

De aquí que el acto que identifica a una persona como humana sea la elección de *su* sentido. En otras palabras, hay que elegir lo que llene el vacío. Pero el vacío, es decir, la presencia de la ausencia, es espontáneamente ya en sí misma una llamada a la búsqueda y al encuentro. En este sentido, el Misterio es la única respuesta posible al misterio. De lo contrario no cabría hablar de trascendencia en sentido propio.

Dicho de otro modo, cuando se habla de la búsqueda de sentido se hace alusión con lenguaje psicológico a la realidad ontológica descrita. Buscar sentido a la vida es buscar una respuesta al misterio de la existencia que se presenta como un vacío consciente de sí mismo. No hay búsqueda posible de sentido sin trascendencia y sin descentramiento, pero la respuesta es algo que se elige, nunca algo que se impone. Por eso, lo que dará mayor o menos satisfacción a la condición trascendental humana depende de qué se elige como sentido; depende de con qué se sacia «el hambre de infinito». Dicho sea de paso, es sólo la experiencia del misterio *infinito* que facilita paradójicamente la experiencia del ser *finito*.

Las personas que siguen la nueva espiritualidad o la tradicional tienen este fondo antropológico común: son un misterio trascendente para ellas mismas. Una vez establecido este aspecto común, es conveniente recordar la fenomenología de algunas de las experiencias del misterio.

2.1.3. Fenomenología de la presencia del misterio trascendente

La experiencia de trascendencia es percatarse (*insight*) de *algo* que se presenta a la conciencia abriéndola a una nueva dimensión de la realidad. Es «un breve episodio durante el cual una persona prueba algo que la sobrepasa absolutamente. Ella se siente entonces abierta al

infinito; ella percibe en su experiencia una dimensión nueva, diferente de las tres dimensiones -o cuatro, si se quiere incluir la del tiempo- que estructura el espacio físico. Ella tiene la impresión de estar en contacto con lo que escapa a su poder y a su control, con lo que ella no sabría totalmente comprender o definir»²¹. Según Roy «es una cuestión de deseo. Cuando en las personas sólo hay lugar para las ansiedades finitas, es improbable que intensifiquen su deseo en este sentido más amplio. Pero ¿por qué, podríamos preguntarnos, deberíamos elevar este deseo más fundamental? La respuesta es, simplemente, por el singular placer que ello provoca. En la medida en que el fruto de la experiencia trascendente consiste en decir 'sí' a una presencia incomparable que percibimos como belleza, significado, verdad o bondad, este consentimiento nos proporciona dicha, paz, abandono y libertad»²².

No hay sentido sin deseo de trascenderse en alguna forma, pues el sentido viene dado desde fuera por *algo* externo «que sobrepasa absolutamente el universo de los seres finitos, no en términos de magnitud o poder, sino de significado, verdad y valor; en una palabra, en términos de ser»²³. En otras palabras: «*la experiencia trascendente es una percepción sensible de lo infinito en una circunstancia determinada*»²⁴. Esta percepción, según el autor, se puede tipificar en cuatro modalidades: estética, ontológica, ética e interpersonal.

En la primera se incluyen experiencias de contacto armónico/simbiótico con la naturaleza y el cosmos, en las que se tiene la sensación de formar parte de un todo que es mayor que las partes, o también experiencias de corte negativo, como por ejemplo, de fragilidad delante de la potencia de una tormenta, de un terremoto, etc. Experiencias de corte ontológico tienen que ver con la percepción del *ser* o del *existir*, como experimentar el paso del tiempo y su fugacidad, la caducidad de las cosas, el orden/desorden del universo, el vivir y el morir, el sentido y sin sentido de la realidad, de la vida. En las experiencias éticas de trascendencia se trata más bien de la adhesión o rechazo de los más altos

21 L. Roy, *Le sentiment de transcendance. Expérience de Dieu?*, Cerf, Paris 2000, p. 26 (traducción del autor). "El problema con la experiencia trascendente es que, si bien normalmente está ocasionada por la percepción, en sí misma no es un suceso de la percepción y no tiene ningún objeto que pueda percibirse. Los filósofos del misticismo que trazan un paralelismo demasiado estrecho entre la percepción sensorial y la llamada percepción mística están en un error. Los indicios de trascendencia implican un tipo de conciencia que no tiene que ver con objetos, conceptos o expresiones verbales. Dependiendo de las preocupaciones (inseparablemente intelectuales y afectivas) de la persona o del grupo, el sentimiento-descubrimiento central adquirirá una tonalidad determinada y se expresará mediante unos significados determinados" L. Roy, *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*, Herder, Barcelona 2006, p. 295.

22 L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, p. 314.

23 L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, p. 268.

24 L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, p. 27 (cursivas del original).

valores de la vida humana, como la justicia, la solidaridad, el bien, etc. En fin, las experiencias interpersonales de trascendencia son las que ponen en relación a los seres humanos entre sí, fundadas en el amor, como amar y ser amado, desear la comunión con otros, desear ser feliz y hacer feliz a otros, realizarse personalmente²⁵.

En todas estas experiencias se manifiesta una *realidad* que puede ser intuita de diversas formas, según sea el tipo de experiencia: si es estética se produce la sensación de seguridad; si ontológica, de sentido; si ética, de valor; si relacional, de amor. Para Roy no se trata de un desarrollo progresivo de una que lleve a la otra, sino de diferentes grados de intensidad de la trascendencia: no es lo mismo una experiencia de simbiosis con la naturaleza, que una experiencia de simbiosis amorosa con una persona, como no es lo mismo la realización de un alto valor humano, como el de la justicia, con la percepción del *ser* en cuanto trascendental²⁶.

La interpretación de las experiencias depende en gran medida del contexto cultural en el que se producen y de factores personales, como la edad, momento existencial, etc. Sin embargo, la disposición de apertura o cerrazón a ellas resulta determinante. Lo que Roy llama la *intencionalidad*: «aquello mediante lo cual llegamos a conocer la trascendencia, mientras que la trascendencia es el fundamento ontológico de la intencionalidad»²⁷. Es una disposición antropológica de apertura a lo *otro*, que nada tiene que ver con el fenómeno de la proyección de sí. Acogida de lo *otro* en cuanto reconocido como tal y por eso como portador de *algo* de lo que no se disponía en el almacén de los recursos personales; lo infinito, pero que hace tomar conciencia de la propia finitud: el misterio.

2.2. Fenomenología de la experiencia del misterio de la revelación cristiana

En la sección anterior se ha visto que la experiencia de dar sentido a la vida en una experiencia de trascendencia es la acogida de *algo* que

25 Cf. L. Roy, *Le sentiment de transcendance*, pp. 47-66 y *Experiencias de trascendencia*, p. 36. Para ejemplos concretos que el mismo Roy refiere, cf. *Experiencias de trascendencia*, pp. 43-58.

26 Cf. L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, pp. 36-37. "Las diversas vías que conducen a un encuentro con lo infinito tienen un alcance desigual. Entre el primer y el cuarto tipo existe una jerarquía ascendente. Los tipos superiores pueden integrar los inferiores, mostrando así algunas de sus características; no son impermeables unos a otros. [...] En principio, los tipos superiores de experiencia trascendente son más prometedores que los inferiores en términos de ilustración y conversión. Sin embargo, a veces, un tipo inferior puede ser más intenso que uno superior, mostrándose así más decisivo, al menos a corto plazo" L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, p. 37.

27 L. Roy, *Experiencias de trascendencia*, p. 262.

es misterio. En esta sección se trata de comprender cómo se realiza esa experiencia de sentido en el marco de la revelación cristiana. Para ello, se inicia aclarando algunos presupuestos, bíblicos y teológicos, antes de tratar el tema de la elección en el Nuevo Testamento y en la tradición ignaciana, pues elegir cristianamente implica una relación histórica personal con ese *algo* revelado. Así se podrá concluir el marco de referencia teórico para encuadrar y dar fundamento a un modo de interpretar el proceso de conversión en la iniciación cristiana.

2.2.1. Interpretación cristiana del presupuesto antropológico

Para Karl Rahner, en su ensayo sobre el concepto de *misterio* en la teología católica²⁸, se puede hablar de misterio en sentido estricto solamente de la Trinidad, de la Encarnación del Verbo y de la Gracia santificante. La relación *ad intra* de la Trinidad resulta incognoscible, absolutamente trascendente a la condición humana, por eso se afirma que es el Misterio radical. Pero su acción *ad extra* lo revela, pues se hace visible en una doble dimensión: objetiva, en la Encarnación del Hijo (que presupone la creación), y subjetiva en la acción santificadora interior del Espíritu Santo. Y dado que hay continuidad entre la relación *ad intra* con la *ad extra*, la experiencia de la proximidad de Jesús es la experiencia de proximidad del Misterio santo. La Trinidad está presente en el encuentro con Jesús, Verbo del Padre, porque lo revela gracias a la acción interior del Espíritu Santo. Así, *experimentar* a Jesús es *experimentar* al Dios uni-trino porque cada persona trinitaria tiene una relación particular con el fiel que lo acoge y, gracias a ella, el fiel se puede relacionar distintamente con Él. Mediante la unión hipostática el Hijo hace visible el misterio del Dios Trino y hace posible acogerlo por la efusión del Espíritu. Este es el misterio cristiano, en sentido estrictísimo.

Como se ha visto en la dimensión antropológica, la constitución del ser humano en cuanto tal es lo que le permite trascenderse, descubriéndose como un misterio para sí mismo en medio de una realidad que también se le presenta como misterio. Ahora bien, si por un lado, la posibilidad humana de tomar decisiones es gracias a una capacidad de conocer y amar que pre-constituye trascendentalmente al ser humano como misterio para sí mismo; y por otro, si su ser misterio está en relación a la realidad que se le presenta igualmente como misterio indisponible e inabarcable, entonces la vivencia de ese doble misterio

28 K. RAHNER, "Sul concetto di mistero nella teologia cattolica", en *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 391-465. Para todo el párrafo, cf R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, G&B Press, Roma 2015, p. 9-13.

es la vivencia de la *presencia* del Misterio santo como fundamento radical de persona y de la realidad. Una *presencia* que se revela para ser descubierta y reconocida como origen y destino de la realidad toda y, por ello, llama a ser elegida y amada conscientemente como tal, porque Ella misma es sujeto de conocimiento, de elección y de amor. Esta dinámica se realiza en el encuentro con Jesús.

