*Salmanticensis* 67 (2020) 493-516

# Memoria de Juan Martín Velasco: *Su Fenomenología de la Religión*. Consecuencias pastorales

**José Luis Corzo**
Instituto Superior de Pastoral, UPSA Madrid

*Resumen*: El reciente fallecimiento (5.4.2020) del catedrático emérito de Fenomenología de la Religión de la Facultad de Teología de la UPSA en Madrid (Instituto Superior de Pastoral) justifica esta memoria de su brillante y famosa *Fenomenología de la religión* (1973). Fue seguida de su defensa en *El encuentro con Dios* (1976) frente a las críticas a la Fenomenología provenientes de la moderna Filosofía de la Religión. La novedad de su aportación es que, sin que el fenomenólogo afirme la verdad del hecho religioso, ve en su intencionalidad la referencia constitutiva del hombre al Misterio (de Dios). Ese Misterio que busca al hombre simbólicamente hasta en los encuentros humanos y le hace ser el símbolo originario. El autor de este artículo desarrolla las consecuencias pedagógico-pastorales inscritas en el simbolismo y sugiere una pedagogía iniciática.

*Palabras clave:* Fenomenología, Sagrado, Misterio, Mistagogía, Símbolos.

*Abstract:* The recent death (5.4.2020) of the Emeritus Professor of Phenomenology of Religion at the Faculty of Theology of the UPSA in Madrid (Instituto Superior de Pastoral) justifies this remembrance of his brilliant and famous Phenomenology of Religion (1973). This volume was followed by its defence in The Encounter with God (1976) against the criticism of the Phenomenology coming from the modern Philosophy of Religion. The novelty of his contribution is that, without the phenomenologist affirming the truth of the religious fact, he sees in its intentionality the constitutive reference of man with regard to the Mystery (of God). That Mystery that seeks man symbolically even in human encounters and makes him the original symbol. The author of this article develops the pedagogical-pastoral consequences inscribed in symbolism and suggests an initiatory pedagogy.

*Keywords:* Phenomenology, Sacred, Mystery, Mystagogy, Symbols.

Universidad Pontificia de Salamanca

La Fenomenología de la Religión me iluminó para siempre cuando al comienzo de los años setenta nos la explicó en Madrid el que pronto sería un magnífico rector de su seminario diocesano (1977-1987), Juan de Dios Martín Velasco (1934-2020). Éramos un reducido grupo de profesores convocados por el filósofo Xavier Zubiri (que no siempre asistía) y algunos veníamos desde la Pontificia de Salamanca. Sin todavía los 30 años, yo acudía más como discípulo que como profesor ayudante –que lo fui de 1970 a 1975– de mi querido maestro Olegario González de Cardedal. Juan de Dios (como todos le llamaban por entonces), próximo a sus 40, nos explicó durante varias sesiones, para mí inolvidables, su *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, publicada en un volumen compartido con José Gómez Caffarena titulado *Filosofía de la Religión* (Revista de Occidente 1973).

Aquel seminario de investigación se celebraba en la madrileña *Casa de las siete Chimeneas*, a la sazón sede del Banco Urquijo, en la Plaza del Rey (por cierto, Felipe II) junto a Cibeles. Aún recuerdo la sorpresa cuando al salir un día por la boca del metro de Banco de España tropezamos con la inmensa cola de ciudadanos que camino del Palacio de Oriente se despedían del cadáver de Franco (1975). Épocas y lugares tienen su importancia y ahora he regresado a dicha plaza por ver si aún me capturaba el *genius loci* de mi primer encuentro con Juan Martín Velasco. En efecto, envuelto por el entorno, he sentido cómo el hechizo de la plaza me transportaba, pero, por sorpresa, me llevó mucho más lejos: al Circo Price –con su viejo olor inconfundible– al que fui mil veces de niño. Y es que también estuvo allí, en el rincón de la plaza que hoy ocupa el Ministerio de Cultura y Deporte. Pero la *Casa de las 7 Chimeneas* sigue igual y frente a ella me tomé un buen café dejándome impregnar por su historia y la mía.

La estructura del fenómeno religioso que Juan nos mostró fue decisiva para mí en dos aspectos: comprender mejor mi propia fe y sus mediaciones, y poder afinar el enfoque de mi tarea pastoral, casi siempre ligada a la enseñanza y a la educación. Con la Fenomenología orienté mis clases en la Facultad de Pedagogía de "la Ponti" salmantina sobre *El hecho religioso y su interpretación* y sobre *Teología de la Educación* (de 1974 a 1981). Lo hice así también en "la Civil", en cuya Escuela de Magisterio fui profesor de *Religión* catorce años (1975-1989). Ha pasado mucho tiempo y

Universidad Pontificia de Salamanca

aún me encuentro con ex-alumnos salmantinos que se acuerdan de aquellas clases de *Fenomenología*, según ellos.

Ya en Madrid, durante los 90, orienté así mi cátedra de *Pedagogía de la Religión* en el Instituto Teológico de San Dámaso (1991 a 2001) todavía vinculado a la UPSA y, luego, Facultad de Teología (1996) o universidad eclesiástica independiente (2011). Allí me encontraba a menudo con Juan y me preguntaba cómo enfocaba yo la materia. Casi no me atrevía a decirle que la apoyaba del todo y paso a paso en la Fenomenología que él me había enseñado veinte años antes. Cuando me integré plenamente en el Instituto Superior de Pastoral, donde ya colaboraba desde 1990, comprendí mejor la lógica de su pregunta.

Pero también en Madrid pude comprobar de nuevo la claridad que aportaba la estructura del hecho religioso a otro tipo de estudiantes, muy distintos y muy numerosos, de la Facultad de Informática que tenía la Pontificia en Madrid. Allí enseñé de 1990 a 2005 a cuatro grupos de tarde cada año con alumnos ya mayores que trabajaban por las mañanas. La asignatura –el *Hecho religioso y cristiano*– era tan obligatoria como las demás y forjó mi mejor experiencia docente, y a la vez pastoral, de mi vida, ya que aprendí varias cosas: "se podía explicar religión a los universitarios como un fenómeno humano singular y muy interesante. A nadie –aunque los habría no creyentes– le ofendió estudiar qué significaba creer para los musulmanes o para los cristianos y cuáles eran los símbolos y vínculos donde ellos encontraban el sentido de sus vidas. (En las palabras y en la vida y muerte de Cristo, por ejemplo)"[1]. Vi además que algún capítulo netamente laico del programa (un aviso epistemológico previo sobre la fragilidad del conocimiento) se hacía símbolo –para muchos– y revertía en su propia vida. Es decir, "saltábamos desde la *instrucción* a la *educación*", ¡mi mayor afán pedagógico! Me lo decían sus propias confidencias y verlos entrar en clase alguna vez con sillas de otras aulas.

[1] J.L. Corzo, *Con la escuela hemos topado. Y unas notas de Teología de la Educación*, Madrid 2020, 81.

