

LA MISTAGOGÍA:

DIMENSIÓN CONSTITUTIVA DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

2



Un nuevo contexto Socioreligioso



Observatorio
Arquidiocesano
de Evangelización



LA MISTAGOGÍA: DIMENSIÓN CONSTITUTIVA DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

**CARTILLA N.º 2
UN NUEVO CONTEXTO SOCIORELIGIOSO**

P. MANUEL JOSÉ JIMÉNEZ RODRÍGUEZ



La mistagogía: dimensión constitutiva de la iniciación cristiana, N.º 2. La mistagogía en el contexto de un nuevo directorio para la catequesis / Manuel José Jiménez Rodríguez – 1ª ed. – Bogotá: Fundación Universitaria Monserrate (Unimonserrate), 2026.

Libro digital, PDF.

Archivo digital: descarga y online.

ISBN: 978-958-8486-75-8

1. Mistagogía. 2. Sinodalidad. 3. Evangelización. 4. Teología. 5. Catequesis.

COLECCIÓN EVANGELIZACIÓN Y CULTURA

LA MISTAGOGÍA: DIMENSIÓN CONSTITUTIVA DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

UN NUEVO CONTEXTO SOCIORELIGIOSO

P. MANUEL JOSÉ JIMÉNEZ RODRÍGUEZ

Programa de Teología
Observatorio Arquidiocesano de Evangelización
Escuela de Ciencias Humanas y Sociales (ECHyS)
Fundación Universitaria Monserrate – Unimonserrate
Bogotá, Colombia
2026



Observatorio
Arquidiocesano
de Evangelización





La mistagogía: dimensión constitutiva de la iniciación cristiana, n.º 2. Un nuevo contexto sociorreligioso
© Manuel José Jiménez Rodríguez

Primera edición, agosto 2026
ISBN: 978-958-8486-75-8
Colección Evangelización y Cultura
Programa de Teología y Observatorio Arquidiocesano de Evangelización
Escuela de Ciencias Humanas y Sociales (ECHyS)
Fundación Universitaria Monserrate – Unimonserrate

Rector

Ricardo Alonso Pulido Aguilar, Pbro.

Vicerrector Académico

Danny Julián Barón Cortés, Pbro.

Vicerrector Administrativo y Financiero

Fabi Said Castro Castillo, Pbro.

Vicerrector de Pastoral y Bienestar

Andrés Felipe Arias Leal, Pbro.

Decano de la ECSyH

Danny Julián Barón Cortés, Pbro.

Director programa Teología

Hugo Orlando Martínez Aldana, Pbro.

Autores

© Manuel José Jiménez Rodríguez

Coordinadora de la Colección Evangelización y Cultura y corrección de texto

Liz Anguely Trujillo Puentes
Observatorio Arquidiocesano de Evangelización

Diseño de portada y diagramación

Jeferson Camilo Hernández Galeano

Dirección Editorial

Liz Anguely Trujillo Puentes

Imagen de portada generada con herramientas de IA: ChatGPT y Gemini IA

© 2026, Fundación Universitaria Monserrate – Unimonserrate

Editorial Universitaria Unimonserrate

Correo: editorialuniversitaria@unimonserrate.edu.co



Licencia Pública Internacional — CC BY-NC-SA 4.0

Creative Commons Atribución/Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 4.0

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
I. CONTEXTO SOCIO-RELIGIOSO ACTUAL	20
1.1. Fin del teísmo.....	24
1.2. La imagen del vino y la copa.....	29
1.3. Reconceptualizar la “espiritualidad”	31
1.4. El conocimiento silencioso.....	37
1.5. ¿Qué ofrecen las tradiciones religiosas?.....	42
1.6. Las organizaciones religiosas y el proceso interior o espiritual.....	44
2. LA INTELIGENCIA ESPIRITUAL.....	48
2.1. Inteligencia espiritual y religión.....	52
2.2. Los poderes y capacidades de la inteligencia espiritual.....	55
2.3. Vida espiritual en la sociedad digital.....	56
2.4. La inteligencia espiritual y la iniciación cristiana.....	61
3. TRANSFORMACIÓN DE LO RELIGIOSO.....	62
Y CAMBIO EN LO SAGRADO	
4. LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA EN CONTEXTO.....	69
4.1. La espiritualidad.....	73
4.2. La espiritualidad cristiana.....	74
5. BIBLIOGRAFÍA.....	77

INTRODUCCIÓN

En la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), el papa Francisco señala la necesidad de una catequesis kerigmática y mistagógica, pues reconoce que algunos manuales y planificaciones no se han dejado interpelar por la necesidad de una renovación que podría tomar formas muy diversas de acuerdo con el discernimiento de cada comunidad educativa (EG 163-166). El directorio catequístico, presentado por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, reconoce, en la presentación y en la introducción, que es precisamente EG el documento referente y transversal en su elaboración y redacción. Esta alusión subraya características esenciales de la catequesis en esta nueva etapa misionera: la catequesis kerigmática y la iniciación mistagógica.

En este sentido, este estudio tiene como propósito ahondar en la interpelación por asumir hoy dicha iniciación mistagógica para la evangelización y la catequesis, como lo pide el papa Francisco y el directorio catequístico 2020.

Hablar de mistagogía no es algo nuevo en la Iglesia. Como se verá más adelante, algunos teólogos después del Concilio Vaticano II ya hablaban de ella como dimensión transversal de la evangelización, como es el caso de Karl Rahner. Aquí se hace vital recordar la proposición 38 del sínodo de obispos sobre la nueva evangelización, referenciada por el papa Francisco en “EG”:

El sínodo quiere afirmar que la iniciación cristiana es un elemento crucial en la nueva evangelización y es el medio por el cual la Iglesia, como madre, genera sus hijos y se regenera. Por lo tanto, proponemos que el proceso tradicional de la iniciación cristiana, que a menudo se ha convertido simplemente en una preparación aproximativa para los sacramentos, sea vista en todo lugar, desde una perspectiva catecumenal, dando más importancia a una mistagogía permanente, y convirtiéndose así en una verdadera iniciación a la vida cristiana a través de los sacramentos.

En esta primera referencia del sínodo de obispos sobresale el llamado a superar la catequesis de cursos presacramentales. Esta petición es común en distintos directorios nacionales, textos de referencia elaborados por conferencias episcopales, encuentros internacionales y la investigación pastoral y catequética. También destaca la expresión “mistagogía permanente”, aludiendo no solo al momento catequístico posterior a la celebración de los sacramentos de iniciación durante el tiempo pascual, también a una dimensión de la Iglesia y de toda acción evangelizadora.

Para el caso de América Latina, es sugerente un documento elaborado por el grupo de expertos de catequesis del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) sobre la iniciación cristiana a la luz de las conclusiones de “Aparecida” y de la exhortación “EG” del papa Francisco. En él se señalan nuevas perspectivas para la catequesis en América Latina y el Caribe, presentando un nuevo paradigma para esta desde la mistagogía y lo mistagógico como elementos centrales de este modo nuevo de entender y de hacer. Cuatro son sus opciones de fondo:

1. En orden a la Iglesia: optar por una comunidad catequizadora en “salida misionera” y dispuesta a la conversión pastoral.
2. En orden a la catequesis: optar por una catequesis al servicio de la iniciación a la vida cristiana.
3. En orden al catequizando: optar por la catequesis de iniciación a la vida cristiana prioritariamente con adultos.
4. En orden al catequista: optar por un catequista testigo, comunicador, acompañante y mistagogo.

Desde este nuevo paradigma, afirma el texto del CELAM, la catequesis es ante todo un proceso de iniciación a la vida cristiana, que busca integrar todas las dimensiones de la persona, teniendo como fuente de inspiración el catecumenado de los primeros siglos, como lo señalan los documentos más recientes del Magisterio. En esta nueva estructura, el kerigma es el hilo conductor de todo el proceso que tiene como finalidad llevar a la persona al encuentro con Jesucristo vivo. De este encuentro brota el ímpetu misionero de la persona, destacando el marcado talante misionero de la catequesis.

La mistagogía es el eje transversal de todo el proceso de iniciación cristiana. La novedad absoluta de este paradigma iniciático, o de inspiración catecumenal, consiste en ubicar a la catequesis, tal como la concebimos hoy, en el lugar donde ella nació: en el catecumenado. Allí ella encuentra su verdadero lugar y alcanza un mayor equilibrio entre sus varios elementos (el anuncio de la Palabra, la enseñanza doctrinal, la profundización de la fe, el ejercicio de la vida cristiana), pues queda inmersa en un clima propicio para el cultivo y crecimiento de la fe: oración, celebración litúrgica, ritos, escrutinios y otras prácticas propuestas por el Rito de Iniciación Cristiana para Adultos (RICA). La mistagogía es asumida como la acción de introducir a los catecúmenos y catequizandos en los misterios de la fe a través de las celebraciones y la enseñanza.

Ahora bien, el desarrollo del nuevo paradigma catequístico exige un nuevo catequista con una nueva formación para hacer de él un comunicador por excelencia de su propia experiencia y relación con Jesús. El estudio actual ofrecido a catequistas tiene un énfasis teológico-doctrinal, debilitando el campo pedagógico, metodológico y espiritual. Esta nueva mirada invita a superar una catequesis meramente intelectualizada o ritualista, pensada exclusivamente como cursos para la preparación inmediata de los sacramentos, sin una referencia y participación de la comunidad eclesial. La nueva formación requiere iniciar con una presentación adecuada del

kerigma a fin de favorecer un verdadero encuentro con el Misterio de Cristo y su Persona, fortaleciendo su discipulado y misión como soportes de su ser. Se trata de que el catequista también redescubra la experiencia sacramental de su iniciación cristiana: desde la novedad de vida que dicha experiencia le proporcionó.

En el contexto de la Nueva Evangelización, la comunidad cristiana juega un papel preponderante en el proceso de fe. Por eso, la formación del catequista debe buscar que sea lo más apto posible para realizar un acto de comunicación, en el que desarrolle aptitudes, habilidades y destrezas para comunicar el mensaje evangélico desde su propia experiencia de encuentro y relación con Jesús.

Algunos estudiosos afirman que varios itinerarios de catequesis fracasan por la ausencia de la mistagogía. Así lo plantea Vitoria Cormenzana, quien destaca que una de las causas de este fracaso es la falta de vivencia de la fe, reduciendo la iniciación cristiana a una de sus dimensiones, el adoctrinamiento intelectual, y descuidando la experiencia directa y gozosa de Jesucristo vivo. El problema de las propuestas actuales es que están a favor de comunicar la fe en los escenarios de la inteligencia (la doctrina), del ethos (la ética), de la práctica (el compromiso) y de la pertenencia comunitaria (la eclesialidad) de la fe. Sin embargo, no terminan de encontrar su sitio en el de la unión cognitiva con Dios (la mística).

Ser iniciado e introducido en el contacto cognitivo con la realidad Dios (I Jn 1, 1ss) va más allá por implicación, y no por desconexión, de todos los demás aspectos de la fe. La dificultad de la transmisión de la fe radica en el déficit de iniciación a la presencia y el encuentro con Dios o —dicho de forma más específicamente cristiana— a la percepción aquí y ahora de la salvación que nos llega de Dios en Jesús de Nazaret por su Espíritu. La mayoría de los miembros de nuestras comunidades han percibido la verdad salvífica de Dios con los registros del saber informativo; una minoría, con los de la experiencia espiritual.

A partir de esta situación, Vitoria Cormenzana señala la necesidad de contar con itinerarios que cuiden la iniciación integral a la vivencia de la fe y la mistagogía, para empezar a vivir como cristianos y no solo con ideas sobre el cristianismo. Además, destaca el hecho de que la mistagogía sea percibida como una necesidad, pero no sea asumida aún con la seriedad y rigurosidad que merece. En la práctica eclesial no termina de caer por su peso la prioridad de la relación personal e inmediata con Dios para la vida de fe; antes bien, se continua con la práctica que adoctrina sobre Dios de manera extrínseca, como si se tratara de enseñar el nombre de los afluentes de un río. Este método ya no puede garantizar la transmisión de la fe en esta época, aunque lo hiciera en el pasado.

Sin “viajar” hasta el interior mismo de las experiencias humanas de ultimidad, no es posible hablar con sentido de Dios. Carecemos de una decidida opción pastoral en favor de propuestas novedosas de iniciación a la experiencia de Dios, promotora de maestros espirituales que acompañen y guíen a las comunidades por los itinerarios que conducen al encuentro gozoso y provechoso con Él. Todo esto, afirma Vitoria Cormenzana, indica que la

transmisión de la fe tiene ante sí el reto de ofrecer itinerarios que inicien mistagógicamente a las comunidades en el contacto cognitivo con la Presencia que habita permanentemente en la totalidad de los acontecimientos históricos y biográficos del ser humano. Así pues, la transmisión de la fe se enfrenta con la necesidad de dar un giro histórico y dar cuerpo a un modelo iniciático, en el que acentúe la mistagogía de la experiencia; en línea de los Padres de la Iglesia, para quienes la experiencia debe preceder a la explicación. Su conclusión es contundente: tenemos motivos más que sobrados para revisar críticamente la pedagogía y la mistagogía de nuestros procedimientos pastorales.

Dada la importancia señalada de la mistagogía en la Iglesia y en la iniciación cristiana, este estudio ahonda en ella desde distintas perspectivas: social, teológica, pastoral y catequética. En estas aristas, lo espiritual y lo mistagógico aparecen profundamente unidos e implicados. Una mirada de este orden permitirá concretizar la urgencia de lo mistagógico en la catequesis y en la formación de los catequistas. La intención es ofrecer a los lectores un panorama lo más amplio posible, que permita introducir la mistagogía en los procesos e itinerarios de iniciación cristiana, a partir de una comprensión que involucra toda la evangelización.

Sobre este último elemento, el de reconocer la mistagogía como una dimensión constitutiva de toda la evangelización, es un llamado en la Iglesia desde hace algún tiempo. Juan Martín Velazco, junto a otros estudiosos de la situación actual social, religiosa y eclesial, señala la necesidad de una verdadera “conversión pastoral” que tenga su centro en el desarrollo de la dimensión mistagógica de todas las acciones de la Iglesia. Con esta mirada, la “mistagogía”, la iniciación en la experiencia del Misterio, debe convertirse en el tema por excelencia de la teología y la acción pastoral en nuestro tiempo. Esta tarea exigirá a todos comprender y ahondar en el concepto mistagogía, más allá de los comúnmente catequéticos y litúrgicos; y entender la dimensión mistagógica de toda la Iglesia y de toda la pastoral.

La mistagogía no es una expresión de ahora. Ella tiene su origen desde los primeros espacios del anuncio del Evangelio. Luego de un tiempo de fuerte y amplia valoración, desapareció y cayó en el olvido poco a poco. Con el Concilio Vaticano II, lentamente, ha recuperado protagonismo, hasta hoy, cuando se habla de ella y se invita a recuperar su práctica en los ámbitos de vida de la Iglesia y no exclusivamente en los relacionados con la iniciación cristiana. De hecho, los modos de entenderla y de aplicarla son amplios y variados, mostrando que la mistagogía es de una amplia riqueza pastoral y con una fuerza de renovación por descubrir.

Este estudio se elaboró a modo de un lego. Este es un juguete de construcción de bloques de plástico interconectables que se pueden ensamblar para crear diversas formas y estructuras. En este caso, los bloques fueron estudios, reflexiones, análisis sobre el valor y la importancia de la mistagogía para el pasado, presente y futuro de la Iglesia; todos ellos tomados de diferentes contextos sociales y eclesiales y de diferentes disciplinas teológicas y pastorales. Luego de esta organización, se hizo el esfuerzo para que “encajaran”, articulando cada una de las partes que conforman esta colección. Este producto es solo una muestra de

cómo la mistagogía es una dimensión constitutiva de la teología y de la evangelización, presente en las reflexiones del área sistemática, espiritual, eclesiológica y pastoral; especialmente, en la misionología y en la catequética.

Quien quiera pensar la evangelización hoy no puede ser ajeno a la mistagogía. Ella atraviesa todas las prácticas evangelizadoras, los llamados a la conversión misionera y pastoral, la configuración de una Iglesia sinodal y la renovación de las estructuras de evangelización. Incluso, puede afirmarse que la mistagogía es estructurante a todas ellas, porque no es solo una técnica evangelizadora, sino también el modo de tener experiencia de Dios y hablar de él, es un modo de comprender la pedagogía de Dios y de Jesús, es la que inspira la pedagogía de la Iglesia. La mistagogía moldea a la Iglesia del futuro y al discípulo de Jesús, acorde con su vocación y creíble a los actuales contextos culturales, religiosos y eclesiales. Basta leer con atención las novedades del modo de concebir la fe y la espiritualidad para reconocer lo novedoso que ella trae para el anuncio y vivencia del hecho cristiano hoy.

Dada la complejidad de la mistagogía, este producto está estructurado en cinco números, todos articulados y complementarios entre sí. La información hallada fue tan alta que fue necesario delimitarla para que lo aquí presentado fuera relevante y diciente a los propósitos de este estudio. Asimismo, es valioso precisar que este es un ejercicio de síntesis elaborada con la subjetividad del autor de esta investigación, lo más fiel posible a las voces de los estudiosos reseñados en la bibliografía, que acompaña al final cada uno de los capítulos. Para cada uno de los lectores, queda como tarea ir más allá de las referencias hechas y abordar con mayor profundidad el pensamiento de cada uno de estos estudiosos.

La mistagogía señala a todos lo más característico de la vida cristiana: disponer la vida para que el Espíritu obre en nosotros y a través nuestro. La Iglesia toda evangeliza, movida por el Espíritu. Él es el maestro interior de la toda la obra evangelizadora y de todo discípulo de Jesús. Como se dirá en el texto: la era del Espíritu es la era de mistagogía. Por eso, la mejor conclusión es traer a la memoria y al corazón palabras del directorio para la catequesis del año 2020:

El proceso de evangelización y, en él, la catequesis, es, sobre todo una acción espiritual” (DC 4)
“Evangelizar significa no solo habitar en un territorio, sino suscitar procesos espirituales en la vida de las personas para que la fe eche raíces y sea significativa (DC 43).

La estructura de la colección es la siguiente:

1. Número 1. La mistagogía en el contexto de un nuevo directorio para la catequesis.
2. Número 2. Un nuevo y novedoso contexto sociorreligioso.
3. Número 3. Centralidad de la mistagogía en la teología y en la pastoral.
4. Número 4. La mistagogía.
5. Número 5. Mistagogía e iniciación cristiana.

En el número 1 se presenta la mistagogía a partir del *Directorio para la catequesis* del año 2020, resaltando sus aspectos más sobresalientes. Asimismo, se profundiza en el llamado a la mistagogía en el contexto del sínodo sobre la nueva evangelización y en la Encíclica del papa Francisco, “*Evangelii Gaudium*”. Este apartado no se limita a subrayar las frases del directorio, también aborda una mirada valorativa de este a través de reflexiones y otros estudios.

En el número 2 se hace una mirada de contexto. De entrada, es necesario aclarar que es imposible hacer un repaso amplio de la realidad, por esto, se opta por una mirada de lo religioso y de lo cristiano a partir de una categoría novedosa, discutida, aunque también desconocida por muchos: paradigma posreligional. Ella sirve de base para cuestionar la práctica evangelizadora tradicional y ampliar el horizonte de lugares comunes, poner en diálogo la tarea evangelizadora con otros caminos espirituales y religiosos e ir desentrañando lo que se pone en juego cuando se habla de mistagogía. Esta expresión permitirá descubrir la necesidad de una reconceptualización de lo que se entiende por espiritualidad y el llamado a todas las religiones, incluyendo la cristiana, a la vuelta a la época axial de lo religioso y el llamado que se hace a un giro a lo interior. Desde esta perspectiva, y con el apoyo de distintos estudios, se aborda la espiritualidad cristiana en este contexto y sus implicaciones para la mistagogía. Gracias a las categorías de análisis cercanas, se profundizará en lo que el papa Francisco llamó conversión misionera de la evangelización.

En los números 3 y 4 se consideran elementos propios de la mistagogía. En ellos, se analiza el punto de partida de la Iglesia sobre este concepto y su práctica, los modos de entenderla y los elementos que se ponen en juego, destacando la experiencia religiosa. De igual manera, se presentan los distintos modos cómo la mistagogía es entendida y aplicada a partir del contexto evangelizador hoy.

En el número 5 se abordan las implicaciones de la mistagogía en la pastoral de la iniciación cristiana. A partir de una mirada amplia de los elementos que componen esta pastoral, se hará notar que la mistagogía es parte constitutiva y fundamental, mucho más que una nueva técnica o didáctica.

Puede parecer que cada uno de estos números estén desconectados y que en el mismo ejercicio redaccional no se vayan señalando las relaciones y coincidencias entre las distintas miradas, acentos y reflexiones. Si bien es cierto que quien escribe evita en lo posible hacer este tipo de ejercicio de modo consciente, con seguridad el lector irá desentrañando las razones por las cuales se señala que la mistagogía es dimensión constitutiva de la Iglesia, de la evangelización, de la experiencia de fe cristiana y de la iniciación cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

Blázquez Casado, C. “La comprensión mistagógica de la vida eclesial”. *Teología y Catequesis*, 152 (2025): 25-60.

CELAM. *La alegría de iniciar discípulos misioneros en un cambio de época*. Bogotá: CELAM, 2019.

Rojano Martínez, Jesús. “¿Por qué fracasan los itinerarios de educación en la fe?”. *Misión joven*, 375 (2008): 29-32/49-54.

Velasco, Juan Martín. “El proceso mistagógico. Ensayo de fenomenología”. *Teología y Catequesis*, 132 (2015): 37-64.

Vitoria Cormenzana, F. Javier. “Dilatar el umbral de la fe. La mistagogía de la experiencia”. *Iglesia viva*, 231 (2007): 35-48.

nm

N.º 2

UN NUEVO Y NOVEDOSO CONTEXTO SOCIORRELIGIOSOS

El papa Francisco fue reiterativo en su llamado a la necesaria e inaplazable conversión personal, pastoral y estructural de la Iglesia. En su documento programático, la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, dedica el primer capítulo a desarrollar esta propuesta, haciendo de la transformación misionera de la Iglesia uno de los ejes centrales de su reflexión.

Bajo el título *Una pastoral en conversión*, afirma:

Espero que todas las comunidades procuren poner los medios necesarios para avanzar en el camino de una conversión pastoral y misionera, que no puede dejar las cosas como están. Ya no nos sirve una simple administración. Constituyámonos en todas las regiones de la tierra en un estado permanente de misión (EG 25).

El papa subraya, además, que la renovación eclesial constituye una tarea impostergable:

Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se conviertan en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual, más que para la autopreservación. La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral solo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras; que la pastoral ordinaria, en todas sus instancias, sea más expansiva y abierta; que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad (EG 27).

Esta conversión pastoral, “en clave de misión”, implica abandonar “el cómodo criterio pastoral del “siempre se ha hecho así””. Por eso, el Papa invitó a todos a ser audaces y creativos en la tarea de repensar los objetivos, las estructuras, el estilo y los métodos evangelizadores de las propias comunidades (EG 33).

En América Latina, este lenguaje resulta familiar. El Documento de Aparecida propone una conversión pastoral y una renovación misionera de las comunidades eclesiales al afirmar:

Esta firme decisión misionera debe impregnar todas las estructuras eclesiales y todos los planes pastorales de diócesis, parroquias, comunidades religiosas, movimientos y cualquier institución de la Iglesia. Ninguna comunidad debe excusarse de entrar decididamente, con todas sus fuerzas, en procesos constantes de renovación misionera y de abandonar las estructuras caducas que ya no favorezcan la transmisión de la fe (DA 365).

En esta misma línea, el documento entiende la renovación eclesial como un proceso que “implica reformas espirituales, pastorales y también institucionales” (DA 367).

Tanto el llamado del papa Francisco, como las conclusiones de Aparecida, convergen en lo que, desde hace algunas décadas, se ha denominado “nueva evangelización”. Para este propósito, conviene recordar las reflexiones del Sínodo sobre la Nueva Evangelización, presentes en los documentos preparatorios y de trabajo, como en las intervenciones de la asamblea sinodal en sus proposiciones finales. En todos estos textos aparece con claridad la estrecha relación entre evangelización y renovación de la Iglesia.

Como afirma el documento de trabajo del Sínodo, desde sus primeras páginas, la nueva evangelización responde a una pregunta que la Iglesia debe plantearse con valentía para renovar el impulso de su vocación espiritual y misionera: la capacidad de vivir de manera renovada la experiencia comunitaria de la fe y del anuncio cristiano en las nuevas situaciones culturales surgidas durante las últimas décadas.