La experiencia de la trascendencia cristiana lleva al creyente a reconocer la dinámica antropológica en la experiencia de la persona de Jesús, porque entrando en relación con Él se revela en Él y a través de Él el misterio trascendente de Dios como Trinidad, revelándose como respuesta a su dimensión personal de misterio en el misterio de la realidad. Así, el creyente se re-descubre como un ser que tiene su origen en el Misterio de la Trinidad y que está orientado trascendentalmente hacia Él. Origen y destino coinciden.

En efecto, si la experiencia de la trascendencia es una percepción sensible de lo infinito, eso es lo que precisamente ocurre cuando se da el encuentro con Jesús y Él es reconocido y acogido como el Trascendente encarnado. Pero para que eso ocurra hay que entrar en contacto con Jesús, en sintonía con su Espíritu.

2.2.2. *Presupuesto bíblico*

El presupuesto antropológico se deduce, en realidad, a partir del primer y fundamental presupuesto que es la constatación de que el Dios trinitario elige, decide revelarse en la historia humana²⁹. Primero a Abraham, dando inicio a la historia de la salvación, y posteriormente estableciendo con él, y con su pueblo, una alianza. En este contexto surge la experiencia de la creación, que explica la pre-constitución trascendental humana y su orientación hacia la manifestación de su culmen, la encarnación del Verbo divino. En la manifestación histórica de Jesús se revela la voluntad salvífica de la Trinidad para cada ser humano como realización escatológica de la capacidad trascendental que lo constituye, como se ha visto.

El Nuevo Testamento narra cómo se da la actualización de la capacidad trascendental a través del encuentro con Jesús, anticipada en la relación de Dios con el pueblo de Israel. En ambos casos se da una revelación histórica de Dios, obviamente de diferente grado, pero con el mismo efecto: el de salvar al ser humano abierto a la trascendencia gracias a su

²⁹ Cf para todo el párrafo: ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, cit., 59-89.

pre-constitución trascendental. Si la revelación histórica es el aspecto objetivo de esa oferta de salvación, la transformación interior a través de la acción de la gracia divina, del Espíritu Santo, es el aspecto subjetivo.

La fuente y el origen de la pre-constitución trascendental humana se encuentra bíblicamente, en el acto mediante el cual Dios insufla su Espíritu en el ser humano cuando lo crea. Según el relato del Génesis (2, 7), Dios *plasma* al hombre desde el polvo soplándole en las narices: es un hálito con el cual Dios le comunica el don de la vida para que respire vida. El sopro divino de vida, la *rûah* divina, es el vínculo entre el Creador y el hombre, pues ninguna otra creatura ha recibido tal don: es el único creado a imagen y semejanza de su Creador.

Este don, interpretado antropológicamente, significa que la pre-constitución trascendental gozaba de la plenitud de la *presencia* del Misterio santo, pues subjetivamente se vivía la plenitud de los dones del Espíritu Santo y objetivamente se vivía conscientemente en la *presencia* de Dios, pues la relación con Él era transparente a través de la creación.

Esta situación *original* cambia drásticamente con el relato del pecado en el libro del Génesis³⁰. Entre Dios y el hombre, no obstante el vínculo del sopro divino, hay una diferencia que los hace radicalmente diferentes. La desobediencia original refleja el deseo y el acto de suprimir esa diferencia, razón por lo cual se rompe el vínculo que unía el Creador a su creatura: el Espíritu Santo abandona la pre-constitución trascendental (pérdida de la semejanza con el Creador), pero se mantiene su estructura, sólo que ahora vacía de su *presencia* originaria (conservación de la imagen del Creador). La ausencia del Espíritu Santo es lo que determina la vivencia del Misterio como ausencia de una presencia. De aquí la necesidad antropológica de, por un lado, buscar y encontrar un sentido a la vida y, por otro, el sentido de la historia de la salvación: colmar esa ausencia por una *presencia*: la del Espíritu Santo.

En efecto, en ese sentido se puede interpretar la promesa que Dios hace a su pueblo en el exilio a través del oráculo y la visión de Ezequiel (36,16-38 y 37,1-14, respectivamente)³¹. El pueblo ha contaminado la tierra prometida con su modo de actuar, haciéndola impura (cf. *Ez* 36), razón por la cual Dios los purificará con agua y les dará un espíritu nuevo que tendrá como efecto la 'creación' de un corazón nuevo que los

30 Cf G. J. WENHAM, *Genesis 1-15. World Biblical Commentary*, vol. I. Word Books, Waco (TX) 1987, 41-91; Cl. WESTERMANN, *Genesis: a Commentary*. Vol. I: 1-11. Augsburg, Minneapolis 1985, pp. 178-278; M. Kehl, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*. Queriniana, Brescia 2009, pp. 135-151.

31 Cf L. C. ALLEN, *Ezekiel 20-48. Word Biblical Commentary* 29. Word Books, Dallas (TX) 1990, 175-188; M. GREENBERG, *Ezekiel 21-37. The Anchor Bible*. Doubleday, New York 1997, pp. 726-751.

hará retornar a su tierra y vivir en la obediencia a la Alianza divina. En la visión del capítulo siguiente (cf. *Ez* 37,1-14) hay una clara referencia al acto creador del hombre en el soplo divino sobre los huesos inertes, aunque no sea Dios mismo el que sople. Sin embargo se puede suponer que solamente quien crea puede re-crear: solamente quien ha dado la vida la puede dar nuevamente. El soplo divino es un don íntimo al hombre que lo hace capaz de obedecer a su Creador.

Aunque desde una perspectiva literal se pueda afirmar que se trata solamente de la restauración de Israel, desde una perspectiva cristiana se puede avanzar la interpretación de que Dios promete su Espíritu a la humanidad que lo ha perdido, y cuya ausencia se verifica nuevamente en la historia del exilio. Así como Dios ha insuflado su Espíritu en el acto creador, así puede re-insuflarlo en el corazón del hombre.

En esa misma línea se puede interpretar el Salmo 51³², donde la petición de un corazón puro y de un espíritu firme alude a una nueva creación, pero en referencia al acto creador divino original (*bara'*) del Génesis 1,1. También el libro de la Sabiduría, en el capítulo 9, presenta a Salomón dirigiéndose al Señor de la Misericordia para pedirle sabiduría (v.4) y aprender lo que es agradable a Dios (v.10), pues con su palabra ha creado todo y con su sabiduría ha formado al hombre. Esa sabiduría se identifica con el Espíritu Santo que, revelándose, se hace accesible al hombre, pues muestra la voluntad de Dios: «¿Quién conocerá tu designio, si tú no le das la sabiduría enviando tu santo espíritu desde el cielo? Sólo así fueron rectos los caminos de los terrestres, los hombres aprendieron lo que te agrada y la sabiduría los salvó»³³.

La petición davídica de un corazón puro y de un espíritu firme, así como la súplica por la sabiduría, alcanza una primera realización histórica plena en el caso de María. La armonía entre la proposición del arcángel Gabriel y la repuesta de ella es posible porque en María se han cumplido las condiciones adecuadas para obedecer al deseo divino, la maternidad de María³⁴. María *sabe* por ser llena del Espíritu, pues su *saber* es sabiduría divina. Además, ¿qué diferencia hay entre el soplo sobre el barro original y los huesos secos del Profeta, y María que es cubierta con la sombra del Espíritu?³⁵. La plenitud que María

32 Cf G. RAVASSI, *Il libro dei salmi. Commento e attualizzazione*. Dehoniane, Bologna 1991, pp. 50-53.

33 Cf D. WINSTON, *The Wisdom of Salomon*. Doubleday, Garden City (NY) 1984, pp. 9-25.

34 Cf J. A. FITZMYER S.J., *The Gospel According to Luke (I-IX)*. Doubleday, Garden City (NY) 1981, pp. 334-352; J. HOLLAND, *Luke 1-9:20*. Word Biblical Commentary, vol. 35°, Word Books, Dallas (TX) 1989, pp. 36-59.

35 En relación a María y el Espíritu Santo, cf. S. LANGELLA, «Spirito Santo», en *Dizionario di Mariologia. A cura di S. de Fiore, V. Ferrari Schiefer, S. M. Perrella*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 1134-1146; para la relación con la Sabiduría cf. N. CALDUCH-BENAGES, «Sapienza», en *Dizionario di Mariologia*, cit., 1059-1072.

recibe es la restitución a una creatura del estado original en el que Dios la había creado³⁶.

Jesús, el hijo de María, recibe el Espíritu que se posa sobre Él (*Jn* 3,34), por eso sus palabras son Espíritu y Vida (*Jn* 6,63). En el diálogo con Nicodemo, nacer del agua y del espíritu significa nacer de lo alto, nacer de nuevo (*Jn* 4,7-15) y del Espíritu (*Jn* 4,19-26). La revelación a la Samaritana preanuncia la actitud con la cual los discípulos recibirán el saludo de despedida de Jesús durante la Última Cena: «Dios es espíritu, y los que lo adoran, deben adorar en espíritu y verdad» (*Jn* 4,24). En efecto, Jesús se va a preparar un lugar para los suyos en la casa del Padre con la intención de volver a recogerlos (*Jn* 14,1-4; 16-16-22). Mientras tanto, deja al Espíritu Santo Paráclito (*Jn* 14,16; 16,7) que dará testimonio de Él (*Jn* 15,26) guiando a los discípulos a la verdad (*Jn* 16,13). Él está con ellos (*Jn* 14,17) y les recuerda lo que Jesús les ha dicho (*Jn* 14,26), en contraste con el mundo que no ve ni conoce al Espíritu de la verdad (*Jn* 14,17), o que, es más, odia a Jesús (*Jn* 15,18).

Después de la Pascua, Jesús dona su Espíritu como lo había anunciado (*Jn* 7,39): «La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío.» Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos». Ese soplo es comparable al soplo creador del Génesis (2,7): es como si Juan proclamase simbólicamente que, así como en la primera creación Dios sopló en el hombre un espíritu vital, así ahora Jesús insufla su propio Espíritu en los discípulos, dándoles vida eterna; en la visión de Ezequiel (37,3-5) el profeta debe anunciar que un espíritu entrará en los israelitas para darles vida, pero ahora Jesús, apenas salido del sepulcro y como primicia de la nueva creación, da un Espíritu de vida eterna a los que oyen su palabra³⁷.