Universidad Pontificia de Salamanca

## 1. Fenomenología y Teología

Sin duda afectaba a muchas otras realidades aquella actitud aséptica, descriptiva y comprensiva del hecho religioso. A la Teología Pastoral y a la acción de la Iglesia, entre otras. Y también esto me parece explicar la satisfacción con que se ubicaba el profesor Martín Velasco en el Instituto Superior de Pastoral; tal vez, mejor que en la propia y estricta Facultad de Teología, donde algún colega –y puede que algún alumno– no acabase de aceptar ni de vislumbrar siquiera cómo una aséptica descripción filosófica –exenta de la fe personal– pudiera incluir la graciosa y "exclusiva" revelación divina del judeo-cristianismo. Y, menos aún, que este se hiciera homogéneo con las demás religiones y que el pluralismo fomentara un relativismo que, como cita Juan, era para muchos más "temible que el ateísmo"[2].

Siempre me impresionó mucho el desdén de algunos teólogos por la Fenomenología de la Religión y me escandalizó que llegaran a eliminarla de las cátedras fundamentales del Instituto y, por ende, de la misma Facultad teológica[3]. También Juan lo lamentó en su *última lectio* y la paradoja es que, tal vez, ninguno –entre los colegas de facultad– hemos sabido aportar a nuestras clases tanta riqueza espiritual y eclesial como él, vertiente mística incluida, según su otra gran especialidad imprescindible[4].

De hecho, fue en el seno de la Teología donde en el siglo XIX aparecieron las Ciencias de las Religiones y sus primeros profesores fueron teólogos impulsados por la hostilidad moderna contra la Religión en las universidades del Estado, como en Francia. Aquellos teólogos todavía consideraban esas Ciencias nuevas *ancillae Theologiae*, como lo había sido la propia Filosofía. Pero estaba claro que también el cristianismo era parte de la Historia de las religiones y accesible mediante un método comparativo como

[2] Cf. C. Geffré, "Le pluralisme religieux et l'indifferentisme", *Revue Théologique de Louvain* 31 (2000) 12. Citado por J. Martín Velasco, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Madrid 2006, 383.

[3] En cambio, "hoy día parece imponerse la convicción de que incluso para conocer la propia religión es inevitable la consideración *objetiva* a que la someten las ciencias de la religión y la comparación sistemática de la misma con el resto de las religiones tal como la realiza la fenomenología de la religión" (*Ibid.*, 83).

[4] Id., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid 1999, 509 pp.

Universidad Pontificia de Salamanca

hacían los fenomenólogos en colaboración con la Antropología, la Arqueología, la Mitología, la Etnología, la Sociología…

La Teología siempre le importó mucho a Martín Velasco y la seguía y leía asiduamente y en profundidad. En algunas páginas cita ventajas recibidas de las nuevas Ciencias del Hecho Religioso: mayor conocimiento del cristianismo, gracias a conocer las religiones vecinas; progreso de los estudios bíblicos, gracias a los métodos científicos. Tales ciencias no siempre llevan al relativismo, sino a un mayor conocimiento y aprecio de la religión.

A pesar de ello, seguía viendo muy difícil y estancada la llamada Teología de las Religiones, a veces tímidamente inclusivista –al reconocer las semillas del Verbo que hay en ellas–, cuando no abiertamente exclusivista, según el viejo adagio *extra Ecclesiam nulla est salus*, ya caducado, como se vio en el concilio Vaticano II o en la posterior reunión de líderes religiosos convocados en Asís por el papa Juan Pablo II (1986). Juan siempre recomendó el diálogo interreligioso. No ignoraba la ayuda de la Fenomenología al recíproco conocimiento entre las religiones, pero tampoco los interrogantes que la Fenomenología plantea a esa Teología de las Religiones, en las que abunda la revelación –no solo natural–, incluso la referencia a hechos milagrosos[5].

## 2. Fenomenología y Filosofía de la Religión

*El encuentro con Dios* (1976) fue un segundo libro importante de Juan Martín Velasco como como filósofo[6]. Me quedaba por

[5] "Los responsables inmediatos de los hechos, verdades, libros y tradiciones que llamamos revelados son las comunidades, los grupos humanos y los sujetos que a lo largo de la historia han ido tomando conciencia de la Presencia originante y respondiendo a ella con todos y solos los recursos que ponían a su disposición sus situaciones históricas y sus correspondientes culturas" (Id., *Introducción a la fenomenología*…, 397).

[6] "A mí me resulta imposible identificarme con ese título, ni siquiera dándole el significado literal de *amigo de la sabiduría* (…) Casi toda mi actividad docente ha discurrido en facultades de Teología, pero ocupándome no de teología, sino de los temas limítrofes de la fenomenología, la filosofía de la religión y la antropología … a la luz que la presencia de Dios proyecta sobre ellos … En otras ocasiones, no a la luz, sino a la sombra de Dios, cuando surgía la tentación de trivializar la cuestión del ser humano" (Id., "[Dos filósofos]

Universidad Pontificia de Salamanca

descubrir que había un segundo frente más radical de adversarios de la Fenomenología: eran filósofos de la religión que, en aumento, veían en ella una teología camuflada[7], e identificaban el Dios de la razón con el de las religiones, al contrario de Pascal[8]. Subrayaban algo también axiomático para fenomenólogos: la transcendencia de Dios impide hacerle un objeto más de nuestro conocimiento y, en consecuencia, rechazaban un símbolo tan fundamental como el del *encuentro*. Suscitaban así un Dios ocioso, ausente de la historia y opaco sin el imprescindible lenguaje simbólico de la religión. En su libro Juan reivindica

> "la capacidad analógica del símbolo *encuentro* para remitir al hombre a su relación con el Misterio [ya que] hunde sus raíces en la anagogía, es decir, en la referencia constitutiva de su ser persona –realizada en términos de encuentro– al Tú absoluto que es el Misterio, reflejada en la relación interpersonal con el tú humano, y que por eso se deja percibir simbólicamente en ella"[9].

Aun, sin llegar a afirmar la personalidad del Misterio –ya atestiguada por la mejor Teología trinitaria–, la Filosofía de la Religión debe escuchar al hombre religioso –Max Scheler (1874-1927)– y dejarle ser lo que objetivamente es: una específica relación interpersonal con el Misterio, que bien puede llamarse *encuentro*. No obstante, Juan reconoce que el personalismo divino, típico del judeo-cristianismo profético y predominante entre nosotros,

ante Dios", en Instituto Superior de Pastoral, *La crisis de Dios hoy*, Madrid 2013, 177-178).

[7] "La fenomenología debe ser superada, se ha escrito (…) si la *Religionswissenschaft* quiere de verdad ser ciencia y no una teología enmascarada. Puede que esta acusación tenga su origen, en buena medida, en el hecho de que la ciencia de las religiones y la fenomenología de la religión han encontrado su primer acomodo institucional, en la mayor parte de los países, en Facultades de Teología y, en más de una ocasión, dentro de un programa de propedéutica teológica" (Id., *Introducción a la fenomenología*…, 438-439).