El calificativo “nueva” hace referencia al cambio de contexto cultural y expresa la necesidad de que la Iglesia recupere energías, creatividad, frescura y entusiasmo para vivir y transmitir la fe. En este sentido, la nueva evangelización compromete a todos los sujetos eclesiales (individuos, comunidades, parroquias, diócesis, conferencias episcopales, movimientos, grupos, religiosos y personas consagradas) en un proceso de revisión de la vida eclesial y de la acción pastoral, tomando como criterio la calidad de la propia experiencia de fe y su capacidad de convertirse en auténtico instrumento de anuncio del Evangelio. En este sentido, la nueva evangelización no puede reducirse a una simple actualización de algunas prácticas pastorales. Constituye, más bien, el impulso espiritual mediante el cual la Iglesia se llama a sí misma, a todas sus comunidades y a todos los bautizados a emprender un auténtico proceso de conversión.

Entre las diversas aproximaciones al concepto de nueva evangelización destacan aquellas que la relacionan con la renovación de la Iglesia. El término evoca la necesidad de una modalidad renovada de anuncio, especialmente dirigida a quienes viven en un contexto como el actual, marcado por un proceso de secularización que ha dejado profundas huellas incluso en países de antigua tradición cristiana.

El concepto de nueva evangelización abarca, por tanto, una amplia diversidad de realidades: la transformación del contexto social y religioso, la renovación y conversión de la Iglesia, y nuevas maneras de anunciar el Evangelio y de vivir la experiencia eclesial. En todas ellas

subyace un fuerte llamado a recuperar la misión esencial de la Iglesia: hacer posible, en el mundo contemporáneo, la experiencia de Dios. Bajo la guía del Espíritu del Resucitado, la Iglesia está llamada a convertirse en el ámbito donde las personas puedan dejarse transformar por el don de la fe y abrirse al encuentro con el misterio de Dios.

CONTEXTO SOCIO-RELIGIOSO ACTUAL: PARADIGMA POSRELIGIONAL

A partir de la reflexión contenida en el documento de trabajo del Sínodo sobre la Nueva Evangelización, se destaca la existencia de diversas maneras de comprender este concepto y su llamado. Asimismo, distintos estudios coinciden en señalar que no existe una interpretación unitaria del adjetivo “nueva” aplicado a la evangelización. El documento de trabajo del Sínodo afirma que la nueva evangelización consiste en la capacidad de la Iglesia para vivir de manera renovada la experiencia comunitaria de la fe y del anuncio cristiano dentro de las nuevas situaciones culturales surgidas en las últimas décadas. Esta nueva situación ha creado una condición inédita para los creyentes y exige una renovada atención al anuncio del Evangelio, de modo que sea posible dar razón de la fe en un contexto que presenta rasgos de profunda novedad y complejidad. El desafío de la nueva evangelización radica precisamente en reconocer que las transformaciones no afectan únicamente al mundo y a la cultura, sino también a la propia Iglesia, a sus comunidades, a su acción pastoral y, en definitiva, a su identidad.

En este estudio, se asume que la novedad de la nueva evangelización hace referencia, ante todo, al surgimiento de un contexto profundamente distinto para el anuncio del Evangelio y la vivencia de la fe cristiana. Se trata del reconocimiento de que habitamos una nueva realidad cultural. De ahí que se hable de anunciar el Evangelio en un contexto de nueva evangelización o, dicho de otro modo, en un nuevo contexto misionero.

Numerosos autores se han ocupado de este fenómeno. Desde perspectivas sociales y teológicas se preguntan por las posibilidades del anuncio cristiano en una sociedad secular, plural, globalizada, profundamente marcada por el desarrollo científico y tecnológico, y por las transformaciones que atraviesan el fenómeno religioso. Comprender este escenario exige situarse en el contexto, conocerlo e interpretarlo.

Sin embargo, un estudio como este no puede abarcar todas sus dimensiones, por lo que resulta necesario delimitar el objeto de análisis. Por eso, centraremos nuestra atención en el contexto socio religioso. Incluso dentro de este ámbito, las aproximaciones son múltiples y diversas. Por razones de espacio y, sobre todo, por la finalidad de esta investigación, nos detendremos en lo que se ha denominado el “paradigma posreligional” o “nuevo humanismo posreligional”. Dedicaremos también un apartado a la espiritualidad cristiana en este nuevo contexto, para concluir con una reflexión sobre las características socioreligiosas del momento actual y sobre la necesidad de otorgar a la mistagogía un lugar prioritario dentro del conjunto de la acción evangelizadora.

Esta aproximación al contexto sociorreligioso implica una reflexión sobre la crisis de las religiones y las posibilidades de su superación. El centro de atención se sitúa en un momento histórico en el que la religión, tal como ha sido entendida hasta ahora, parece encontrarse en un proceso de agotamiento. La crisis religiosa contemporánea no afecta únicamente a sus formas históricas, sino que alcanza la comprensión misma de la trascendencia humana. La mentalidad teocéntrica y teocrática pierde progresivamente su fuerza configuradora, mientras que las “cualidades profundas” de la condición humana parecen estar dando origen a una nueva cultura del espíritu y, con ella, a una nueva etapa para la espiritualidad.

José María Vigil destaca dos rasgos de esta realidad. El primero es el prolongado proceso de secularización propio de la modernidad. De una sociedad estructurada institucional y culturalmente desde la religión, y profundamente religiosa también en la experiencia personal, se ha pasado a una sociedad crecientemente secular, cuyo horizonte parece orientarse hacia un futuro predominantemente profano. El segundo rasgo es el surgimiento del fenómeno de quienes se identifican como personas sin religión. Si durante milenios la humanidad fue esencialmente religiosa, el crecimiento sostenido de este fenómeno constituye una novedad histórica de gran relevancia.

Ante este nuevo escenario cultural, las religiones se ven obligadas a confrontarse con su propio futuro. Esto supone replantear conceptos como “religión”, “religiosidad”, “espiritualidad” y “experiencia espiritual”; así como re-imaginar la función que las tradiciones religiosas están llamadas a desempeñar. Nacidas en un mundo profundamente religioso y religiocéntrico, conservan las huellas de ese origen. Sin embargo, en el nuevo marco de la secularidad deberán comprenderse de otra manera y desempeñar una función diferente.

La hipótesis central del paradigma posreligional parte de la interpretación/percepción del final de la época «religional», es decir, de la “etapa agraria o neolítica de la humanidad”, contexto histórico en el que surgieron las religiones. Lo que llega a su término no es la religiosidad, inseparable del ser humano desde sus orígenes, sino una determinada forma histórica y cultural de vivirla, de la religión.

En este punto acudimos a los estudios de Mariano Corbí, investigador especializado en epistemología de las formaciones axiológicas, quien ha dedicado buena parte de su obra a analizar las consecuencias ideológicas y religiosas derivadas de las transformaciones propias de las sociedades industrial y posindustrial. Corbí sostiene que resulta indispensable comprender lo que está ocurriendo en nuestras sociedades para interpretar adecuadamente el futuro del lenguaje religioso y de la tradición espiritual. Las profundas transformaciones culturales que vivimos no tienen precedentes y afectan directamente a las tradiciones religiosas. Comprenderlas permitirá discernir hacia dónde nos dirigimos y reconocer cuál es la forma de espiritualidad más acorde con este nuevo tiempo.

Según Corbí, toda mutación profunda del sistema cultural implica una transformación de la ontología, de las formas de experiencia, de las estructuras subjetivas, de las relaciones intersubjetivas y, en consecuencia, de la religión misma. En efecto, hemos pasado de una sociedad agrario-autoritara a una sociedad crecientemente industrial y posindustrial, conocida también como sociedad de la información, del conocimiento y de la innovación. Su principal motor es el desarrollo permanente de la ciencia y la tecnología, cuya influencia alcanza prácticamente todos los ámbitos de la vida humana. En el centro de esta nueva configuración social se encuentran la innovación constante y la creciente globalización de las culturas, de las comunicaciones y de las tradiciones religiosas.

En este contexto también se transforma la comprensión de la verdad y del conocimiento. La verdad deja de entenderse como una formulación fija e inmutable a la que el ser humano debe someterse para convertirse en un horizonte abierto que impulsa nuevas interpretaciones y creaciones de sentido. Las sociedades preindustriales concebían la verdad como una realidad revelada por Dios, frente a la cual solo cabía la aceptación y la obediencia. Las sociedades contemporáneas, sostenidas por la innovación permanente, vinculan la verdad con la libertad, la creatividad y la continua reformulación del conocimiento.

Concomitantemente a esta transformación de la idea de conocer y de verdad, nos vemos arrastrados a una transformación de la idea de certeza. Los individuos y las sociedades ya no reciben de fuera las certezas ni los convencimientos con los que viven: no los reciben de Dios, ni de la naturaleza de las cosas, ni de las ciencias. Los individuos tendrán que vivir de las certezas, los convencimientos y las motivaciones que ellos mismos, de una forma u otra, construyen. Esas certezas no someten a quien las tiene, porque están intrínsecamente conectadas con la libertad y con la posibilidad de transformarlas continuamente, cuando convenga. A las certezas de revelación o a las certezas de descubrimiento les suceden ahora las certezas de creación. En estas sociedades hay una ausencia total de verdades, certezas y valores que gocen de una garantía externa.

Otro cambio radical, que también se refleja en lo religioso, es que las sociedades dinámicas arrasan los viejos patrones de organización y cohesión de los colectivos. Las sociedades de la innovación son sociedades libres, creadoras de la diversidad; son sociedades de proyectos colectivos diversos, sociedades de la pluralidad.

Las maneras de pensar y sentir han cambiado tanto, en tan poco tiempo, que el sistema de creencias, preceptos y valores colectivos, compartido por las sociedades durante miles de años y sostenido por el prestigio religioso, ha perdido su credibilidad y su atractivo. Esas creencias y valores con garantía religiosa se han hecho incapaces de cohesionar y motivar a los colectivos de las nuevas sociedades industriales, aunque todavía sigan siendo válidos para algunos individuos. Tampoco existen sistemas laicos de creencias y valores lo bastante acreditados, legitimados e indudables como para generar convencimiento, motivación y cohesión en los grupos.

Las sociedades dinámicas arrastran a los individuos hasta forzarlos a reconocer, en su vida cotidiana, que las motivaciones de la propia vida, el proyecto que hacen de ella y los valores por los que viven ya no les vienen dados desde fuera, contruidos y garantizados de antemano. Por el contrario, tienen que construir todo eso apoyándose únicamente en su propio criterio, en su propia calidad y en la garantía que esa calidad les proporciona.

Los proyectos de vida no se reciben de ninguna parte, de nada externo a nosotros mismos: somos nosotros quienes tenemos que construirlos, libre y responsablemente. Y los construiremos dando a nuestros saberes científicos y técnicos un doble uso: primero, para informarnos lo más posible; segundo, para construir con ellos el proyecto que diseñemos.

En cambio, las sociedades preindustriales y estáticas creían recibir desde fuera, de Dios, sus proyectos de vida más personales y profundos, así como sus motivaciones y valores. Gracias a ese convencimiento, el proyecto de vida, el valor y el comportamiento estaban conectados intrínsecamente con la idea de sumisión y de intocabilidad. Más tarde, en las sociedades de la primera revolución industrial, el proyecto de vida, los valores y los comportamientos venían dictados a la razón por nuestros saberes, que desvelaban y descubrían la naturaleza misma de las cosas. También aquí el comportamiento y los valores seguían conectados con la sumisión y la intocabilidad.

Por el contrario, en las sociedades de innovación, los proyectos de vida, los sistemas de comportamiento individual y los valores no pueden estar conectados con la sumisión y la intocabilidad; tienen que relacionarse, desde dentro, con la libertad y la continua transformación.

En esta nueva situación, la religión está colapsando. Hoy, los sistemas científicos y técnicos están imponiendo una transformación radical de los modelos culturales, y eso hace que lo que hasta ahora hemos llamado "religión" se esté viendo afectado de lleno por esas transformaciones, hasta el punto de que lo que se ha entendido hasta hoy como "religión" ha llegado a su fin. O mejor aún: lo que está muriendo no es la posibilidad de vivir la experiencia religiosa, sino una manera cultural, venerable y milenaria de vivir esa experiencia; y en su lugar está apareciendo otra forma, que Corbí llama época de religión sin religión. Por otra parte, y paradójicamente, ese decaimiento profundo de las religiones clásicas coincide con un resurgir fuerte, y un tanto salvaje, del interés por lo religioso.

Corbí entiende por religión un conjunto de narraciones sagradas, símbolos, mitos y rituales que generan y sostienen un sistema de creencias. Ese sistema se traduce en un proyecto de vida colectiva e individual y, a la vez, funciona como un sistema de representación e iniciación a la dimensión absoluta de la existencia. Todo ese conjunto se considera revelado por Dios y, por tanto, intocable e inalterable.

Dadas estas transformaciones radicales de los sistemas de programación colectiva, la experiencia religiosa tendrá que expresarse y vivirse en un contexto cultural de creación y libertad: un contexto en el que somos conscientes de que solo nosotros mismos decidimos y construimos nuestro propio destino, y de que nada nos viene del cielo. En esa construcción han de confluir, o han de tenerse en cuenta, todas las maneras de vivir y todas las tradiciones culturales del planeta. En estas nuevas circunstancias, la experiencia religiosa tendrá que disociarse de la fijación de los sistemas de interpretar la realidad, de la fijación de los sistemas de valores y de moralidad, de la fijación de la organización de la familia y de la colectividad, y de la fijación de los modos de vida. Todas esas cosas estarán en continuo movimiento en el seno de una pluralidad siempre creciente.

Esto hace que se abandone la vieja y venerable manera de vivir la experiencia sagrada propia de las sociedades preindustriales, estáticas y provincianas, es decir, la manera propia de las religiones mitológicas. La iniciación a la experiencia religiosa tendrá que disociarse de la sumisión a sistemas fijados de creencias, valores y comportamientos. En cambio, tendrá que impartirse en contextos fluidos de innovación e indagación libre, donde solo nosotros somos responsables de la construcción de nuestros proyectos y donde solo nosotros conducimos nuestras construcciones.

En las sociedades de hoy hemos llegado al reconocimiento de la relatividad cultural de los sistemas mítico-simbólicos que utilizan las religiones. Este reconocimiento, implícito y explícito, de la relatividad cultural de los sistemas de valores en los que se expresan las religiones nos obliga a desplazar el acento: ya no debe ponerse en las creencias y prácticas de cada religión en particular, sino en el proceso mediante el cual estas nos conducen a esa otra dimensión de la realidad, la dimensión sagrada. Es decir, nos obliga a poner el acento en el proceso de transformación interior de los individuos y de los grupos, y no en el adoctrinamiento.

1.1 Fin del teísmo

El paradigma posreligional afirma que podemos constatar un cambio radical de época en la dimensión religiosa dentro del proceso histórico-evolutivo de la humanidad; cambio que, según José María Vigil, se ve reflejado en los siguientes rasgos fundamentales:

- El ser humano moderno actual es culturalmente consciente de su valor y dignidad, tiene autoestima y ya no es capaz de aceptar una religiosidad que siga estando basada en el “desprecio de la criatura” y en el sometimiento total ante una supuesta divinidad todopoderosa. Las personas quieren ser, se sienten sujetos adultos y quieren decidir sobre su vida; no pueden aceptar que han venido para seguir un guion ya trazado. Las religiones que sigan manteniendo la sumisión como la actitud central exigida al ser humano ya no son viables en los sectores socioculturales que han asumido esta transformación fundamental de la Modernidad.

- El final de la sumisión es también el final de la sumisión hacia el pasado. En las religiones agrarias pesa mucho, demasiado, la fuerza de la tradición: la sabiduría heredada del pasado, los sistemas religiosos que elaboraron nuestros ancestros y que han dirigido la vida de generaciones y generaciones, como una norma suprema, sagrada, divina, entronizada, inmutable, inapelable. Hoy el ser humano, con todo el respeto para con su propia historia, no se siente encadenado al pasado. Ha perdido su ingenuidad respecto a ese pasado. Ha descubierto, de un modo "científico", el carácter "construido" de las tradiciones, de los mitos religiosos y de los sistemas de creencias y doctrinas de las religiones. El ser humano moderno actual no se siente ya encadenado al pasado, ni se cree condenado a tener que repetirlo, ni a tener que continuar asumiendo las fórmulas morales y/o dogmáticas de que se dotaron nuestros ancestros.
- El final de la edad de la ley venida de fuera, de otro mundo, de arriba, de un «segundo piso» que nos sobrevuela por las alturas y que, de vez en cuando, deja caer un conocimiento que los humanos necesitamos para conducir nuestras vidas. Las religiones agrarias nacieron, se desarrollaron y se han mantenido milenariamente en este esquema dualista de los dos pisos. En esta lógica, dado que ese mundo superior acapara y encierra todos los valores, nuestra espiritualidad no puede ser más que la participación en ese mundo superior divino, con infravaloración, o incluso desprecio, de este mundo real "inferior". Frente a ello, el ser humano «moderno» considera impensable que un poder fuera del mundo intervenga en los procesos cósmicos; está convencido de que solo hay un mundo, el nuestro, este, que es un mundo sagrado, como autorrevelación del Misterio sagrado que podemos llamar Dios.
- Estamos asistiendo al final de la epistemología mítica. El ser humano moderno ya no acepta dirigir su vida, ni su moral, ni su religiosidad profunda, sobre la base de los principios heredados de su tradición mitológica ancestral. Las religiones que quieran seguir jugando algún papel en la conciencia del ser humano actual solo podrán hacerlo después de una reconversión profunda de sus bases y sus estructuras míticas.
- Estamos asistiendo a la eclosión de una conciencia científica de la humanidad. Los asuntos del sentido del cosmos y de nuestra vida, ancestralmente controlados en exclusiva por la religión, y más tarde también por la especulación de la filosofía; han cambiado de hogar: hoy se cocinan en el laboratorio secular de la ciencia. Una religión que todavía crea tener una fuente exclusiva de percepción de verdades propias, eternas, reveladas, o proclamadas como dogmas, o declaradas por ella autoritariamente irreformables, exige al ser humano moderno actual un suicidio intelectual y un acatamiento que ya no está en capacidad de otorgar.

Todo ello lleva a afirmar que el tiempo de la religión, tal como se ha entendido hasta ahora, se está acabando, y que nos encontramos ante la superación de las formas en que se expresa la religiosidad o transcendencia. La actual crisis religiosa va más allá de las formas: afecta a la naturaleza de esa misma transcendencia humana. La antigua evidencia de Dios ha caducado. La

creencia en el más allá, el "segundo piso" sobrenatural, se ha caído. Desaparece la comprensión de una religión sobrenatural. Muchas personas sienten una necesidad imperiosa de transformar radicalmente su religiosidad y cultivan una vida espiritual en un sentido posreligional.

Dios deja de ser necesario. No nos hace falta un "Alguien" que nos diga qué hay que hacer para subir a un cielo imaginado y qué es lo bueno, o que nos dé un motivo prodigioso de esperanza. La esencia de la vida ya no está en los cielos de otro mundo resucitado, ni siquiera en los paraísos terrenales de la justicia. Desaparece el régimen teocrático y teocéntrico. Creer no es tener un Dios, o a Dios, por muy revelado que sea o por muy dado con autoridad que haya sido.

Es la imagen de Dios la que entra en crisis: sus "falsas imágenes", producidas por una concepción limitada del misterio divino. Lo que ahora entra en crisis y pierde sentido es el teísmo mismo, tenido clásicamente como indudable y esencial en la mayoría de las tradiciones occidentales. El teísmo es una definición humana concreta de Dios, que lo define como un "ser sobrenatural poderoso, que habita en algún lugar fuera del mundo y está dispuesto a invadir la historia humana de manera milagrosa".

La representación tradicional de Dios hoy día es cada vez más debatida y se ha vuelto increíble. El Dios entendido teísticamente —como un ser con poder sobrenatural que habita fuera de este mundo y que lo invade de vez en cuando para realizar su voluntad divina, un ser con poderes milagrosos al que rogar y obedecer— hoy está muriendo. Se desecha esa imagen de Dios en la que fuimos educados y según la cual nuestro mundo imperfecto y pasajero depende completamente de otro mundo, perfecto y eterno, en el cual un Dios con rasgos antropomorfos ejerce su gobierno sobre nosotros, interviniendo "milagrosamente" en el dominio de la naturaleza. La nueva visión de la realidad, contada por la ciencia ahora como una especie de nueva "historia sagrada", ya no permite, de hecho, imaginar a un Dios que esté afuera, ni arriba, porque ya no tiene sentido hablar de un "arriba", ni de un "afuera", con respecto al cosmos. «Dios» ya no puede significar una instancia extracósmica, sino la profundidad espiritual de todo lo que existe. Incluso nuestra libertad y nuestra autonomía provienen de esta autoexpresión.

La imagen del modelo teísta es la imagen tradicional de "Dios" como la verdadera Realidad Última, inaccesible e inimaginable: un Dios que está ahí afuera, allá arriba. Distinta es la imagen del modelo posreligional, que es un Dios como amor primordial trascendente que se expresa en la evolución del cosmos como el Misterio más profundo del Todo. El Dios teísta interviene en la historia fuera de las leyes naturales, y en consecuencia resta a la creación la autonomía de la que estaba dotada. Esta "nueva" percepción de la divinidad de la realidad es la que alimentamos y activamos cuando miramos dentro de nosotros mismos y dialogamos "con nuestro Centro y con nuestro Ser más profundo". Un Dios que se capta a través de la inteligencia espiritual.

Late así una perspectiva de la religión y de Dios que no podemos seguir manteniendo. ¿Qué queremos decir con religión? ¿De qué Dios estamos hablando? Es en este terreno donde se mueve la investigación teológica que distingue entre espiritualidad (entendida como la dimensión constitutiva, profunda, del ser humano, que puede darse dentro o fuera de las religiones) y religión (que constituye su forma sociocultural concreta, histórica y, por lo tanto, contingente y cambiante).

De ahí la necesidad de que la teología participe en un trabajo que es a la vez deconstructivo (superar todo lo que se ha vuelto obsoleto) y constructivo (explorar las formas en que podemos desarrollar completamente nuestra dimensión espiritual). En esta modernidad es impensable que un poder de fuera del mundo intervenga en los asuntos humanos.

El mensaje confesional tradicional debe revisar su adhesión a la realidad intramundana, para que tenga sentido hoy. La teología está llamada a asumir esta conciencia de "axialidad", conciencia de estar realmente en un "tiempo axial", dando prioridad a la tarea de acompañar y promover todas las transformaciones y rupturas que están siendo necesarias. Por eso, es urgente, destaca Vigil, encontrar indicaciones precisas para una reelaboración del patrimonio simbólico religioso heredado, para reconciliarlo con esa naciente sociedad del conocimiento, armonizándolos así en "el corazón dividido de los creyentes".

Fundamentalmente, debe cambiar la imagen de Dios en la dirección de "superar el modelo epistemológico con el que hemos concebido la Divinidad de la Realidad como un Theos, un Señor, allá arriba, allá afuera, anterior a toda realidad cósmica". Solo a condición de que pensemos a Dios de una forma nueva, podemos ser al mismo tiempo verdaderamente fieles a la tradición y verdaderamente ciudadanos del mundo moderno, e "inculturar" así nuestra fe en él, y de esa forma ser una fuente de curación para ese mismo mundo moderno.

La dimensión trascendente, según el paradigma posreligional, no se encuentra "fuera" de este mundo, sino que reside "en" la realidad misma, y constituye su corazón. Es una "trascendencia inmanente". No hay nada fuera de la realidad. Es la Realidad misma la que nos aparece como misteriosa, sagrada, divina. Se debe buscar a Dios y encontrarlo en el corazón mismo de la materia y de la conciencia, como impulso de vida y proyecto, y no en un mundo lejano "allá arriba". Un Dios que no impone verdades ni expone teorías inverosímiles, sino que plantea preguntas e invita a reflexionar, a cada cual por sí mismo, sobre las posibles respuestas, y a tomar decisiones en consecuencia, autónomamente. Como los seguidores de Jesús, que con frecuencia llamaban al Misterio en el que vivimos con ese nombre, también nosotros deberíamos hacerlo. Jesús lo llamaba con ese nombre porque su profunda experiencia mística de la Realidad Última evocaba en él ese nombre de forma trascendente.

La renuncia al teísmo es la convicción básica del paradigma posreligional. Y con ello, el mensaje original de la fe cristiana no pierde nada realmente esencial. Se mantiene la confesión de un divino Amor Absoluto que ha creado y sigue creando el cosmos, y que en el curso de la evolución se expresa y revela progresivamente: primero en la materia, luego en la vida,

luego en la conciencia y, por tanto, en la inteligencia humana, y, finalmente, en el amor total y desinteresado de Jesús, y en aquellos en quienes vive Jesús. Igualmente permanece intocada la confesión de Jesús como su autoexpresión más perfecta, y la comprensión del Espíritu como una actividad vivificante de ese Amor Absoluto.

