

FENOMENOLOGÍA, HERMENÉUTICA Y ONTOLOGÍA DEL MISTERIO

1.1.1 EL EXISTENTE

La idea central de la filosofía heideggeriana es el reconocimiento del hombre como existente. La peculiar condición de ser que distingue al hombre es su inessentialidad originaria. El existente es nulidad óptica por que no posee ni es portador de esencia alguna, atendiendo a la cual quepa definirlo.¹ Carencia que arroja sobre sus espaldas la condena del devenir; la irrenunciable tarea de hacerse su propio ser: de otorgarse un carácter, proyectándose en cada caso como libertad.²

El modo primario en que la existencia se da es la comprensión. El hombre es el ser de la comprensión no sólo ni principalmente porque es capaz de reparar sobre sí sino ante todo debido a que en dicha auto-comprensión vaga, cotidiana y no tematizada se aloja una comprensión previa y difusa del ser en general, condición *sine qua none* del pensar ontológico. Al referirse a la preeminencia óptico-ontológica del hombre, Heidegger afirma que “es inherente a su más peculiar ser tener una comprensión de éste y mantenerse en cada caso ya en una cierta interpretación de su ser.”³

La pre-comprensión del ser “de término medio y vaga es un *factum*”⁴ connatural a la existencia. Es el horizonte conformado por las ideas, opiniones, creencias y experiencias previas que posibilita, dirige y orienta toda comprensión particular (pre-juicios). El desarrollo concreto de la comprensión es el acto de interpretar. La interpretación es la forma de acceso; el “cómo” de la apropiación que vincula familiaridad y extrañeza.

El horizonte de comprensión, como lo llama H.G. Gadamer, se nutre de dos fuentes: 1. La tradición cultural, anclada en un contexto histórico específico, a la que pertenece y en la cual ha sido formado el intérprete. 2. La personalidad de este último, derivada de su peculiar haber sido. Tanto el proceso gradual de formación cultural como la configuración de la identidad personal suponen la experiencia; pero a su vez el horizonte de comprensión atraviesa la experiencia del intérprete.⁵

La existencia sólo se gana a sí misma al proyectarse como comprensión histórica que construye su identidad personal a través de sus experiencias. La comprensión está siempre pergeñada por el cúmulo de experiencias previas que guían su realización efectiva. La doble dependencia así descrita estructura lo que Gadamer

¹ Se llama esencia al complejo de cualidades y atributos que, por necesidad, constituyen la definición del ser de algo. (Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, L.V. Cap. III)

² Sólo se llega a ser “alguien” a través de la acción libre. El existente es cuanto ha sido: la totalidad de sus posibilidades cumplidas, de sus omisiones y renunciadas, de sus palabras y silencios, que conforman su historia de vida y configuran su identidad personal. El pasado de cada uno de nosotros es narratividad dinámica que la actualidad del recuerdo extrae de la memoria cuando re-significa el hacer previo a la luz del presente. Es por eso que “el movimiento más propio de la conciencia es atisbar en el pasado desde las preocupaciones del presente para abrir posibilidades.”

(Rebeca Maldonado, “El Círculo Hermenéutico, un Círculo Vital”, en: *Entre Hermenéuticas*, UNAM, México, 2004, p. 68.)

³ Martín Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, F.C.E., México, 1997, p. 25.

⁴ *Ibidem.*, p. 15.

⁵ Etimológicamente, el término “experiencia” proviene del griego *ek* (fuera) y *peira* (prueba). La experiencia es el conocimiento que permanece resguardado en la memoria de quien, tras haber notado la presencia de “algo”, ha entrado en contacto directo con él, probándolo. De modo que a partir de dicho momento, cuyo acontecer se inscribe en un tiempo preciso, quien ha tenido la prueba de ese “algo” está en posesión de un saber, al mismo tiempo epistémico y fructivo (saber y sabor) de la entidad en cuestión.

llama “el círculo de la comprensión”, toda vez que no hay interpretaciones desprovistas de supuestos dado que “toda interpretación es un concebir previo, lo cual significa que toda aprehensión de un sentido, proyecto o poder ser, está estructurado sobre el concebir previo.”⁶