[8] B. Pascal escribió en su *Memorial* su experiencia del 23.11.1654: "Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants".

[9] Citamos la 2ª edición de *El encuentro con Dios*, Madrid 1995, 9-10, en cuyo nuevo prólogo (pp. 7-21) su autor incorporó obviamente a E. Levinas junto a los filósofos personalistas de la primera edición (Madrid 1976): M. Buber, M. Blondel, G. Marcel, X. Zubiri, E. Mounier…

Universidad Pontificia de Salamanca

deriva fácilmente en excesos antropomórficos que no respetan la transcendencia de Dios y acaban en idolatría[10]. Y añade al respecto:

> "Hoy soy más consciente de la limitación cultural de nuestra interpretación personalista (...) y pienso que el diálogo con las religiones orientales debe sustituir a los intentos por asimilarlas a nuestra comprensión..."[11].

No en vano observa "la predilección del Dios bíblico por la manifestación en la debilidad y el sufrimiento, en lugar de la manifestación por el privilegio, el poder, la fuerza a la que tiende la *religiosidad*". Y lo ilustra con textos de Bonhoeffer y de Simone Weil, cuya piedad

> "tiene por término un Dios ausente. No solo porque las circunstancias históricas lo hayan velado, sino porque la ausencia es su gran atributo [...] Se le descubre a través del sufrimiento –el buen puerto es la cruz y la suerte que S. Weil envidia es la del buen ladrón–, y el contacto con él, a través de la privación y el deseo, es compatible con la más sincera comunión con la suerte desgraciada de los no creyentes. Por eso la relación con él puede tomar la forma de relación anónima [...] Una verdadera piedad [...] que ha terminado por sentir *a través del sufrimiento la presencia de un amor análogo al que se lee en la sonrisa de un rostro amado*"[12].

Si la teología escolástica profundizó en la vertiente ontológica de las relaciones intra-trinitarias constitutivas de las personas divinas, no lo hizo en la dimensión humana y personal de una relación con Dios, aquí esencial.

En cuanto a la Fenomenología del Hecho Religioso (o *comparative religion*), Martín Velasco se sitúa en la línea hermenéutica *hierológica*, que "comprende las diferentes interpretaciones de la religión desde la categoría de lo *sagrado*" (N. Söderblom, R. Otto y la sociología francesa de la religión)[13] y no se centra en la

[10] "Cualquier relación con lo divino que olvide o lesione el carácter absolutamente misterioso y trascendente de su término deja de ser relación con lo divino para convertirse en relación con un ídolo" (Id., *El encuentro con Dios*, 227).

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*, 230-231. Las citas de S. Weil son de: *Attente de Dieu*, Paris 1950.

[13] Id., *Introducción a la fenomenología*..., 428.

Universidad Pontificia de Salamanca

divinidad. Es un detalle también esencial, pues *lo sacro* –frente a lo profano–, y con más claridad que *lo santo*, tiene la ventaja de esquivar teísmo y ateísmo y de no hablar directamente de Dios ni de las diversas confesiones. A pesar de su ambigüedad lingüística y social, el ámbito de lo sagrado es un indicador de *lo divino* y de Dios mismo, como prefieren los filósofos de la Religión, a pesar del silencio de las religiones orientales.

Sus libros de la *Introducción* y el *Encuentro* aparecían en pleno auge del eclipse, y hasta muerte, de Dios, cuando muchos creían salvar al Cristianismo afirmando que no era una religión[14]. La perspectiva de Juan era otra: para muchos "lo que ha desaparecido ahora es el hombre"[15], tampoco un objeto más de nuestro conocer, sino una persona en relación, susceptible de encuentros.

Su *Introducción a la Fenomenología de la Religión* tuvo una imponente y nueva edición en Trotta (2006). Ya jubilado, volvió nuestro maestro sobre el rechazo de filósofos y estudiosos de las Ciencias de la Religión con todo género de detalles y de autores. Lo hizo en un nuevo capítulo IV. Leerlo ahora despacio y de cerca casi me ha hecho sufrir. Lo titula "La Fenomenología de la Religión en el marco de los estudios sobre el hecho religioso. Su desarrollo en la segunda mitad del siglo XX. Situación actual". Me ha devuelto el recuerdo de lo que –sin acabar de comprenderlo– me dijo en una charla amigable (que hasta ahí llegó mi fortuna iniciada en los 70 bajo la veneración y el respeto al maestro). Hablábamos de la conferencia de Ramón Mª Nogués, escolapio profesor de Neurobiología en la Autónoma de Barcelona, que en una "Lectura creyente de la actualidad" en el Instituto (14.5.2009) nos contó que hasta en China los neurocientíficos buscan en nuestro cerebro la *neurona de Dios*, sede de un conocimiento autotranscendente. –"Esa va a ser la nueva Fenomenología de la Religión", me dijo Juan serenamente[16].

[14] En 1967 el volumen de J.A.T. Robinson, *Honest to God* se divulgó con gran éxito también en España.

[15] J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, 230-231. 233).

[16] Precisamente mientras escribo acepto una invitación de la universidad de Trento para un congreso *online* sobre "Il Sacro oggi. Tra Teologia e Neuroscienze. Da Rosmini a Prini" (27-28 de octubre 2020). Entre otras ponencias: 1ª. *Sull'utilità e il danno della nozione di sacro in filosofia della religione*, Andrea Aguti (Università di Urbino Carlo Bo). 2ª. *La tentazione del sacro. Scelte teologiche di fronte alle neuroscienze*, Leonardo Paris (Università di Trento). 3ª. *Psicologia e fenomenologia del sacro nelle società postmoderne*, Paolo Cianconi

Universidad Pontificia de Salamanca

Las 160 páginas de ese capítulo IV reflejan el nacimiento y la evolución de la Fenomenología clásica que buscaba la *esencia* y la *estructura* fundamental de toda religión. Las primeras críticas habían llegado desde la Historia de la Religiones, quejosa de que la Fenomenología no atendiera más a los datos concretos de cada una. Martín Velasco mantuvo hasta el final que ella se interesa por la forma de ser del hombre religioso y, en especial, por la intencionalidad específica de su conciencia.