Si el teísmo, como descripción humana de Dios, muere, no se dice que también deba morir Dios; es decir, no se dice que la única alternativa al teísmo sea el ateísmo. Se abre el campo a una nueva búsqueda: la de una trascendencia que entra en nuestra vida, pero que también nos llama más allá de los límites de nuestra humanidad, no hacia un ser externo, sino hacia el Fundamento de todo lo que hay y es, hacia la comprensión de un Dios que puede ser presentado de una manera radicalmente diferente: Dios es la fuente más profunda de la Vida. Dios es venerado viviendo plenamente, compartiendo profundamente.

Lo que muere y desaparece es el teísmo, esa forma de comprender la religión como expresión colectiva de una cosmovisión que ve todas las cosas como dependientes de unos poderes semejantes a los humanos, pero radicados en un mundo invisible. Como los poderes humanos, esos poderes pueden ser terroríficos, pero, eventualmente, también amables: pueden entrometerse en nuestros asuntos, y podemos entrar en contacto con ellos a través de la súplica u ofreciéndoles ofrendas. Con el progreso de la ciencia se llegó a entender que muchos de estos enigmáticos e inexplicables acontecimientos, que se habían confundido con la intervención de dioses, o de Dios, desde un mundo sobrenatural, en realidad eran perfectamente explicables a partir de las leyes naturales de este mundo, descubiertas progresivamente por la ciencia moderna. A causa de estos descubrimientos, la necesidad de una intervención de Dios para explicar lo que ocurría se debilitó. Donde antes a todos les parecía ver a un Dios interviniendo en muchos acontecimientos, con el paso del tiempo ya no lo veían. Así, la modernidad se volvió una cultura básicamente no teísta, la única en toda la historia de la humanidad.

La modernidad enriquece nuestra fe y la complementa, liberándola de la imagen antropomórfica de un Theos en lo alto del cielo. Dios se vuelve inconcebiblemente cercano a mí, se vuelve más profundo que mi realidad más profunda. Dios es la realidad que subyace a todo lo que existe, un Dios que es vida y al que adoramos cuando vivimos plenamente, un Dios que es amor y al que adoramos amando generosamente. Se experimenta a Dios como "Otro", como "Trascendencia", como "Profundidad", como el significado último de la vida. La humanidad y la divinidad no son categorías separadas, sino que son como un espectro continuo de la experiencia humana: lo divino es la dimensión profunda de lo humano.

Con este cambio, la modernidad purifica a la fe tradicional de la intolerancia, del deseo de poder, del fanatismo, de las supersticiones, las ilusiones y los miedos que proliferan en todas las religiones.

1.2. La imagen del vino y la copa

Retomando el paradigma posreligional y sus transformaciones en lo religioso, es un hecho que, cada vez más y de manera irreversible, las suposiciones, axiomas y postulados del pasado ceden y son reemplazados por los emergentes. ¿Y qué pasa? Que "las viejas respuestas ya no responden a las nuevas preguntas. Las respuestas elaboradas dentro de un paradigma son incorrectas, irrelevantes, o incluso incomprensibles, cuando se leen o se perciben desde otro paradigma".

Las religiones (agrarias o neolíticas), por la estructura propia de la religiosidad que se cristalizó en ese momento de la revolución agraria, no van a poder sobrevivir en la nueva sociedad si no reconvierten la conciencia que tienen de sí mismas, así como los servicios que vienen prestando al ser humano. Si el cristianismo conserva su forma de teísmo, y la Modernidad es explícitamente no teísta, no solo parece que uno y otra son incompatibles, sino que además se excluyen necesariamente. Si eso es así, el mensaje cristiano de salvación no puede penetrar en esa cultura e impregnarla, y eso sería catastrófico, tanto para la Iglesia como para la modernidad. Hay una salida a esta amenaza: que el cristianismo deje de ser teísta. Con esa condición, y solo con esa, el conflicto entre la fe y la cultura atea occidental puede terminar. Porque el ateísmo en sí mismo no es una negación de la trascendencia; es solo la negación de la existencia de un Theos, un ser en un mundo superior sobrenatural, que nos puede imponer leyes y que nos roba nuestra autonomía.

Más aún, implica recuperar lo propio del cristianismo, que no es ser una religión, si bien se convirtió en religión. Pero en su esencia no es, en absoluto, una religión; es la fe en Jesús, o sea, una actitud de entrega hacia Jesús de Nazaret. La Iglesia debe abandonar su imagen de Dios como Theos, el Señor todopoderoso en las alturas, que puede intervenir a su libre albedrío en los asuntos humanos y del cual podemos recibir ayuda. En lugar de eso, debe desarrollar una imagen no teísta de Dios, compatible con la visión no teísta (o ateísta) que la modernidad tiene de la realidad.

Para Corbí, se requiere una nueva forma de la experiencia religiosa en las sociedades de la innovación y del cambio permanente. Para ello, acude a la imagen del vino y la copa. La imagen dice que todo nuestro mundo humano, el de cada época y el de cada cultura, es la copa donde viene el vino sagrado de la religión. Nuestras maneras de pensar, sentir y vivir las realidades; nuestras maneras de concebir y expresar las cosas; nuestras formas de comportamiento, organización y trabajo son la copa donde llevamos y podemos beber el vino sagrado. En esa copa lo bebemos y lo damos a beber. Cada forma de vida es una copa; por tanto, a diversas culturas, diversas copas. Hay tantas formas de presentarse los hechos religiosos como culturas. El vino siempre viene en copa. No se le puede ni recibir, ni beber, ni entregar a otros más que en copa. Pero el vino no es la copa. El vino no tiene forma; su forma es siempre la de la copa. Toda forma es de la copa, no del vino. Quien se adhiere a las formas porque ama al vino no comprende la manera de ser del vino y confunde la copa con el vino. El vino, con ello, queda indisolublemente ligado a unas formas culturales, excluyendo cualquier otra.

Iniciarse a los hechos religiosos es aprender a discernir entre el vino y la copa; es aprender a gustar la sutileza del aroma y del sabor del vino que siempre se bebe en copa, pero que no es ninguna de las copas en las que se ha vertido. La iniciación religiosa consiste en aprender a sutilizar las facultades hasta llegar a reconocer la finura del vino. Solo cuando se aprende a gustar el vino se llega a saber que no es la copa, aunque esté contenido solo en las copas que tenemos en nuestras manos.

Desde esta imagen, Corbí señala: antes de que el descrédito y la marginación de las iglesias y tradiciones sean mayores, es urgente hacer un esfuerzo individual y colectivo para rescatar la inmensidad de la riqueza de las grandes tradiciones religiosas desde las nuevas condiciones culturales, con sus nuevos patrones de pensamiento, nuevas maneras de sentir y nuevos proyectos de vida. Lo que recibimos en copas construidas con patrones agrarios, autoritarios, patriarcales, sacerdotales, clericales, preindustriales y estáticos, hemos de verterlo en las copas que hoy realmente existen y que, según todos los indicios, serán las únicas que existirán durante un largo periodo de tiempo: copas construidas con patrones científicos, tecnológicos, industriales, democráticos, laicos y dinámicos. No perder ni una gota del vino que nos legaron nuestros antepasados, pero no guardándolo en lugares puros y retirados de las sociedades industriales en continua transformación, sino dándolo a beber a los seres humanos que realmente existen en las calles de nuestras ciudades industriales y laicas.

La sensibilidad de los habitantes de las sociedades industriales avanzadas ha perdido la trama teísta. Quizás todavía formulen que "debe haber algo" o que "hay Dios", pero ese supuesto o esa creencia no articula la trama de su sentir. Donde falta la trama teísta del sentir, es inútil presentar el camino interior en formas religiosas: es inútil porque la propuesta, el mensaje, no puede asentarse realmente ni penetrar en el sentir. La propuesta de camino interior no puede pretender que haya otra trama que la que, de hecho, hay; ni puede, tampoco, pretender cambiar el entramado del sentir no teísta por otro teísta.

Nuestra ciencia y tecnología, y el uso que nuestros proyectos de vida hacen de ella, no fundamentan una sensibilidad en la que puedan habitar dioses. Nuestra sensibilidad ya no es teísta. Eso no es óbice para que se nos abran puertas a dimensiones inmediatas, gratuitas, desde las que se pueda oír lo que todo eso que nos rodea dice cuando no buscamos depredarlo, cuando se tiene interés en escuchar y sentir lo que toda esa inmensidad que nos rodea dice de sí y por sí. Desde ahí, como fundamento primario e insustituible, hemos de abrirnos a las dimensiones sagradas y gratuitas de la existencia.

Puesto que es imposible volver atrás en el sentir, hay que presentar, proponer, expresar y vivir el camino interior según la manera real de existir del sentir humano. Por tanto, solo desde un asentamiento y entronque con las tramas no teístas del sentir podrá leerse y vivirse el significado de las tradiciones teístas. Solo se puede hablar de Dios sabiendo que los hombres de las sociedades industriales avanzadas tienen un sentir tejido de tal forma que en él no hay Dios ni lo habrá, tal como lo tuvieron nuestros antepasados. Parece, pues, que estamos en el inicio claro del final de la forma religiosa de presentarse y vivirse el camino interior que en otro tiempo propusieron, predicaron y vivieron las religiones.

La tarea que hay que realizar para reconvertir las tradiciones religiosas a la nueva situación cultural de las sociedades dinámicas es la de movilizar la sabiduría del pasado. Esto no significa arrasar, ni olvidarse, ni enfrentarse, ni luchar. Hay que distanciarse de las viejas formas religiosas de pensar, sentir y organizarse, y hay que hacerlo con sencillez, seriedad, radicalidad y espíritu pacífico, para poder así hacerse dignos de absorber y heredar la integridad de la vieja sabiduría. Debemos esforzarnos por imaginar e intuir cómo se organizará y expresará esa forma nueva religiosa, que tiene base nueva pero que asimila el pasado; cómo se expresará en formas religiosas nuevas y en actos comunitarios y rituales; hay que ver cómo se releerán y reformularán, en la nueva situación, los viejos y venerables rituales del pasado.

Según Corbí, lo importante de las religiones del pasado está en "a dónde nos conducen", no en "los modos de pensar y sentir con los que nos conducen", porque las formas de pensar y sentir con las que nos conducen cambian con las culturas. Lo central de las tradiciones religiosas no son las concepciones, los sistemas de valores en que se expresan, ni los sistemas míticos de representación, porque todo eso depende de factores relativos. Lo fundamental es aquello otro que no depende de los factores relativos, aunque solo sea accesible y expresable con modos relativos. Las circunstancias de hoy fuerzan a poner el acento en los procesos de transformación y refinamiento de las facultades de los individuos y de los grupos, y no en el adoctrinamiento. Es decir, poner el acento en la espiritualidad.

La experiencia espiritual es la experiencia inmediata de una presencia, no de una formulación. Es la presencia y la experiencia de la realidad absoluta, de lo "que es". Por eso libera de toda fórmula. El auténtico poder de la espiritualidad viene de su profundidad; de lo compacto y masivo de la experiencia que proporciona; del conocer y valorar lo silencioso; de la libertad completa que, a partir de esa experiencia, se consigue en el pensamiento, en la sensibilidad, en la acción, en los proyectos de vida. Todo nace desde dentro y se apoya en la propia interioridad y autonomía. En las sociedades actuales, esta dimensión de profundidad, que es el núcleo generador de todas las religiones, tiene que vivirse fuera de las religiones.

1.3. Reconceptualizar la "espiritualidad"

Como se ha dicho, profundizar en el paradigma posreligional exige a las religiones la tarea urgente de confrontarse con su propio futuro ante este nuevo ambiente cultural. Las religiones deben estar dispuestas a reconfigurar los conceptos de religión, religiosidad, espiritual, espiritualidad, así como a reimaginar su función en el nuevo contexto. Fueron concebidas en un mundo no solo religioso, sino panreligioso y religiocéntrico, y llevan esta huella original en sus genes. En el nuevo marco de la secularidad recuperada, reconvertidas, se entenderán a sí mismas posiblemente de otro modo, y van a tener una función diferente.

Según los estudiosos del paradigma posreligional, la pregunta que orienta esta reflexión es: ¿qué va a quedar del mundo tradicional de las religiones? ¿Qué servicios religiosos prestados por las religiones ya no van a continuar siendo viables? ¿Qué va a quedar de sus funciones, de sus modus operandi, de su propio patrimonio simbólico y, sobre todo, de sus servicios al

ser humano? ¿Van a continuar siquiera siendo viables las religiones agrarias, van a ser siquiera plausibles?

El análisis los lleva a afirmar que es posible que permanezcan muchos valores; es posible también que quede todo lo principal, lo profundo de la religiosidad, el servicio más nuclear y hondo a la profundidad de la autoconciencia humana. Pero la mayor parte de todos aquellos otros servicios adventicios, sobrevenidos, digamos que «complementarios», que durante milenios prestó —como servicios de creencias, de verdades reveladas, servicios de autoridad sagrada, de control moral de la sociedad—, van a quedar obsoletos.

Deberán, pues, las religiones abandonar ese gran conjunto de prestaciones que asumieron en aquella coyuntura de la transformación de las sociedades humanas con el surgimiento de la revolución agraria. La crisis actual de las religiones está siendo un llamado al despojo de esas tareas añadidas a la tarea esencial. Lo que las religiones habrán de hacer será volver al servicio esencial, abandonar todos aquellos servicios que hoy ya no son necesarios —ni aceptables— por el desarrollo evolutivo actual del ser humano.

¿Cuál es, cuál ha sido, cuál podría seguir siendo ese servicio esencial, nuclear, de las religiones? Este servicio esencial que hay que mantener y sostener es el de la espiritualidad del ser humano. Por eso, el papel de la religión en la sociedad futura va a ser solamente espiritual y nada más. Lo que corresponde, señala la teología posreligional, es reconceptualizar el modo de entender la espiritualidad.

En esta tarea de reconceptualización, lo primero que se impone es la necesidad de deconstruir el sentido popularmente obvio del concepto y la palabra espiritualidad, como una realidad de fuera del mundo no material (espiritual), como una realidad amundana, incorpórea, extracósmica, como si fuera algo propio de un segundo piso, paralelo y superior al mundo real.

La espiritualidad es algo de lo más hondo de nosotros mismos, aquello que nos hace ser lo que somos, aquello que nos hace humanos. No es algo que está fuera, ni siquiera en un segundo piso, sino algo que nos hace vivir desde dentro, desde lo más profundo. Es ese lugar donde estamos nosotros solos ante el silencio y la verdad, donde no caben máscaras ni fórmulas hechas, ni respuestas de cortesía ya elaboradas y establecidas socialmente, porque nuestro corazón profundo se siente “absolutamente concernido” y nos exige ver, aceptar, contemplar el Misterio y entregarnos a él.

La espiritualidad sería nuestra misma humanidad, su funcionamiento más íntimo y característico como seres humanos, su dimensión profunda. Espiritualidad no significa otra cosa que humanidad: la profundidad de nuestra humanidad personal, el conjunto de nuestras vivencias humanas más profundas y vivificantes.

Corbí da a la espiritualidad una nueva denominación: la “cualidad humana profunda”; y, en un sentido más práctico, habla también del “cultivo de la calidad humana” como el ejercicio o cultivo de las capacidades implicadas en la cualidad humana profunda. En el desarrollo de esa cualidad se encuentran la experiencia de admiración, sorpresa, profundo respeto y el interés gratuito. Esa cualidad, a la que también Corbí llama sabiduría, es una manera de comprender, sentir y actuar interesadamente por las realidades.

Corbí afirma darle a la espiritualidad una fundamentación laica, sin creencias ni religiones. Parte del siguiente principio: antiguamente se suponía que la religión era un cuerpo de doctrinas y conocimientos transmitidos directamente por Dios a nuestros ancestros, y que solo ella podía convalidar las prácticas personales de acceso a Dios. Hoy día se extiende la opinión contraria: es la espiritualidad del ser humano la que creó las religiones, y no al revés. No es la religión la que otorga al ser humano la posibilidad de la espiritualidad, sino esta la que hizo aparecer, en un momento determinado, las religiones. Por eso, el punto de partida para entender la espiritualidad no puede ser creyente ni religioso, sino antropológico, epistemológico, cultural y social.

Para Corbí, en una sociedad como la nuestra, que ya no es creyente ni religiosa, la espiritualidad se refiere a algo real, a un peculiar uso de nuestras facultades de conocer, sentir y actuar, de nuestras facultades mentales, sensitivas, perceptivas y activas. Por eso sugiere no usar el término espiritualidad, sino el de cualidad humana profunda, pues se trata de una cualidad de nuestra especie que arranca desde la misma biología. A su vez, busca el fundamento de esa peculiar cualidad humana en la condición de animal que habla propia del ser humano, y en las consecuencias de esta condición. Esta condición de hablantes determina una peculiar relación con el medio en que vivimos: estamos sometidos a las leyes generales de los vivientes, pero con las modificaciones introducidas por nuestra condición de hablantes.

El habla nos proporciona una relación no fijada con el medio. El habla nos abre a una doble dimensión de la realidad: la dimensión relativa a nuestras necesidades de vivientes, como el resto de los animales, y la dimensión gratuita o no relativa a nuestras necesidades, que se puede llamar absoluta. Se llama así no porque tenga una connotación religiosa, sino porque no es relativa a nuestras necesidades. La cualidad humana profunda es la posibilidad de acceder a lo que hay ahí, que me incluye a mí mismo, y de profundizar en ello, en eso que está independiente de mí y de las posibles relaciones que pueda tener con mi propia sobrevivencia.

El hecho de abrirnos a esta doble dimensión de la realidad nos proporciona una doble experiencia de lo real y de nosotros mismos: una experiencia relativa y una experiencia absoluta. Esto significa que tenemos dos modos de acceso a la realidad: un acceso interesado a la realidad, y un acceso gratuito, absoluto, a esa misma realidad. Es eso absoluto que se traga toda pretendida realidad, y que produce en la mente y en el sentir humano el más completo silencio de toda interpretación, de toda figuración, de toda imagen, de todo deseo, de toda expectativa y de todo recuerdo: un silencio total en la mente y en el corazón. Vacía la realidad para llenarla con su propio ser. Vacía nuestros amores para llenarlos con un único amor que lo abarca todo.

La lengua o el habla nos abre a esta doble experiencia porque nos permite distinguir entre lo que las realidades que nos rodean significan para nuestra vida de seres necesitados y las realidades mismas, que pueden tener esas significaciones u otras. Por consiguiente, nuestra doble experiencia de la realidad, que es nuestra cualidad y nuestra ventaja específicas, es un dato proporcionado por la antropología y la lingüística.

Desde aquí, afirma Corbí, hay dos grandes modos de conocimiento en los humanos. Uno es el conocimiento que selecciona, interpreta y da forma al mundo a la medida de los humanos y sus necesidades y posibilidades de sobrevivencia. Este conocimiento consiste en hacerse un dibujo, un diseño, una representación de la estructura de las cosas que se tienen delante. Este es el conocimiento-representación y comprensión. Es un conocimiento que se distancia de la realidad, la conoce representándola, dibujándola desde la distancia y la contraposición.

El otro es el conocimiento-reconocimiento. Es aquel por el que el ser humano, bajando el volumen de sus proyecciones y expectativas, puede hacerse testigo de lo que aquí hay. Consiste en reconocer las cosas mismas. Se les reconoce aproximándose a ellas, no distanciándose. Reconocerlas es testificar su verdad, que es la realidad compacta de su existencia. Pero esta verdad no es una formulación, es una presencia. Es una verdad silenciosa que lleva a la contemplación. Es una presencia que se asienta en la carne y en el espíritu, y que nos mueve a testificarla. En este modo de conocer, tiene el ser humano la capacidad de conocer, percibir y sentir desde la más absoluta gratuidad, sin buscar nada. Esta es una experiencia espiritual.

Este segundo tipo de conocimiento lo llama también Corbí conocimiento silencioso, o conocer desde el silencio. Este conocimiento no es una interpretación de la realidad, ni una representación, ni una respuesta metafísica a los enigmas de la existencia, ni una formulación. Es un conocimiento libre de pensamientos y palabras y, por ello, no está encadenado a los mecanismos de la razón. Es un conocimiento que, produciéndose en uno mismo, trasciende el yo como estructura de pensamientos, como estructura de deseos, como proyecto y como historia. Pero este conocimiento no es irracional ni es contrario a la razón. El conocimiento racional nace en su seno y lo prepara. El conocimiento silencioso guía sin palabras a la razón, pero la razón no es guía suficiente para el conocimiento silencioso, porque este no es un conocimiento de representación, sino de presencia.

Es necesario cultivar esa segunda dimensión de experiencia de lo real, esa dimensión de cualidad profunda. Ella nos va a servir de guía para escapar de la tiranía de la inmediatez de nuestras necesidades y preocupaciones. Adentrarse en la clara conciencia del absoluto tiene muchos efectos. El primero de ellos es un aumento de la lucidez con respecto a la dimensión absoluta de todo lo real, pero también con respecto a las cosas, las situaciones, las personas y los grupos. Por ella se comprenden adecuadamente las realidades y las situaciones en lo que son y en lo que valen, en sí mismas y para nuestra propia sobrevivencia. Se les siente y se actúa sin las desfiguraciones que introducen nuestros deseos, temores, recuerdos y expectativas.

Cuanto mayor sea la cualidad humana profunda, mejores serán las respuestas al medio, y más adecuadas y mejores serán las transformaciones que podrían hacerse en el medio mismo, para gestionar de modo adecuado y justo toda la vida en la tierra. Aunque es una dimensión que se busca por sí misma, gratuita y desinteresadamente, tiene grandes repercusiones en la vida práctica, en el trato que se le da a todas las cosas y a sí mismo. Precisamente porque se busca por ella misma, sin ninguna consideración egocéntrica, tiene consecuencias de amor e interés por todo, y tiene una gran repercusión en todas las maneras de tratar con las personas y las cosas.

El ser humano, insiste Corbí, tiene que acudir a su posibilidad de interesarse por las realidades en ellas mismas, a su posibilidad de mirar las cosas distanciadamente y con desapego de sus intereses, y a su posibilidad de silenciar todos sus criterios, interpretaciones, deseos, temores y expectativas. Esto es lo que él llama cultivar la IDS: interesarse, distanciarse y silenciar. Practicando lúcida y conscientemente IDS, podemos acercarnos a las cosas, a los problemas, a las personas, a las situaciones, sin desfigurarlos desde nuestros deseos y temores, desde nuestras expectativas.

Todas las tradiciones religiosas y espirituales son un inmenso depósito de procedimientos para cultivar y ejercitar IDS. Afirma Corbí que lo más esencial de esas tradiciones es enseñar a utilizar IDS. Pero la tarea que hay que realizar es conocer esas tradiciones, vaciándolas o despojándolas de su forma religiosa y creyente. Es decir, se tiene que abandonar la epistemología mítica a partir de la toma de conciencia de que podemos apoyarnos solo en nuestras propias construcciones, asumiendo nuestro propio riesgo¹.

Para Corbí y otros estudiosos de este tipo de conocer la realidad, quien no vaya más allá del conocimiento de representación se hace invulnerable al misterio, y queda condenado y sometido a la razón instrumental. Con ello se afirma que, sin el conocimiento silencioso explícita y abiertamente cultivado, no es posible ser libres, fluidos y conscientes para dirigir nuestras construcciones axiológicas, científicas y tecnológicas y, por tanto, sociales y políticas. El conocimiento silencioso es condición de supervivencia humana y del planeta.

¹ Sobre la epistemología mítica, recordemos lo que sobre ella afirma José María Vigil: estamos hoy asistiendo al final de la epistemología mítica, aquella forma de pensar y de razonar que aceptaba la validez de los mitos como forma de conocimiento sagrado en su naturaleza, venido de los dioses, con un valor «descriptivo» de la realidad que narran o elaboran. El «gran mecanismo epistemológico» que hemos puesto en marcha los humanos para dar validez y carácter absoluto a los mitos y a sus contenidos ha sido su atribución a Dios: habrían sido revelados por Él, y serían, literalmente, «palabra de Dios», supremo validador del conocimiento humano. Esta atribución a Dios de nuestras elaboraciones míticas y religiosas, de nuestra moral y de nuestras formas de socialización, ha sido la forma de absolutizar y fijar nuestras formas sociales, incluidas las religiosas. El ser humano moderno actual ha perdido su ingenuidad; sabe que hemos construido nuestros mitos, que los hemos atribuido a Dios, y que, al absolutizarlos de esta forma, nos hemos sometido a nuestras propias creaciones, quedando así rehenes de nosotros mismos. A la vez que valora muy positivamente —de un modo renovado— el papel que los mitos han representado en la composición de su conciencia religiosa, el ser humano moderno no acepta ya dirigir su vida, ni su moral, ni su religiosidad profunda, sobre la base de los principios heredados de su tradición mitológica ancestral. Las religiones que quieran seguir jugando algún papel en la conciencia del ser humano actual solo podrán hacerlo después de una reconversión profunda de sus bases y sus estructuras míticas. Sin esta reconversión, serán rechazadas, y ni siquiera serán escuchadas.