Sólo bajo la perspectiva peculiar que configura el proyecto de su propia existencia, que lo conmina a jugarse el ser en cada caso, el “ahí” donde se sitúa la morada humana deviene complejo de significatividades que se interrelacionan. A diferencia de los organismos biológicos, el “ahí” donde el hombre existe comprendiéndose no es su ubicación precisa en una coordenada del espacio-tiempo matemáticos. El ámbito donde se despliega el proyecto de la existencia es el mundo. La palabra “mundo” no designa “la representación secularizada del universo, de la naturaleza y de la historia, ni la representación teológica de la creación (*mundus*), ni tampoco la mera totalidad de lo presente (cosmos).”⁷ “Mundo” evoca el ámbito de sentido abierto por el proyecto del existente donde éste habita, independientemente de si es capaz de fundar en él su morada o vive atormentado por el sentimiento del exilio.

El comprender no es un acto entre otros o una facultad de segundo orden; es la realización de la existencia del hombre como ser que *tiene* un mundo: un ámbito donde se albergan sus afanes cotidianos, abierto por la especificidad de sus proyectos, al cual comprende desde un horizonte de interpretación conformado por su formación cultural y su historia de vida.

Hay tantas modalidades de comprensión como proyectos e intereses vitales. De entre aquellos que predominan destacan el *curarse de* (que singulariza la actitud moderna ante el mundo, para la cual tanto la naturaleza como los otros seres humanos son medios y no fines de suyo); el *preguntarse por* (que explica el nacimiento tanto de la actitud filosófica como de la científica); el maravillarse ante la presencia sin por qué de “algo” (que concierne a la actitud estética); el corresponder a la llamada de lo que Gómez Caffarena denomina el Misterio Salvífico (que distingue a la actitud religiosa).⁸

⁶ Rebeca Maldonado, *op. cit.*, p. 69.

⁷ Martin Heidegger, *De Camino al Habla*, Ediciones del Serbal, Madrid, 1990, p. 22.

⁸ Cfr. José Gómez Caffarena, *El Misterio y el Enigma*, Trotta, Madrid, 2006.

1.1.2 LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA COMO ONTOLOGÍA

La interpretación, se ha dicho ya, es el desarrollo de la comprensión. La existencia sólo se da comprendiendo el mundo. Tales interpretaciones, que por un lado provienen mientras que por otro están a la base de toda experiencia, constituyen un entramado de supuestos y pre-juicios que orientan la vida cotidiana. No obstante lo cual, resultan insuficientes para ofrecer respuestas satisfactorias a la inquietud filosófica que no se conforma con la comprensión superficial de lo inmediato.

De acuerdo con Heidegger, “vivimos en cada caso ya en cierta comprensión del ser, y que al par el sentido del ser sea embozado en la obscuridad.”⁹ Nos percatemos o no de ello, siempre estamos en posesión de una representación del sentido ontológico, en gran medida heredada por la tradición cultural, deudora de los prejuicios dominantes de la época histórica en la que se vive. El peligro máximo al que está expuesta la interpretación consiste en proyectar acríticamente sobre la realidad los prejuicios que conforman el horizonte de comprensión, obstruyendo la mostración esencial de la realidad. “La interpretación puede sacar del ente mismo que se trata de interpretar los conceptos correspondientes, o bien forzar al ente a entrar en conceptos en los que se resiste a entrar por su forma de ser.”¹⁰

La filosofía es el preguntar que permite ver a través; que prepara el camino para que ser y ente, en su mutua co-pertenencia, puedan despejar su sentido esencial, en conformidad con el postulado de que “cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluida en toda aprehensión, así como en todo conducirse a un ente.”¹¹

El preguntar filosófico requiere una dirección proveniente de la comprensión previa de lo buscado. El sentido de aquello por lo que se interroga está ya siempre, previamente y de cierto modo, a disposición del filósofo.