Parece que el predominio del positivismo científico, sobre todo inglés, influía mucho en aquellas críticas y acabaría por rechazar "lo sagrado" y "lo religioso" como objeto propio de las Ciencias de la Religión: las constreñía al reduccionismo –más teórico que científico– de aquellos filósofos de la sospecha que tuvieron a la religión por ignorancia, debilidad, conflicto psíquico (Comte, Feuerbach, Marx, Freud…). Responde Juan que, entre las empíricas, "*ciencias* se refiere a formas de conocimiento notablemente diferentes si se entiende en el sentido de las ciencias físico-naturales, las de la vida, las sociales, las ciencias humanas en el sentido más amplio"[17]. Por eso cabe aproximarse

> "mediante la referencia de los elementos que componen el fenómeno religioso –la tradición, en términos de Wiebe, el mundo de las mediaciones, en nuestra terminología– a la intención del sujeto que origina la aparición del mundo humano específico que designa la categoría de lo sagrado, con su significación peculiar, irreductible a la de esos otros mundos humanos que son el mundo de lo utilitario, el de la ciencia y la técnica, el del arte, etc. […] Sería una aproximación simbólico-cultural que ve en la religión un caso del hecho general de la vida humana como dotada de significación y, más concretamente, de significación de orden simbólico […] No estudia la verdad de los hechos que estudia, sino el contenido y la significación de los mismos"[18].

### 3. *Neofenomenología*

Las nuevas fenomenologías las estudia también con detalle y profusión de autores en dicho capítulo IV. La Historia de las

(Medico, Università Cattolica Pol. Gemelli di Roma), 4ª. *Il cervello religioso*, Giorgio Sandrini (Università di Pavia). Etc.

[17] J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología*…, 444. Cf. pp. 445 y 462.

[18] *Ibid.*, 458-459.

Universidad Pontificia de Salamanca

Religiones exige continuar la descripción y cronología de los hechos religiosos, con su peculiaridad en el conjunto de la vida humana y en la comprensión de su significado objetivo. Es decir, se acentúa el vínculo entre la Fenomenología y las Ciencias de las Religiones[19] y Martín Velasco hace así su propio y sutil balance de la tarea planteada: primero, una observación y descripción comparativa de los significantes (símbolos, ritos, doctrinas…); segundo, una interpretación de doble nivel: el del sentido y el de la significación existencial. En el primero, cada significante tiene su contexto en una determinada tradición, sus circunstancias en el medio cultural donde se da, además de las señales que aportan los sujetos religiosos concretos.

> "Pero todos estos pasos no bastan. Llega un momento en que hay que ser capaz de introducirse en el mundo humano peculiar: el mundo estético en una obra de arte; el mundo de lo sagrado en el caso de las manifestaciones religiosas, originado por la peculiar intencionalidad, la peculiar forma de referirse intencionalmente a la realidad propia del mundo en cuestión. Sólo este último paso a la referencia de los datos a la intencionalidad del sujeto permite captar la significación, el lado subjetivo del sentido. De la captación de la significaciones, por una especie de *arqueología* del sentido presente en los símbolos, se podrá pasar a vislumbrar estructuras de la existencia humana, que le prestan su condición de *símbolo originario* que le hace capaz de vivir simbólicamente y le muestra abierto al más allá de lo mundano, a la Trascendencia, a cuya presencia remiten las incontables mediaciones religiosas, es decir, todos los elementos que componen la *realidad religiosa*. [Y esto] introducirá al intérprete en niveles propios ya de una hermenéutica filosófica de la religión […] Yo mismo traté de señalar alguno de esos caminos cuando en *El encuentro con Dios* me referí a la posible prolongación de una fenomenología entendida como interpretación de la significación religiosa, hacia un planteamiento de la cuestión decisiva de la verdad de la religión…"[20].

[19] Cita autores y matices diversos, como el indio Dhavamoni SJ ("fenomenología histórica"), N. Smart y M. Pye (USA: "pluralismo religioso" y "fenomenologías hermenéuticas" respectivamente), el nórdico Äke Hultkrantz ("ecología" o importancia del medio ambiente), los holandeses J. Waardenburg ("estudio interdisciplinar, lo religioso es una construcción de sentido") y G. Schmid en la línea hermenéutica.

[20] J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología*, 480-481.

Universidad Pontificia de Salamanca

He aquí el valor y el cogollo de la aportación original de nuestro fenomenólogo: la verdad de fondo de la religión, descrita por ciertos autores como el sentimiento de abandono en relación con el predominio del sentido; la dependencia absoluta (F. Schleiermacher); la confianza sin reserva, a pesar del mal y del sufrimiento (K. Barth y R. Bultmann); estar incondicionalmente concernido (P. Tillich); o inscrito en una *economía del don*, con su lógica de sobreabundancia y no de equivalencia (P. Ricoeur); formalmente incondicionado (J.F.B. Lonergan); permanentemente precedido en el orden de la palabra, el amor y la existencia (F. Rosenzweig). Y todo ello bajo la estructura de la *llamada-respuesta*, no de la pregunta-respuesta (Ib.).

Antes o después todos los historiadores de las religiones se preguntan "por qué el hombre ha podido entrar en relación con el mundo de lo superior a él mismo". No basta una respuesta científica del *cómo* se produce (si hay neurona de Dios o no). Se requiere una antropología religiosa, como la de M. Meslin en su "experiencia humana de lo divino"[21], que, más que conocer al ser divino, encuentre "lo que ya sabemos de Dios, en el fondo de nosotros mismos, antes de todo esfuerzo de reflexión" (K. Rahner)[22].

En este capítulo IV estudia la crisis más honda de la Fenomenología clásica de la Religión en Alemania, como si la secularización hubiera arrasado con todo. Desde hace 30 años –había dicho H.G. Kippenberg en 2003– "está obsoleta". Así que allí, su objeto central, lo sagrado, giró hacia "la religión" en cuanto tal, desde la Historia de las Religiones principalmente, y sin buscar ya su estructura fundamental y permanente: basta con explicar. Algunas reacciones han tratado de situar la religión en el área de respuestas a los problemas humanos fundamentales (la objetividad, el tiempo, la naturaleza, la ética, el sentido). Para W. Gantke [2005] esa es la vía intermedia entre la Fenomenología clásica y esencialista y el positivismo científico radical: ya que todo está condicionado culturalmente, hay que mirar desde las religiones los problemas humanos y qué dicen del hombre.

Y nuestro Autor abre un apartado más titulado "Más allá de la Fenomenología de la Religión", donde reúne autores en busca

[21] M. Meslin, *L'esperience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris 1988.

[22] J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología*, 488.

Universidad Pontificia de Salamanca

de las matrices culturales de cada religión (como hace G. Flood sobre el hinduísmo). Proponen ir a lo metateórico, a los signos y a los lenguajes, a los relatos, mejor que pretender demasiada objetividad imposible sobre el hecho y sobre el hombre religioso, al fin y al cabo, compuesto de cultura y de relaciones sociales. Hasta el positivismo científico debe estudiar más la semiótica y la lengua del hombre religioso que su conciencia, porque tampoco nosotros somos neutrales y no alcanzamos su verdad: no nos cabe más que dialogar con él, con la religión y con sus ritos y poemas. Martín Velasco lo aprueba, pero insiste en buscar las *invariantes* humanas

> "no sobre la base de una esencia presuntamente intuida, sino sobre la base de los rasgos comunes que pone de manifiesto la descripción comparativa de las tradiciones particulares, que hacen posibles determinadas generalizaciones y que, por una parte, relativizan las posturas meramente constructivistas y, por otra, constituyen la base que hace comprensible la teoría dialógica"[23].