El conocimiento silencioso, lejos y apartado de la epistemología mítica de creencias y religiones, pone al ser humano delante de la propuesta de los grandes maestros del espíritu. En las actuales sociedades de la ciencia, de la innovación y del conocimiento, hay que separar la oferta profunda de los maestros del espíritu de la forma que adoptó en las sociedades preindustriales como religión. Para Corbí y quienes se mueven en el paradigma posreligional, esa modelación religiosa de los grandes descubrimientos de los maestros del espíritu fue necesaria en sociedades agrarias, autoritarias y preindustriales. Pero es inadmisibles en las sociedades de hoy, como fue señalado antes. Los maestros no hablan de una posibilidad para un futuro de ultratumba, sino para la vida presente. No hablan del paraíso de otra vida, sino del gozo de esta. No exigen el sacrificio de la vida terrena a cambio de una futura vida celestial. La oferta de los maestros del espíritu es una oferta de realidad, ya ahora: una realidad para la mente, para el corazón, para los sentidos y para la acción.

Los grandes maestros hablan de una ampliación de nuestras facultades de comprensión, percepción y sentir, que solo se produce cuando se consigue el gran silencio interior. Invitan a un itinerario que es un camino de silencio, un silencio que permite escapar de los patrones que moldean la comprensión, el sentir, la percepción y la actuación.

Desde las nuevas condiciones culturales, todas las tradiciones son solo caminos al silencio, caminos al conocimiento silencioso. En todas estas tradiciones se está hablando de un conocimiento muy cercano a lo que los místicos cristianos han llamado conocimiento no conocimiento, conocimiento suprapresencial, conocer de esencia a esencia, conocimiento que es un no saber. Es un habitar ese lugar profundo, la fuente del ser: el lugar donde Dios nos puede tocar con su simple esencia, donde la entraña de su ser toca la entraña de mi ser, sin que haya ninguna imagen como intermediaria.

De lo que se trata es de abrirnos a la sabiduría de los maestros del espíritu, cuya forma de ver la vida es profundamente desconcertante. Nos proponen un sentir, conocer y actuar libres del yo, del ego. Es un llamado a deconstruir y desarticular nuestra construcción del mundo basada en un sentir y conocer egoísta. Ser fieles a las enseñanzas de los maestros es dejarse guiar por sus consejos, investigarlos, valorarlos; es aprender y acoger de ellos la cantidad de procedimientos de silenciamiento. Lo que enseñan los maestros con respecto al camino interior no es una teoría que tenga que pasarse a la práctica. Lo que dicen, aunque lo expresen en conceptos, es solo una incitación y una orientación para que intentemos la transformación de nuestras facultades.

Los métodos de silenciamiento ideados por los maestros y las tradiciones son solo técnicas de apoyo para el intento de superar la frontera de la egocentración. El paso de un modo de conocer por representación y comprensión al otro, que es el silencioso, se asemeja al proceso que debe seguir un artista. Los artistas deben adquirir esa segunda naturaleza, no de un salto, sino metódicamente. Cuando ya la hayan adquirido, esa segunda espontaneidad, solo tendrán que volver al cultivo de esos aspectos parciales para mantener lo adquirido y para perfeccionarlo. De forma semejante se procede en el camino de la cualidad profunda,

del camino interior. El camino del silencio es el camino hacia la verdad, pero es un camino que comporta un arduo aprendizaje, porque en él hay que habituarse a reconocer la verdad en sus sutiles ropajes.

1.4. El conocimiento silencioso

Lo que las tradiciones religiosas han de ofrecer es la posibilidad de acceder a más dimensiones, a otras dimensiones de esta realidad. Para Corbí, "otra dimensión" o "Gran Dimensión" es otra manera de ver, sentir y conocer. Se trata de un acceso diferente a todo lo que me rodea y a mí mismo, de una forma parecida a como la poesía y la música me ofrecen un acceso diferente a la realidad del que me proporcionan las ciencias, las técnicas y la vida cotidiana. La Gran Dimensión es una riqueza sin fin que solo se muestra en el seno de la libre indagación, que es una creación. Tiene tantos rostros como pueblos y personas se le acerquen libres, esforzados y creativos. Al igual que la belleza, tiene tantos rostros como poetas y músicos.

Se trata de recuperar la afirmación central de todos los maestros y de todas las tradiciones religiosas: la llave del proceso religioso reside en el silenciamiento de todos nuestros mecanismos interiores que construyen la globalidad de nuestra realidad desde la necesidad. En palabras de Corbí, esto significa que la valoración religiosa nace, como el conocimiento religioso, del silencio: silencio de la necesidad. La valoración que acompaña a la experiencia religiosa es la propia de un testigo imparcial y desinteresado. Es desinteresada porque no busca satisfacer la necesidad y el deseo. La actuación religiosa es una actuación que pretende conducir a un conocimiento propio de un testigo gratuito. La valoración que acompaña a la experiencia religiosa, o que conduce a ella, es un valor-silencio, porque valora y se interesa por todo sin buscar nada.

A medida que se camina por el silencio, se va haciendo uno más libre de formas y precisa tantear, comprender y decir de maneras más contrapuestas, e incluso contradictorias, lo que va descubriendo. Así expresa la libertad de su comprensión. Estos serían los rasgos del camino del silencio: es un camino de creación continua; que comporta crecimiento en el conocimiento y en el sentir de la realidad; ese crecimiento en el conocer y sentir es, a la vez, crecimiento en la libertad respecto a toda sumisión y a toda forma. El continuo crecimiento en el conocimiento y en la libertad es un camino de espiritualización; en ese camino se marcha de novedad en novedad.

La razón y el silencio son los dos grandes instrumentos del camino interior. El silencio puede ser eficaz sin la razón, pero la razón no puede ser eficaz sin el silencio. Todavía hay otro gran instrumento para abrirse camino: el amor desinteresado, el servicio desinteresado, la acción que no busca el propio provecho; es decir, una relación con todo lo que nos rodea en la que uno sale de casa y no retorna a ella con algo de lo que vivir.

La verdad religiosa es una verdad silenciosa; no es una formulación, es una presencia. La religión, entendida como proceso hasta el silencio y desde el silencio, abre a la comprensión de lo que pueda ser una verdad que no sea formulación, un conocer que no sea descripción de

estructuras sino ponerse en presencia para percibir, sentir y conocer; abre una comprensión que es asentimiento, conmoción y firmeza, y lo es no por el prestigio inmovible de las formas, sino por la libertad de toda forma que genera una presencia.

En Occidente, y también desde las religiones, se ha alimentado más el conocimiento-representación o el conocimiento de comprensión. Ahora es el momento de desarrollar en lo religioso el conocimiento de reconocimiento. El conocimiento religioso se sitúa en el ámbito del conocimiento que reconoce, no en el ámbito del conocimiento que diseña y conceptualiza para manejar. Dicen los maestros religiosos que ese conocimiento es un reconocimiento, porque es una testificación gratuita de la presencia misma de las realidades. La transformación a la que invita la religión es el paso del depredador al testigo desinteresado y vibrante.

La oferta de las grandes tradiciones religiosas es una oferta de conocimiento. Ofrecen la posibilidad de otro nivel de conocimiento de esto mismo que nos rodea y de nosotros mismos. Nuestra capacidad cognitiva abarca dos aspectos: el conocimiento que se traduce en palabras y el conocimiento silencioso. Se suele considerar conocimiento sobre todo el primero, el conocimiento que parte de, va acompañado de y se resuelve en palabras. Este es el conocimiento conceptual. A nuestra sociedad actual le urge poder disponer del doble acceso a la verdad: la verdad del conocer de las ciencias y la del conocimiento silencioso. Eso requiere una antropología y una sociología completas, que nos muestren al ser humano como un ser cognoscitivo dotado de una doble dimensión:

- Una dimensión de testigo libre y fluido del misterio y de la profundidad gratuita de "esto aquí" que también nosotros somos.
- Y otra dimensión constructora de mundos, de los que la especie humana, como especie necesitada, pueda vivir.

El conocimiento silencioso es el conocimiento central de la condición humana. Este conocimiento, sin distancia, sin mediación, engendra comunión y unidad con lo que se conoce. Es un conocer que es interés total por la cosa misma; es conocer y amor en una sola pieza. Dicen los maestros que tenemos que acercarnos a las cosas gratuitamente, sin buscar nada en ellas, pero a la vez con total interés y pasión. Este es el conocimiento que pueden ofrecer las tradiciones religiosas a nuestra cultura científica e industrial. Lo verdaderamente urgente es romper el monopolio del conocimiento-representación y proporcionar maneras, asequibles para todos, de acceso al conocimiento silencioso.

El auténtico "poder" de la religión viene de su profundidad, de lo compacto y masivo de la experiencia que proporciona, de su conocer y valorar silenciosos, de la libertad completa que, a partir de esa experiencia, se consigue en el pensamiento, en la sensibilidad y en los proyectos de vida. Lo que ofrecen las religiones es solo —y nada menos— la posibilidad de salir de ahí, de liberar a nuestras capacidades de conocer —la mente, la sensibilidad, el corazón, los sentidos y la carne toda— de la sumisión de tener que comprenderlo todo desde la necesidad, desde el sujeto como estructura de carencias, de deseos.

La libertad es la gran oferta de las religiones, porque ofrecer la libertad sin límites es ofrecer el conocimiento completo. Ese es el único mensaje de las tradiciones religiosas. Ninguna religión puede dar otro mensaje que ese. Ese es el gran mensaje; esa, la buena nueva de mil caras. Donde no hay libertad no hay espíritu. Donde no hay libertad no está la Gran Dimensión, Dios. Solo en el seno de la propia responsabilidad, el propio esfuerzo y la propia creación libre, aflora la gracia y la guía.

La religión, entendida como proceso interior hacia la máxima profundidad de la vida humana, es una indagación y una creación extremadamente individualizada, que requiere toda la iniciativa y toda la creatividad posible y, por tanto, exige la máxima libertad. En las nuevas condiciones culturales, solo es lícito hablar de religión en la más completa libertad. La nueva regla es: hablar, sentir, actuar y organizarse con plena libertad. La religión nos invita a recuperar y vivir intensamente nuestra libertad constitutiva. Nos invita a entrar por esa puerta abierta para acceder a la realidad que hay más allá de todas las construcciones de nuestra necesidad. Esta es la gran tarea: no huir de la realidad tal como se presenta y viene, sino respetarla, acogerla, amarla.

La invitación que hacen las tradiciones religiosas, su propuesta, no es la propuesta de un sistema de vida, de un programa, de un proyecto, una filosofía o una moral. Lo que se propone es asumir el propio destino, indagándolo y creándolo, hasta perforar con esa creación la realidad de nuestra condición y llegar, así, al otro lado de la frontera que aquí mismo se presenta. Se hace necesario aprender que una cosa es el "proyecto de vida" que los grupos nos construimos, y otra, la dimensión sagrada de la existencia. La dimensión sagrada de la existencia no es un programa de vida, sino una dimensión peculiar de cualquier programa de vida.

La experiencia religiosa es una oferta, una invitación y una posibilidad para todos los seres humanos; pero, como la poesía y la belleza, no se consigue fácilmente y, por tanto, no es, como los programas colectivos, algo que deba llegar necesariamente a todos y que deba imponerse a todos. La religión es la mayor de las posibilidades humanas; no hay que aguarla para que pueda soportarla todo paladar. La religión no es un programa que deba adaptarse y abarataarse para que pueda imponerse a todos.

La experiencia religiosa no es nada añadido a todo esto de aquí que es nuestra vida de hombres. No es ni una verdad añadida, ni un tipo de valores o de comportamientos añadidos, ni ninguna realidad añadida. Es otro modo de hacer todas estas cosas, que son autónomas y no están sometidas ni a nada ni a nadie. El proceso religioso es un proceso de transformación sin fin. Lo que en él se transforma son las capacidades de conocer y valorar; y quien consigue transformar sus facultades de percepción y de conocimiento, transforma la realidad.

La invitación es iniciar un camino de conocimiento, un conocimiento que conmueve y entenece y que hace libre. El camino de conocimiento es un proceso que refina, afina, sutaliza la mente, la sensibilidad, el corazón, los sentidos y el cuerpo entero. Cuando se hace de la invitación de las religiones un camino de creencias, se somete, con ello, la mente a unas formulaciones, y se somete, desde esas formulaciones, la voluntad y, desde ella, la sensibilidad.

Como invitación a la libertad y al silencio, la religión es una indagación. Los maestros religiosos son los maestros de la indagación. Ellos no dictan el camino a seguir, porque ese camino no se puede dictar, sino que hay que crearlo de nuevo en cada caso. Los grandes escritos religiosos, las sagradas escrituras, son los testimonios de las inmensas indagaciones de los grandes maestros religiosos. Son el testamento de su aventura de indagación. Son el legado de sus vidas de búsqueda apasionada e incondicional. Los grandes textos expresan los logros de los maestros, lo que les vino a las manos mientras peleaban duramente por ver y sentir.

Para conseguir algo hay que adquirir un espíritu de búsqueda, de indagación, y dejarse guiar por los que nos precedieron en esa búsqueda, para recrear con ellos y crear otra vez, de nuevo y como si fuera por primera vez, esa dimensión profunda.

Las Escrituras no invitan a la comprensión de unas verdades y doctrinas formuladas y hechas; no invitan al sometimiento a verdades, sino que invitan a una indagación libre y sin fin, un camino sin parada posible. Todos los mitos, símbolos, doctrinas, creencias y conceptos religiosos son venerables y deben ser tratados con un respeto sagrado, pero son instrumentos que han de ser usados libremente; son instrumentos que se utilizan, sin someterse a ellos.

Los textos nos conmueven con la conmoción de los que ya hicieron el camino. Esa conmoción se hace nuestra y nos permite algún grado de visión y comprensión. Vivimos su experiencia como si fuera nuestra, y en cierta medida lo es, porque por la influencia de los grandes textos rehacemos su experiencia en nuestra carne. Pero, en realidad, lo que gracias a los textos compartimos no tiene raíces en nosotros y, por tanto, puede disiparse con rapidez. Para que la experiencia tenga raíces en nosotros, tendremos que recorrer nosotros mismos el camino que los maestros hicieron. Sin embargo, esa experiencia prestada es para nosotros una noticia potente que se convierte en motivación y eficaz atracción.

Los textos sagrados no amplían nuestro mundo cotidiano con conocimientos, ni nos lo ordenan, estructuran e interpretan con saberes bajados del cielo, porque lo que pretenden es sacarnos de la perspectiva exclusiva de nuestra mirada cotidiana y conducirnos al silencio. Las Escrituras nos enseñan a escuchar. Propiamente, no son ellas las que hablan; ellas solo enseñan a escuchar; quien habla es la realidad. Las Escrituras no invitan a la comprensión de unas verdades y doctrinas formuladas y hechas; no invitan al sometimiento a verdades, sino que invitan a una indagación libre y sin fin, un camino sin parada posible.

Las Escrituras sagradas están más del lado de la poesía que del lado de las ciencias y los proyectos. No dicen qué es lo que se debe creer, solo orientan e incitan a buscar esa dimensión que se continúa llamando religiosa, aunque ya no tiene la estructura de la religión. Como en el lenguaje poético, ya no hay nada que creer y sí mucho que advertir, indagar y verificar. En estas nuevas sociedades de la innovación, lo que se debe hacer, tanto por el aprendizaje de los grandes maestros espirituales como por los textos religiosos, es provocar la libre adhesión, no a fórmulas o a modos de vida fijados, sino a una calidad que es un estado del pensar y del sentir, que genera certezas sin, por ello, someter a formas reveladas de pensamiento y de vida.

Las tradiciones religiosas se dicen en formas narrativas, míticas y simbólicas que ya no son un programa obligatorio, fijo e inalterable para nadie. Lo que transmiten las grandes tradiciones se dice de una manera que empuja a trascender esas formas para entrar en una indagación libre. La religión así concebida es indagación, creatividad, libertad. Lo que ofrecen las tradiciones es sutil, porque hay que comprender lo que dicen las formas sin confundir la luna con el dedo que la señala.

El silencio es la manera activa de leer los grandes textos religiosos. Las palabras de las construcciones religiosas, oídas desde el silencio, nos agarran desde las entrañas mismas para lanzarnos a lo alto, allí donde ya no hay más que quietud, paz, luz y silencio. Las palabras de los mitos y símbolos nos hablan para que callemos. Apuntan historias y significados para que los recorramos íntegramente, hasta el final, hasta agotarlos; cuando los agotemos por completo, con la mente y el corazón, con la carne toda y con los sentidos, entonces nos lanzan, como con una rampa, más allá de ellos, a la infinitud sin camino. Si no dejamos que los mitos, las narraciones y los textos actúen en nosotros mismos; si, en vez de escucharlos en silencio, les pedimos, les exigimos explicaciones, aclaraciones, promesas de vida, soluciones, programas para vivir, normas morales, entonces contestan, pero nos dejan amarrados al suelo con sus afirmaciones; entonces dan lo que se les pide, pero a costa de parar la mente, el corazón y los ojos; y, lo que es más grave, a costa de pararlo todo y someterlo todo.

No hay un camino que sea unas formulaciones, unas creencias y unas normas. El camino son solo las personas. Cada persona que atina a andar es el camino. En el camino religioso, como en el arte, no hay pasos prescritos e infalibles para llegar a hacer poesía o música de calidad; solo hay la progresiva acumulación de capacidad de percepción, de refinamiento, de profundización de la capacidad de ver. Así, cada logro, cada paso que se da, decide, posibilita y diseña el paso siguiente.

El camino no es nada prefijado de una vez para siempre; el camino es una indagación continua y siempre por hacer por primera vez, una aventura de novedad completa a todo lo largo del sendero que hay que recorrer, y en cada uno de los pasos. Por eso, la regla es transmitir el mensaje de espíritu a espíritu, de persona a persona. Pero con la conciencia de que nadie puede repetir el camino de otro, como nadie puede ser verdaderamente poeta sometiéndose a repetir la poesía de otro; cada uno debe crear su camino, andarlo por primera vez y encontrarse con lo que nunca vio ni comprendió nadie.

El camino no es nunca una oferta formulable; el camino es siempre una persona, como intento y como logro. La oferta es la oferta de una persona, y el camino es siempre una persona. Hacer el camino religioso no es actuar reactivamente, porque no es seguir un camino ya trazado, sino construirlo paso a paso: construir el camino a medida que se le recorre.

En las actuales circunstancias, el camino interior, la vía espiritual, no pasa por las creencias. Para mayor comprensión de ello, Corbí hace la distinción entre creencias y fe. En las condiciones de vida de las sociedades preindustriales, las nociones de creencia y fe iban indisolublemente unidas. En las nuevas condiciones hay que diferenciarlas claramente.

La fe es un conocimiento, una noticia, ni conceptual ni simbólica; es un conocer vacío de representación, de esencia a esencia. Es una noticia oscura que genera certeza, una certeza que resulta oscura porque no responde a los patrones de nuestro conocer cotidiano, en los que la noticia y la certeza están siempre unidas a la representación. La fe es noticia de la dimensión absoluta de lo real, de Dios, o como quiera llamársele. Aunque nos llegue en una formulación, no es la formulación la que engendra la certeza, sino el "toque", que no viene de algo particular, sino de Dios mismo. Ese "toque" penetra en la sustancia del alma y sabe a esencia divina y a vida eterna. No es el logro de ningún mérito ni de ninguna estrategia o método humano.

La creencia, por el contrario, es la adhesión personal a fórmulas y formulaciones que se consideran reveladas por Dios mismo. Eso las hace incuestionables. La creencia no es, en sí, ningún hecho religioso.

Las grandes tradiciones no pueden ofrecer, en estas sociedades dinámicas, de la innovación y de la ciencia, cuadros de creencias, sino que han de brindar otro tipo de realidad, que consiste en otra forma de acceso de nuestras facultades a la realidad, diferente de nuestra vida cotidiana. Ello comporta invitar a un proceso de transformación y refinamiento de dichas facultades, a fin de hacerlas aptas para una nueva forma de conocer, sentir, percibir y actuar; un proceso semejante al que se debe realizar para vivir y disfrutar la música, la poesía, la pintura y las bellas artes en general. Consiste en dejar de tratar y ponderar la realidad desde la necesidad propia, y hacerlo desde el silencio de dicha necesidad. Silenciamiento que conduce a la condición de testigo lúcido y desinteresado.

1.5. ¿Qué ofrecen las tradiciones religiosas?

Corbí dirá que lo que se llama religión no es más que conocimiento. La oferta de las tradiciones religiosas es una oferta de conocimiento. Lo que ofrecen es otro nivel de conocimiento de esto mismo de aquí que nos rodea, y otro conocimiento de nosotros mismos. Es el conocimiento silencioso. Los maestros religiosos dicen que los seres humanos pueden tender hacia ese conocimiento, y es un tender que debe ser de tal profundidad e intensidad que lleve a niveles no humanos, a niveles cognoscitivos más que humanos. Su propósito es indagar y descubrir el misterio más profundo de lo que es la realidad y de lo que somos como humanos. Llegar a ser testigos imparciales de ese misterio.

Lo que ofrecen las tradiciones religiosas a esta sociedad del conocimiento y de la innovación es conocimiento. Pero un nivel de conocimiento que no frena ni discute la interpretación cambiante de la realidad de las ciencias, ni discute, fija o compite con los sistemas de las relaciones humanas, con las instituciones, con los valores y finalidades que la nueva sociedad puede fijar. El conocimiento que ofrecen las tradiciones religiosas es dinamismo, es proceso. El ofrecimiento de las religiones es un ofrecimiento de conocimiento y de conmoción, vibración y valor frente a toda la realidad. Ofrecen capacidad para discernir; invitan a un proceso de refinamiento que termina en un conocimiento admirado, perplejo, respetuoso, reverente, de todo lo que existe: un conocimiento que es inseparable de una actitud de interés total,

incondicional, por todo lo que existe, interés que no es de uso, sino amor apasionado y gratuito. Es un conocimiento despegado. Es un conocimiento-testigo, guía.

La esencia de una religión no se encuentra en las mortificaciones, ni en el ascetismo, ni en la devoción, ni en los preceptos. Tampoco está en la adhesión a una doctrina, a una tradición, con menosprecio de las demás. Se necesita discernimiento para no confundir lo que apunta al conocimiento con el conocimiento, los símbolos con lo simbolizado. Las doctrinas, las creencias y hasta las escrituras valen en cuanto ayudan a conducir a la experiencia religiosa. Son una escalera que se utiliza y luego se abandona. Las palabras son útiles porque incitan a la búsqueda, y no porque a través de ellas pueda obtenerse lo que se busca. La verdad a la que hay que llegar a conocer, término de una radical indagación, no se puede encontrar ni poseer en fórmulas, porque es mayor y más sutil que cualquier formulación; es una verdad indecible, incomunicable. Esto lo explica la paradoja del conocimiento de Dios: Dios es una tiniebla luminosa. Lo incognoscible se hace conocer permaneciendo incognoscible. El conocimiento de la Verdad es el conocimiento del Silencio inaccesible. La mejor manera de hablar de la dimensión otra, de lo absolutamente otro, no son las doctrinas complicadas, es comunicar la admiración y sorpresa ante lo verdaderamente real. Es el lenguaje del amor. Dios permanece infinitamente misterioso. No hay nombre que revele el misterio. El misterio de la deidad es sobre esencial, sobre esencial y totalmente trascendente.

Con ello no se niega el papel, ni la importancia, de las escrituras o los textos de los grandes maestros religiosos en la experiencia religiosa. Estos textos expresan el resultado de su indagación y enseñan cómo indagar. Orientan nuestras propias indagaciones a través de las expresiones de su experiencia y a través de los métodos que exponen. Los métodos varían de acuerdo con el maestro que los aplica, pero el objetivo es el mismo para todos: la fusión de los diversos aspectos de nuestro complejo ser en una unidad radiante y sin límites.

El papel de las escrituras, de las palabras, de las doctrinas, según Corbí, citando a un maestro sufí, es el siguiente: la palabra es útil porque incita a la búsqueda, y no porque a través de ella pueda obtenerse lo que se busca. La palabra es como una cosa que vemos moverse a lo lejos. Corremos hacia ella para verla, pero, a causa de su movimiento, no podemos hacerlo. Así es, en su aspecto oculto, la palabra del ser humano: ella incita a buscar el sentido, aunque en realidad no se pueda ver. No se debe olvidar que la doctrina es una balsa para atravesar el río, no para llevarla encima. Lo que importa de la doctrina es hasta qué punto puede ayudar a conducir al conocimiento.