La ausencia del Espíritu Santo del corazón humano es ahora colmada con una renovada *presencia* gracias al soplo de Jesús. Así, es posible aspirar a retornar al Jardín eterno, dónde ya no está el ángel de la espada de fuego en la puerta, sino a la Iglesia que invita a todos a entrar en él.

El Espíritu que Jesús sopla en el corazón de sus discípulos es el viento impetuoso que entra en la casa de los discípulos (*Hch* 2,1-13), mandado del cielo (*1Pe* 1,12) e insuflado por Jesús (*Hch* 2,33), que vierte el

36 Cf M. LAMY, "Immacolata Concezione", en *Dizionario di Mariologia*, cit., 612-628.

37 Cf R. E. BROWN, Giovanni. *Commento al Vangelo spirituale cap. 13-21*. 2. Cittadella, Assisi 1979, pp. 1307-1308.

amor en el corazón de sus fieles (*Rom 5, 5*) convirtiéndolos, si es acogido, en hijos de Dios (*Rom 8, 15-17*), fuertes y sabios para ser testigos de Jesús hasta los confines de la tierra (*Hch 1,8*)³⁸. Ellos no están ya bajo el dominio de la carne, están más bien habitados por el Espíritu (*Rom 8,9.11*) que los convierte en su templo (*1Cor 7, 19*).

En la recepción del sacramento del bautismo se infunde el Espíritu que crea la condición para una relación paterno-filial con Dios. Quien es bautizado se encuentra, guardando las distancias, en una situación similar a la de María para realizar obras de salvación mediante el amor, que es el primer fruto del Espíritu (*Gal 5, 22*) y plenitud de la Ley (*Rom 13, 8-10*). Un amor que encuentra su símbolo en el amor recíproco entre un hombre y una mujer, como lo manifiesta el Cantar de los Cantares.

El amor de los amantes bíblicos está orientado en la Escritura del mismo modo que la historia de la revelación divina y de su salvación: una historia de unión (creación y elección), de separación (desobediencia y pecado) y de re-unión (histórica y escatológica)³⁹.

Si el *Cantar* es amor y el Espíritu es amor, el *Cantar* es Espíritu. Un Espíritu que se presenta en la forma y en la fuerza del amor humano, siendo fuerte como la muerte. Jesús ha vencido la muerte porque es fuerza del amor trinitario, por eso el cristiano vive de ese Espíritu (*Rom 8, 9*), de libertad (*2Cor 3, 17*) que da vida en Cristo y libera de la ley del pecado y de la muerte (*Rom 8, 2*). Es un sello que marca al fiel para una vida nueva: “Y es Dios el que nos conforta juntamente con vosotros en Cristo y el que nos ungió, y el que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones” (*2Cor 1, 21-22*; cf. *Ef 1, 13-14*).

En conclusión, la fusión entre el horizonte antropológico-trascendental y el bíblico-cristiano constituye el fundamento para un anuncio universal de la salvación como plenitud del ser humano gracias a que el Espíritu cumple las promesas grabadas en el ser humano en cuanto humano, como se ha visto desde Abraham hasta san Pablo. La acción subjetiva del Espíritu es el fruto de la acogida del don objetivo que se hace presente en Jesús: sólo el Espíritu puede responder al Verbo encarnado.

Ahora bien, en el párrafo siguiente es menester profundizar en la fusión de los dos horizontes mencionados.

38 Cf J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*. Doubleday, New York 1998, pp. 236-237.

39 Cf G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*. Dehoniane, Bologna 1992, p.133.

2.2.3. Presupuestos teológicos

En este párrafo se presenta una interpretación teológica de cuanto se ha explicado anteriormente desde un punto de vista antropológico y bíblico, intentando una síntesis⁴⁰. En este sentido, se afirma con Juan Alfaro que la constitución antropológica fundamental, como pre-comprensión trascendental, se realiza en el mismo acto de vivir, porque vivir significa precisamente «la pre-comprensión vital de sí mismo en sus actos de conocer, decidir, obrar»⁴¹. Tal pre-comprensión es la base del «saber de no saber» sobre la cual se construye la identidad personal como acto constitutivo de sentido. El «saber de no saber» es la *presencia* del Misterio como presencia de la ausencia de sentido, una presencia por ausencia, y por eso conlleva la sensación psicológica de vacío y de pérdida. La definición de religión dada por Martín Velasco es pertinente: «La religión es en su raíz religación al poder de lo real actualizado en toda persona humana. Tal religación hace que antes de tener o hacer experiencia de Dios, el hombre sea experiencia de Dios»⁴². Si el ser humano, por el hecho de serlo y de reconocerse como tal, es experimentar como misterio, esa experiencia es experiencia del misterio de Dios. La auto-presencia de sí a sí mismo es *presencia* del Misterio en la *presencia* del Misterio del mundo, es decir, es saberse finito ante la *presencia* de algo infinito. En otras palabras, «es tomar conciencia de la Trascendencia que nos habita como origen y fundamento de nuestro propio ser. Es hacer la experiencia de lo que con categorías religiosas llamamos la dimensión teologal de la existencia, la condición de imagen de Dios que nos define»⁴³.

Así, la búsqueda de sentido se manifiesta como la necesidad subjetiva de encontrar sentido a la objetividad de la propia existencia percibida como misterio. Es un preguntar que se dirige a un horizonte abierto e indeterminado y, por eso, es un preguntar que trasciende el sujeto y la realidad misma. Es de ese horizonte de donde se espera una respuesta vital como revelación del Misterio que es uno mismo.

Así, por ejemplo, preguntar por el sentido de la muerte y de la historia pide una respuesta, pero el preguntar mismo se presenta como apertura al misterio, del que, paradójicamente, se espera una respuesta. Así, el misterio pregunta al misterio y no cabe sino esperar una respuesta que

40 Cf. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, cit., 91-115.

41 J. ALFARO, "El hombre abierto a la revelación de Dios", en *Revelación cristiana, fe y teología*. Sígueme, Salamanca 1985, p. 17.

42 J. M. VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 42001, p. 28.

43 J. M. VELASCO, *Mística y humanismo*, PPC, Madrid 2007, p. 168.

surge de la *presencia* misma del Misterio. Por esta razón se puede hablar de una presencia implícita de Dios gracias a la estructura humana en cuanto ser creado. Tal presencia es la capacidad que espera la Gracia divina y la re-inhabitación del Espíritu Santo para actualizarse como filiación divina. Es lo que Alfaro llama una «espiritualidad finita»:

«La presencia implícita de Dios en la «espiritualidad finita» constitutiva del hombre no es en ella misma gracia, sino la capacidad radical de recibir la gracia; la expresión categorial de tal presencia condiciona la fe, pero no es la misma fe»⁴⁴. Y se caracteriza como «disponibilidad y entrega de sí mismo a aquél de quien el hombre no puede disponer, sino únicamente aguardarlo confiadamente, abandonarse y darse a él, he aquí la actitud existencial reclamada por la cuestión de Dios. Tal actitud *prefigura* la actitud propia de la fe, de la esperanza y del amor cristiano; es decir, prefigura la respuesta del hombre a la auto-revelación de Dios en Cristo. Pero si la cuestión de Dios (implícita en la cuestión del hombre) conlleva esta *prefiguración* de la respuesta a la auto-revelación de Dios, quiere decirse que el hombre está configurado en sí mismo como fundamentalmente abierto a la eventualidad de la auto-revelación de Dios»⁴⁵.

El imaginario social actual está impregnado de una mentalidad que responde, más o menos, a estas coordenadas que se concentran «en la pretensión del hombre moderno de que solo un hombre centro de la realidad, absolutamente autónomo, dueño absoluto de su destino, satisface la necesidad de libertad, autonomía y deseo de poder que le constituye, así como en la consiguiente convicción de que la fe, en cuanto reconocimiento de Dios como centro de la realidad, ideal y término del ser humano, tiene que constituir por necesidad una limitación indebida que le impide la única realización digna de sí, la autorrealización»⁴⁶.

En este contexto, ¿cómo recuperar la experiencia trascendental como dimensión originaria de la persona? Recuperando la dimensión del deseo de *algo más*, pero al mismo tiempo reconociendo la imposibilidad humana de realizarlo. Es la experiencia de la desproporción que anida en la constitución de la persona en cuanto persona: aspirar a realizar algo irrealizable. Según Velasco «originada por una dimensión de trascendencia en la que se manifiesta una

⁴⁴ J. ALFARO, "Fede ed esistenza cristiana" en *Fede e Mondo Moderno*, Prefazione di H. Carrier. Libreria Editrice della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1969, pp. 91-120, aquí 94 (traducción del autor).

⁴⁵ ALFARO, *El hombre abierto a la revelación de Dios*, cit., 63.

⁴⁶ VELASCO, *Mística y humanismo*, cit., 153.

presencia anterior a ella misma que, como fuerza de gravedad espiritual, la polariza hacia la altura. Esa desproporción y esa tensión ponen de manifiesto una naturaleza humana que lleva la huella de la Trascendencia a la que tiende a semejarse como única forma de realización plena»⁴⁷. Ignorar esta tensión interior es renunciar a ser verdaderamente humano.

Según Velasco, son dos las características principales de esta desproporción: por un lado, se reconoce una *presencia* que es trascendente e inmanente al mismo tiempo, como origen de la totalidad, y por otro, ese reconocimiento produce una transformación personal que inicia con un proceso de cambio interior, normalmente llamado *conversión*: «Para que ese reconocimiento sea efectivo el sujeto necesita abandonar la pretensión de ser sujeto y centro que preside todas sus relaciones referidas a los objetos mundanos, y aceptar el radical descentramiento por el que el sujeto humano deja de ser sujeto de la realidad trascendente y acepta vivir como sujeto pasivo. Es el aspecto de la actitud religiosa, de la actitud de fe, ilustrada en la necesidad del éxodo, de la salida de sí, del éxtasis, del trascendimiento (sic), que encarnan los verdaderos creyentes de todas las tradiciones»⁴⁸.