Al finalizar no cabe duda: la Fenomenología ha sufrido el virulento ataque postmoderno y, además, la hostilidad institucional universitaria. En el congreso de Zúrich de 2001 bajo el título *¿Hay todavía una oportunidad para la Fenomenología de la Religión*? hubo división de opiniones y, entre críticas y valoraciones positivas –dice Juan–, se pudo resumir y clausurar con la expresión de un congresista: "La Fenomenología de la Religión ha muerto. Viva la Fenomenología de la Religión"[24].

Ya no me detengo en la coda final del capítulo IV que estudia los nuevos movimientos religiosos, tan en auge en plena postmodernidad.

## 4. Simbolismo y mistagogía

Martín Velasco apenas alude en su *Introducción* a aspectos pastorales y pedagógicos. Lo hizo en otros libros y artículos. Pero mi interés en acercarme a las consecuencias prácticas de su

[23] *Ibid.*, 507.
[24] *Ibid.*, 510.

Universidad Pontificia de Salamanca

Fenomenología me lleva a centrarme en uno de sus elementos fundamentales: el símbolo y, sobre todo, en la función simbólica –religiosa o no– del espíritu humano. También podría detenerme en otros puntos fundamentales, como la intencionalidad específica del sujeto y del hecho religioso en cuanto tal, o en los caracteres de lo sagrado etc. Si me detengo en el símbolo es por parecerme especialmente borroso y todavía en segundo plano tanto en Teología Pastoral como en la Pedagogía contemporánea. En esta, a pesar del éxito actual de la inteligencia emocional, imperan desde hace mucho "la razón" y la inteligencia racional y práctica, herederas del positivismo francés (A. Comte 1798-1857). Desde ahí, se considera como inteligencia subjetiva, cuando no sentimental, todo lo demás (incluido el conocimiento simbólico): "Se creyó que verdadero era lo positivo, lo cuantificable, y que cuanto no fuese avalado por la metodología propia de las ciencias positivas era mero sentimiento subjetivo"[25].

Aunque en su *Introducción* el símbolo religioso en concreto es un dato recurrente, su autor no lo desarrolla. En una nota deriva al lector hacia otros autores y hacia otros escritos suyos:

> "Sobre el simbolismo y, más concretamente sobre el simbolismo religioso en el sentido que damos a este término en nuestro texto, cf. M. Eliade…, P. Tillich…, P. Ricoeur…, G. Durand" [y añade:] "mi visión del simbolismo está resumida en el estudio "El hombre ser sacramental", en *El hombre y la religión*" [2002][26].

Allí, en cambio, nos informa de que ese capítulo es una conferencia (del 11.11.1986) en la Cátedra de Teología Contemporánea, editada con el título *El hombre ser sacramental. (Raíces humanas del simbolismo)*[27], donde remite también a otro estudio suyo anterior de gran interés: *El simbolismo desde la ciencia de las religiones* (1979)[28]. Leerlo indica que, desde los años setenta, Juan dominaba

[25] L. Gómez Llorente, "El laicismo y la escuela", en P. de Blas Zabaleta (coord.), *Laicidad, educación y democracia*, Madrid 2005, 37-67, 49. Este socialista promovió el conocimiento de la Religión en la escuela.

[26] J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología*, 203, nota 10.

[27] Id., *El hombre y la religión*, Madrid 2002, 7; Id., *El hombre ser sacramental. (Raíces humanas del simbolismo)*, Madrid 1988, 17, nota 6.

[28] Son las Actas de la V Reunión Interdisciplinar de jesuitas españoles: Id. "El simbolismo desde la ciencia de las religiones", en A. Dou (ed.), *Lenguaje científico, mítico y religioso*, Bilbao 1979, 161-198.

Universidad Pontificia de Salamanca

muy bien la categoría "símbolo", al mismo tiempo que conocía su dificultad y ambigüedad entre los estudiosos: hace falta, decía, "una investigación pluri o interdisciplinar" que aclare los diferentes sentidos de ese término[29].

> "Por proceso simbólico entendemos una forma peculiar de realizar esa función propia del hombre que llamamos significar. Esta función es una forma de conocimiento indirecto (...) El símbolo se define como una especie de signo, como 'perteneciente a la categoría de signo' [G. Durand] (...), a la que pertenecen el signo lingüístico, la imagen y el síntoma (...), la alegoría (...) y los símbolos [que] afectan al hombre en zonas más amplias que la simplemente cognoscitiva. Dicen relación al conjunto de la existencia y colaboran en la función de donación de sentido a la misma"[30].

Esta última característica, ha sido pocas veces subrayada y tiene enorme importancia para cuanto nos ocupa: "En los símbolos el mundo se revela al hombre, se hace elocuente a él, porque deja aparecer un algo más en lo que él mismo está implicado"[31], dice citando a M. Eliade. Y no faltan más observaciones muy importantes:

> "Realidades que han sido hierofánicas para una población no lo han sido para otras, y algunas han dejado de ser hierofánicas o han pasado a serlo a lo largo de las distintas épocas de una misma cultura. En general se puede observar una correspondencia clara entre las situaciones culturales y las realidades utilizadas como símbolos"[32].

Ahí está la raíz de la metamorfosis de lo sagrado, de la que se ocupó en otros lugares[33]. Y, entre la enorme variedad del simbolismo religioso, analiza el *centro*, lo *ascensional* y lo *temporal*, tan vinculados a la existencia humana. Pero no un vínculo mediante la reflexión "mental y abstracta, separada de la condición terrena

[29] Cf. *Ibid.*, 161.
[30] *Ibid.*, 169-172.
[31] *Ibid.*, 184.
[32] *Ibid.*, 179.
[33] Cf. J. Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Santander 1998, en cuyo origen están sendas conferencias en la Facultad de Teología de Burgos en 1997 y en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona en 1998.

Universidad Pontificia de Salamanca

y corporal del hombre", sino "como lado invisible de la realidad más inmediata"[34].

> "El símbolo no significa unívocamente sino que 'evoca, focaliza, reúne y concentra de forma analógicamente polivalente una multiplicidad de sentidos que no se reducen a una sola significación' [R. Alleaul (...) De ahí la referencia simultánea al cosmos en su lado oculto, a las capas más profundas del hombre y a la Trascendencia en la que el cosmos y el hombre en su lado oculto se comunican"[35].

Todo confluye en esa conclusión tan querida por Martín Velasco: "el hombre mismo es de condición simbólica", "el símbolo originario, podríamos decir"[36].