Toda religión está constituida sobre el cimiento de la experiencia religiosa, sin la cual se derrumba toda su superestructura metafísica o teológica. Nadie se cura de una enfermedad por el mero hecho de repetir el nombre de la medicina. Ha de tomarla. La religión no consiste en una aceptación de abstracciones académicas o en la celebración de ceremonias, sino en una forma de vida o de experiencia. Es una percepción de la naturaleza de la realidad. Esta experiencia no es un estremecimiento emocional o una fantasía subjetiva, sino la respuesta de toda la personalidad, la integración del ser en la realidad central. La religión es una actitud específica del ser, del ser en sí. La religión es el camino de la indagación de la profundidad del yo, donde habita el misterio.

La religión es la forma más completa de conocimiento. Es un conocimiento totalizante y englobante, un conocimiento que trasciende cualquier sistema de interpretación mítica o metafísica. Es una iluminación, una sabiduría interior. Por lo tanto, iniciar a la experiencia religiosa es iniciar al conocimiento total, es iniciar a la utilización de todas nuestras capacidades cognitivas. Es preciso movilizar todas las fuerzas interiores y exteriores capaces de acceder a ese más, que ya no es mi construcción, pero que está ahí. Iniciar a la experiencia religiosa es iniciar al conocimiento desde la totalidad de sí mismo, la plenitud del ser, la plenitud de sí mismo. Es el conocimiento de lo absolutamente otro. Por eso se habla del conocimiento-testigo.

El silencio interior conduce al descubrimiento de la conciencia testigo. El silencio interior retira los velos de la condición humana, y es entonces cuando Él se revela, en el fondo del vacío del ser. Por eso la indagación de sí mismo conduce al conocimiento completo. La indagación consiste en ir a buscar la fuente de lo mental mismo.

La realización espiritual, en este sentido, resulta ser el descubrirse a sí mismo y, por tanto, descubrir la Unidad universal manifiesta en toda cosa. Es llegar al lugar donde Dios se manifiesta en el corazón. Un corazón que se abre a la plena dimensión, a la dimensión otra. El corazón es el lugar de la manifestación del misterio. El lugar donde Dios se manifiesta es el corazón, pero únicamente el corazón que ha llegado a la plena dimensión. De este modo, el verdadero sabio, el que ha llegado al conocimiento completo, es un habitante del desierto interior, en donde se conoce a sí mismo y se abre al misterio. Así lo afirma un maestro espiritual citado por Corbí en uno de sus libros. Decía Djami respecto del camino hacia Dios: "La Unidad: antes la imaginaba exterior a mí mismo, te suponía al término de mi viaje. Ahora que te he encontrado, sé que era a ti a quien abandonaba desde mi primer paso".

En el camino del conocimiento completo se requiere la compañía y guía de un maestro, teniendo claro que el maestro externo está para ayudar a descubrir al maestro interno. El maestro externo no somete, no destruye la indagación libre, porque su función es despertar la conciencia a la guía del maestro interior, porque solo cuando se ha conseguido discernir al maestro interno se puede buscar eficazmente el conocimiento. Los maestros son maestros de la indagación libre. Ellos invitan a analizarlo todo, a probarlo todo, a indagarlo todo y a verlo todo por nosotros mismos. Para ello es importante que el maestro tenga experiencia propia en el camino del conocimiento completo. Maestro es quien lo ha comprobado primero, y solo quien lo ha comprobado primero. En términos de Corbí, los maestros son los que nos preceden en el camino, son la avanzada, son los exploradores.

1.6. Las organizaciones religiosas y el proceso interior o espiritual

Para Corbí, toda la forma no teísta de entender el proceso interior, el camino religioso y la espiritualidad pide una nueva forma de organización religiosa y cuestiona de fondo los modos actuales en que funcionan. Las nuevas condiciones culturales provocadas por los desarrollos de las ciencias y tecnologías, y por la aparición de las sociedades inteligentes, nos abren nuevas

perspectivas sobre las organizaciones humanas y nos permiten una mejor comprensión de lo que podrían ser unas formas de organización más adecuadas a la pretensión de los grupos religiosos.

Las organizaciones jerárquicas, autoritarias, de control y adoctrinamiento son inadecuadas para el proceso interior de lo religioso. No solo porque van en contra de las formas organizacionales de la sociedad de la innovación y del conocimiento, a la que son más sensibles los seres humanos, sino porque además van en contra del mismo proceso interior en libertad y autonomía. Una organización estratégicamente montada para someter y adoctrinar es una organización perjudicial para las personas que quieran hacer un camino religioso entendido como proceso interior. Una organización con pretensión religiosa debe ser una organización montada para estimular y ayudar a hacer el camino interior a los individuos y al grupo entero.

En las organizaciones jerárquicas, en todas, se educa a las personas para que se sometan y sirvan. Las sociedades religiosas, por efecto de su organización autoritaria, se convirtieron en sociedades de adoctrinamiento: la más potente y terrible de las formas de adoctrinamiento imaginables, la sagrada. Toda sociedad jerárquica exige, para ser posible, un fuerte adoctrinamiento de sus miembros, con todo lo que eso supone. Una organización religiosa jerárquica requiere el máximo adoctrinamiento, un adoctrinamiento completo. Las sociedades autoritarias precisan de unos supuestos antropológicos que legitimen el carácter impuesto del adoctrinamiento y de la concentración, en manos de la autoridad, de la toma de decisiones.

Las organizaciones jerárquicas necesitan de la heteronomía. La heteronomía se concibe míticamente como revelación, y esta comporta la creencia. En ellas, la verdad está ligada impositivamente a unas formas y a unas fórmulas, y esas fórmulas son sagradas, porque son el lugar intocable de la verdad. Y de ahí que los textos sean sagrados. Y con ello está listo el terreno para que haya tiempos, espacios, lugares, personas y objetos sagrados. Donde hay realidades sagradas hay jerarquía, y donde hay jerarquía hay adoctrinamiento.

Por el adoctrinamiento, uno se somete a una interpretación, hecha y dada, que no debe alterar; uno cree una interpretación y, por la creencia, se somete. El adoctrinamiento somete de tal forma a las personas que las estructura; entonces, el individuo entiende lo que tiene que entender según lo que la creencia le impone, ve y siente lo que la autoridad quiere que vea y sienta, ama lo que debe amar y actúa según el criterio del poder. Una sociedad fijada por el adoctrinamiento se priva de la autorregulación que le permitiría responder a las modificaciones del medio. Cuando se toma conciencia de la autonomía, como en las actuales sociedades posindustriales, se cierra el camino a toda sacralidad. En ellas, las dimensiones del existir humano, como la belleza o la espiritualidad, no tienen lugares de manifestación fijos; pueden presentarse en cualquier tiempo y lugar, en cualquier persona y en cualquier fórmula. Lo sagrado ahora es todo aquello concreto por lo que entra la luz de lo absoluto.

Todo lo que somete a las personas, y más si somete su interioridad más profunda, adoctrina; y adoctrinando, clava a la persona para siempre del lado de acá de la frontera del silencio. En la sociedad jerárquica hay que pensar lo que se debe pensar; hay que sentir como se debe sentir; una y otra cosa a fin de obrar como está mandado. Toda esa regulación es intocable. Para que todo sea y permanezca intocable no tiene cabida la duda, ni menos la incertidumbre. Se aceptará la duda y la incertidumbre solo en cuestiones que resulten marginales y no significativas con respecto al cuerpo de las creencias.

Toda esta forma de entender el proceso interior y el camino religioso pide una nueva forma de organización religiosa y cuestiona de fondo los modos actuales en que funcionan. Para Corbí, las nuevas condiciones culturales provocadas por los desarrollos de las ciencias y tecnologías, y por la aparición de las sociedades inteligentes, nos abren nuevas perspectivas sobre las organizaciones humanas y nos permiten una mejor comprensión de lo que podrían ser unas formas de organización más adecuadas a la pretensión de los grupos religiosos. Se requiere un cambio, porque una sociedad jerarquizada, autoritaria y del adoctrinamiento no es apta para fomentar, mantener y alimentar lo que el hombre y la mujer religiosos necesitan: espíritu de indagación personalizada, iniciativa y creatividad; todo ello partiendo de una individualidad plena, libre y voluntaria.

La organización religiosa tendrá que estar diseñada para servir al desarrollo pleno de las personas, con todas sus características propias, exclusivas e indelegables. Por consiguiente, no puede ignorar nada de ellas cuando las pone en relación; no puede simplificar esa relación olvidando su complejidad, polivalencia y sutileza; no puede marginar la enorme potencialidad de comunicación y de dinámica creativa que son capaces de producir las relaciones completas, libres y voluntarias de las personas.

No se puede someter el proceso interior de las personas y pretender luego que ese proceso sea auténtico. El camino religioso es un proceso interior de crecimiento y refinamiento del conocer y de la sensibilidad, que no puede ser más que total y plenamente voluntario, y lleno de iniciativa y creatividad. Es un camino tan plenamente personal, libre, interior y sutil que no cabe en él sumisión alguna.

El proceso interior hacia el conocer y sentir silencioso, y hacia el amor incondicional, es demasiado sutil, interior, fino, flexible, libre y vacío como para ser actuado por la maquinaria organizativa jerárquica y de adoctrinamiento. Cuando se aplican los engranajes de este tipo de organización, las cuestiones religiosas que son propias del mundo interior se trasladan a lo externo. Cuando se pretende hacer un camino religioso en el seno de una organización jerárquica, o se olvida la sujeción o se olvida el proceso. Pues el proceso que conduce a la libertad y el silencio pone en peligro a la sociedad jerarquizada. El adoctrinamiento es intrínsecamente incompatible con el auténtico proceso interior.

Los maestros religiosos enseñan cosas muy diferentes de lo que son los "supuestos" de las sociedades autoritarias: enseñan que, para realizar la gran tarea, se necesita el convencimiento firme de que toda persona es capaz de recorrer el camino sobrehumano que proponen;

enseñan que toda persona es capaz de andar por las vías del silencio y la libertad, y es capaz de caminar por donde ya no hay camino; enseñan que toda persona puede y tiene que aprender a guiarse por sí misma, a encontrar en sí misma el maestro interior que le permita ser libre y dueña del propio destino, sin tener que someterse a nada ni a nadie para realizarlo.

El camino religioso supone entrar en un continuo proceso de transformación, personal y de grupo. La organización religiosa no es solo una organización de individuos en continuo y profundo cambio; debe ser una organización "para" la transformación, para provocar el proceso, el movimiento, cuanto más radical, mejor.

Las agrupaciones religiosas serán redes de comunicación donde toda sumisión y coerción está excluida, porque lo que con la agrupación se pretende es conseguir la libertad completa, la iniciativa total, la creatividad plena de cada individuo y del grupo como tal. La agrupación religiosa es una unión para la libertad: libertad con los otros, compartida y, por compartida, multiplicada. El grupo no puede menguar la libertad; ha de posibilitar, por el contrario, su crecimiento. Tratándose del proceso interior, nadie puede forzar a nadie, nadie puede someter a nadie, nadie puede hacer el camino por otro, ni llevar a cuestas a otro en el camino.

No hay más finalidad que el proceso de cada una de las personas. Si las personas se transforman, transformarán el grupo, y esa mutación del grupo redundará en las personas. Ni individualmente ni en grupo hay otra cosa que hacer, desde el punto de vista religioso, que lo que conduce al silencio interior y al conocer y sentir que desde ahí arranca. La sociedad religiosa es una asociación para el aprendizaje del proceso interior, para apoyar y fomentar su crecimiento sin límites.

Un grupo religioso es un grupo de hombres y mujeres en proceso, asociados para el proceso. Lo que en cada proceso ocurre jamás ocurrió antes, ni volverá a ocurrir. Los procesos de las personas y de los grupos siempre acontecen por primera vez; por tanto, jamás se pueden calcar sobre otros ya conocidos, jamás se repiten ni se pueden pautar sobre los procesos de quienes nos precedieron. El proceso que hay que hacer es tan estrictamente personal, y circula tan fuera del mundo que nosotros podemos acotar, que jamás será posible encontrar un camino marcado.

Caminar asociado es caminar acompañado, ayudándose mutuamente; pero eso no significa caminar por el mismo camino, ni caminar un camino homogéneo, ni, por ser homogéneo, ya trazado. No hay un camino que se pueda compartir, porque nadie puede trazar el camino a otro. Todo camino es una indagación total y profunda que debe arrancar y desarrollarse en el mismísimo centro irreplicable de cada persona. Cada camino es exclusivo porque arranca del núcleo más íntimo de cada persona y camina por una infinitud inagotable. Así, una sociedad religiosa se asemeja a una escuela de indagación.

Una asociación religiosa tendrá que ser una asociación al servicio de todos y de cada uno de sus miembros; y el servicio tendrá que ser extremadamente personalizado. No se puede pretender servir al individuo sometiéndolo e instrumentalizándolo. Por ello, la organización religiosa tendrá que borrar hasta el menor rastro de dominación, de sumisión y de instrumentalización. Los ejes del grupo religioso tienen que ser, indefectiblemente, la voluntariedad completa, la libertad y la más completa gratuidad.

El primer eje es la comunicación: la asociación religiosa se basa en la comunicación libre, voluntaria, completa y sin reservas de individuos en proceso. El segundo eje es el servicio mutuo: la única relación legítima es la de servicio mutuo. Si la comunicación y comunión es plena, las relaciones mutuas no podrán ser más que de ayuda mutua.

Cuando la base de la asociación religiosa es la comunicación y el servicio, se excluye cualquier subordinación, cualquier instrumentalización, cualquier dominio, cualquier desigualdad y hasta la más pequeña falta de equidad. Por tanto, la sociedad religiosa es una asociación única y exclusivamente basada y cohesionada por la comunicación y por el servicio mutuo.

2. LA INTELIGENCIA ESPIRITUAL

En esta reconfiguración o redimensionamiento de la espiritualidad, además de los estudios sociológicos, epistemológicos y teológicos citados en los apartados anteriores, se hace necesario acudir también al campo del estudio de las inteligencias y, en ello, a lo que se llama e identifica como inteligencia espiritual. De hecho, ya son muchas las propuestas que apuntan a la educación en esta inteligencia, más allá o en lugar de la educación religiosa confesional tradicional.

Desde hace muchos años se viene ahondando en la comprensión de la teoría de las inteligencias múltiples. Un cuadro completo de las inteligencias múltiples debe incluir la inteligencia espiritual o existencial o trascendente. Esta inteligencia opera en íntima conexión con todas las otras formas de inteligencia. Sobre ello se han publicado y difundido obras de distinta naturaleza, y desde diferentes disciplinas (filosofía, psicología, neurología y pedagogía) se hacen continuamente, hoy día, estudios y debates sobre este tipo de inteligencia espiritual. El debate abierto en los albores del siglo XXI se centra en identificar esta otra forma de inteligencia, la espiritual, que amplía el cuadro de las inteligencias múltiples.

Incluso en el campo de la pastoral también se trabaja en la relación entre evangelización, iniciación cristiana e inteligencia espiritual. Un ejemplo es el estudio realizado por Eugeni Rodríguez Adrover. Dicho autor afirma que el despertar de la inteligencia espiritual es una fase previa a la iniciación cristiana. Como señala, el paso previo es un primer anuncio que facilite el despertar religioso, es decir, asentar unas bases psicológicas, filosóficas y antropológicas para que el sujeto esté preparado para empezar la iniciación cristiana con unas condiciones adecuadas. En otras palabras, previo a la iniciación cristiana se requiere un despertar en la

espiritualidad. De acuerdo con ello, el evangelizador y el catequista deben reconocer los beneficios y aportes de la educación de la inteligencia espiritual en el camino de la educación religiosa confesional.

La expresión inteligencia espiritual suscita perplejidades e incomprensiones, debido a la visión materialista del ser humano. A pesar del progreso que se ha hecho en los últimos años, existen todavía reticencias y dificultades para reconocer la dimensión espiritual de la persona. El materialismo histórico y práctico es el obstáculo mayor para reconocerla.

Francesc Torralba reconoce un gran interés por parte de la comunidad educativa y de todo tipo de asociaciones de padres por esta modalidad de inteligencia. En todos estos casos se reconoce que esta inteligencia desempeña un papel esencial en el desarrollo integral del ser humano y, de ahí, su necesidad de educarla y cultivarla. Se valora que este tipo de inteligencia no es solo útil para la vida religiosa, sino que lo es también para el buen desarrollo de la vida secular, ya sea en el entorno familiar o profesional, como también lo es para la paz y la justicia. No obstante, estas valoraciones y reconocimientos de la inteligencia espiritual, no recibe el mismo interés académico y de apropiación en el currículo escolar que las otras inteligencias propias del ser humano.

Torralba señala que los referentes en el estudio de este tipo de inteligencia son: Howard Gardner, Robert Cloninger y los profesores Danah Zohar e Ian Marshall, quienes acuñaron este término. Según estos dos científicos, la inteligencia espiritual faculta para afrontar y trascender el sufrimiento y el dolor, y para crear valores; da habilidades para encontrar el significado y el sentido de nuestros actos. Según sus investigaciones, las personas que cultivan esta forma de inteligencia son más abiertas a la diversidad, tienen una gran tendencia a preguntarse el porqué y el para qué de las cosas, buscan respuestas fundamentales y, además, son capaces de afrontar con valor las adversidades de la vida.

Para Kathleen Noble, la inteligencia espiritual permite acceder a los significados profundos, plantearse los fines de la existencia y las más altas motivaciones de esta. Es la inteligencia del yo profundo la que se enfrenta a las graves cuestiones y, a través de ella, busca respuestas creíbles y razonables. Afirmar, además, que la sensibilidad espiritual o espiritualidad es, esencialmente, una transformación de la persona, y esta exige una labor sobre uno mismo, un trabajo sobre el propio yo. Un doble movimiento es necesario para alcanzar este fin: un proceso de interiorización y, simultáneamente, un movimiento de superación del ego que se abre a los otros.

Para Frances Vaughan, la inteligencia espiritual implica la capacidad para comprender con profundidad las cuestiones existenciales, a través de distintos niveles de conciencia. David B. King considera que la inteligencia espiritual nos hace hábiles para cuatro actividades. Capacita para el pensamiento existencial y crítico, faculta para contemplar críticamente la naturaleza de la existencia, la realidad, el universo, el espacio y el tiempo. Capacita para la generación de un sentido personal. La pregunta por el sentido de la existencia y la búsqueda de este

pertenecen de lleno a la inteligencia espiritual. Esta modalidad de inteligencia nos hace hábiles para identificar las dimensiones trascendentes de la realidad, de los otros y del mundo físico, y habilita para una expansión del estado de conciencia. Nos hace aptos para entrar y salir de estados de conciencia como la conciencia cósmica, la contemplación profunda, la práctica de la oración y el ejercicio de la meditación.

La espiritualidad es inherente a la persona, como lo es su corporeidad, sociabilidad o su naturaleza emocional. Ningún ser humano puede vivir sin esta dimensión, especialmente si se mueve con hondas y profundas convicciones.

Lo propio de la dimensión espiritual es la salida de sí, la penetración en la estructura de las cosas. Es lo que permite fluir que la persona se desprenda de sí misma y se abandone. La inteligencia espiritual da al ser humano la capacidad y el poder para tomar distancia de la realidad, para enfrentarse a la pregunta del sentido de la existencia, para maravillarse ante ella, valorar sus actos, analizar sus propios sistemas de creencias, valores e ideales, para sentirse parte de un todo.

La inteligencia espiritual impulsa a plantearnos interrogantes existenciales y a vivir experiencias que trascienden los límites habituales de los sentidos, que conectan con el fondo último de la realidad y que nos acercan al descubrimiento del verdadero potencial de cada uno. Es una especie de dinamismo que mueve a buscar la plenitud, al perfecto desarrollo de todo nuestro ser, a la profundidad y al sentido de lo que hacemos, padecemos y vivimos. Se expresa en una profunda aspiración a una visión global de la vida y de la realidad que integre, trascienda y dé sentido a la existencia.

La inteligencia espiritual abre la mente a una constelación de preguntas que exceden las posibilidades de las otras modalidades de inteligencia. Son las preguntas últimas que, de un modo espontáneo, emergen del ser humano cuando no se le reprime o coacciona. Tales preguntas carecen de una respuesta definitiva por medio de la ciencia, pero por ello no son absurdas ni estériles. Expresan un dinamismo profundamente arraigado en el ser humano: una insaciable voluntad de saber. Expresan el deseo de trascender, de cruzar los límites y los umbrales del saber.

Para Torralba estas preguntas se pueden desplegar en siete bloques:

- Preguntas por el propio yo, su realidad, su fundamento último. Se resumen en la pregunta: ¿Quién soy yo?
- Preguntas sobre el destino futuro, la inmortalidad personal y el propio modo de ser después de la muerte. Se resumen en la pregunta: ¿Qué será de mí?
- Preguntas por el propio origen, el yo del pasado y lo que queda o no queda de él, el enigma del nacer y, últimamente, la propia razón de ser. Se resumen en la pregunta: ¿De dónde vengo?
- Preguntas por el sentido de la vida, el ser de las cosas, la realidad y la ficción, el enigma del universo y el secreto de la vida. Se resumen en la pregunta: ¿Cuál es el sentido de la vida?

- Preguntas por la finalidad de la vida humana y del universo entero, por el para qué radical de todo. Se resumen en la pregunta: ¿Para qué de todo?
- Preguntas por el origen del mundo, el por qué último de todo o el sentido del pasado y la historia humana. Se resumen en la pregunta: ¿Por qué de todo?
- Preguntas sobre la posibilidad de un Dios, el misterio del mal en el mundo, nuestra hipotética relación con Él. Se resumen en la pregunta: ¿Existe Dios?

En esta línea, la inteligencia espiritual se relaciona con la capacidad de dar sentido a la experiencia integral de la vida:

1. Finalidad: asociada a la capacidad de reflexión, para la determinación de las metas que justifican la conducta inteligente.
2. Intencionalidad: asociada a la voluntad necesaria para realizar dichas metas, en el equilibrio entre lo que depende de sí mismo y lo que depende de otros.
3. Elección: asociada a la libertad, como capacidad de discernimiento.
4. Acción: asociada a la capacidad de eficacia. Es más que operatividad: esta se mide desde fuera; la eficacia, en cambio, es cumplimiento, desde dentro, de lo asumido como útil, conveniente y valioso.
5. Responsabilidad: asociada a la capacidad de hacerse cargo, responder solidariamente.

Todos estos aspectos hacen que la inteligencia espiritual, en cuanto propiamente humana, no sea reconocida solamente como una capacidad, sino que ha de ser entendida además como un potencial de inteligibilidad vinculada al sentido, en cuanto por este atributo el ser humano se encuentra con la posibilidad de otorgar sentido a las diferentes capacidades de la inteligencia racional y emocional, y relacionándolas directamente con el comportamiento. Este potencial se actualiza con actos intencionales orientados al cumplimiento de una finalidad valiosa. De este modo, cabe hablar propiamente de una inteligencia espiritual, integradora de los actos de la persona, dadora de sentido y profundidad a los mismos e impulsora del cumplimiento libre y eficaz de finalidades valiosas y trascendentes.

En orden a lo mencionado, la inteligencia espiritual incluye y trasciende a la inteligencia emocional e intelectual en el sentido articulador de lo “aprendido y lo emocional”. Se puede entonces afirmar, en figura analógica, que la inteligencia espiritual es el alma de la inteligencia, que evita tener visiones fragmentadas de las experiencias de aprendizaje y de las emociones. Por tanto, la inteligencia espiritual descansa en esa parte profunda del ser que está conectada, o mejor articulada, con la sabiduría, más allá del ego o de la mente consciente, siendo la inteligencia con que no solo reconocemos los valores existentes, sino que creativamente descubrimos nuevos valores.

Al poder descubrir o crear nuevos valores frente a las experiencias vividas continuamente, la inteligencia espiritual, como potencia, posibilita el repensar la cultura del aquí y ahora, haciendo que no dependa única y exclusivamente de la cultura, ni de los valores en un momento, sino que se encuentra en potencia de crear, de tener valores. A lo largo de la historia humana, toda cultura conocida ha tenido algún acervo de valores, aunque estos difieran de cultura en cultura. Por tanto, la inteligencia espiritual es anterior a todos los valores específicos y a cualquier cultura. Asimismo, es anterior a cualquier forma de expresión religiosa. Hace posible (y quizá necesaria) la religión, pero no depende de ella.

Existen relaciones de la inteligencia espiritual con las otras inteligencias, como por ejemplo la interpersonal o intrapersonal, pues es real la necesidad de suponer interacciones entre las propias representaciones con el yo, con la facultad para formarnos una imagen de nosotros mismos, de las necesidades de comprender el pensamiento, las emociones en el caso de la inteligencia intrapersonal, o con la capacidad de relación con el otro, en lo social, en el caso de la inteligencia interpersonal. Todas estas son condiciones que entran en interacción para ejecutar la inteligencia espiritual.