La conversión, entonces, se produce por un descentramiento que tiene su origen en la experiencia de una *presencia* trascendente/inmanente que se manifiesta como *otro*: «Reconocer la *presencia* que nos origina es coincidir con el más allá de nosotros mismos que nos está haciendo permanentemente ser, y es, por tanto, entrar en la única vía hacia la realización de nosotros mismos y más allá de nosotros mismos. Es, en definitiva, salvarnos»⁴⁹. Conversión significa el inicio de un proceso de transformación interior que se vive como *salvación* de la condición de finitud.

Presuponiendo esa condición antropológica y teológica fundamental es posible dar una respuesta a la irrupción de la *presencia* del Misterio, potenciada por Él mismo: las virtudes teologales. Ellas hacen posible responder, en el Misterio, a la auto-revelación del Misterio como ausencia de sentido: «esta llamada interior constituye la más profunda dimensión de la existencia humana: su aceptación y expresión en el hombre es la fe. La auto-comunicación de Dios en Si misma tiene lugar

47 J. M. VELASCO, *Mística y humanismo*, cit., 158.

48 J. M. VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, p. 274.

49 J. M. VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 275.

antes que nada en Cristo y por Cristo a los hombres. Por eso, la fe y la existencia cristiana se fundamentan en el misterio de Cristo y deben ser consideradas a luz de tal misterio».⁵⁰

En efecto, en la fenomenología bíblica de la experiencia de la trascendencia se pueden distinguir dos aspectos, el objetivo y el subjetivo. La auto-comunicación de Dios mediante su revelación histórica aparece en la objetividad de los hechos, pero ellos tienen un efecto interior que transforma a quien la acoge, porque es vivida como una iluminación que da sentido a la totalidad de la experiencia humana. Esa iluminación transformante es la acción de la *gracia* divina, efecto subjetivo de la acción histórica objetiva de la auto-revelación divina. Así, reconocer a Jesús como Dios es reconocer, al menos implícitamente, que el horizonte humano trascendental se identifica con *ese* hombre. Pero tal reconocimiento es imposible si no es asistido por el Espíritu Santo, una posibilidad que es ofrecida a toda persona en cuanto humana. Si Bauman hablaba del empowerment para potenciar al hombre actual a realizar decisiones contracorriente, esa potencialización es precisamente la que ofrece la divina gracia. Pero, obviamente, tal potenciamiento es imposible si no se da a conocer explícitamente la revelación histórica.

Dando un paso atrás, y considerando el deseo de trascendencia como se manifiesta en el imaginario social actual, centrado en el deseo de auto-realización sin trascendencia, se puede considerar ese deseo como el fundamento antropológico para rescatar el deseo cristiano de salvación. Auto-realización es sinónimo de transformación personal, dependiendo de los valores que la guíen.

La salvación cristiana, cuando se identifica con una realización después de la muerte, en un contexto que ha dejado a las espaldas cualquier realización ultraterrena, pierde toda su eficacia, porque se la des-historiza. En cambio, la salvación ofrece la acción del Espíritu para renovar la existencia como plenitud de sentido escatológico: «La experiencia de Dios no es otra cosa que una forma peculiar de experiencia de la fe, la encarnación del reconocimiento de su *presencia* misteriosa en la diferentes facultades de la persona y en la diferentes situaciones de la vida»⁵¹. Así, la divina gracia se concibe como «una inclinación apriórica y consciente (conciencia propiamente dicha, es decir, experiencia interior espiritual), que orienta al hombre a la comunión de vida con Dios en la fe, como incoación vital de la visión, y le permite percibir el valor de la fe para su

⁵⁰ ALFARO, *Fede ed esistenza cristiana*, cit., 94.

⁵¹ ALFARO, *Fede ed esistenza cristiana*, cit., 35.

salvación. Llamado y atraído internamente por Dios, el hombre podrá “creer a Dios”, es decir, fundar su asentimiento en la verdad misma de Dios»⁵². Asentir en la fe a Dios tiene su fundamento en Dios mismo que invita a una comunión de amor en la libertad.⁵³

Ahora bien, ese asentimiento es auto-donación confiada a la auto-revelación divina que se traduce en una auto-determinación de la persona a entregarse y confiarse a la *presencia*: «Confiar absolutamente no es un acto añadido al ser ya logrado, es la única forma lograda de ser, que repercute y se expresa en la voluntad del hombre, en su razón, y transforma el ejercicio de todo de la vida. [...] Y este reconocimiento, lejos de suponer el sometimiento a un principio exterior, es la condición para la reconciliación de un ser como el del hombre que se caracteriza por su apertura constitutiva a ese más allá absoluto de sí mismo que se ha llamado con razón “lo eterno en el hombre”». ⁵⁴ Negarse a un tal acto de confianza es cerrarse a la salvación que la auto-comunicación divina comunica.

Confiarse al Misterio de Dios tiene su origen en Dios mismo, porque Él potencia interiormente ese acto con su Espíritu, mediante una «actitud teológica y escatológica» que favorece creer a quien se revela y en lo que se revela, esperar en ello y amarlo: «La *vida eterna*, tanto en su fase inicial por la fe, como en su plenitud escatológica, es conocimiento de Dios en Cristo. La fe, centrada y fundada en Cristo (“conocer en Cristo” y “creer en Cristo”) tiene como término a Cristo glorificado; tiende finalmente a la unión inmediata con él y en él con Dios». ⁵⁵ En este sentido, el conocer a Jesucristo es el origen de tal actitud: «La persona histórica de Jesús, marcada por su mensaje, su praxis y su actitud para con Dios y los hombres, muestra su credibilidad en su correspondencia a las dimensiones fundamentales de la existencia humana, es decir, en la plenitud de sentido que les confiere: el hombre puede así captar que su salvación está en la adhesión personal y total a Cristo. A la fe cristiana no se llega mediante un proceso reflexivo meramente racional, sino a través de la conversión interior y radical, que cristaliza en la opción fundamental suficientemente motivada y justificada, en cuanto decisión auténtica plenamente libre». ⁵⁶ Así, el cristiano «vive la opción radical de su fe en el diálogo personal con Cristo»⁵⁷.

52 J. ALFARO, “Revelación y fe”, en *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, p. 381.

53 Cf ALFARO, *Persona y gracia*, en *Cristología y antropología*, cit., 345-366.

54 VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, cit., 41.

55 ALFARO, *Revelación y fe*, cit., 397 (comillas del autor).

56 J. ALFARO, “Perspectivas para una teología sobre la fe”, en *Revelación cristiana, fe y teología*. Sígueme, Salamanca 1985, p. 113.

57 ALFARO, *Fede ed esistenza cristiana*, cit., 101.

Una tal opción tiene su núcleo en el acto de confiar en y de confiarse a, en cuanto: «reconocimiento de la gratuidad absoluta de la revelación, promesa y amor de Dios en Cristo, es decir, de la gracia como gracia. En su mutua inmanencia vital, la fe, esperanza y caridad no son sino aspectos diversos de una sola actitud fundamental, radicada en el amor: creer, esperar y amar, es, en el fondo, confiarse, abandonarse, darse a la gracia de la auto-comunicación de Dios en Cristo. La fe mira hacia la realidad ya cumplida en el acontecimiento de Cristo: la esperanza mira hacia la plenitud de la salvación venidera: el aspecto propio de la caridad es el presente de la comunión de vida con Dios, que se cumple en el amor del prójimo»⁵⁸.

2.3. Discernir y decidir

La actitud teologal, para que sea posible, tiene que ser fruto de una decisión que tome en consideración todas las variables implicadas y concluya en la elección de auto-donarse confiadamente al Misterio de Cristo. Por esta razón, y como último paso teórico previo a tratar la dimensión práctica-mistagógica, es necesario detenerse a considerar cómo se entiende el proceso de elegir en la Escritura y en la tradición espiritual ignaciana.

2.3.1. Discernir y elegir en el Nuevo Testamento

En los Evangelios se usan dos verbos para significar el discernimiento: *diakrínō* «¿Conque sabéis discernir (*diakrínēin*) el aspecto del cielo y no podéis discernir las señales de los tiempos!» Mt 16, 3); e *dokimázō*⁵⁹ «¿Hipócritas! Sabéis explorar (*dokimázein*) el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no exploráis, pues, este tiempo?» (Lc 12, 56).

Diakrínō (*diá* separar, *krínēin* acusar, juzgar, procesar, condenar o absolver) indica la acción de juzgar separando, por ejemplo, entre quien acusa y quien defiende; investigar para evaluar y determinar algo. Corresponde al verbo latino *discernere* (*dis*, también separar, y *cernere*, escoger separando, tamizar, diferenciar, decidir, determinar, etc.). El segundo verbo, *dokimázō*, tiene más bien el matiz de probar para examinar y evaluar, considerar una cosa o situación o persona para determinar algo sobre ella. Se usaba, por ejemplo, para determinar si una moneda era falsa o auténtica, para aprobar su circulación. En la Carta

58 J. ALFARO, *Perspectivas para una teología sobre la fe*, cit., 116.

59 Se los puede tomar como sinónimos, cf. J. NOLLAND, Luke 9:21-18:34. *World Biblical Commentary* 35b. Word Books, Dallas (TX) 1993, p. 712; Cf. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, cit., 117-120.

a los Romanos (1, 28; 2, 18), Pablo utiliza *dokimázein* para reconocer al verdadero Dios y para cumplir o no su voluntad. En *1 Cor 12,10* se refiere al don del discernimiento de los espíritus para evaluar la autenticidad de los carismas.

La acción de elegir no se puede concebir bíblicamente como una simple acción individual de evaluación de las posibilidades implicadas para optar por una de ellas, pues se está en relación al Misterio. En efecto, si la experiencia de dar sentido a la vida en una experiencia de trascendencia es la acogida de *algo otro* que es misterio, realizar una elección en el contexto de la revelación cristiana presupone una relación histórica personal con ese *algo otro*. Efectivamente, elegir en el Nuevo Testamento significa conocer y elegir lo que Dios quiere para realizarlo a través de un procedimiento que la tradición cristiana conoce como *discernimiento*. Para profundizar en el tema, ayuda el planteamiento ignaciano.