La aproximación filosófica auténtica no reduce al ser a conceptos cuyo origen y formación no han sido esclarecidos. El filósofo está obligado a deconstruir sus creencias para acceder a las experiencias originarias que mantienen en vilo su pensamiento, a fin de evitar constreñir violentamente la realidad en las redes del concepto. Lo que le impone la tarea de dilucidar las mediaciones que operan en su actividad comprensora del ser (ontología).

Todo aquello que cotidianamente aparece ante el hombre se denomina fenómeno. “La expresión griega *phainomenon*, a la que se remonta el término “fenómeno”, se deriva del verbo *phainestai*, que significa mostrarse. *Phainomenon* quiere por ende decir: lo que se muestra, lo que es patente.”¹² Lo fenoménico es la totalidad de lo que puede ponerse a la luz, que descubre y muestra su esencia desde y por sí mismo, y dona al hombre la comprensión de su ser.

Fenómeno es aquello que en su mostrarse anuncia una alteridad que no se muestra, salvo quizás como ausencia, denegación y retenimiento de sentido; que de suyo no puede acceder a la mostración a causa de su carácter misterioso. Dicha noción evoca aquello que aparece en la medida en que se anuncia sin mostrarse plenamente. Pero también mienta aquello que mostrándose anuncia el misterio de lo que perdura oculto.

Para Heidegger, el método de investigación filosófica de los fenómenos es la fenomenología.

⁹ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 13.

¹⁰ *Ibidem.*, p. 168.

¹¹ *Ibidem.*, p. 12.

¹² *Ibidem.*, p. 39.

El título fenomenología expresa una máxima que puede formularse así: “¡a las cosas mismas!”, frente a todas las construcciones en el aire, a todos los conocimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como “problemas”.¹³

La fenomenología es el habla que hace patente y resguarda la esencia de lo que aparece. Su finalidad es “permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo.”¹⁴ conduciéndolo al decir humano que hace resonar la voz del ser.

El lenguaje no es un producto de la potencia humana ni un atributo propio del hombre; es potestad del ser. El habla y la apertura de sentido competen al ser originaria y preeminentemente. El lenguaje es la <<casa del ser>> por que la esencia del habla radica en fungir como morada donde se resguarda y salva la verdad del sentido ontológico, luego de que este último alcanza la claridad de lo dicho en el lenguaje. De ahí que Heidegger afirme crípticamente: “En lo hablado el hablar se ha consumado. En lo hablado no se termina el hablar. En lo hablado el hablar permanece resguardado. En lo hablado reúne el hablar la manera de cómo perdurar él y aquello que a partir de él perdura -su perduración, su esencia.”¹⁵

La fenomenología es el lenguaje humano donde se alberga el habla o la donación mostrativa del sentido ontológico (*aletheia*) de aquello que no se muestra por que permanece retenido, que tiene por objeto de investigación:

aquello que inmediata y regularmente justo no se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está oculto, pero que al par pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento.¹⁶

Por su contenido, la fenomenología es ontología. Elucidar “el ser de los entes y explicar el ser mismo es el problema de la ontología.”¹⁷ Tan pronto queda planteada la pregunta por el sentido del ser (ontología), que aborda la cuestión a partir del método fenomenológico, aparece el problema fundamental de la filosofía. “Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y su método.”¹⁸

¹³ *Ibidem.*, p. 38.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 45.

¹⁵ Martin Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 15.

¹⁶ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 46.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 37.

¹⁸ *Ibidem.*, p. 49.

1.1.3 FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA Y ONTOLOGÍA DEL MISTERIO

El ser humano sólo se da como existencia que habita un mundo abierto por uno o varios proyectos vitales que coexisten en una relación jerárquica fluctuante, de los cuales emana la significatividad de las referencias que conforman su cotidianidad. Tanto la posibilidad como el sentido de los fenómenos que se desvelan ante su mirada guardan una relación de correspondencia con el mundo dentro del cual emergen. Entre mundo y fenómeno media una relación de co-pertenencia porque, como ámbito de sentido, el primero sólo puede ser lugar de manifestación de aquel fenómeno que le concierne. Relación de dependencia a la que Heidegger alude cuando, al aclarar el poder de manifestación esencial del habla, sostiene:

A la Cuaternidad unida del cielo y tierra, de mortales e inmortales, que mora en el <<cosear>> de las cosas, la llamamos: el mundo. Al ser nombradas las cosas son invocadas a su ser cosa. Siendo cosas des-pliegan mundo: mundo en el que moran las cosas y que así con cada vez las moradoras. Las cosas, al <<cosear>> gestan (*tragen aus*) mundo [...] La invocación que llama cosas a venir, las invita a la vez que llama hacia ellas, las encomienda al mundo desde el cual hacen su aparición.¹⁹

Acceder a la experiencia fenomenológica de ciertos elementos del entorno establecidos socialmente como hierofanías, hacer propio el habitar poético donde la totalidad de lo que se devela ante la mirada contemplativa se ha trocado en rastro del Dios Amado, tiene por condición de posibilidad la intención declarada y a la disposición existencial a tono con ella que funda el estar ante su presencia, que permite la eclosión de ámbito sagrado. Relación de dependencia cuya contraparte está dada por el *factum* de que, sólo quien habita en el seno de lo sagrado puede acceder a la visión hierofánica de cuanto le rodea. Sólo por que previamente San Juan de la Cruz se ha convertido en peregrino que avanza en pos de lo sagrado desliza sus pasos por un lugar donde cada aparición y cada ausencia evoca la belleza del Dios amado, que declaran las canciones catorce y quince del *Cántico Espiritual B*:

Mi amado las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos,

la noche sosegada
en par de los levantes de la aurora
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

¹⁹ Martin Heidegger, *De camino al Habla*, op. cit., p. 20.

al término de la actitud religiosa, ni a los elementos subjetivos que ésta comporta, ni a ninguno de los objetos en los que se apoya. Lo sagrado designa [...] el ámbito en el que se inscriben todos los elementos que componen el hecho religioso, el campo significativo al que pertenecen todos ellos [...] el orden peculiar de realidad en que se inscriben aquellos elementos: Dios, hombre, actos, objetos, que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso.²⁰

Allende lo sagrado, no hay horizonte donde el Misterio de la Divinidad pueda mostrarse.²¹ Lo sagrado no es una realidad óptica objetiva ni subjetiva. Es la dimensión del ser donde se consuma la manifestación de lo Divino en cada época histórica. “Lo sagrado decide inicialmente sobre los hombres y los dioses, si son y quién son y cómo son y cuándo son”²²

El Misterio es la esencia de lo Divino, despojada de su representación personal o impersonal, monista o dualista, trascendente o immanente. Es la raíz y el fundamento abismal, cuyo encuentro con el hombre de origen a la experiencia religiosa, en torno a la cual se articulan los diversos aspectos del fenómeno correspondiente. El fondo abismal, carente de determinaciones, que mora en el centro más profundo de lo Divino y que deviene fenómeno a través suyo.

El Misterio es el Acontecimiento fundante de una presencia que no es “esto” ni “aquello”, porque a diferencia de lo Divino no es una entidad, “que está constantemente con-vocando y pre-viniendo al propio sujeto.”²³ De suyo inaccesible e infranqueable por ser lo totalmente Otro, el Misterio hace donación de sí y se revela como presencia no objetual. “El objeto realmente misterioso es inaprehensible e incomprensible, no sólo por que mi conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino además por que tropiezo con algo absolutamente heterogéneo, que por su género y su esencia es inconmensurable con mi esencia.”²⁴

La presencia fenoménica del Misterio Salvífico, cuya realidad sólo le resulta visible a quien ha traspuesto ya el umbral de lo sagrado, engendra la religión.²⁵ Entiendo por religión un modo de estar en el mundo; una relación con el ámbito de sentido de lo sagrado, adoptado libremente, que entraña una forma específica de pensar, decir y habitar, orientada intencionalmente a propiciar el contacto salvífico

²⁰ *Ibidem.*, pp. 87-88.