La inteligencia espiritual debe ser cultivada o educada. Muchas son las cuestiones que son objeto de reflexión en este apartado. Desde el interés o desinterés por lo espiritual en nuestra sociedad actual, hasta la presencia o no de la educación de esta dimensión e inteligencia en el currículo escolar. Desde el interés que las familias tienen por su educación, hasta el cultivo o no de la misma por cada ser humano en particular.

A partir del estudio de Torralba, se busca señalar cuáles son aquellas vías e instrumentos para iniciar y cultivar la inteligencia espiritual. Señala las siguientes vías que son válidas y necesarias en todo momento y edades de la vida: iniciar a la meditación, atención y conciencia plena, degustar la belleza, practicar la gratitud, la actitud de reverencia, el sentido del misterio, interdependencia cósmica, la experiencia de serenidad, pedagogía del asombro, compasión, la potencia de la música, la experiencia del silencio.

En otro estudio señala: la práctica asidua de la soledad, el gusto por el silencio, la contemplación, el ejercicio de filosofar, lo espiritual en el arte, el diálogo socrático, el ejercicio físico, el dulce placer de no hacer nada, la experiencia de fragilidad, el deleite musical, la práctica de la meditación y el ejercicio de la solidaridad.

2.1. Las organizaciones religiosas y el proceso interior o espiritual

La inteligencia espiritual no debe confundirse ni identificarse sin más con la consciencia religiosa. La primera es la condición de posibilidad de la segunda. Solo porque el ser humano tiene esta forma de inteligencia puede vivir la experiencia religiosa, pero la inteligencia espiritual es un dato antropológico, no es cuestión de fe.

La creencia religiosa es una manifestación, un desarrollo de la inteligencia espiritual que consiste en la adhesión a un tipo de verdades que no pueden demostrarse racionalmente, que son objeto de fe. Esta adhesión da sentido a la vida humana y permite comprender los grandes momentos de la existencia. La inteligencia espiritual es específicamente humana, faculta para tener aspiraciones profundas e íntimas, para anhelar una visión de la vida y de la realidad que integre, conecte, trascienda y dé sentido a la existencia.

Cuando se afirma que el ser humano es capaz de vida espiritual en virtud de su inteligencia espiritual, nos referimos a que tiene la capacidad para un tipo de experiencias, de preguntas, de movimientos y operaciones que solo se dan en él y que, lejos de apartarlo de la realidad, del mundo, de la corporeidad y de la naturaleza, le permiten vivirla con más intensidad, con más penetración, ahondando en los últimos niveles. Se reconoce el valor de lo espiritual, desligado de las tradiciones religiosas. De ello son referentes varios pensadores dedicados a lo que se conoce como espiritualidad laica. Para ellos, la espiritualidad no debe entenderse solo como una trascendencia vertical, que vincula al ser humano con el absoluto, sino como una trascendencia horizontal, que lo vincula a sí mismo, a los otros y al conjunto de la naturaleza.

En sus estudios, Francesc Torralba distingue entre espiritualidad, religiosidad y confesionalidad. Esta distinción y articulación la entiende por vía de la analogía a modo de círculos concéntricos. El primer círculo, el central, es de la espiritualidad; el segundo, de la religiosidad; y el tercero, de la pertenencia a una determinada confesión.

La inteligencia espiritual y todo lo que ella significa se ubica en el círculo de la espiritualidad, primer círculo, y sirve de base y fundamento de la religiosidad y la confesionalidad, siendo el ámbito más amplio y universal de los tres; es de carácter universal. Todo ser humano tiene potencial para desarrollarla de modo inteligente, al considerarse un aspecto innato a la persona, como por ejemplo es evidente el cuidado o la consciencia del mundo, o el sentido de la compasión hacia el mundo y todas las cosas que suscitan nuestra admiración.

Lo propio de un ser humano espiritualmente inteligente es tener cuidado por sí mismo y por el mundo como una actitud de solidaridad real y de compasión activa. Este hecho se da por la búsqueda de sentido, es una voluntad de comprensión profunda de los seres del mundo. Esta experiencia opera bajo la figura de un sentimiento profundo de compasión, de unidad, de relación y de conexión con todo lo que existe, evidenciando que la espiritualidad no es una realidad exclusiva o restringida a una tradición religiosa, sino que se entiende como una posibilidad abierta a todo ser humano.

La inteligencia espiritual incluye la relación y apertura a un ser trascendente. Cuando se da esta apertura, y la persona se abre a esa relación, se vive en lo que se conoce como religiosidad. La religiosidad es una relación con una realidad que trasciende al yo. Según esto, la espiritualidad es una dimensión del ser, una cualidad inherente a todo ser humano, mientras que la religiosidad tiene que ver con el hacer, con el obrar, con el actuar. La religiosidad incluye prácticas como la oración, el ritual y la celebración que pueden estar en orden litúrgico o no.

La religiosidad incluye a los seres humanos que viven su existencia en relación con la realidad fundamental, a la que se denomina de distintos modos en función del contexto y de la tradición histórico-religiosa. Religiosidad indica relación, fluidez entre el yo y la realidad fundamental. La religiosidad, a diferencia de la espiritualidad, presupone un acto de fe, el reconocimiento de una realidad trascendente que no puede contrastarse empíricamente, ni verificarse científicamente.

Finalmente, existe el último círculo, que es el de la confesionalidad. Indica la adhesión a una determinada comunidad religiosa. Participan de ella las personas que se ubican explícitamente dentro de una comunidad religiosa, viven en conformidad con sus preceptos o, cuando menos, lo intentan, celebran sus creencias y practican habitualmente los rituales y la liturgia que tiene lugar en ellas. La raíz de este tercer círculo es también la espiritualidad, pero vivida y desarrollada en el marco de una comunidad y a la luz de determinado carisma o referente, porque también dentro de una comunidad confesante, es posible identificar distintos caminos espirituales.

- La vida espiritual no es patrimonio de las personas religiosas. Todo ser humano, por el hecho de serlo, es capaz de vida espiritual, de cultivarla dentro y fuera del marco de las religiones. En virtud de su inteligencia espiritual, necesita dar un sentido a su existencia y al mundo en que vive, experimenta su existencia como problemática y necesita pensar qué tiene que hacer con ella.
- La vida espiritual no es una vida paralela a la corporal; está íntimamente unida a ella. Al decir que la persona es un ser espiritual, no negamos su dimensión carnal y sensual, menos aún se le desprecia. Lo que se indica es que su ser no se agota en ello, que trasciende su dimensión física y que, al hacerlo, la vive de un modo cualitativamente distinto de un ser que carece de inteligencia espiritual. La vida espiritual libera al ser humano del orden de las necesidades y eso es lo que la convierte, propiamente, en persona.
- La vida espiritual es producto de la inteligencia espiritual. Si en el ser humano no hubiese esa forma de inteligencia, nunca se hubiera planteado la apertura al misterio, el sentido de pertenencia al Todo, la búsqueda de un sentido de la existencia.
- La vida espiritual no se puede identificar con el conocimiento del propio yo, de sus rasgos psicológicos, de sus posibilidades y límites naturales. Es apertura, movimiento, dinamismo hacia el infinito. Este dinamismo no demuestra todavía la existencia del absoluto, pero indica una sed de plenitud, un movimiento hacia lo que no es, hacia lo que no se posee.
- La vida espiritual está en potencia en el ser humano. Requiere de unas condiciones, de unos contextos y de una educación para que se articule creativamente, para que alcance su máxima expresión.

Las necesidades espirituales no se pueden reducir al plano de lo mental o emocional. Irrumpen en lo más profundo del ser humano, y exigen el trabajo de la inteligencia espiritual para dar respuesta a ellas. Además de las necesidades de orden religioso, propias y características de

todo creyente y que requieren una atención específica a partir del lenguaje simbólico y ritual de cada esfera religiosa, están las de orden espiritual, que son comunes y transversales a todo ser humano.

En las situaciones límite de la existencia humana, como la enfermedad terminal, el fracaso, el dolor, el deterioro o la proximidad de la muerte, estas necesidades se expresan muy enfáticamente y requieren de una respuesta satisfactoria. Emergen con mucha intensidad y requieren de una debida atención profesional. La vulnerabilidad física y emocional cataliza las necesidades de orden espiritual; por ello, no es extraño que estas sean más visibles en entornos sanitarios que en otros.

Las necesidades de orden espiritual son las siguientes: necesidad de sentido, la reconciliación con uno mismo y con la propia vida, la de reconocimiento de la propia identidad como persona, la de orden, la de arraigo, la de libertad, la de orar, la simbólico-ritual, y la de soledad y silencio.

2.2. Los poderes y capacidades de la inteligencia espiritual

La literatura disponible sobre la espiritualidad es significativa y presenta múltiples acepciones con diferentes enfoques en campos del saber humano. Entre las notas que se reconocen sobre la espiritualidad, se entiende como toda manifestación que se evidencia en el mundo de la cultura o el arte; como aspecto psíquico de la persona, donde se comprenden las pulsiones, necesidades, emociones y mecanismos de defensa; como lo superior del ser humano que nos distingue de los demás seres con los que coexistimos y nos diferenciamos en razón a la inteligencia, la voluntad y la libertad; y, por último, la referencia a un sentido de lo trascendente, que invita a salir de sí para el encuentro con el otro, o la experiencia de relación con un ser superior.

Dentro de las acepciones presentadas, han llamado la atención dos notas que permiten realizar una profundización de la espiritualidad desde el plano formativo o educativo. Con esto, se quiere referir a la posibilidad de teorizar y comprender la espiritualidad cercana a los procesos superiores de la persona humana, respecto a la voluntad, libertad, la inteligencia y a la construcción de un sentido de trascendencia.

En cuanto a las capacidades de la inteligencia espiritual, destaca las siguientes: capacidad de escucha, capacidad de humor (lo irónico), capacidad de silencio y soledad, capacidad de filosofar, capacidad de dialogar y capacidad de experimentar las situaciones límite.

El listado de los poderes de la inteligencia espiritual es el siguiente:

- La búsqueda de sentido
- El preguntar último
- La capacidad de distanciamiento

- La autotranscendencia
- La capacidad de abrirse a nuevas perspectivas desde criterios distintos a la lógica racional, el asombro
- El autoconocimiento
- La facultad de valorar el gozo estético, el sentido del misterio
- La búsqueda de una sabiduría
- El sentido de pertenencia al todo
- La superación de la dualidad
- El poder de lo simbólico
- La llamada interior
- La elaboración de ideales de vida

Lo espiritual es así una dimensión fundamental que, debidamente cultivada, permite al ser humano expresar su creatividad personal, comprender la finalidad última de su ser y comprender de un modo más penetrante todo cuanto hay en el universo. Lo espiritual evoca la identidad más íntima del ser humano y, de este modo, afecta todas las demás dimensiones o facetas de la existencia.

Las personas espiritualmente sensibles, atentas a sí mismas y a todo lo que les rodea, que perciben su ser como parte de un Todo y que experimentan la unidad total, desarrollan una conducta ética fundada en la benevolencia universal y en la práctica de la compasión, afirma de modo contundente Torralba. Señala que los grandes referentes de la humanidad se caracterizan en su vida exterior por una ética fundada en el desapego, el amor universal, la gratuidad y la compasión con todos los seres, especialmente con los que sufren.

2.3. Vida espiritual en la sociedad digital

Sobre la cultura digital en general y la evangelización en la cultura digital son muchos los estudios y variados en sus posturas. El mismo Directorio de Catequesis dedica buena parte a este tema. En uno de sus apartes señala que

Lo digital, que no se corresponde únicamente con la presencia de los medios tecnológicos, es característico del mundo contemporáneo y su influencia se ha convertido, en poco tiempo, en algo ordinario y continuo, hasta el punto de ser percibido como algo natural. Lo digital no solo forma parte de las culturas actuales, sino que se impone como una nueva cultura (DC 359).

Es una cultura porque ha producido una verdadera transformación antropológica. Razón por la cual, en el campo de la evangelización y la catequesis, la Iglesia debe [reflexionar] sobre esta cultura y actualizar sus formas de anunciar el evangelio (DC 370).

Para el caso que nos ocupa, sobre el desarrollo de la vida espiritual en medio de esta cultura y marcados por esta cultura, acudimos a un texto del estudioso de la inteligencia espiritual, Francesc Torralba, a quien hemos seguido de modo privilegiado hasta ahora. De hecho, en otro estudio suyo, Torralba se pregunta: ¿es posible desarrollar las vivencias interiores

en la era de la globalización? La pregunta que le interesa ahondar es si la era digital estimula o adormece la vida espiritual. Son varios los interrogantes que se hace en esta perspectiva: ¿Hay lugar para los valores espirituales en el universo tecnológico? ¿Tendría el ser humano de esta era digital que desconectarse de todo para que pueda desarrollar la dimensión espiritual?

Sobre este asunto se pronuncia en primera instancia señalando que ha de evitarse caer en posturas negativistas y alarmistas al respecto. En contra de los apocalípticos, como él los llama, afirma que en la actual era digital existen condiciones que le son propias para el desarrollo y ejercicio de la espiritualidad, así como retos, desafíos y limitaciones que le son propios a este contexto. Esto obedece a que la espiritualidad, o como se dijo en el apartado anterior la inteligencia espiritual, es constitutiva del ser humano. En este contexto del mundo digital existen razones, y muy serias, para afirmar que puede existir un choque de esta con la vida espiritual. Pero también razones para afirmar que abre nuevas posibilidades para su desarrollo y cultivo. Lo importante es reconocer cómo también en este contexto esta tarea puede ser llevada a cabo.

En su reflexión se ocupa de dos asuntos. Primero, comprender adecuadamente qué se entiende por espiritualidad y, segundo, profundizar en las características esenciales de la era digital y en el nuevo tipo de ciudadano que alienta, en los beneficios y quebrantos asociados a ella. En su estudio entremezcla estos dos asuntos, mostrando los pros y los contras de cómo esta cultura desarrolla o apaga la vida espiritual.

La vida espiritual, como cualquier otra forma de vida, es movimiento. Todo ser humano es susceptible de una doble dirección. Puede orientarse hacia fuera o hacia adentro. Pero la vida espiritual no está dentro ni fuera del individuo, sino que fluye en ambos ámbitos. La vida espiritual, en contra de la visión dualista del ser humano, es una dimensión constitutiva del ser humano, pero no separada ni marginada de las dimensiones de la vida.

El modo de vida es lo que define la espiritualidad. No es el lugar, ni el espacio, ni la profesión. Lo que caracteriza a una vida espiritual profunda es el estado de apertura y de conciencia; el anhelo de ser, conocer y amar más es lo que la concreta. Desemboca en la interioridad humana ampliando la perspectiva de los sentidos internos, encendiendo el anhelo de ser mejores, alumbrando el deseo de vivir en plenitud de conciencia. Vivir lo espiritual no es olvidarse de vivir, sino mirar la vida en profundidad sin ignorarla. La vida espiritual es una fuerza integradora y constituyente; un estrato, el más profundo del ser humano. La vida espiritual no es aquello ulterior que viene al final, sino que está inoculada en todas las demás esferas vitales, dinamizándolas y fundándolas.

La vida espiritual sí es llegar a la profundidad del yo, pero conscientes de que la vida y el ser son más que el yo. Es ir más allá, a lo que le da fundamento al yo y a toda la realidad. Es la experiencia del ser que lo llena todo y lo explica todo. Que respira a través de todo. Es un todo que a la vez es un Tú lleno de bondad, un Tú personal y suprapersonal.

Sobre la cultura digital, lo primero que afirma es el hecho de encontrarnos ante un nuevo paradigma cultural. Cultura que toca profundamente las comprensiones de espacio y tiempo. Los espacios de encuentro son cada día más escasos y difíciles de hallar, aunque las redes sociales proliferan y se dice contar con un gran número de amigos. Los tiempos también se tornan inasequibles. Con las nuevas tecnologías y las redes sociales se han roto los límites de las distancias y las esperas. Podemos tenerlo todo en tiempo real sin salir de nuestra habitación. Se puede perder así la capacidad del esfuerzo, la ascética se esfuma.

El tiempo de la vida se cuadricula en función de actividades con las que debemos llenarlo. Los lugares y los tiempos de la vida pierden su aliento y se vuelven meros espacios de tránsito en los que ya no es posible detenerse. La rapidez y la inmediatez traen consigo el riesgo de no vivir la vida o de dejar pasarla, de no disfrutarla a fondo. Hemos cesado de vivir a fondo para convertirnos en consumidores de pequeñas y fugaces vivencias. El riesgo es convertirnos en forasteros de nosotros mismos. Con todo, no ha desaparecido el deseo de encontrar sentido y significado profundo a la vida y a la realidad en general.

El espacio y el tiempo se han transformado profundamente en estas nuestras sociedades, en esto coinciden Torralba y Lluís Duch. Este segundo profundiza este hecho en un libro suyo llamado "Antropología de la ciudad". Como señala en su libro, se impone aproximarse a la realidad urbana a partir de una reinterpretación de los ingredientes materiales y mentales más decisivos que intervienen en la espacio-temporalidad humana o espacio-tiempo vivido. Las mutaciones en este sentido impactan profundamente todas las relaciones sociales, políticas y religiosas.

Para Torralba es un hecho que el ritmo de vida de la sociedad actual, también bajo el influjo de las redes, no ayuda mucho a vivir en el interior, a vivir la espiritualidad. La sociedad somete a unos ritmos de vida acelerados para poseer, ser efectivo, ser exitoso. Estamos inmersos en grandes cambios que suceden a gran velocidad que impiden la consolidación de los procesos. Todo tiene fecha de caducidad. La incertidumbre es nota predominante hoy en nuestra cultura. Se vive en una era del tiempo líquido. Se cae en el presentismo e inmediatismo. El ciudadano posmoderno se transforma en un coleccionista de vivencias que compra, compara y fotografía. Priman los valores de eficacia y eficiencia. Todo mueve a la competencia y a ser altamente competitivo. Somos devoradores del tiempo. El tiempo se nos presenta como un bien consumible, un artículo de compra y venta; vale oro, se suele decir.

Consecuencia de la aceleración del tiempo es que se cae en un formato comunicativo directo y primario, absolutamente carente de matices. Se deja de lado que el acto de narrar no es acto baladí. Exige aquello que no se tiene: tiempo. Todo debe decirse apresuradamente. Ello conduce al olvido de sí mismo, a perder la capacidad de compasión con los otros y de admiración de la naturaleza. La era digital es también la era de la información. Y por las redes y el cúmulo de información que se recibe, se puede caer en la dispersión mental y personal. El intercambio de informaciones y en gran cantidad no necesariamente significa comprender lo que acontece y tener pensamiento crítico frente a lo que las redes ofrecen. Ello exige tiempo, y eso es lo que no se tiene o no se quiere.

Se vive la tiranía de la razón instrumental, del totalitarismo y del utilitarismo. Se vive obsesionados por el trabajo, por producir, por consumir. En la era digital el trabajo jamás cesa, se vive lleno de actividades y de compromisos. No hay tiempo libre, ni tiempo llano. Somos hiperactivos, hiperocupados. Privados de nuestra temporalidad, nos convertimos en esclavos del tiempo y de la técnica. Ello, más lo acelerado del tiempo, lleva a que el ser humano en el trayecto de la vida se convierta en pasajero o en paseante. Lo importante del viaje no es el trayecto, sino el final.

La era digital facilita la creación de vínculos nuevos. Pone en relación con personas y culturas distantes geográfica y culturalmente. Crea lo que se llama vínculos y comunidades virtuales. Esta interacción comporta un alto grado de riesgo, sobre todo en lo que concierne a la vida privada y a la confidencialidad. El ser humano se ve enfrentado a compaginar una doble manera de vinculación. Una presencial, con quienes convive diariamente. Y otra virtual, con quienes se relaciona a través de las redes, quienes pueden llegar a ser más relevantes y decisivos emocionalmente que los primeros. Como también muchas de estas relaciones pueden ser irrelevantes, frívolas o banales. Muchas de estas relaciones también pueden ser pasajeras y muy transitorias. Es verdad que también puede vivirse, como se señaló antes, una gran empatía digital hacia el otro, hacia el diverso, hacia el desconocido. Pero también puede producir encerramiento en sí mismo, en los de su grupo, en lo que son y piensan igual.

La comunicación global propicia la superación de las rigideces disciplinarias, ampliando así las perspectivas para la comprensión de la realidad. Genera así nuevas oportunidades de diálogo y de encuentro entre disciplinas y perspectivas.

La red hace una ruptura de la endogamia tribal. Lo que se puede convertir en una oportunidad para la acogida y hospitalidad del otro, del diverso. Nos hace crecer así en conciencia del grado de dependencia de los seres humanos entre sí y de estos con toda la realidad. Cosmos, naturaleza y persona estamos profundamente relacionados. Unos y otros nos necesitamos.

En la era digital se ha agudizado el fenómeno del nomadismo espiritual. El clima de libertad que impera en nuestras sociedades favorece más que nunca el cambio, el movimiento y la transformación, también en lo espiritual. Se nace y se crece en un ámbito de libertad religiosa y espiritual. A consecuencia de este aperturismo proliferan los nómadas espirituales, ciudadanos que buscan con honestidad dar satisfacción a sus inquietudes espirituales, lo que no niega el hecho de que exista también el consumo de espiritualidad en medio del mercado de lo religioso hoy.

También existe lo que se conoce como interespiritualidad. Esta es una situación nueva, consecuencia de la era digital y de la comunicación entre personas y colectivos histórica, cultural y geográficamente alejados. Nos encontramos en la era de lo inter, en una época basada en la relación, la correspondencia y la transferencia de conocimientos, pensamientos, valores, creencias y prácticas espirituales. La interespiritualidad se refiere a un nuevo ámbito de intercambio y aprendizaje mutuo entre diversos universos espirituales. Este intercambio, que es positivo y que puede llevar al respeto y conocimiento mutuos, la valoración de la

diferencia y el crecimiento en la propia espiritualidad puede llevar también al consumo de lo religioso y de lo espiritual.

Ante esta realidad Torralba se pregunta: ¿Cómo será posible meditar o entrar en el meollo del mundo con esta velocidad tan desaforada? La amistad, el enamoramiento, el arte, el culto requieren su tiempo, su ritmo, que no puede ser impuesto arbitrariamente. Contra la velocidad, hay que recuperar la desaceleración, base y fundamento de la vida espiritual. Contra la velocidad se requiere una cultura calmada. Recuperar la lentitud de la vida. Esta es la base de un nuevo paradigma vital. Se debe recuperar el sentido humano del tiempo. Aprender a disfrutarlo, a administrarlo, a saborearlo. Es necesario recuperar la concepción humanista del tiempo, entendiéndolo como una oportunidad para relacionarse, un espacio de alianza, una ocasión para el encuentro y la acogida del otro. El ser humano necesita reflexionar, dialogar consigo mismo, reencontrarse con su interior. Y ello pide un uso de las tecnologías y un manejo del tiempo distinto y distante a lo que solicita la sociedad de consumo y del éxito individual. El llamado es cuidar de la vida espiritual, del silencio, de la meditación, de la contemplación. También cultivar el sentido de la gratuidad, de que no todo es dado, sino que es un don, así como la compasión, cercanía y amistad con quien sufre.

Se señaló al comienzo de este apartado que, para el Directorio de Catequesis, la cultura digital es un escenario cultural contemporáneo. En relación con la vida espiritual, destaca aspectos negativos de esta cultura que no la favorecen:

Los espacios digitales pueden crear una visión distorsionada de la realidad, hasta el punto de generar una falta de cuidado de la vida interior, visible en la pérdida de identidad y raíces, en el cinismo como respuesta al vacío, en la progresiva deshumanización y en el creciente encerramiento en uno mismo (DC 361).

Del mismo modo destaca que en la evangelización hoy y de futuro hemos de evangelizar en esa cultura y contar sí o sí con esos medios, pues estos componentes técnicos y religiosos podrían dar lugar a una cultura global que configurara la forma de pensar y de creer de las próximas generaciones de jóvenes (DC 367). Por lo que la Iglesia debe desarrollar formas y herramientas capaces de decodificar las instancias antropológicas que están en la raíz de estos fenómenos y perfeccionar nuevas formas de evangelización, que permitan ofrecer acciones pastorales globales, al igual que la cultura digital es global (DC 367).

Dada la importancia de esta cultura para la evangelización, la catequesis y la vida espiritual, se hace necesario reflexionar más a fondo sobre este tema. El mismo Directorio y Torralba, el autor que nos sirvió de referente, lo señalan. Manteniendo un principio que a este respecto subraya el Directorio de Catequesis:

En el proceso del anuncio del Evangelio, la verdadera cuestión no es cómo utilizar las nuevas tecnologías para evangelizar, sino cómo convertirse en una presencia evangelizadora en el continente digital. La catequesis, que no puede simplemente digitalizarse, necesita conocer el poder del medio y utilizar todo su potencial y sus posibilidades, con la conciencia, sin embargo,

de que la catequesis no se hace solo con herramientas digitales, sino ofreciendo espacios de experiencias de fe. Solo así se evitará una virtualización de la catequesis, que corre el riesgo de hacer que la acción catequística sea débil y no influyente. Solo una catequesis que vaya de la información religiosa al acompañamiento y a la experiencia de Dios podrá ofrecer un sentido. La catequesis en la era digital será personalizada, pero nunca un proceso individual: del mundo individualista y aislado de las redes sociales se pasará a la comunidad eclesial, un lugar donde la experiencia de Dios se convierte en comunión y donde compartir lo vivido. El desafío de la evangelización implica el de la inculturación en el continente digital. Es importante ayudar a no confundir los medios con el fin, a discernir cómo navegar por la red para crecer como sujetos y no como objetos, y para ir más allá de la tecnología para encontrar una humanidad renovada en la relación con Cristo (DC 372).