2.3.2. La terminología ignaciana

San Ignacio de Loyola no usa la palabra *discernimiento*, mientras el verbo discernir aparece sólo una vez en los *Ejercicios Espirituales* n. 366⁶⁰ y dos veces el sustantivo discreción (EE n. 179 y n.328)⁶¹. San Ignacio usa, más bien, el verbo elegir y escoger, y el sustantivo elección. Respecto del primero, el sujeto que elige puede ser Dios o el ejercitante⁶². En el caso del ejercitante, o del cristiano, una elección será buena si el ojo de la intención se mantiene simple: «solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima; [...] así ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o privarme de ellos, sino sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánima» (EE, n. 169). Pero a la pureza de intención se debe añadir libremente el uso de las propias potencialidades (cf. EE, n. 177). Por eso se recomienda «pedir a Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo deba hacer acerca de la cosa proposita, que más su alabanza y gloria sea, discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme su santísima y beneplácita voluntad» (EE, n. 180). La seguridad en elegir va puesta en que sea el amor a Dios que lo motive la elección: «[que] aquel amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa,

60 "Ejercicios", en *Obras. San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 2014; a partir de ahora se utilizará la abreviatura EE.

61 Cf. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, cit., 120-128.

62 Cf J. GARCÍA DE CASTRO, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? en *Manresa* 74 (2002) pp.16-17.

descienda de arriba del amor de Dios, de forma que el que elige sienta primero en sí que aquel amor más menos que tiene a la cosa que elige es sólo por su Criador y Señor» (EE, n. 184).

San Ignacio usa casi exclusivamente el término *elección* durante la segunda semana de los *Ejercicios*⁶³. En la dinámica de los *Ejercicios* el fin que se persigue debe orientar la elección de los medios, y no a la inversa. Se trata de un fin que se presenta como un 'Tú' hacia el cual se tiende dialógicamente y no de manera auto-referencial. Por eso es importante elegir el estado de vida en el que se tiende hacia Él, la vocación personal, para asumir determinado estilo de vida como medio para madurar en el amor hacia Dios y hacia los prójimos.

El sentido ignaciano de *elegir* es el de ordenar la vida, ordenarse siguiendo el impulso del Espíritu Santo. El cristiano, cuando debe tomar una decisión, debe ser consciente de sus afecciones desordenadas para no dejarse llevar por ellas al momento de decidir. El ser humano está ordenado previamente hacia Dios, pero está llamado a personalizar ese ordenamiento a través de opciones concretas que lo reflejen, a través de una relación personal con Él. San Ignacio presupone esta estructura antropológica y esta dinámica teológica. Propiamente, no se trata de elegir a Dios, porque Él ya está presente, sino de elegirlo conscientemente, y eso significa encontrar el camino personal que conduce a Él.

El cristiano debe ordenarse según el orden del Amor divino con el cual va interactuando cada vez más intensamente, de modo que su donación a Él sea cada vez más lúcida y completa en su historia concreta. Para decidir cristianamente, no hay otro camino que conocer los misterios de la vida de Jesús. Si el horizonte del elegir es el amor a Dios, conocer a Jesús significa amarlo siempre más, pues cuanto más puro sea el amor hacia Él, mayor será la unión con él, mayor será la unión de voluntades entre ellos. Obedecer a la voluntad divina sólo es posible si se realiza una comunión de amor entre las dos partes cada vez mayor: el cristiano quiere elegir lo que Dios quiere, porque sabe que así será feliz, haciendo lo que su Amado quiere, pues por su parte el Amado quiere hacer feliz al cristiano haciendo lo que él quiere (unión de voluntades). Consiste en un amor recíproco que pide siempre más, el *magis* ignaciano (la mayor gloria de Dios), pues ese amor, que es capacidad de auto-donación, no es nunca un *estado*, sino una *dinámica*

63 Así, por ejemplo, para determinar cuándo iniciar a considerar la elección del estado de vida (cf. EE, n.163); en los presupuestos y preámbulos para elegir (cf. EE, nn. 164.169); cuando trata de la materia sobre la cual elegir (cf. EE, n. 170) y de las circunstancias para hacer una buena elección (tres tiempos, cf. EE 175-188).

unitiva que se realiza a través de las elecciones, también cotidianas⁶⁴. El acto de elegir «penetra en el Misterio de la unión con Dios a través del despojamiento de sí mismo, representado por el acto de la elección»⁶⁵. Elegir hacer la voluntad de Dios, más allá del sentido concreto que pueda tener una elección concreta, significa participar en la vida divina a través de la unión de voluntad⁶⁶.

La realización de la vocación personal a la auto-trascendencia en el amor, según san Ignacio, se debe a la orientación escatológica de la vida humana hacia una vida eterna de unión con Dios, pues la divina gracia orienta *inconscientemente*, pero libremente, a dicha realización. La conversión hace consciente este proceso de auto-trascendencia. A mayor conciencia de la dinámica trascendente, mayor responsabilidad en las elecciones hechas, pues de ellas depende la progresiva unión a Dios. La *perfección cristiana* significa perfeccionarse en el amor, en las decisiones de un progresivo descentramiento subjetivo hacia la objetividad de la voluntad de Dios. En esa dinámica lo que la persona decide sobre sí en relación a Dios implica una auto-determinación escatológica responsable. Convertirse a Dios significa conocer a Jesús en la auto-trascendencia del Amor, que no sólo es el sentido de la vida cristiana, sino el sentido de la *salvación* cristiana.

3. Conclusión de la parte teórica

La conversión cristiana se entiende como el acto mediante el cual se da un asentimiento subjetivo a la objetividad de la revelación de Jesucristo como horizonte trascendental de sentido, en el que se desvela el sentido del misterio personal en el misterio de dicha revelación. Es una conversión espiritual y religiosa que responde a la satisfacción de una necesidad personal de auto-realización desde un sentido asumido, pues su ausencia se experimenta como carencia de realización.

Convertirse significa asumir un estilo de vida que expresa y da testimonio de una opción, la actitud teologal, que determina una escala de valores que orienta los criterios sobre los cuales se toman las decisiones. Se produce así un proceso de transformación personal en el que la persona cambia su valoración de la realidad y de sí misma, siente

64 Cf J. MELLONI, *Gli Esercizi nella tradizione dell'Occidente. Appunti di Spiritualità* 57. Centro Ignaziano di Spiritualità (C.I.S.), Napoli 2004, p. 50.

65 MELLONI, *Gli Esercizi nella tradizione dell'Occidente*, cit., 49 (traducción del autor).

66 MELLONI, *Gli Esercizi nella tradizione dell'Occidente*, cit., 52.

esas realidades de modo diferente y actúa también diversamente. Se encarnan unos valores que expresan la nueva situación interior, reconfigurando la persona según una nueva escala de valores, que asume desde su vivencia de la trascendencia en su relación con la persona de Jesucristo. Se podría resumir el proceso de conversión en la iniciación de la transformación cristiana como el tránsito del consumismo al consumarse por Jesucristo.

II. PLANTEAMIENTO PRÁCTICO PARA EL CATECUMENADO

En la introducción se afirma que la hipótesis de trabajo de esta investigación «que se podrá confirmar o no pastoralmente, es que el proceso espiritual de conversión en la iniciación cristiana se debe centrar en las decisiones que la persona interesada tome, decisiones de una progresiva conversión que lo va iniciando en la transformación cristiana, de la cual la recepción de los sacramentos señala la conclusión de la etapa iniciática, pero ciertamente no la conclusión del proceso transformativo». En la primera parte se ha elaborado un cuadro de referencia teórico que sirve de soporte a la hipótesis de trabajo. En esta segunda parte, como se ha anticipado también en la introducción, se presenta «un programa iniciático para las personas adultas que no han tenido influjo de la revelación cristiana en sus vidas, o lo han tenido en temprana edad pero han crecido y vivido sin considerarla como uno de los criterios para tomar decisiones».

Ese programa está basado en el Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos, promulgado el 6 de enero de 1972. Por eso primero se contextualiza el Ritual en la situación actual, para después ofrecer una breve explicación de sus principales etapas, para concluir con una consideración de ellas en base al desarrollo teórico elaborado en la primera parte.

1. Las etapas del Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos (RICA)

El Ritual afirma (RICA, n. 1) que mediante los sacramentos de la iniciación cristiana los catecúmenos, «libres del poder de las tinieblas, muertos, sepultados y resucitados con Cristo, reciben el Espíritu de los hijos de adopción y celebran con todo el pueblo de Dios el memorial

de la Muerte y Resurrección del Señor (*Ad gentes*, n. 14)». Por esta razón pueden ser llamados hijos de Dios, y lo son (cf. RICA, n. 2).

En las observaciones previas se afirma que el Ritual está destinado a los adultos (RICA, n. 1) «que al oír el anuncio del misterio de Cristo, y bajo la acción del Espíritu Santo en sus corazones, consciente y libremente buscan al Dios vivo y emprenden el camino de la fe y de la conversión. Por medio de este Ritual se les provee de la ayuda espiritual para su preparación y para la recepción fructuosa de los sacramentos en el momento oportuno». En el Ritual se incluyen «también todos los ritos del catecumenado que, probado por la más antigua práctica de la Iglesia, corresponde a la actividad misionera de hoy y de tal modo se siente su necesidad en todas partes, que el Concilio Vaticano II mandó restablecerlo y adaptarlo de acuerdo a las costumbres y necesidades de cada lugar (Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, nn. 64-66; *Ad gentes*, n. 14; *Chrisus Dominus*, n. 14)».

La iniciación es gradual, en unión a la comunidad de fieles (RICA, n.4), acomodándose a los caminos individuales «según la gracia multiforme de Dios, la libre cooperación de los catecúmenos, la acción de la Iglesia y las circunstancias de tiempo y lugar» (RICA, n.5). Se distinguen tres grados o etapas «mediante los cuales el catecúmeno ha de avanzar, atravesando puertas, por así decirlo, o subiendo escalones» (RICA, n. 6). Ellos son: la admisión del candidato al catecumenado con el rito de entrada, la elección por parte de la Iglesia de admitir al catecúmeno a la recepción de los sacramentos, mediante el rito de la Elección, y finalmente, la celebración litúrgica de los sacramentos.