²¹ En el camino filosófico, que tiene como primera tarea la deconstrucción de la metafísica onto-teológica, la cuestión del ser antecede a la de Dios. Para que el pensar pueda recobrar el espacio donde la deidad de Dios se muestre como fenómeno es preciso que previamente haga la experiencia de la verdad del ser. “Sólo a la luz de la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a la luz de la esencia de lo sagrado puede ser pensada la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad, se puede pensar y decir lo que debe designar la palabra Dios.”

(Cit. por Eusebi Colomer en: *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martín Heidegger*, Universidad Iberoamericana, México, 1995, p. 25.)

²² Cit. por Eusebi Colomer, *op. cit.*, p. 26.

²³ Juan Martín Velasco, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, *op. cit.*, p. 231.

²⁴ Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 41.

²⁵ Cuando afirmo esto último lo hago en conformidad con lo que ya he dicho páginas atrás. Si los ámbitos de sentido se abren o se cancelan en función del proyecto(s) vital(es) del individuo, de ello se desprende que sólo puede acceder a la experiencia religiosa quien ha decidido libremente disponerse favorablemente para ello, aun cuando de ahí no se siga que vaya a tenerla, puesto que asumir sin más una relación causal entre el deseo de asistir a la apertura del Misterio Salvífico y su acontecer implicaría una tecnificación de la religión. Cuestión que, como habré de precisar más adelante, es problemática toda vez que el viraje que el individuo realiza por obra del cual no sólo da su consentimiento sino que se encamina a la búsqueda religiosa, por un lado parece la condición previa de tal posibilidad existencial; mientras que por otro lado, forma ya parte del proceso religioso.

entre el hombre y el Misterio, que puede pasar por la mediación de lo Divino o prescindir de ella.²⁶

La religión es la respuesta a la invocación proveniente del Misterio, por la que el hombre busca obtener no el perdón de alguna falta ni la liberación de algún castigo, sino la redención de su propia condición de ser. Respuesta que se origina en la presencia interior de una realidad sobrenatural que lo trasciende aun cuando habita en el <<centro de su alma>>, con la que no puede unirse por sus solos recursos.

La incapacidad para unirse con el Misterio explica el surgimiento de las diversas mediaciones, a las que Juan Martín Velasco define como “realidades visibles del mundo religioso, porque son ellas las que hacen posible la relación entre el Misterio [...] y el ser humano [...] <<mediando>> la presencia inobjetiva del Misterio en el mundo de los objetos.”²⁷

Considero adecuado sustituir la expresión “realidades visibles” por “fenómenos”, a fin de evitar una interpretación empirista burda de aquello que, al irrumpir en el mundo de lo sagrado, anuncia o remite veladamente al Misterio. Coincido con Velasco en que las mediaciones que operan en la experiencia religiosa son tales por que median la presencia del Misterio. Mediaciones de entre las cuales la representación peculiar de lo Divino no es sino la forma preeminente en orden de importancia, en el caso de las religiones teístas. Pero disiento de él cuando afirma que gracias a las mediaciones el Misterio se hace presente en el universo de los objetos. Pienso que sólo una interpretación fenomenológica que se traiciona a sí misma puede referirse al mundo en términos de multiplicidad objetual.

El carácter problemático del planteamiento filosófico de Velasco radica en que el hombre habita un horizonte de sentido existiendo como proyecto. No está simplemente en éste como un objeto entre otros, al modo como una pluma está dentro del cajón de un escritorio. Hablar de la mediación como aquello que objetiva la presencia del Misterio, en el caso improbable de que el concepto “objeto” pueda ser aplicado fenomenológicamente a Éste, impide distinguir entre lo que Eliade llamara hierofanía, como “objeto del mundo que, sin dejar de ser lo que es, haga presente la realidad del Misterio para el hombre.”²⁸, y aquellas manifestaciones no objetuales del Misterio que cimentan el camino para su encuentro humano (misterofanías), tales como la diversidad de prácticas orativas y de meditación, de historias sagradas donde se relatan las acciones que lo Divino ha realizado *in illo tempore*, etc.²⁹

²⁶ Esta última acotación me parece relevante porque no hacerla equivale a expulsar del universo religioso aquellas variantes de la experiencia humana que surgen ante el encuentro con lo sagrado, que si bien apuntan a la manifestación mostrativo del Misterio Salvífico, no acceden a ella a través de la mediación de lo Divino.