2.4. La inteligencia espiritual y la iniciación cristiana

Al comienzo de este apartado se señaló un estudio de Eugeni Rodríguez sobre la relación entre inteligencia espiritual e iniciación cristiana. Brevemente se recalcó que el despertar de la inteligencia espiritual es fase previa, de primer anuncio, a la iniciación cristiana.

Este autor destaca los beneficios y potencialidades del despertar de la inteligencia espiritual antes de la iniciación cristiana. La persona espiritualmente inteligente capta en profundidad los problemas, goza intensamente de la belleza, padece por la injusticia y los sufrimientos de la humanidad. Gracias a la inteligencia espiritual las cosas se ven desde el centro. Ponemos los hechos y los sentimientos en un contexto más amplio, relacionamos cosas que parecen separadas y podemos crear relaciones y pautas.

La educación de la inteligencia espiritual antes, durante y después de la iniciación cristiana, va a afirmar Eugeni, nos va a permitir superar en la evangelización y en la catequesis ese modo doctrinal y nocional con el que aún se acompaña, y que por lo mismo ha llevado al olvido del acompañamiento de la capacidad espiritual. Así se dará un cambio fuerte: de una educación que invita a mirar hacia fuera, a otra que educa a mirar hacia adentro, a acompañar las motivaciones interiores y profundas. En palabras de autores que se han trabajado en esta primera parte: un giro hacia el interior, lo que es una mistagogía.

En esta perspectiva, de lo que se trata es de acompañar el proceso interior de personalización de la fe, ya que la fe cristiana ha de ser producto de una decisión libre y personal. Para esto, se hace necesario el acompañar a vivir verdaderas experiencias espirituales. Lo espiritual pertenece al área de la experiencia y no al mundo de las creencias intelectuales. La experiencia humana es el camino para llegar al conocimiento de uno mismo, al encuentro con Dios y la verdad de las cosas. Eugeni va a ser enfático en decir que para encontrarse con Dios se necesita de una verdadera experiencia que toque el corazón, pero ese encuentro exige que la persona se encuentre consigo misma y para ello se requiere de la educación y despertar de la inteligencia espiritual.

Este autor también destaca algunas habilidades de la inteligencia espiritual para trabajar en la iniciación cristiana y en general en todo el proceso evangelizador.

- Trabajar la atención y la conciencia plena
- Educar en el silencio y para el silencio
- Ejercitar la capacidad del asombro
- Entrenar en la contemplación
- Cultivar la admiración por la naturaleza
- Experimentar la fragilidad de la vida
- Adiestrarse para el misterio
- Practicar la meditación
- Descubrir lo espiritual en el arte
- Cultivar el ejercicio de filosofar

Todo esto va a pedir recurrir a nuevos lenguajes, que el autor llama los lenguajes de la experiencia de Dios: el lenguaje de la oración, el lenguaje de la liturgia, el lenguaje profético de los gestos, el lenguaje de la fraternidad, de la amistad compartida, de la justicia y de la paz, el lenguaje de los gestos de solidaridad, el lenguaje de la tolerancia y del perdón, el lenguaje narrativo, el lenguaje de los símbolos.

3. TRANSFORMACIÓN DE LO RELIGIOSO Y CAMBIO EN LO SAGRADO

Hemos hecho hasta aquí un abordaje del contexto a partir de lo que se llama paradigma posreligional. Lo que nos ha llevado a ir ahondando en la necesidad de una vuelta al interior y a la reconfiguración de la experiencia espiritual. Damos ahora un paso, ahondando en la perspectiva de la profunda transformación de lo religioso, desde el cual nos centramos en el caso del cristianismo y la necesidad de la mistagogía.

Para un estudioso de lo religioso como Mardones, estamos asistiendo a la metamorfosis de la religiosidad por antonomasia, la de la percepción de lo sagrado. Los seres humanos modernos no sienten ya “lo sagrado” en aquellos términos de *tremendum et fascinans* (terrorífico y seductor). Y no solo lo sagrado, sino la religiosidad como tal, en todas sus dimensiones, está experimentando una verdadera metamorfosis. Los humanos actuales vamos accediendo a una cartografía espiritual distinta; no sentimos ni percibimos la ubicación de lo religioso como antaño, ni como hace solo unas pocas décadas.

Muchos estudios han abordado este cambio radical. Entre esta gran variedad, se asume en este estudio como referente para la reflexión un trabajo de José María Mardones sobre la transformación de lo religioso y el cambio en lo sagrado y el cristianismo.

Desde la introducción hay dos preguntas claves que orientan este trabajo de Mardones: ¿Cómo afectan a la religión los drásticos cambios que están sucediendo en la sociedad y la cultura en esta modernidad tardía? ¿No queda transformada de alguna manera la percepción y vivencia de lo sagrado, de lo radicalmente último de la realidad?

En su estudio, Mardones hace notar un profundo declive en la forma del cristianismo

que ha predominado hasta nuestros días. No es su desaparición, sino su transformación. Se asiste a la desaparición o transformación del cristianismo que se denomina de cristiandad, que se expresa en las siguientes transformaciones: de la pérdida del monopolio cosmovisional hasta la pérdida del monopolio religioso por parte de la Iglesia; caracterizada también por una reestructuración de lo sagrado y de lo religioso, la presencia de una nueva espiritualidad o religión difusa, marcada por el paso de un sagrado poseído a un sagrado buscado e indagado y que se percibe como omnipresente en toda la sociedad; pero también por el auge de tendencias neofundamentalistas o integristas que quieren mantener todavía lo sagrado poseído. Todo ello conduce a un giro hacia la interioridad o la transformación mística de la religión.

En esencia, los puntos centrales del estudio de la metamorfosis de lo sagrado hecho por Mardones son los siguientes:

- El momento actual se caracteriza por una pérdida del monopolio de lo religioso por parte de las instituciones religiosas o Iglesias. La religión aparece como no poseída o administrada por ninguna instancia social en exclusiva. Esta situación se manifiesta en la presencia de lo sagrado o religioso en lugares más insólitos de la sociedad. Lo religioso actual se muestra deambulando libremente por la sociedad.
- El centro actual de la religiosidad se desplaza de la institución hacia el individuo. Es este el que no solo elige la confesión o credo que quiere seguir, sino que incluso compone o recompone su creencia mediante la selección de los elementos de las tradiciones religiosas a su alcance. Como contraparte, crece y se alimenta el fundamentalismo religioso.
- Se hace la distinción entre religión institucionalizada en una confesión religiosa y la espiritualidad, como cultivo o búsqueda de sentido humano y religioso de forma personal.
- Esta nueva espiritualidad es experiencial. Busca en la interioridad la prueba de la cercanía de lo divino. El sentimiento se alza como el instrumento de captación de lo divino. Es desde uno mismo, desde su interioridad, desde donde se experimenta, se constata, se busca a Dios, a lo divino. De ahí la importancia de tomar distancia frente a la religión oficial e institucionalizada y darle importancia a la propia búsqueda y disposiciones personales. Ello con el riesgo del eclecticismo y sincretismo.
- Se pasa de lo sagrado habitado, situado en un lugar, a lo sagrado como proceso y camino. El encuentro con este sagrado es fruto de la búsqueda, apertura, disposición o actitud de conciencia y de mente por parte del individuo. No se descubre o se accede a él por medio de la especulación, sino más bien por medio de la apertura de los sentidos, la intuición y los sentimientos.
- Muchos creyentes bajo esta mentalidad buscan el contacto experiencial y práctico-terapéutico con lo sagrado: este debe ser eficaz ante sus necesidades personales, corporales y psicológicas. Ello explica el desarrollo del neopentecostalismo. Con lo cual crece también la tendencia a instrumentalizar lo religioso y una mirada mágica y supersticiosa del mismo, como una especie de manipulación de la divinidad y nuevas formas de credulidad.

Mardones realiza una comparación entre el sagrado habitado o poseído y lo sagrado en búsqueda y cercano a toda la realidad. Asunto importante para entender los cambios profundos en lo religioso, que llaman a la Iglesia a hacer presencia en la sociedad de hoy sin nostalgias de la cristiandad, sin deseos de su retorno, y sin caer en el fundamentalismo. Frente a la comprensión y vivencia del sagrado objetivo y poseído, Mardones destaca las siguientes características:

- Lo sagrado se encuentra situado en cosas sagradas. Lo sagrado está en el cáliz, el copón, la patena, el vestuario. Estar en presencia o cercanía de estas cosas es estar en contacto con lo sagrado.
- Lo sagrado se encuentra también en personas. Está presente en el obispo, los sacerdotes, los religiosos, con sus distintivos.
- Lo sagrado se encuentra también en determinados lugares que reciben el nombre de "espacios sagrados": iglesias, capillas, ermitas, santuarios.
- Existen unos tiempos sagrados. El año litúrgico da relevancia a unos tiempos sobre otros: Navidad, Cuaresma, Semana Santa, fiesta patronal. De este modo el curso del tiempo queda interrumpido, roto, separado, en momentos nítidamente distintos entre el gris cotidiano y la fiesta vinculada a la celebración sagrada. Así lo sagrado y lo profano se distinguen claramente.

Lo sagrado aparece objetivo, fijo, ligado a un mundo establecido mediante un orden bien determinado. Cada cosa ocupa su lugar en este universo. Lo sagrado está situado de tal manera que se sabe con precisión dónde está, dónde encontrarlo y cómo y dónde tener acceso a él.

Los fieles participan o entran en contacto con este mundo sagrado mediante unos comportamientos que expresan el reconocimiento de lo sagrado. En la predicación y en la catequesis prima el lenguaje doctrinal y se privilegia el catecismo. La doctrina debe ser expresada con claridad, objetividad, verdad y seguridad.

En este modo de concebir lo sagrado prima la imagen del Dios intervencionista en el mundo o, como se ha dicho, teísta. De ahí que se maneje el concepto providencialista de la vida: todo remite, de algún modo, al querer o a la voluntad de Dios, tanto lo bueno como lo malo. La vida es vivida como resultado del querer siempre misterioso e inescrutable de Dios. Este modo de entender a Dios y de relacionarse con Dios tiende a la milagrería y al maravillosísimo, como si todo dependiera casi mágicamente de Dios. También alimenta una piedad devocional, de mediaciones de la Virgen María y de los santos.

El Concilio Vaticano II propone un giro o un cambio de paradigma en la concepción de lo sagrado, que Mardones denomina el paso de lo sagrado objetivado y localizado a lo sagrado encarnado. Para Mardones, si se asume este giro, se puede recuperar lo más propio y característico del cristianismo: Dios se encuentra, se le puede encontrar, no solo en espacios, personas, objetos y tiempos sagrados, sino en el corazón mismo del mundo. El Dios de Jesucristo es el Dios encarnado en las entrañas de la realidad y de lo humano. Quien se

encuentra profundamente con la realidad y con lo humano se tropieza, aunque no le ponga ese nombre, con el Dios de Jesús, afirma Mardones.

Las consecuencias de este giro son las siguientes: de un énfasis en la objetividad de los templos, cosas, espacios, tiempos y personas, se pasa a acentuar la presencia de Dios en el ser humano y lo que posibilita o no la realización del ser humano y de su entorno, dado que el ser humano y toda la realidad natural, social, política, económica y cultural son lugares del encuentro con Dios. De ahí que cobre gran importancia la mirada a toda la realidad en su complejidad y profundidad. Esta valoración de lo humano lleva al cristianismo a valorar la presencia de Dios en toda manifestación verdaderamente humana. Lo que lleva a algunos teólogos, como es el caso de J.B. Metz, a hablar de la "mística de los ojos abiertos". Dado que toda la realidad está habitada por Dios, este es el tipo de espiritualidad propia de esta forma de concebir lo sagrado.

El Concilio también impacta el imaginario religioso católico con el cristocentrismo de la Revelación, así como una mirada diferente de Dios y una pastoral ya no basada en el miedo a la condenación eterna. Se pone más énfasis en el Dios de la misericordia.

El paso a lo sagrado como abierto, en camino, cercano y en búsqueda es también producto del proceso de secularización social y religiosa. En las sociedades secularizadas lo sagrado no desaparece, permanece, pero de otra manera, mediado por formas más profanas. Toda la realidad habla de la presencia y de la cercanía del misterio, de Dios. Lo sagrado se manifiesta o capta y se vive desde la experiencia de esta presencia generalizada en la realidad.

En esta nueva realidad desaparecen o luchan por mantenerse formas de religiosidad rígidas y tradicionales. Pero debe anotarse que lo sagrado no cambia, lo que cambia es la percepción humana de lo sagrado. Se da el paso de un sagrado habitado a uno buscado, de un sagrado poseído a uno inaprehensible. El actual es tiempo de búsquedas. En nombre de la autenticidad se rechaza lo que suena a impuesto o meramente no aceptado. La religión tiene que ser algo vivido y que responda a una búsqueda de interés personal. Lo que aparece hoy día es un nuevo sujeto de la creencia. Un sujeto que se sabe llamado a personalizar la fe. No importa tanto lo creído cuanto el sujeto que cree. Es un sujeto que recupera y valora la experiencia interior de lo sagrado, por encima de lo institucional. Es pasar del cristianismo asumido como una superestructura cultural a una religiosidad cuyo núcleo es una experiencia espiritual personal.

Para Mardones la metamorfosis de lo sagrado es un gran desafío para el cristianismo. Desafío que le debe llevar a redescubrir el sentido de lo sagrado propio del cristianismo: lo sagrado, lo divino, se encarna en la realidad misma. No hay que marcharse fuera de la realidad para encontrar el misterio de Dios. Lo sagrado cristiano se vive y anida en el mundo. En el mismo centro de lo humano habita la divinidad.

De esta comprensión encarnacionista e historizada de lo sagrado, señala Mardones, brota una actitud espiritual: laica, profana y, al mismo tiempo, muy mística. Vivir lo sagrado en el corazón de lo secular. De nuevo en palabras de Mardones, la conversión del cristianismo pasa por la vivencia de esta espiritualidad.

De acuerdo con ello, Mardones dirá que, sin experiencia del misterio de Dios, el cristianismo no tiene futuro. Hablará de lo accesorio o de lo que no interesa. Su misma referencia a Jesucristo quedará vacía y sin sentido. La tarea es urgente y necesaria, pues siglos de cristiandad han dado por supuesta esta experiencia de Dios. Hoy se demanda experiencia, no solo palabras sobre Dios. Se necesita acercarse a Dios, ofrecer experiencia de Dios. Lo que le va a permitir concluir a Mardones: la tarea urgente es mistagógica, de iniciación práctica al misterio de Dios.

Las palabras exactas de Mardones frente a esta tarea mistagógica de fondo en la Iglesia hoy son las siguientes: "Hay una tarea importante en nuestros días que no está acabada ni mucho menos. La de repensar el misterio divino y presentarlo adecuadamente a la altura de la actual situación cultural. Se precisa de una pastoral que hable bien del misterio de Dios y que ayude a experienciarlo. Ello pide a la teología y a la pastoral ofrecer una visión de Dios, de la revelación y de la fe verdaderamente adultas".

Lo que está en juego es el modo de hablar de Dios y el tener experiencia suya. Lo cual pide revisar las imágenes que se tienen de Dios y que se transmiten por medio de la educación religiosa y todas las demás formas del anuncio. Se necesita que el Dios que presentamos sea el Dios de Jesús de Nazaret, y no cualquier atisbo de lo divino.

El Dios cristiano, subraya Mardones, no se puede intercambiar fácilmente con cualquier cosa que suene a trascendencia. Se debe dejar de utilizar la hipótesis de Dios para explicar fenómenos naturales y devolver la autonomía al mundo. Y por ello es importante para el agente y el educador religioso entender el modo en que Dios se hace presente en el mundo y la historia, para superar la imagen del Dios intervencionista y milagrero que aún domina el imaginario religioso cristiano. En palabras de Mardones, esta tensión dialéctica llevará al orientador a no ser nada complaciente con fáciles neomisticismos que encuentran a Dios de una forma ramplona en sucesos o explicaciones que se pueden justificar por sí mismas. No debe haber concesión alguna al milagrerismo, a la vez que se debe instar a ver la experiencia callada, discreta, silenciosa de Dios en los esfuerzos de humanización. Y debemos educar y educarnos en un sentido cristiano fuerte de la encarnación, que es kenótica; presenta la huella de Dios en el reverso de la historia.

Tan importante y de fondo es el modo de hablar de Dios para Mardones que el último libro que escribió antes de morir y que, por lo mismo, puede ser entendido como la síntesis de todo su pensamiento, tiene que ver con las falsas imágenes de Dios y la necesidad de purificarlas. En la introducción de este texto, afirma: "Una buena pastoral, catequesis o educación religiosa necesita cuidar de las imágenes que vierte de Dios. De ello depende una aceptación posterior de Dios, una vivencia positiva y una sana religión. En el mundo que se avicina, la cuestión de Dios estará cada vez más en el candelero".

El llamado que hace es a ser más respetuosos y cuidadosos con el Misterio de Dios. Se ha de distinguir entre lo que es nuestra idea y representación de Dios y lo que es Dios. La tarea del creyente es "dejar a Dios ser Dios".

A partir de esta comprensión de fondo de la mistagogía, hablar de Dios y experienciarlo, Mardones dirá que esta tarea solicita el cultivo de la oración, la meditación y el silencio, y extender entre la mayoría de los creyentes, más que prácticas devocionales, algo más maduro y profundo: sabiduría, mística, contemplación o cambio de corazón.

Con ello reconoce Mardones que la Iglesia, pero también todas las religiones, acogen el llamado a dar un salto a un nivel más alto de experiencia de Dios y de la experiencia religiosa. Salto que pide un giro hacia lo interno. Es decir, recuperar la dimensión de la experiencia íntima del misterio de Dios y de la experiencia de la unidad con él. Lo cual pone en cuestión la práctica religiosa y la educación en la fe hoy. Pues la actual deja al creyente "fuera" de la experiencia religiosa. Son prácticas que hacen que los creyentes estén entretenidos mediante doctrinas, morales, leyes, ritos, pero con poca o escasa densidad. Todo lo cual lleva a Mardones a concluir: al final es una religiosidad epidérmica, muy externa y que no ha penetrado en las entrañas del creyente. Una fe y un cristianismo que cuidan más el envoltorio que la realidad misma a la que se refieren y de la que viven.

El giro hacia el interior que se señala no es para Mardones una mera reforma, sino que se trata de una verdadera transformación. Pues se trata de caer en la cuenta de que lo que se denomina Dios o Realidad última no es algo exterior al ser humano. No está fuera, sino que está en nuestro interior. En palabras de Pablo: "En él vivimos, nos movemos y existimos" (Hechos 17, 28).

Con ello se acoge en el cristianismo el llamado de grandes teólogos, de estudiosos de la religión y de los grandes místicos a recuperar la experiencia interior del encuentro con Dios. Pues esa experiencia interior es sin duda la raíz más profunda de la experiencia religiosa.

A ello, que ya es un cambio radical, se le suma el desafío del redescubrimiento del cuerpo, de las emociones, de lo simbólico, en toda la vida, y por supuesto también en la experiencia religiosa. Lo que le pide a la Iglesia recuperar y valorar lo corporal, lo emocional, lo celebrativo y lo gestual en la experiencia religiosa y en el anuncio cristiano. Lo cual solicita superar prácticas de anuncio centradas solo en lo nocional, lo doctrinal, lo cognitivo y lo argumentativo.

Mardones señala que la situación cultural y religiosa actual solicita una ampliación de la comprensión del uso de la racionalidad. Y afirma: es esta una tarea doble. Por una parte, se debe efectuar en el anuncio y pedagogía cristiana una recuperación de lo simbólico porque es el modo y manera para ejercer su misión de mediar el misterio. Este no está a la mano, sino que se evoca y se sugiere. Lo cual hace necesario todo un esfuerzo creativo en pro de una revitalización litúrgica, de la recuperación en el culto de signos y símbolos, de lo celebrativo,

gestual y corporal. Y, por otra parte, esta revitalización simbólica tiene también una cara cultural: ofrecer y verter una ampliación de la comprensión de la razón. Lo racional no solo discurre por los caminos de la argumentación y la crítica, sino también por lo simbólico.

Para Mardones, en otro estudio suyo sobre la religión en el pensamiento actual, la Iglesia ha de asumir el desafío que le presenta el giro hacia la creencia no basada tanto en razones o en proposiciones tenidas por verdaderas, cuanto, en la relación, la entrega, la convicción y la adhesión del creyente al misterio. En donde se resalta más el acto de creer que el contenido. En donde prima el encuentro y la convicción sobre la argumentación o las referencias objetivas.

Es cierto, lo reconoce Mardones, que, en este giro hacia lo interior, hacia la experiencia y lo subjetivo de lo religioso, pueden darse peligros y desviaciones de lo religioso, como el subjetivismo, el emocionalismo y el esoterismo. Pero con todo, también hay que apreciar las posibilidades que dicho giro trae consigo: empuja hacia una fe afirmada desde el sujeto que acentúa el lado fiducial y de confianza en la relación con el misterio de lo divino. Si bien esta fe también corre el peligro de abandonar el contenido objetivo, el sentido comunitario y la referencia a una tradición —situaciones que deben tenerse bien presentes—, también es claro que, como fortaleza, apela más claramente a una asunción personal y pone de relieve que la fe, antes que nada, es relación e implicación personal con Dios.

Bajo esta sensibilidad, la experiencia religiosa y la fe son asumidas como esperanza confiada, como relación radical y apertura al Amor incondicional. En ella lo decisivo es ser tocado por Él, encontrarse con la fuente de la que se procede. Esta relación es más importante y transformadora que todos los argumentos.

Ello, como se ha dicho de modo repetido, insta a abrir vías de acceso a la experiencia religiosa de esta relación con el misterio. Y para reafirmar esta idea, Mardones acude a pensadores actuales de lo religioso, para afirmar que, en asuntos de la religión, más que discurrir, hay que vivir; más que argumentar, hay que confiar; más que reflexionar, hay que relacionarse e implicarse.

Lo cual va a pedir un cambio de actitud para tener acceso al sentido más profundo de la realidad, a lo sagrado, al misterio: cultivar la virtud filosófica del asombro. Mirar la realidad cada vez como nueva; disponerse no al usufructo posesivo y utilitario, sino a la escucha del fondo que mora en esa realidad. Y ello debido a que la espiritualidad humana no comienza por el saber, sino por la relación. Así, en ella es más importante la relación que el conocimiento; es más importante el Dios de la invocación que el deducido del mundo o del razonamiento y enunciado en una proposición. Sin quitarle valor al conocimiento y al enunciado, sí es más importante no tanto lo que se dice de Dios, sino establecer una relación religiosa con Él.

Se trata de comprender que la religión es por excelencia un espacio de la convicción y de la confianza, como lo son los demás espacios humanos concernientes a las relaciones intersubjetivas, como la amistad, el amor, la fidelidad y la felicidad.

Lo dicho no puede llevar a pensar que la religión es ignorancia o que es un acto irracional. Tampoco a descalificar y desconocer el valor del conocimiento y de la argumentación en la experiencia religiosa. A este propósito afirma Mardones: una religión que abandona la preocupación racional es una religión peligrosa, como estamos viendo hoy mismo en el desvarío de múltiples ofertas espirituales de cariz fundamentalista o en la nebulosa místico-esotérica. Una fe presentable en lo público, es decir, en el ágora de la sociedad actual, no puede dejar de lado la racionalidad de su fe. Soy consciente también de que estas tendencias nos enseñan algo elemental: en la religión cuenta más la experiencia que la razón y las teologías. Lo más valioso es la fe. Pero la calidad de la experiencia religiosa tiene que ser vigilada por la razón. Contra la razón no se puede auténticamente creer.

Mardones, junto con otros estudiosos de lo religioso, invita a reconocer el potencial simbólico de la religión. Con lo cual se señala que, aunque la religión necesita también de la racionalidad racionante y argumentativa, la desborda. Se requiere y no descarta la razón analítica, lógica y argumentativa. Pero se invita a privilegiar la alusión, la evocación, la metáfora y la narración, más cercanas a la razón simbólica. Con ello la religión no se sale de la razón ni es irracional. Más bien acude a la pluralidad y amplitud de la razón, que no es solo matemática y científica, ni tampoco solo argumentativa. Es superación de la reducción del conocimiento y de la experiencia humana.

4. LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA EN CONTEXTO

A lo largo de esta aproximación al contexto que sustenta la importancia de la mistagogía y que de alguna u otra forma ya presenta de qué se trata y en qué consiste, se ha repetido mucho la importancia de la espiritualidad y de educar en la espiritualidad. Dado que este es un estudio de la mistagogía en la experiencia de fe cristiana, es necesario también profundizar en qué decimos cuando se habla de espiritualidad cristiana y cómo esta ha de vivirse y educarse en el mundo de hoy.

Para comenzar, destaquemos la importancia de este apartado acudiendo a una afirmación de Juan Martín Velasco al introducir un congreso de teología pastoral dedicado a pensar la espiritualidad cristiana en tiempos de crisis. Ante todo, resalta que pensar la espiritualidad cristiana en contexto es pensar necesariamente en cómo ser cristiano en un contexto determinado. Es atreverse a pensar en la forma concreta de realización de la vida según el Espíritu, que corresponde a un grupo de cristianos en la situación y en el momento histórico que les ha tocado vivir.

También destaca que en este ejercicio reflexivo se debe revisar qué tanto las formas de espiritualidad que se asumen son fieles a lo más característico y esencial, y revisar y superar lo que no le es propio. Es decir, es una oportunidad de ahondar en lo propio de la espiritualidad cristiana. Para el caso que nos ocupa en este estudio, que es el actual contexto, se ha de considerar el cómo ser cristianos en este contexto de pluralismo religioso, de búsqueda de espiritualidad y de mercado de experiencias espirituales. Por ello dirá Velasco que a la Iglesia

le corresponde acompañar el cultivo de la experiencia de fe. Lo que va a pedir ir más allá de un catolicismo meramente practicante, devocional y pasivo.

Juan Martín Velasco y José María Mardones llaman la atención acerca de la necesidad de pensar la espiritualidad no solo en su concepción teológica, sino además de estudiar su manifestación concreta en la vida de la Iglesia y de los creyentes, tanto más en una situación de permanente cambio como la actual.

Sobre esto, afirma Velasco que la realización efectiva de la espiritualidad no puede ignorar las circunstancias históricas en que se vive y que condicionan sus formas de realizarse. Entre las más importantes de nuestro tiempo están la situación de oscurecimiento de Dios y de crisis de la fe en él; la nueva forma de presencia en la sociedad que comporta para los creyentes el hecho de la secularización; la situación de injusticia generalizada, que produce el hecho escandaloso de la pobreza en el mundo; y la globalización y el consiguiente pluralismo cosmovisional y religioso, con los riesgos y oportunidades para la fe que suponen.

Mardones, por su parte, luego de hacer un estudio de la actual situación social y cultural, frente a lo espiritual afirma: en esta situación crece la tentación de las posturas antimodernas y la vuelta hacia formas de pensamiento denominadas pre-rationales, ilógicas, que buscan por los caminos de lo sagrado salvaje, del esoterismo y de formas y experiencias religiosas plurales —no institucionalizadas— lo que la pretendida racionalidad económica o científico-técnica ni la religiosidad más tradicional logran ofrecer. A lo que añade: Están dadas las condiciones socioculturales, por tanto, para que la búsqueda de orientación y seguridad, social y personal, se haga por los caminos de una credulidad que explore sendas de dominio religioso de la contingencia. ¿Cómo volver disponible y manejable la realidad amenazadora y turbulenta que vivimos? ¿Cómo obtener un poco de paz, seguridad, tranquilidad y hasta orden y orientación en un mundo tan agitado y lleno de amenazas anónimas?

Frente a esta situación, Mardones señala que es posible encontrar dos tipos de respuesta de carácter espiritual o religioso predominantes. Son dos tipos diversos, opuestos como talante, pero con el mismo haz de intencionalidades: controlar lo indisponible, integrar al individuo, dar calor, sentido, contento y seguridad a los corazones.

El primero de ellos, según Mardones, es el que se caracteriza como Nueva Era. Para este autor, ella ofrece el intento de una religiosidad experiencial, emocional, mística, fuertemente ecléctica, con una orientación salvadora pragmática, aquí y ahora, y un holismo o universalismo teñido de cientifismo, ecología y humanitarismo genérico (religión a modo de "espiritualidad de la humanidad", "religiosidad cósmica", "espiritualidad planetaria", "religión ecológica"). Es una religiosidad estructurada muy flexiblemente, con conglomerados de seguidores desde "stages", revistas y cursos. Sus lugares hierofánicos son el individuo, su sentido, su destino, su equilibrio psíquico o interior; el cuidado del cuerpo desde la salud, la dietética, la sexualidad hasta la forma física y la apariencia; la naturaleza, las relaciones con ella, la ecología; la ciencia, el nuevo paradigma científico y la nueva comprensión del universo, el misterio de la realidad; la política, la nación, la identidad colectiva amenazada por la homogeneización funcionalista.

Para Mardones, el segundo tipo de religiosidad de este momento sociocultural tiene una tonalidad más rígida: responde a la necesidad de dar respuestas que orienten, den seguridad y certeza a los espíritus que se sienten inseguros y sin protección en el pluralismo y relativismo de nuestra sociedad; incluso de adaptación a la modernización. Aquí la reducción de contingencia se efectúa a través de grupos o grupúsculos que ofrecen dentro de sus muros —que atrapan y totalizan la vida de las personas— las verdades y certezas que no les ha proporcionado la educación o la familia ni la Iglesia tradicional o los grupos religiosos que han frecuentado, y que cuestionan profundamente la cultura relativista y secular de nuestro tiempo. Es una religiosidad de tono fundamentalista y de estructuras institucionales rígidas y cerradas respecto a la sociedad. Estamos ante características típicas de la forma "secta".

Mardones dirá que estas dos formas de espiritualidad, o de tipo fundamentalista o de tipo Nueva Era con tinte neopentecostal, no responden a los problemas que plantea esta modernidad tardía. Entre otras razones porque son adaptaciones al sistema social neoliberal y de mercado. Además, porque no responden a la estructura fundamental de la espiritualidad cristiana. De modo especial, porque generan formas de ser cristianos y de educar en la fe intimistas y sectarias, de espaldas a la realidad de los pobres. Todo lo contrario a la espiritualidad samaritana.

En palabras de Mardones, lo anterior significa que esta religiosidad, tanto la fundamentalista como la del New Age, es demasiado reactiva frente a los problemas de la modernidad: busca refugio interior, acomodo en la conciencia frente a los problemas estructurales, acogida emocional en las "experiencias punta" y en los grupos acogedores y protectores. Corre el peligro de perderse en lo vivencial y en lo individual. Carece de dimensión política y profética. Elige la vía mística como salvación o la adaptación institucional, es decir, la transformación de la propia interioridad desentendiéndose de la realidad estructural que atenaza a tantas vidas y les impide ser humanamente personas".

Sin embargo, sus interpelaciones, leídas positivamente, dialógicamente, tienen la virtualidad de recordar que la Iglesia está ante la ocasión histórica, ante la llamada del Espíritu en estos "signos de los tiempos", para que despierte de su somnolencia y efectúe una renovación profunda. Renovación que tocará profundamente los modos pedagógicos de hablar de Dios, de vivir la fe y educar en la fe.

La primera interpelación es un llamado a la Iglesia a ser testigo del misterio. Se pregunta Mardones: ¿Qué sucede en nuestra Iglesia para que, quien busca el encuentro con Dios, vuelva los ojos hacia Oriente o hacia el neomisticismo o neoesoterismo devaluado de la New Age? ¿No habremos ritualizado en exceso los sacramentos y los hemos despojado de profundidad misteriosa? ¿Nuestras celebraciones no son demasiado rígidas, con escaso tono festivo, como para invitar a reconocer y celebrar el Misterio de Dios junto a nosotros? ¿No hemos reducido demasiado nuestra religiosidad a un extrinsecismo hecho de obligaciones, cumplimientos, normas, leyes sin aliento interno? ¿No han caído nuestra teología y catequesis en un modo de hablar de Dios demasiado seguro, conceptual e inconsciente de la distancia entre nuestro

hablar y el Misterio? ¿No hablamos, finalmente, demasiado irrespetuosa e idolátricamente respecto a Dios? Tenemos que evitar la tentación de institucionalizar y burocratizar el Misterio. Estamos llamados a volver a descubrir el halo de lo sagrado recorriendo toda la realidad y hacernos sus testigos y servidores.

El segundo reto consiste en no perder de vista la doble dimensión de la espiritualidad cristiana, que se suele llamar vertical y horizontal. Mardones señala a este propósito: La fe cristiana puede ver en el espejo distorsionado de esta mística lo que no puede continuar ni sostener. La espiritualidad cristiana es encarnada. Experimenta a Dios en la presencia rota, vejada y vulnerable de los seres humanos y clama por su liberación. Para estar a la altura de nuestro tiempo ya no basta apelar a la caridad interpersonal; hay que conjuntarla con la macrocaridad política: el esfuerzo por construir las estructuras sociales, económicas y culturales donde la mayoría de las personas puedan ser realmente tales.

Ambos retos, tanto el de esta inclinación actual hacia el perfeccionamiento espiritual y personal, junto con el ansia de vivir el Misterio profundo que recorre la realidad, subraya Mardones, hacen necesario, en la espiritualidad y en la educación de esta, el profetismo cristiano, es decir, la unión estrecha de las dos dimensiones de la espiritualidad. Señala que los mejores espíritus siempre han sabido de la inseparable unidad del Abba y del Reino, de la mística y la política. ¿No está llegando el momento de ponerlo en práctica, de buscar la síntesis entre pentecostalismo y liberación? ¿No será esta conjunción la nueva forma de la espiritualidad liberadora en América Latina y en todo el mundo sometido a la tiranía neoliberal? ¿No sería esta la nueva forma de cristianismo que el Espíritu impulsa de cara al tercer milenio?”.

En esta misma línea, Pagola se refiere a una espiritualidad laica, lejos de formas religiosas del pasado y sus creencias. Una espiritualidad también distante de esa constelación de espiritualidades que nacen y se entrecruzan dentro del complejo fenómeno de la Nueva Era. Es una espiritualidad que no puede despertarse ni desarrollarse de espaldas a la realidad de pobreza, desigualdad social y destrucción de la casa común.

Dirá que, para el caso de los cristianos, pero también lo puede ser para cualquier otro ser humano, Jesús es el modelo de un tipo de espiritualidad sana, creadora, liberadora y generadora de esperanza. Desde Jesús, por espiritualidad se entiende un estilo concreto de vivir que se alimenta de su Espíritu y que conduce a los que lo siguen a vivir al servicio de una vida más digna y abierta a la esperanza en el misterio de Dios.

Velasco llama la atención acerca de que la realización efectiva de la espiritualidad de cualquier religión depende también de la forma más o menos perfecta de realización de cada una de ellas por los diferentes sujetos religiosos; y que caben realizaciones de las religiones que hagan imposible la aparición en su seno de una auténtica espiritualidad. Por ejemplo, la atribución de un peso excesivo al sistema de mediaciones que toda religión comporta: creencias, prácticas rituales, aparato institucional, en detrimento de la raíz de la que estas

surgen: la relación personal con el Misterio a través de la actitud religiosa fundamental, actitud teologal en el cristianismo, puede llevar a convertir la religión en una organización burocrática dispensadora de servicios religiosos; en un sistema de creencias que haga de ella una especie de ideología religiosa; en un catálogo de deberes que la reduzca a una casuística moral. Cualquiera de esas reducciones puede convertir la religión en un hogar inhóspito para una espiritualidad verdadera, tanto que, como sucede en no pocos casos, aquellos miembros que aspiran a realizar en ese hogar el ideal espiritual y místico que esa religión despertó se sienten en la necesidad de reformarlo o abandonarlo.

De la distorsión de la religión se sigue ordinariamente la aparición de formas distorsionadas de espiritualidad: recordemos como más frecuentes las que han llevado a la absolutización de las mediaciones que desembocan en el fanatismo, originan formas pervertidas de «teologías políticas» y pueden llegar al desencadenamiento de la violencia; o la distorsión espiritualista e individualista de la religión que hace ignorar sus dimensiones social y política y ha conducido a tolerar o fomentar injustas organizaciones de la sociedad en castas, clases o estamentos que condenaban a sus miembros a una desigualdad estructural y a la marginación de numerosas personas por motivos religiosos, sociales o de sexo, como ha sucedido con la mujer en algunas religiones.

4.1. La espiritualidad

En un breve estudio sobre la espiritualidad cristiana en el mundo de hoy, Juan Martín Velasco parte de una noción abierta de espiritualidad, que aplica con diferencias a toda espiritualidad, incluyendo la cristiana. Para este autor, la espiritualidad es la forma de vida de personas que basan la comprensión y la realización de sí mismas en una opción fundamental por valores o realidades de alguna manera trascendentes, capaces de dar sentido a sus vidas. También define como espiritualidad el empeño asumido y consciente por integrar la propia vida en el horizonte de trascendencia de aquello que uno percibe como valor último de la existencia.

Este mismo autor, analizando estas definiciones, ahonda en sus distintos elementos:

- Primero: una energía integradora. Eso quiere decir que es un movimiento consciente y asumido hacia la integración de toda la vida en un único horizonte.
- Segundo: autotrascendencia. Ese movimiento de integración está vinculado, sucede, cuando nos autotrasciende hacia algo o hacia alguien. Toda espiritualidad es una salida del propio yo.
- Tercero: valor último. Esa energía integradora que recoge y orienta todos los planos de la vida nos autotrasciende en la dirección de lo que nos es dado percibir como valor último de la existencia. Eso que se percibe como valor último es lo que realmente genera la integración.

- Cuarto: elemento pasivo. Sin este último elemento no se puede hablar de espiritualidad. Los tres anteriores no son suficientes para decir que una experiencia es espiritualidad. Lo que le da su carácter propio a la experiencia espiritual es que, al buscar en el encuentro con los demás y con el mundo significación y horizonte, somos encontrados por ellos; que al ir tras una verdad de la que vivir, un camino por recorrer, una vida que encarnar, somos alcanzados. Para el caso cristiano esto explica que la experiencia espiritual es ante todo respuesta a un llamado.

A partir de este concepto común de lo que es espiritualidad, Velasco hace la diferencia entre distintos tipos de espiritualidad:

- Espiritualidad agnóstica. Cuando ese movimiento unificador de todos los niveles de la existencia se autotrasciende hacia un ideal ético o hacia una conquista de los derechos humanos, percibidos como valores últimos, sin relación explícita alguna con Dios.
- Espiritualidad religiosa. Es aquella en que la unificación y autotrascendencia del ser humano se consideran relacionadas con Dios; aquella en la que eso último que buscamos y por lo que somos encontrados es y tiene que ver con Dios.
- La cristiana es una espiritualidad religiosa. Se da cuando ese valor último que suscita en el ser humano energía integradora y autotrascendencia del yo tiene que ver con Cristo en nosotros, cuando buscamos y somos encontrados por Cristo; cuando en la relación con él encontramos que él es nuestra más profunda verdad y en seguirle a él está la mayor posibilidad de nosotros mismos. A esta experiencia espiritual Pablo la llama "vivir en el Espíritu Santo". Y este Espíritu que procede del Padre y del Hijo es quien fundamenta, orienta y contextualiza a la espiritualidad cristiana.

4.2. La espiritualidad cristiana

Velasco hace ver que la espiritualidad cristiana, junto con las otras espiritualidades religiosas, es una forma de espiritualidad teónoma, es decir, de estar regulada por la referencia al Misterio o a la realidad última. Rasgo característico es la actitud con la que el sujeto responde a esa relación personal. Este se ve auto implicado e incondicionalmente preocupado, hasta el punto de hacer depender de ella su salvación. Y esto transforma la relación con aquel en quien creen en una relación personal y personalizadora.

El cristianismo es una religión de espiritualidad ético-profética. En ella el Misterio es representado en términos personales, como creador de todo lo que existe, que mantiene con el ser humano una relación personal y al que este último responde con la relación igualmente personal de la fidelidad, la fe y el sometimiento incondicional. En este marco se incluye la espiritualidad cristiana, especificada por la peculiaridad de su concepción de Dios, revelado en Jesucristo.

Para el caso de la espiritualidad cristiana, esa forma de vida brota de la Revelación del Dios de Jesucristo, quien dona el Espíritu Santo a quien cree en él y lo sigue. Este mismo autor dirá que la espiritualidad cristiana es una espiritualidad “teologal”, fundada en la fe en Dios y determinada por ella. La esencia del cristianismo es que su centro no está en unas doctrinas, ni en un catálogo de normas, ni en ninguna institución. El centro del cristianismo es Jesucristo. La experiencia de encuentro con él. La fe es ante todo confianza.

Dirá Martín Velasco que la espiritualidad cristiana es la forma de vida que se sigue de creer en el Dios Amor, Padre de nuestro Señor Jesucristo resucitado de entre los muertos, que nos agracia con su Espíritu. Una forma de vida que se caracteriza por la fe, la esperanza y la caridad. Una forma de vida que se ve animada y transformada por el amor de Dios, que ama personalmente a cada uno con el amor mismo con que Dios se ama.

Los cristianos reconocen en Jesús de Nazaret, en su vida, en sus enseñanzas, en sus signos, en su muerte y resurrección, la más perfecta imagen del Dios creador. Su predicación del Reino muestra a la vez la condición divina de Dios y la respuesta que requiere de nosotros su anuncio.

Otro rasgo distintivo de la espiritualidad cristiana es que el amor de Dios en los creyentes hace posible y urge en ellos el amor a los hermanos, sobre todo a los pobres, según la vida misma de Jesús. Por eso la acción profética, la práctica de la justicia y la atención a los pobres, al encontrarse en el núcleo mismo de la relación con Dios tal como lo revela Jesús, son también núcleo fundamental de la espiritualidad cristiana.

De estas afirmaciones es claro comprender la estructura trinitaria de la espiritualidad cristiana y sus acentos cristológicos y pneumatológicos. También la doble dimensión vertical y horizontal de la misma. Es una comprensión integral de la espiritualidad cristiana expresada en todas las áreas de la vida plena de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es una espiritualidad trinitaria, solidaria, comunitaria y profética.

Como se señaló antes siguiendo a Velasco, la vida en el Espíritu Santo es lo irrenunciable de la espiritualidad cristiana. Como fue dicho de modo breve, este Espíritu, en palabras de Velasco, es el que fundamenta, orienta y contextualiza la experiencia cristiana. Es este Espíritu el que vincula al discípulo de Jesús en el proyecto del Padre, en el proyecto del Reino.

Es el Espíritu el que dispone el corazón humano a acoger la llamada de Dios. En medio de tantas formas de espiritualidad que se centran en el yo, el cristianismo en su mistagogía ha de potenciar este aspecto fundamental de la llamada. Señala Velasco que este mensaje habría que llevarlo sin titubeos al centro del anuncio cristiano y, por lo mismo, de la espiritualidad. Debería ser el gran eje transversal de todo lo que somos y hacemos como Iglesia. Somos llamados a la vida, al seguimiento de Jesús. Esta llamada es la que motiva la respuesta a implicarse y vincularse al proyecto del Reino de Dios. Es la llamada el principio dinamizador de nuestra respuesta y de nuestra responsabilidad. Lo primero y fundamental de Dios es

llamar. Lo que hace humano a la persona es responder en libertad y responsabilidad. Y tanto el escuchar la llamada como el responder son obra del Espíritu Santo.

Jim Marion, también estudioso de la espiritualidad, en su caso desde la psicología evolutiva en diálogo con la mística cristiana, afirma que para cualquier cristiano que quiera ahondar en lo que es la espiritualidad cristiana debe comprender de modo adecuado lo que Jesús quiso decir cuando habló del Reino de los cielos. El error de todo camino espiritual surge de no comprender esta enseñanza de Jesús y reducir el Reino de los cielos a un estado posterior de vida después de la muerte si se lleva una vida virtuosa en este mundo. Lo más importante que Jesús enseñó sobre el Reino de los cielos es que está dentro de nosotros (Lc 17,21). Es un Reino que solo se puede encontrar si profundizamos dentro de nosotros mismos. No hay otro camino más que mirar a nuestro interior para llegar al Reino que Jesús predicó. Por eso el objetivo de todo camino espiritual es buscar esa visión interior. Su objetivo es que seamos capaces personalmente de ver el Reino de los cielos, ese mismo que Jesús vio.

En este sentido, la tarea de la Iglesia es acompañar para tener esa visión interior. Desde esta perspectiva, Jim Marion manifiesta su preocupación de que la Iglesia no se ocupa de ello, sino de poner el énfasis en nuestra responsabilidad de llevar una vida virtuosa para entrar al Reino al que se llegará después de la muerte. Tarea de la Iglesia no es tanto una educación moral y virtuosa, sino que su tarea es espiritual: acompañar la vida interior y encontrar allí el Reino de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnold, S. (2015). *La era de la mariposa: Una espiritualidad en proceso de crisálida*.
- Catania, P. (2005). Espiritualidad y discipulado. *Teología y Cultura*, 4(2), 1-9.
- Corbi, M. (2005). *Religión sin religión*.
- Corbi, M. (2006). *El conocimiento silencioso: Las raíces de la cualidad humana*
- Corbi, M. (2007). *Hacia una espiritualidad laica, sin creencias, sin religiones, sin dioses*.
- Mardones, J. M. (1999a). *Síntomas de un retorno: La religión en el pensamiento actual*.
- Mardones, J. M. (1999b). *Nueva espiritualidad: Sociedad moderna y cristianismo*.
- Mardones, J. M. (2000). *Para un cristianismo de frontera*.
- Mardones, J. M. (2005). *La transformación de lo religioso: Cambio en lo sagrado y cristianismo*.
- Mardones, J. M. (2006). *Matar a nuestros dioses: Un Dios para un creyente adulto*.
- Marion, J. (2000). *Desde dentro de la mente de Cristo: El sendero interior de la espiritualidad cristiana*
- Pagola, J. A. (2011). Espiritualidad centrada en Jesús. *Encrucillada*, 175, 490-510.
- Rodríguez Adrover, E. (2016). *La inteligencia espiritual y la catequesis*. <https://www.ppc-editorial.com/autores/eugeni-rodriguez-adrover>
- Secretaría del Sínodo de Obispos. (2012). *XIII Asamblea General Ordinaria: La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Instrumentum Laboris*.
- Torralba, F. (2010). *Inteligencia espiritual*.
- Torralba, F. (2012a). *Inteligencia espiritual en los niños*.
- Torralba, F. (2012b). *Vida espiritual en la sociedad digital: ¿Es posible desarrollar las vivencias interiores en la era de la globalización?*
- Universidad de Salamanca, Instituto Superior de Pastoral. (1991). *La transmisión de la fe en la sociedad actual*.

Universidad de Salamanca, Instituto Superior de Pastoral. (1996). *La espiritualidad cristiana en tiempos de crisis*.

Velasco, J. M. (2013). Espiritualidad cristiana en el mundo actual. *Pensamiento*, 69, 601-612.

Vigil, J. M. (2017). *Teología de la axialidad y teología axial*.

Villamayor, S., & Vigil, J. M. (2020). *Después de las religiones: Una nueva época para la espiritualidad humana*.



SOBRE EL AUTOR:

**PADRE MANUEL JOSÉ
JIMÉNEZ RODRÍGUEZ**

Sacerdote de la Arquidiócesis de Bogotá. Doctor en Teología Pastoral, con énfasis en pastoral juvenil y catequesis, por la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. Posdoctorado en Ciencias Sociales: Infancias y Juventudes, por la Universidad de Manizales y la Universidad de São Paulo.

Miembro del Consejo Internacional de Catequesis del Dicasterio para la Evangelización. Miembro de la Sociedad de Catequetas de América Latina. Asesor de la editorial Casa del Catequista (Guadalajara). Asesor de catequesis indígena y campesina en México. Docente de la Maestría en Innovaciones Pastorales de la Universidad Minuto de Dios.

En la cartilla 1 se presenta la mistagogía a partir del Directorio para la catequesis del año 2020, resaltando sus aspectos más sobresalientes. Asimismo, se profundiza en el llamado a la mistagogía en el contexto del sínodo sobre la nueva evangelización y en la Encíclica del papa Francisco, *Evangelii Gaudium*. Este apartado no se limita a subrayar las frases del directorio, también aborda una mirada valorativa de este a través de reflexiones y otros estudios.

Los números de la siguiente colección son los siguientes:

1. Número 1. La mistagogía en el contexto de un nuevo directorio para la catequesis.
2. Número 2. Un nuevo y novedoso contexto sociorreligioso.
3. Número 3. Centralidad de la mistagogía en la teología y en la pastoral.
4. Número 4. La mistagogía.
5. Número 5. Mistagogía e iniciación cristiana.



Observatorio
Arquidiocesano
de Evangelización