El n. 7 del documento explica que estos grados introducen a las etapas de instrucción y maduración:

«a) El primer tiempo, o etapa, por parte del candidato exige investigación, y por parte de la Iglesia se dedica a la evangelización y *precatecumenado* y acaba con el ingreso en el grado de los catecúmenos⁶⁷; b) El segundo tiempo comienza con este ingreso en el grado de los catecúmenos, y puede durar varios años, y se emplea en la catequesis y ritos anejos. Acaba en el día de la *Elección*⁶⁸; c) El tercer tiempo, bastante más breve, que de ordinario coincide con la preparación cuaresmal de las Solemnidades pascales y de

67 «Aunque el Ritual de la Iniciación comienza con la admisión o entrada en el catecumenado, sin embargo, el tiempo precedente o “precatecumenado” tiene gran importancia; no se debe de omitir ordinariamente» (n. 9).

68 «El catecumenado es un tiempo prolongado, en que los candidatos reciben la instrucción pastoral y se ejercitan en un modo de vida apropiado, y así se les ayuda para que lleguen a la madurez las disposiciones de ánimo manifestadas a la entrada» (n. 19). Los medios empleados son: la catequesis; la práctica de la vida cristiana, especialmente de la oración; la participación a los ritos litúrgicos adecuados y, por último, el tomar parte en la vida misionera de la comunidad eclesial.

los sacramentos, se emplea en la *purificación e iluminación*⁶⁹; d) El último tiempo, que dura todo el tiempo pascual, se dedica a la *mystagogia*, o sea a la experiencia espiritual y a gustar de los frutos del Espíritu, y a estrechar más profundamente el trato y los lazos con la comunidad de los fieles»⁷⁰.

2. Contexto actual y contexto del Ritual

El Ritual fue promulgado hace 45 años, en un ambiente socio-religioso radicalmente diverso al de hoy, pues se constata que durante este tiempo se ha producido una transformación muy significativa en dicho ambiente, como se ha visto en la primera parte de la investigación. Por este motivo cabe preguntarse si el Ritual necesita una reformulación ante la nueva situación y si lo necesita en la forma o en el fondo, o en ambos.

En cuanto a la forma, el catecumenado va orientado a la recepción de los sacramentos, pues es un momento que señala el final de un recorrido que prepara a un modo escatológico de estar en el mundo. En este sentido, habría que pensar en el tiempo previo al catecumenado, el tiempo del catecumenado y la vida posterior. Porque, obviamente, no se puede pensar que la recepción de los tres sacramentos concluya el itinerario cristiano, pues el neófito necesita ser sostenido en su futuro como creyente.

Hay que considerar que para el catecúmeno se trata siempre de una vivencia personal vinculada a una comunidad concreta, que tiene la responsabilidad de formar a Cristo en el catecúmeno. Lo cual implica un seguimiento espiritual competente del formando y el apoyo de los fieles que, como se ha visto, no pueden concluir con el final del catecumenado.

La forma que presenta el Ritual actual puede mantenerse, reconsiderando la importancia del tiempo posterior a la conclusión del proceso iniciático. Pero el contenido debe ser adaptado a las circunstancias de cada región. Pensando en la sociedad secularizada europea, de la que el caso español no es una excepción, se proponen algunas sugerencias, a modo de hipótesis de trabajo.

69 Este punto se desarrollará más adelante.

70 «La posterior frecuencia de sacramentos, así como ilumina la inteligencia de las sagradas Escrituras, hasta tal punto acrecienta la ciencia de los hombres y redundante en la experiencia de la comunidad, que hace más fácil y provechoso a los neófitos el trato de los demás fieles. Por esto, la etapa de la *Mystagogia* tiene gran importancia para que los neófitos, ayudados por los padrinos, traben relaciones más íntimas con los fieles y les enriquezcan con la renovada visión de las cosas y con un nuevo impulso» (nn. 38-39).

3. Las etapas del Ritual en el nuevo contexto

Antes de entrar en el tema es necesario explicitar algunos presupuestos para mostrar la perspectiva desde la cual se aborda esta reinterpretación, desde la teología espiritual. Para ello, también es importante aclarar los conceptos de espiritualidad, conversión e iniciación cristiana.

3.1 Presupuestos

Los conceptos de vivencia y transformación interior se proponen como núcleo de una definición mínima de la teología espiritual y, por tanto de la espiritualidad cristiana. La vivencia, y no sólo la experiencia, es el *lugar teológico* de donde la reflexión toma su materia prima⁷¹. Gracias a lo vivido en la experiencia de la trascendencia, la persona va cambiando interior y exteriormente como fruto de su relación con el misterio de Dios. Así, la teología espiritual es la disciplina que estudia la vivencia de la transformación interior como consecuencia de la relación que un fiel tiene con el Misterio santo y trascendente revelado en la tradición judeo-cristiana⁷².

Ahora bien, partiendo de la definición de teología espiritual, y asumiendo la espiritualidad cristiana como sinónimo, ¿cómo definir la palabra *espiritualidad*, considerando el contexto secularizado en el que nos encontramos? Se trata de la vivencia/experiencia de la transformación interior que una persona tiene como fruto de su relación con el misterio de la trascendencia, desde el cual busca y encuentra sentido para su vida. Una vez encontrado, ese *algo* asumido como *sentido*, transforma de alguna manera a quien lo acoge y lo introduce en una tradición determinada. En este sentido, *espiritualidad a secas* se podría definir como la dinámica de la transformación interior de una persona como resultado de una relación establecida con el *sentido de la existencia* que se ha buscado, recibido y elegido.

Como se puede constatar, la definición *antropológica secularizada* de espiritualidad es asumida por la teología espiritual. Ello significa que entre la condición humana y la cristiana no hay solución de conti-

71 Dado el contexto italiano en el que vive el autor del artículo, en italiano se distingue entre *esperienza* y *vissuto*. La *esperienza* es sinónimo de experiencia, pero también del castellano vivencia, mientras que el italiano *vissuto* indica una serie de experiencias o vivencias. El problema está en que el castellano vivencia no traduce el *vissuto* italiano. Entonces en el contexto de este trabajo se toma la palabra vivencia como un conjunto de experiencias, como si fuera sinónimo del italiano *vissuto*.

72 Cf R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del Misterio*, cit. 89-95.

nidad, sino más bien plena sintonía. Esto es importante para comprender que en la situación actual conviene partir de la experiencia secularizada del misterio, como búsqueda de sentido, para pasar luego a la explicitación del misterio de Cristo. Este es un primer presupuesto que hay que tomar en cuenta.

Un segundo presupuesto es que la relación con el *sentido* tiene una evolución y una dinámica que dura cuanto dura la existencia misma. Por eso, cuando se trata de abordar el tema del proceso espiritual de conversión en la iniciación cristiana, se tiene que entender que la iniciación es sólo eso, una iniciación a un camino que dura toda la vida y que cuenta con etapas bien definidas. Sin embargo, en ese camino, la palabra conversión tiende a resumir y sustituir normalmente, en el imaginario social católico, todo el itinerario de la vida espiritual. Diciendo conversión se alude a una situación estática en la que la persona ya se ha convertido a Dios y que a partir de ese momento todo debería enrumbarse en un determinado modo, pues se asume como si fuese pre-ordenado de antemano. El gran trabajo para la libertad personal es llegar a esa conversión, después parecería que se deben hacer mínimos ejercicios de libertad.

Esta concepción del desarrollo de la vida espiritual no corresponde a la realidad. Hay que tener en cuenta que hoy los autores ya no hablan de las tres vías clásicas (purgativa, iluminativa y unitiva) o estados (incipiantes, progredientes y perfectos) sino más bien de un proceso en el que la persona va tomando conciencia progresiva de su relación con el (M,m)isterio que, en el caso cristiano, consta de diferentes etapas, según los autores que se consideren. Kees Waaijman, por ejemplo, considera cinco estadios: «1) la transformación del no-ser al ser en la creación del hombre por parte de Dios; 2) la transformación del ser *in-forme* al ser re-formado en la re-creación del hombre por parte de Dios; 3) el conformarse del hombre a un modelo de transformación divino-humano que introduce a la persona en el interior de la realidad divina; 4) la transformación amorosa en la cual el alma es conducida hacia Dios, mientras Dios toma morada en el alma; 5) la transformación gloriosa que se espera después de esta vida, pero de la que la transformación amorosa tiene ya una anticipación»⁷³. En este planteamiento, la conversión podría abrazar los tres primeros momentos.

73 K. WAAIJMAN, *La spiritualità. Forme, Fondamenti, Metodi, Queriniana*, Brescia 2007, p. 530 (traducción del autor); existe una versión castellana: *Espiritualidad: Formas, fundamento y métodos*, Sígueme, Salamanca 2011.

Federico Ruiz, por su parte, toma en cuenta seis momentos en la evolución espiritual: iniciación, personalización, interiorización, crisis, madurez relativa, glorificación. La conversión abarcaría, en sentido estricto, tan sólo el primer momento. Comienza con el bautismo, pues es «raíz y síntesis del entero proceso espiritual, no simplemente el punto de partida o el inicio temporal»⁷⁴. No importa cuándo se tome conciencia de esa gracia, pero es esa gracia la que habilita al desarrollo de la vida cristiana. Por eso el bautismo, junto a la recepción de la eucaristía y de la confirmación, infunden la gracia divina que hace posible la relación con Dios a través de la filiación divina, el perdón de los pecados, la incorporación a la comunidad eclesial con sus exigencias doctrinales, morales y rituales, además de una llamada particular a una vocación específica a realizar una misión dentro de ella. Para Ruiz el catecumenado es una oportunidad objetiva para realizar una experiencia subjetiva, interior⁷⁵.

Charles André Bernard⁷⁶ plantea un progresivo desarrollo de la vida espiritual como asunción responsablemente de sí delante de Dios, distinguiendo diferentes momentos. Así, concibe una *conversión preliminar*, que establece el paso de una vida de la no-fe a la vida de fe, a la cual sigue lo que él llama la *primera conversión*, en la que se toma la decisión de vivir responsablemente todas las dimensiones de la vida en la fe, asumiendo los valores cristianos como los criterios decisivos en la toma de decisiones. De esta primera conversión se pasa a una segunda en la que se toma la decisión de someterse a la acción de Dios para alcanzar la plenitud de las promesas divinas: implica realizar siempre y en cualquier circunstancia la voluntad de Dios, con pureza de corazón y sin límites de tiempo, en apertura a la dimensión escatológica de la vida cristiana. Tratándose de la conversión en la iniciación cristiana, abarcaría la *conversión preliminar* y la *primera conversión*.