Más tarde, en su conferencia sobre "El hombre ser sacramental" de 1986, a la que se remitía, recogió muchas de estas ideas, pero hasta su *Introducción* en Trotta (2006) creo que ya no volvió a publicar nada sobre los símbolos.

## 5. El mundo de las mediaciones

Las alusiones al simbolismo en su *Introducción a la Fenomenología de la Religión* las he repasado bien y son una docena[37]. Entre ellas, encuentro una nueva razón importante en contra de los filósofos reduccionistas que intentan "la desmitización del mundo necesariamente simbólico de la religión"[38]. El simbolismo es indisoluble de la religión y la mitología ha de ser interpretada, no traducida ni suprimida, aunque haya teólogos, como R. Bultmann, que propusieran desmitificar el cristianismo y el Evangelio. También este se escribió entre los mitos culturales activos hasta el siglo I y todavía, veinte siglos después, fue leído hasta en el marco

[34] *Ibid.*, 185.
[35] *Ibid.*, 192.
[36] *Ibid.*, 196.
[37] Algunas son referencias insignificantes; por ejemplo, cuando habla de los nuevos movimientos surgidos tras la II Guerra Mundial, menciona a grupos "cuya influencia cristiana se reduce a la utilización de algún nombre o símbolo" (J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología*, 528).
[38] *Ibid.*, 70.

Universidad Pontificia de Salamanca

de la mitología nazi, que Bultmann y tantos rechazaban. Pero la desmitización total es imposible y no pertinente.

Juan aclara muchos otros aspectos, que reuniré más adelante, pero en su *Introducción* hay un equivalente de los símbolos, al que Juan llama *mundo de las mediaciones religiosas* y, en la edición de 2006, lo reúne en un solo epígrafe de 30 páginas: las hay objetivas (195-206) y subjetivas en los cuatro órdenes primarios de la existencia humana: razón, acción, sentimiento y vida social (206-225).

> "Llamamos mediaciones a todas las realidades visibles del mundo religioso, porque son ellas las que hacen posible la relación entre el Misterio, absolutamente trascendente, y el ser humano constitutivamente corporal, ser-en-el-mundo y necesitado de la referencia a objetos para desarrollar su existencia; y la hacen posible mediando la presencia inobjetiva del Misterio en el mundo de los objetos, y expresando mundanamente esa peculiarísima forma de relación que hemos descrito como actitud religiosa fundamental"[39].

Así que deja claro el paralelismo entre el proceso de las *mediaciones religiosas* y el proceso *hierofánico* (como se expresa M. Eliade) que también utiliza la categoría de *símbolo* (203 y ss.)[40]. Lo explica en las *expresiones subjetivas de la actitud religiosa*:

> "En todas las expresiones [religiosas] actuará una misma ley o estructura que podríamos designar con el término de *estructura simbólica o simbolizante*. A ella nos hemos referido al hablar del aspecto objetivo de las mediaciones de lo sagrado y aquí podemos limitarnos a subrayar el aspecto subjetivo de esta función. En la constitución de todo símbolo se produce el fenómeno de la *transignificación* de una realidad natural, gracias al cual esta remite al sujeto, o a un más allá de sí misma. Este fenómeno no puede explicarse como la simple encarnación, en esa realidad natural, de una propiedad superior a la misma, realidad sobrenatural que desde ella hable inmediatamente al hombre. En el fenómeno del simbolismo, hemos dicho hace un momento, una realidad "sobrenatural" se hace presente *para el hombre*, pero no con el tipo de presencia empírica

[39] *Ibid.*, 196.

[40] M. Eliade las llama *hierofanías*, según la importancia que da a lo *sagrado*. Para Martín Velasco son más bien *misterofanías*, pues es el Misterio el centro de lo sagrado y manifiesto en ellas. Cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología*, 197.

Universidad Pontificia de Salamanca

> propia de la forma de aparecer de esa realidad natural, sino bajo la forma de la *transparencia opaca del enigma*"[41].

También repetirá con claridad en su recapitulación final que desde la

> "comprensión de las mediaciones objetivas o hierofánicas se comprende la condición de simbólicas que todas ellas comparten. En ellas se realiza de una forma peculiar, aunque no única, la idea de símbolo como caso peculiar de conocimiento indirecto en el que un significante natural epifaniza o hace presente, de forma directa pero mediada 'como el rostro hace presente la persona', en la 'transparencia opaca del enigma' (P. Ricoeur) a una realidad de otro orden a la que solo se tiene acceso a través de la mediación simbólica"[42].

## 6. Necesidad de la iniciación

La gran sensibilidad pastoral que compartíamos en el Instituto puede ser la causa de mi lamento por lo poco que Juan ha escrito sobre símbolos y, en definitiva, sobre las mediaciones. Allí le oímos más de una vez que no se tenía por filósofo ni por teólogo (cf. anterior nota 6) y puede que tampoco por un pastoralista como los eminentes que allí le acompañaban. Sin embargo, conocía muy bien el valor pastoral de los símbolos que configuran la experiencia religiosa. Basta recordar su atención a las celebraciones litúrgicas y a la música que las acompaña, o leer esta sola cita:

> "Para la comprensión del símbolo es inevitable el paso por la realidad natural que sirve de significante y explica que la esquematización excesiva de éste o su *evaporización* o reducción alegorizante ponga en peligro la eficacia del proceso simbolizador. Recuérdese lo que sucede cuando la inmersión en las aguas bautismales se reduce a dejar caer unas pocas gotas sobre la cabeza del bautizado y cuando el pan eucarístico se reduce a una forma que ha perdido todo parecido con la realidad del pan"[43].

[41] *Ibid.*, 207.
[42] *Ibid.*, 570.
[43] J. Martín Velasco, *El hombre ser sacramental*, 19-20.

Universidad Pontificia de Salamanca

Aún me pregunto por qué no habrá desarrollado más explícita y detenidamente la *mistagogía* (o iniciación a los símbolos, misterios y sacramentos, dada su sinonimia original). Me cabe la sospecha de si no le habrá disuadido la ambigüedad y confusión de los símbolos entre nosotros: hay quien los pretende introducir y hasta inventar libremente en las celebraciones religiosas –como si fueran signos–, cuando la realidad es que escapan a nuestra voluntad, sin que por eso sean del todo caprichosos y espontáneos. Se podría decir que Dios los crea por el hombre y, el hombre, por Dios. He vuelto a comprenderlo recientemente ante un símbolo subjetivo, tan peculiar y sorprendente como una consagración presbiteral, donde se *consagra* (sacramentaliza) una persona real de carne y hueso. Pero se hace con tanto mimo y cuidado que se diría visible la imploración y hasta la acción del Espíritu de Dios sobre ella.

La mayoría de los símbolos –religiosos o profanos– no nacen así y, sin embargo, se palpa en todos ellos algo similar y prodigioso: no podemos asegurar su supervivencia ni su simbolismo exacto: los vemos nacer, transmutar, enfermar y morir, y nos sorprenden sus muchas conexiones y auténticas constelaciones simbólicas[44], que se enredan en nuestro hablar y actuar con los demás.