²⁷ Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., p. 196.

²⁸ Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, op.cit., p. 196.

²⁹ Este filósofo español sostiene que el origen de lo que llama <<proceso hierofánico>>:

está en la presencia inobjetiva, elusiva, del Misterio, en el centro mismo de la persona. Esta presencia que no se deja captar de manera objetiva, dota al ser humano de un más allá de sí mismo, que le lleva a proyectarlo sobre las realidades mundanas más dispuestas para ello en su cultura para en ellas percibir esa presencia.

(*Ibidem.*, p. 203)

Para él, las hierofanías son producto de la elección humana, que surgen *por mor* del ejercicio una actividad proyectiva influenciada por la cultura, en virtud e que el Misterio es una presencia. “Presencia designa la existencia en reciprocidad, la existencia de un sujeto que existe relacionamente en ese acto de darse a conocer que llamamos precisamente hacerse presente.”

(*Ibidem.*, p. 144)

El Misterio es el Acontecimiento esencial cuya realidad es el acto mismo de mostrarse -ya sea como denegación y falta o como presencia salvífica- que irrumpe en el seno de lo sagrado. No cabe identificar una objetividad profana, que al ser lugar de manifestación del Misterio deviene hierofanía, con la presencia del Misterio en la mediación de lo Divino (misterofanía), a no ser que previamente se argumente en favor de la conveniencia de atribuir a Dios y a los dioses carácter objetual.

La religión es una posibilidad existencial abierta a todo hombre, cuyo fin intencional es vincularlo con el Misterio, ya sea prescindiendo de toda mediación para hundirlo en la experiencia de un vacío o una nulidad sacra que escapa a toda manifestación velada; o a partir de las diversas mediaciones que se articulan en torno a una misteriofanía por excelencia (Dios o los dioses, según sea el caso), con la que éste se encuentra vivencialmente.

La mística no es más que la realización radical de la religión. El momento de la experiencia religiosa que apunta hacia la unión (que también puede asumir la forma de disolución) con (en) el Misterio Salvífico, donde la existencia, tras haber recorrido venturosamente un largo itinerario rumbo a la renuncia de sus apegos sensuales, intelectuales e incluso espirituales, consigue anonadarse a sí misma y anonadar toda mediación, hierofánica o misterofánica. El hombre deviene místico cuando además de anonadarse, es capaz de anonadar la representación personal y el concepto previo de lo Divino para desembocar en el saber y la experiencia oscuros de una divinidad <<sin modo>>. ³⁰

Concebir al Misterio de esta manera comporta el beneficio de no atribuir a Éste un carácter óntico. Permite comprender que el Misterio es un Acontecimiento fundante que atraviesa la historia de la humanidad; un puro acto de donación de sentido que, por estar más allá de las determinaciones ónticas fáctico-concretas, no expresa su realidad fenoménicamente como objeto, pero tampoco como sujeto por que no es “esto” ni “aquello”; porque no es, *sin más*, salvo bajo la estructura del Acontecimiento fundante. Es en este punto donde me parece encontrar una deficiencia en la comprensión del Misterio ya expuesta.

Pensar al Misterio como un sujeto que sólo puede existir en cuanto se hace presente en el <<centro mismo de la persona>> sólo en apariencia le permite al fenomenólogo ponerse a salvo de tener que juzgar sobre su realidad efectiva. Hacer del Misterio una dimensión personal equivale a atribuirle una existencia accidental de orden subjetivo. Idea que, asumida consecuentemente, obliga a Velasco a admitir que el Misterio es una presencia interior que el hombre conduce voluntariamente a la manifestación porque es una dimensión suya: un fenómeno humano que se puede abordar antropológicamente, pero no ontológicamente.

Aun cuando la razón especulativa permite al pensamiento dialéctico argumentar a favor y en contra de que el Misterio es una producción humana, me parece que dicha tarea es propia de la filosofía de la religión, entendida como justificación racional de la existencia y atributos de Dios; pero no lo es de la fenomenología.