Así pues, para delimitar el campo de aplicación práctica de este trabajo, la conversión es el tránsito que una persona decide hacer para pasar de una concepción de la existencia ajena a Dios a considerarlo como creador, redentor y santificador/transformador, que son los tres primeros estadios de Waaijman, que coinciden con la etapa de la ini-

74 F. RUIZ, *L'uomo adulto in Cristo*, en *Antropologia Cristiana*, B. Morricone, ed., Città Nuova, Roma 2001, 509-560, aquí 537.

75 Cf F. RUIZ, *Crescere in Cristo*, en *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, EDB, Bologna 1999, 401-435; el original es castellano: *Caminos del Espíritu*. Compendio de Teología Espiritual, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1998.

76 Ch.-A. BERNARD, *Teologia spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 62002; la versión castellana: *Teología Espiritual*. Nueva versión ampliada, Sígueme, Salamanca 2008.

ciación de Ruiz y con las dos primeras de Bernard (*conversión preliminar y primera conversión*). Lo cual abre el paso a un tercer presupuesto.

En efecto, como se ha visto en los tres autores apenas mencionados, la iniciación cristiana no es sino el primer paso de un proceso evolutivo, es una parte de un todo mayor. La conversión no abarca ni abraza todo el proceso de la transformación espiritual, pues se trata sólo el comienzo de una aventura que se consumará después de la muerte. Por eso Waaijman propone, después de las tres primeras etapas de la conversión, otras dos transformaciones: la amorosa y la gloriosa⁷⁷. Ruiz, propone cinco etapas sucesivas a la conversión: la personalización, interiorización, crisis, madurez relativa, glorificación. Y Bernard, si bien menciona dos conversiones, la segunda en realidad significa una purificación y profundización de la primera, que tiene correspondencias de contenido con las etapas propuestas por Waaijman y Ruiz.

3.2. El contenido de las etapas del Ritual desde el contexto actual

Al considerar las diferentes etapas de la iniciación como un todo según el Ritual, hay que señalar dos tiempos que coinciden con dos decisiones fundamentales: el tiempo previo al catecumenado, que se concluye con la decisión de entrar en el catecumenado, y el tiempo del catecumenado, que llega a su culmen con la admisión de los candidatos a la recepción de los sacramentos. Para evaluar esas decisiones se propone un esquema interpretativo.

3.2.1. Antes de entrar en el catecumenado

El planteamiento teórico de la primera parte se ha centrado en la constatación de que Europa occidental ha vivido desde el siglo XVI una progresiva secularización de sus costumbres, así como de su percepción del tiempo y del espacio, que ha llevado a la situación actual en la que abiertamente se afirma la *espiritualidad* como dimensión fundamental de la experiencia humana, pero en contraste con la religión. Si este es el caldo de cultivo del imaginario social actual, entonces habría que dedicarse a introducir a los pre-catecúmenos a una revalorización de la experiencia antropológica del misterio a través de la búsqueda de sentido a la vida para mostrar cómo en ella se manifiesta veladamente el Misterio de la revelación cristiana. De este modo se retoma buena parte del desarrollo teórico de la primera parte.

77 WAAIJMAN, *La spiritualità*, cit., 530.

Así, partiendo de la experiencia humana absolutamente natural de experiencial la vida como sin sentido, se acompaña a los candidatos a tomar conciencia del sin-sentido y, para desde él, ayudarles a descubrir el sentido cristiano. Habría que pensar un método concreto, pero prácticamente todo depende de quién acompaña personalmente al candidato: depende de su experiencia del Misterio para introducir en Él a otros. Se necesitaría una conversión al *misterio*, en el sentido de repensar el catecumenado desde esta perspectiva, ya que es una noción que la secularización no ha suprimido del imaginario social, pero la ha vaciado de su contenido cristiano.

Desde esta perspectiva no habría que reservar la introducción en el misterio, la mistagogía, a la última etapa del catecumenado como se hace en el Ritual, sino desde el inicio tomarla como línea guía de todo el proceso iniciático. Este no consiste sino en pasar de la experiencia del misterio de la vida a la experiencia del misterio de la vida divina. Para ello es fundamental trabajar la dimensión del deseo.

En efecto, en esta etapa es muy importante avivar el deseo de la trascendencia, que es otro modo de avivar el deseo de sentido. Un deseo, como se ha visto, radicado en la estructura del ser humano que lo lleva más allá de sí mismo en todos los frentes, orgánico, psicológico y espiritual. Así, por ejemplo, en el contexto secularizado actual ese deseo se manifiesta en el imaginario social como un deseo de aspirar siempre a un «mayor y mejor nivel de vida y de bienestar». El proceso mistagógico inicial debería ayudar al candidato a valerse de ese deseo secularizado como trampolín para aspirar al sentido cristiano de la vida. En realidad, un «mayor y mejor nivel de vida y de bienestar» cristiano significa aspirar a una plenitud de vida que es histórica y meta-histórica, al mismo tiempo. Propone una *plenitud transitoria* que tendrá su culmen más allá de la muerte: este es el sentido cristiano de la salvación.

El pre-catecumenado debería propiciar y consolidar la transformación del deseo: de un bienestar sólo terreno, a uno cristiano, escatológico. La dimensión antropológica del deseo se recupera y se presenta en el cristianismo como sentido que no destruye las aspiraciones humanas, sino que, fundándose en ellas, les da una plenitud que va más allá de la muerte misma. Una vez que este deseo está radicado en el candidato y fundado también de manera razonable, de acuerdo a su edad y condición, entonces se puede dar el paso al catecumenado.

El Ritual señala que el pre-catecumenado es una etapa de *evangelización*, de anuncio abierto de Jesucristo «quien por ser el camino, la verdad y la vida, satisface todas sus exigencias espirituales [de los hombres» (RICA, n. 9). Entre esas *exigencias espirituales* la primera es la de

dar sentido a la existencia. Sólo así podrá brotar una actitud teologal que lleve a una conversión efectiva, pues como el mismo Ritual afirma, es un tiempo para que madure la verdadera voluntad de seguir a Cristo y de pedir el Bautismo» (RICA, n. 10). Así se cumplen los requisitos de admisión al catecumenado: «una vida espiritual inicial y los conocimientos fundamentales de la doctrina cristiana» (n. 15), que desde una incipiente actitud teologal lleve al candidato a un deseo sincero de conversión y de cambiar su estilo de vida, fundado en una relación con Jesucristo que lo mueva al arrepentimiento de sus pecados y a ver en Él la fuente de toda virtud posible.

3.2.2. Durante el catecumenado

El Ritual indica que el catecumenado es un tiempo para madurar el deseo y las disposiciones del pre-catecumenado mediante la catequesis, la participación en la vida litúrgica de la comunidad y la práctica de la vida cristiana «en la cual participan ya por la fe del misterio de la muerte y resurrección, y pasan de la vieja condición humana a la nueva del hombre perfecto en Cristo. Este tránsito que lleva consigo un cambio progresivo de sentimientos y costumbres, debe manifestarse con sus consecuencias sociales y desarrollarse paulatinamente durante el catecumenado» (RICA, n. 19).

El candidato, con un deseo decidido para asumir el sentido cristiano del Misterio de la vida como su sentido, se inicia en el conocimiento de Jesucristo a través de una escuela de oración que le permita meditar la Escritura, por ejemplo, con el método de la *lectio divina* u otro apropiado. Esa lectura debería abrirlo cada vez más a saborear el misterio de Jesús no sólo en los Evangelios, sino también en su propia vida y en la historia.

El deseo inicial de sentido cristiano, durante esta etapa debe crecer hasta convertirse en una firme decisión de ser coherente con él en la vida privada y pública. El catecúmeno debe dar seguridad a sus formadores, en cuanto sea posible, de que tiene un sincero anhelo de madurar humana y cristianamente, lo cual «significa asimilación y desarrollo coherente de la gracia y de la enseñanza evangélica en las convicciones íntimas y en las relaciones que caracterizan la vida humana y cristiana: a) delante de Dios: creatura, hijo, siervo, sujeto libre y responsable; b) en la Iglesia comunidad, que vive y testimonia; c) como persona creyente y coherente en toda la existencia; d) en la vida, delante de los problemas

de la sociedad»⁷⁸. No hay madurez posible sin el ejercicio responsable de la libertad en interacción con la gracia divina desde una perspectiva holística de la persona: «los varios aspectos teológico, moral, eclesial, psicológico crecen en la medida en que son incorporados vitalmente en la persona, no limitados a actividades o servicios sectoriales. Algunos ejercicios se pueden practicar con frecuencia, sin que comporten un mejoramiento de la persona, precisamente porque están desvinculados del sistema central»⁷⁹. Por eso Ruiz opina que «tenemos necesidad de un nuevo esquema, para recoger, organizar y dinamizar la realidad del misterio cristiano en la experiencia del creyente»⁸⁰.

El catecumenado acaba con el día de la *elección*, «cuando acabada la preparación espiritual» la Iglesia escoge al candidato para que acceda a recibir los sacramentos mediante un rito público. La elección implica que el catecúmeno ha alcanzado los objetivos propuestos: «la conversión de la mente y de las costumbres, suficiente conocimiento de la doctrina cristiana y sentimientos de fe y caridad; se requiere, además, una deliberación sobre su idoneidad» (RICA, n. 23). A la elección sigue el período de la *purificación e iluminación*, un período «que se ordena más bien a la formación espiritual que a la instrucción doctrinal de la catequesis, se dirige a los corazones y a las mentes para purificarlas por el examen de la conciencia y por la penitencia, y para iluminarlas por un conocimiento más profundo de Cristo, el Salvador» (RICA, n. 25).