Casi no nos queda más que "acariciar las cosas por si debajo hay símbolos"[45]; donde acariciar significa poner atención a lo concreto, que diría Simone Weil[46] o, como dice Juan, "pasar en cada ocasión por la realidad natural del significante". La acción evangelizadora y pastoral de la Iglesia reclama hoy una pedagogía iniciática, casi olvidada por la escuela infantil y juvenil, a pesar de su importancia secular y religiosa: basta observar que en una celebración litúrgica hay un enjambre enigmático de gestos y palabras sin sentido directo o incluso absurdas literalmente. Me pregunto si sería peor o no durante la época del latín; si acaso

[44] "El conjunto confiere una significación especial a cada uno de los símbolos que lo integran (…) en un sistema en el que intervienen símbolos de naturaleza distinta y pertenecientes a estratos diferentes, pero dotados de una coherencia y de una lógica propia" (Id., "El simbolismo desde las ciencias…, 180).

[45] Es el título de J.L. Corzo en el monográfico "Aprender a no saber" de *Educar(NOS)* 7 (1999) 9-12.

[46] "La atención es la única facultad del alma que da acceso a Dios" (S. Weil, *La condición obrera* Madrid 2014, 309). "Muy a menudo se confunde la atención con una especie de esfuerzo muscular […] La mente debe estar vacía, a la espera, sin buscar nada, pero dispuesta a recibir en su verdad desnuda el objeto que va a penetrar en ella" (Id., *A la espera de Dios*, Madrid 2009, 69-71).

Universidad Pontificia de Salamanca

no sería más fácil contemplar un único mazacote enigmático que participar en él con pocas pistas. Un lenguaje literal tan asertivo –sin su simbolismo– es inaceptable. Es lo que me anima a reunir y subrayar algunas ideas sobre el simbolismo aprendidas con Juan y a apuntar algunas consecuencias.

## 7. Lo específico de los símbolos

Lo más ignorado u olvidado de los símbolos es que cualquier realidad mundana –física, natural, artificial, histórica, verbal, narrativa etc.– puede hacerse simbólica, si activa en las personas una conexión íntima con otra realidad más allá, de por sí, inalcanzable, pero ahora tan presente que no se duda que sea real (Dios, el otro, la belleza, la patria, la amistad, el destino…).

Lo simbólico es una *función peculiar de nuestro conocimiento*, más que algo concreto, fijo y estable, y actúa de modo indirecto o mediado. Es decir, además del objeto presente cognoscible en directo, en el interior del sujeto y en simultáneo, brota su propia *relación* (previa o nueva) con otra realidad diferente de la inmediata.

*Inteligencia autoimplicativa* podemos llamar a la simbólica, igual que hablamos de una inteligencia racional, abstracta, práctica o emocional. Su novedad y su fuerza es ese vínculo personal (relación) que liga con "lo simbolizado", siempre más allá, a quien conoce directamente el símbolo. Si esa conexión se produce, que no siempre, el sujeto no se mantiene independiente frente a un *objeto* [*echado*], ahora se ve alterado[47] por la presencia simbolizada.

*Los símbolos son relacionales e indispensables en toda relación personal.* Creo que este es su rasgo más característico y definitivo: donde haya relación personal, hay símbolos. Por eso son ineludibles en la religión y están presentes en tantos otros terrenos de la existencia humana referida a la naturaleza y a los demás. Sutiles lazos personales nos vitalizan y sus símbolos nos

[47] Debo esta observación al profesor Martín Velasco: "la relación altera una sustancia en presencia de otra". Se trata de un sutil accidente de la substancia (Aristóteles) que Sto. Tomás definió como "estar referido algo a otra cosa". Sobre las relaciones en educación, cf. J.L. Corzo, *Con la escuela hemos topado*…, 57-61.

Universidad Pontificia de Salamanca

enlazan interiormente con todo lo demás. Hasta con los hechos de la historia anterior o actual: el Dos de Mayo, la Caída del Muro de Berlín, el confinamiento domiciliario por pandemia… Si los símbolos no condensaran la crónica diaria, sus datos empíricos no bastarían para ligarnos con la actualidad de nuestro mundo. Si no hubiera más que una pasiva recepción intelectual, ¿qué sería de tantos otros encuentros personales, del compañerismo, del amor o de la amistad?

*Somos nuestras relaciones* y sin ellas nos ignoramos, porque no somos un yo que vive y, luego, se vincula. La persona se crea y recrea al hilo de lazos con lo otro (mundo natural y humanizado), con los otros, y con el totalmente Otro[48]. Puede que un semejante conocimiento autoimplicativo (el simbólico), venga exigido por la necesidad inexorable de conocer cierta realidad del universo demasiado cercana: nuestro propio yo. Objeto de diversas ciencias (Biología, Medicina, Sociología, Psicología etc.), como persona única y singular nuestro yo permanece inaccesible hasta para uno mismo. "¡Qué raro que me llame Federico!" concluía el poeta su bucólica visión de la tarde[49].

*El ser humano es la fuente simbólica* principal del universo, pues las relaciones viven y se establecen precisamente mediante símbolos. No hay realidades más proclives que otras para simbolizar: es la mano del hombre[50] que las toca y así entran en la red y horizonte de sentido que da a cada persona su propia identidad. Seguramente el "conócete a ti mismo" de Delfos no era un consejo, sino una oferta, gracias a los *mitos* que allí se celebraban. Cuentos,

[48] Entre los pedagogos modernos, ha sido el cristiano Paulo Freire (1921-1997), lector de la filosofía europea contemporánea (M. Buber, E. Fromm, E. Mounier y otros), quien ha incorporado esta triple área de relaciones al concepto mismo de desarrollo personal o educación. Cf. P. Freire, *La educación como práctica de la libertad* [1967], Madrid 1989, 53. Pero no se le ha comprendido su axioma "nadie educa a nadie… nos educamos en comunión mediatizados [provocados] por el mundo" (Id., *Pedagogía del oprimido* [1970], Madrid 1992, 90).

[49] "La hoguera pone al campo de la tarde / unas astas de ciervo enfurecido. / Todo el valle se tiende. Por sus lomos, / caracolea el vientecillo. / […] Entre los juncos y la baja tarde / ¡qué raro que me llame Federico!" (F. García Lorca, "De otro modo").

[50] "El simbolismo hace pasar a un orden distinto de realidad al objeto convertido en símbolo, sin necesidad de alterar su constitución física ni su apariencia externa" (J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología,* 89).

Universidad Pontificia de Salamanca

parábolas, historias, mitos nos ayudan con su fuerza extraordinaria a identificarnos y saber quiénes somos.