El modo de verificar el progreso en esta dirección se da a través de dos medios: el *escrutinio* y la *entrega*, que están relacionados. La *entrega* de los documentos de la fe (como el Credo y el Padrenuestro) se puede realizar antes o después de los escrutinios dominicales de cuaresma, que tienen la finalidad de «descubrir en los corazones de los elegidos lo que es débil, morbos o perverso para sanarlo; y lo que es bueno, positivo y santo para asegurarlo. Porque los escrutinios se ordenan a la liberación del pecado y del diablo, y al fortalecimiento en Cristo, que es el camino, la verdad y la vida de los elegidos» (RICA, n. 25).

Un problema que sin duda constituye un nudo en la experiencia de los formadores es evaluar los progresos del candidato a lo largo de su itinerario. Más que establecer un programa de escrutinios, se ofrece a continuación un método que puede ayudar a una evaluación más próxima de las vivencias cristianas en el proceso de formación. Tiene dos grandes momentos, como ya se ha señalado, el pre-catecumenado

78 Ruiz, "L'uomo adulto in Cristo", cit., 512.

79 Ruiz, "L'uomo adulto in Cristo", cit., 526.

80 Ruiz, "L'uomo adulto in Cristo", cit., 526.

y el catecumenado, a los cuales corresponden, respectivamente, dos grandes decisiones: la admisión al catecumenado y la admisión a la recepción de los sacramentos. El método que se propone puede ayudar a interpretar esas decisiones.

3.2.3. *Un método para evaluar el desarrollo de la vivencia cristiana*

En el n.23 del Ritual se asume que la elección por parte de la Iglesia del candidato para que reciba los sacramentos «sea como el eje de todo el catecumenado». Este reconocimiento muestra como contrapartida, la importancia que tal decisión tiene para el catecúmeno. Se podría decir entonces que el catecumenado tiene como eje el tomar decisiones. De aquí la importancia desarrollada en la primera parte teórica del tema de la elección y del discernimiento, pues son las decisiones las que consienten precisar la dinámica de la transformación en la vida cristiana fijando un antes y un después a distintos momentos que van configurando el itinerario personal de cada catecúmeno. Para poder fotografiar cada decisión importante en el proceso de transformación se debería contar con un instrumento de interpretación que permitiese seguir al catecúmeno a través de todo el proceso⁸¹.

Retomando la perspectiva elaborada por Karl Rahner para interpretar las experiencias de la trascendencia, esas experiencias son posibles por la dimensión trascendental de la constitución antropológica de la persona humana. En toda experiencia trascendente en la que se percibe sentido, se ven implicadas dos dimensiones: una no-conceptual, a-categorial, que corresponde a la percepción de lo otro indefinido e ilimitado que se presenta a la conciencia; y otra dimensión categorial, conceptual, mediante la cual se expresa lo experimentado a-categorialmente. Lo *trascendente a-categorial* se manifiesta en tiempos y lugares determinados, en una concreta situación histórica de la persona. Las experiencias trascendentes son posibles precisamente porque la dimensión *trascendente a-categorial* está presente simultáneamente en la estructura ontológica de la persona y de la realidad misma. De otro modo no podrían ser históricamente viables.

David Chalmers⁸² distingue entre la conciencia personal de ser sujeto de una experiencia «soy yo quien experimento» y el contenido de la experiencia misma «experimento algo». A la primera la llama *conciencia fenoménica*, no es conceptual: es la inmediata autoconsciencia de sí

81 Cf. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero*, cit., 117-157.

82 Cf. D. CHALMERS, *La mente cosciente* (prefazione di M. Di Francesco), McGraw-Hill, Milano 1999, p. 27ss.; existe una traducción castellana: *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*, GEDISA, Barcelona 2013.

que tiene el sujeto, mediante la cual reconoce que es él quien conoce. La segunda es la *conciencia psicológica*, que se refiere a los contenidos que la *conciencia fenoménica* (el sujeto en cuanto cognoscente) adquiere cuando conoce algo y lo expresa conceptualmente mediante el lenguaje. No es lo mismo ser consciente de que soy consciente de mí (conciencia fenoménica), que ser consciente de que veo algo, por ejemplo, un árbol (conciencia psicológica).

Ahora bien, si la experiencia de sentido a través de alguno de los tipos de las experiencias de trascendencias mencionadas es el deseo por y el *insight* de *algo otro*, entonces el sentido se recibe de forma a-categorial en la conciencia fenoménica y se expresa categorialmente a través de la conciencia psicológica. Dado que lo que aparece en el campo de la conciencia fenoménica es la irrupción de *algo* trascendente que trasciende a la persona que lo experimenta, es posible hablar de misterio. Las experiencias de trascendencia son las experiencias de *misterio*.

La relación con el Misterio se establece cuando este entra de alguna forma en el campo perceptivo de la persona. Esta irrupción no depende de que la persona decida tenerla o no, sino que simplemente se da, acontece, prescindiendo de si lo quiere o no. Este nivel es el del fenómeno que acontece, donde se da el encuentro de lo finito con lo infinito, de lo a-categorial con lo categorial. Es la conciencia fenoménica según Chalmers. De modo simultáneo la persona toma conciencia de lo que está sucediendo porque se da cuenta de que ha percibido *algo* que le deja un especial estado de ánimo, es la conciencia psicológica (Chalmers). Son los contenidos cognitivos y afectivos del fenómeno experimentado. Cuando el primer impacto de la experiencia pasa, la persona reflexiona sobre lo sucedido para encontrarle un sentido en su vida. A la reflexión normalmente sigue un momento sucesivo, el de la decisión, que finalmente abre o cierra a la persona al Misterio, dependiendo de si toma una decisión de apertura o cierre ante él.

El esquema presenta cinco momentos: 1) la experiencia propiamente dicha; 2) la toma de conciencia de la experiencia, cognitiva (¿Qué he percibido?) y afectivamente (¿Qué resonancias afectivas me ha dejado lo que he percibido?); 3) la reflexión sobre lo acontecido; 4) la toma de una decisión frente a lo reflexionado; y 5) dependiendo de lo que se haya decidido, se da la acogida o rechazo del Misterio. Así, cuando un candidato decide pasar del pre-catecumenado al catecumenado, quien lo acompaña debe constatar los fundamentos de la decisión que ha tomado. Eso significa que debe verificar que en la raíz de la decisión se encuentre una experiencia del Misterio, que lo

ha dejado consolado interiormente, y que el hilo de la reflexión que ha desarrollado, desde la toma de conciencia hasta su decisión, sea consistente y sin contradicciones. Para que la decisión sea fundada en la experiencia del Misterio, no es suficiente que el candidato tenga buenas razones. Mejor dicho, sus buenas razones deben ser radicadas en buenas experiencias y estas deben ser reconocidas como tales. Esta es la diferencia con una interpretación simplemente basada en el conocimiento nocional.

El mismo esquema se aplica cuando se da la *elección* por parte de la Iglesia, para que el catecúmeno pase a recibir los sacramentos. Quien acompaña a los catecúmenos debe poder verificar que tengan experiencias fundadas en el Misterio de la revelación cristiana, asimiladas cognitivamente y afectivamente, con razonamientos que están en armonía con la tradición eclesial, y que la decisión tomada sea verdaderamente un crecimiento en la relación con el Misterio mismo.

III. CONCLUSIÓN

La hipótesis de trabajo presentada en la intervención en estas Jornadas defiende el punto de vista teórico que el proceso de conversión en la iniciación cristiana se debe centrar principalmente en la interpretación de dos decisiones: la que debe decidir el ingreso del pre-catecúmeno al catecumenado, y la que la Iglesia debe tomar para admitir al catecúmeno a recibir los sacramentos de la iniciación. Para una tal interpretación se ha propuesto un modo de analizar el proceso mediante el cual estas decisiones son tomadas. Sólo la aplicación práctica de tal método podrá verificar su utilidad pastoral en el actual contexto de secularización avanzada.

Precisamente, tomando en serio el contexto actual, se sugieren también algunas modificaciones al planteamiento actual del Ritual, dada la transformación socio-religiosa que Europa occidental ha tenido en los últimos decenios. Así, por ejemplo, como se ha mencionado, no se puede dejar sólo para el tiempo pascual la introducción mistagógica del neófito pues esta debe abarcar todo el proceso iniciático. Mistagogía significa introducir en el Misterio. En el Nuevo Testamento aparece la palabra misterio y se traduce al latín como *sacramento*, de manera que en sentido estricto, la iniciación cristiana es la iniciación en la vivencia de los misterios de la revelación cristiana. Por esta razón toda la iniciación a la que alude el Ritual es mistagógica y a mayor razón si desde el pre-catecumenado se recupera la dimensión antropológica de la vivencia del misterio.

En este sentido, la catequesis entendida como la transmisión de conocimientos doctrinales y morales debe tener un rol secundario respecto a la vivencia del misterio, es decir, respecto a la educación y al aprovechamiento espiritual en el conocimiento personal del Señor. En estos tiempos en que la *experiencia* vivida se asume como criterio casi único de autenticidad ya no se puede identificar la comprensión doctrinal y moral teórica como el criterio para evaluar el progreso en la etapa del catecumenado. Estas están al servicio y en función de la experiencia del Misterio de la Revelación.

La etapa que en el Ritual se ciñe al tiempo pascual, por otro lado, se debería ampliar más allá de él para que el neófito, y la Iglesia con él, tomen conciencia de que la *iniciación* es el comienzo de un proceso escatológico que lleva más allá de la muerte. Baste recordar a los tres autores antes mencionados (Bernard, Ruiz y Waaijman) que, después de la iniciación, dan continuidad al desarrollo de la vida cristiana, precisamente porque se trata de una transformación que dura toda la vida y ninguna etapa del desarrollo humano puede serle ajena.

La vida cristiana tiene una dimensión misteriosa y, por tanto, mística, que le es propia durante todo su desarrollo, pues el cristianismo se puede auto-comprender como la progresiva revelación histórica del Misterio de Dios que se asimila subjetivamente. Así, la vida cristiana tiene una iniciación mistagógica, que se desarrolla progresivamente en el conocimiento del Misterio para después perderse en Él por amor. *Perdersé* significa ir tomando las decisiones necesarias para realizar el deseo de *encontrarse*. Por ello, el método ofrecido para analizar las decisiones es de ayuda a lo largo de todo el desarrollo de la vida cristiana, porque da unas pautas para objetivarlas lo más posible, de modo que no queden restringidas a la mera subjetividad de quien las tiene.