El rostro humano es un ejemplo maravilloso de la inteligencia simbólica y, como nos enseñó E. Lévinas, es epifanía del otro siempre inalcanzable, aparición del "propietario" de esa faz: un tú singular, no simétrico al mío, que exige, como mínimo, respeto y atención. Nunca un objeto más de mi intelecto y, por más que yo le asigne un significado previo –"cara de tonto!", "de negro", "de viejo", "de vecino"– no lo conozco. ¡Un tú, inaferrable y presente!

Hay ejemplos similares. La audición musical, popular, clásica o moderna, a veces nos trae –y nos lleva– a realidades y mundos inefables. También la palabra poética, creativa, y cuanto de estético cobija la plástica, lo lírico, lo dramático. Son niveles diferentes de la existencia humana solo accesibles en símbolos. Sin duda también son simbólicas las celebraciones festivas populares, incluso las deportivas y patrióticas y, no digamos, las religiosas.

Una superficial confusión con los signos es la mayor dificultad para comprender el simbolismo. Estos también aportan conocimiento mediado (que no mediático) y con ellos abreviamos el camino hacia una realidad mediante otra, ya sea de manera arbitraria y convencional –señales de tráfico, de saludo, de protocolo social, de enseña nacional etc.– o por causas naturales y espontáneas ("por el humo se sabe dónde está el fuego"). En signos realizamos una mera traducción y sus diferencias con los símbolos son enormes y conocidas. Trato de resumirlas:

— *Su origen*, como vimos en los religiosos, es "Dios por el hombre" y al revés. No se trata de equivalencias, como en los signos.

— *Su vivencia personal* afecta a la persona entera; no se queda en la *traducción* intelectual de lo significado por cada signo.

— *Su interpretación* posterior pide conocer la cultura y hasta el inconsciente que los alumbró. Los signos, solo el código previo de señales.

— *Su polisemia* es vitalidad y riqueza, vinculada a mil realidades coyunturales. En cambio, en los signos genera confusión.

— *Su duración o fugacidad* depende del entorno existencial y sociocultural. Los signos y sus códigos duran mientras son útiles.

Universidad Pontificia de Salamanca

— *Su metamorfosis* es obvia ante cambios personales y sociales profundos. Los signos pueden añadir o cambiar significado, pero en sí son permanentes.

— *Su degradación y muerte* resulta inevitable, de relativos que son y de superficiales que somos: hasta la cruz de Cristo puede acabar en puro signo.

## 8. Pedagogía iniciática

Cuando un programa educativo –tanto en la iniciación a la fe adulta o infantil, como en la enseñanza obligatoria, por ejemplo– rehúye u olvida iniciar en los símbolos y cuidarlos (y con ellos lo relacional), está muy enfermo. Las consecuencias son desastrosas para la pervivencia de cualquier sociedad determinada y, para evitarlo, hay mil caminos. Aquí solo esbozo unos rasgos didácticos permanentes:

### A. Observación

— Dirigir la atención hacia las vivencias simbólicas de otras personas y grupos concretos. No ignorarlas ni, menos, despreciarlas solo por no compartirlas, y jamás juzgarlas desde nuestra mentalidad, equivalen a las nuestras. Por ejemplo, observar a los aficionados (tifosos o frikis) melómanos o de las artes en general, coleccionistas, científicos…, deportivos y taurinos (tan distintos).

— Anotar lo que denota devoción religiosa (o costumbrista): celebraciones y ritos colectivos o personales, vestimentas (burka y velo femenino islámico incluidos), ornamentos y hábitos también masculinos, trajes regionales, objetos particulares de rezo, peregrinaciones, alimentos prohibidos o no, etc.

— Enumerar elementos tangibles o literales que configuran un hecho simbólico determinado, ya sea común o ajeno a nuestra cultura. Valorar sus detalles concretos y su realización cuidadosa, que no busca la utilidad. Por ejemplo, un solemne acto militar o judicial, tan alejados del proceder sanitario

Universidad Pontificia de Salamanca

en un hospital o del corriente en hostelería. Describir una celebración navideña u otras en familia; las fiestas patronales, en Sevilla, Valencia, Zaragoza… o mucho más lejos; la celebración concreta de algún sacramento cristiano.

B. Reflexión

— Interesa preguntar a quienes observamos qué tipo de experiencia personal (o vivencia) suelen tener. Se distinguirá enseguida si viven algo simbólico o sólo impuesto o rutinario, y si lo vivieron de corazón alguna vez. Notaremos muchos matices diferentes entre los actores de una misma celebración.

— Hará falta indicar lo "inútil" de lo simbólico e ilustrar lo que observamos con explicaciones humanistas, no puramente normativas, como las de un maestro de ceremonias. Mejor hacerlo al hilo de los comentarios personales que no de antemano, como quien explica un tratado de semiótica ya establecido.

C. Ensayos

— Podríamos probar a repetir cualquiera de esos ejemplos, un desfile militar, un rito social o celebración festiva o religiosa. Las indicaciones previas ya tienen cierto carácter iniciático: "haced esto así… por esto o aquello…".

D. Introspección

— Importa mucho detectar en uno mismo y en el propio ámbito familiar y grupal las vivencias simbólicas y su parecido con fetiches, supersticiones y manías, que no siempre lo son.

— Notaremos enseguida que también tenemos vivencias simbólicas anónimas y no buscadas. Experiencias inolvidables por su significado imprevisto y por su valor. Confidencias de amigos o familiares impactados por alguna acción nuestra que para ellos fue simbólica y llena de sentido.

Universidad Pontificia de Salamanca

— La vida misma y la información cotidiana rebosan simbolismo, pero los televidentes de noticiarios o los lectores de prensa no suelen captarlo sin un mínimo esfuerzo de comprensión: hasta las víctimas de un terremoto o del incendio de un campo de refugiados (Lesbos 2020) pueden quedarse en cifras nada más y dejarnos sin relación con ellas. Indaguemos en nosotros mismos si vivimos –nos relacionamos– o seguimos como si nada pasara.

E. Aplicación

— El cine, como el teatro o la literatura, son una fuente enorme de observación simbólica. Hay hechos y personajes que superan ampliamente lo literal y suscitan emociones y opciones en los espectadores más sensibles.

— La publicidad audiovisual intenta también una y otra vez simbolizar más de lo que anuncia y así conquistar más consumidores. No siempre es fácil verlo.

F. Dimensión religiosa

— Un plus maravilloso e indispensable en *mistagogía* son aquellas vivencias humanas que –sin saber cómo– resultan ser religiosas. Incluso de forma anónima. El mejor ejemplo es el juicio final relatado por el evangelio de Mt 25,31-46.

Este último punto es la base fenomenológica de una acción pastoral encarnada en lo mundano (aparte de comprometida con la justicia y con los más necesitados). No necesito detenerme más en la dimensión religiosa. He preferido insistir en lo pedagógico y sugerir aquí que es la base también de muchas experiencias religiosas.

Universidad Pontificia de Salamanca