³⁰ Dicho concepto de experiencia mística se decanta del análisis fenomenológico de los momentos cruciales del camino espiritual que San Juan de la Cruz relata en obras como *Subida del Monte Carmelo*, *Cántico Espiritual*, *Noche Oscura* y *Llama de Amor Viva*. Aun cuando podría darse el caso, la descripción que en él se recoge no pretende reflejar un conjunto de rasgos universales de la experiencia mística realizados de manera particular en otras tradiciones, ni afirma su validez fuera del contexto donde se origina.

Esta manera de definir la experiencia mística no es el producto de la aplicación del método fenomenológico, si por ello se entiende un “estudio sistemático, con un método emparentado con la fenomenología, del hecho religioso en su conjunto y en cuanto religioso a partir de la comparación cuidadosa de sus múltiples manifestaciones históricas.” Entiendo y aplico la fenomenología como una aproximación hermenéutica que, ante todo, se centra en el análisis filosófico de la experiencia mística originaria.

(Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, op.cit., p. 10)

No es mi interés argumentar a favor ni en contra de la fenomenología de la religión como investigación que tiene por propósito “destacar la estructura, la ley que rige la organización y el

Se califica como místico el momento de la experiencia religiosa donde, de manera más radical, el hombre se halla ante la presencia envolvente y la manifestación esencial del Misterio Salvífico, como aquello que en su aparecer delata la ausencia de un fondo de plenitud que no se muestra, que lo interpela en el acto mismo de operar la auto-donación de su sentido y suscita en éste la experiencia inmediata de su verdad. Al hablar de mística se hace referencia a una experiencia de ser-en-el-mundo que siempre apunta a un "quien".

Ahora bien, la mística en el primer sentido sólo resulta accesible para la comprensión de aquellos que están fuera de dicha experiencia a través de su expresión textual. La mística se convierte en un fenómeno hermenéutico del que la fenomenología puede hacerse cargo cuando, gracias a su fijación en una producción textual, el testimonio de dicha experiencia se cierra y queda resguardado del olvido. Situación a la cual hace referencia Brian Perrin cuando señala, a propósito de la redacción del *Cántico Espiritual*, de San Juan de la Cruz:

it makes available Juan's unique experience of being-in-the-world [...] Juan, therefore, in constructing the *Cántico*, configured a certain life-experience into a text. However, the *Cántico* mediates his *lebenswelt*, his experience of being-in-the-world which opens up the experiencia for others³¹

La fenomenología puede emprender la interpretación de la experiencia de la vida fáctica, del ser-en-el-mundo de los individuos, principalmente, atendiendo al despliegue de su sentido en la palabra, el pensamiento y la acción humanas expresadas en una construcción textual. En el caso de la fenomenología de la mística el objeto de estudio en pos del que avanza la investigación es la expresión textual de la facticidad engendrada por la experiencia del místico.

the discourse, according to Heidegger, is the way human beings articulate significantly the intelligibility of being-in-the-world. Discourse could therefore refer to a number of mediums whereby human beings express this reality of *Dasein*.³²

El punto de partida del filosofar para la fenomenología de la mística es el texto místico. El fenomenólogo penetra en la experiencia fáctica y el ser-en-el-mundo del místico gracias a la interpretación de los testimonios donde se recoge la declaración de este último. Es atendiendo a dichos testimonios místicos y a su propia

funcionamiento de los diferentes aspectos del hecho religioso manifestado en las diferentes religiones de la historia." (*Ibidem.*, p. 61)

³¹«esto hace posible la experiencia única de Juan de estar en el mundo [...] Juan, de esta forma, al construir el *Cántico*, configuró una cierta experiencia de vida dentro de un texto. Sin embargo, el *Cántico* media su *lebenswelt*, su experiencia de existir en el mundo la cual abre la experiencia para otros.»

(David Brian Perrin, *Canciones entre el Alma y el Esposo of Juan de la Cruz. A Hermeneutical Interpretation*, Scholar Publications, A Catholic Scholars Press Book, San Francisco-London-Bethesda, 1996, p. 149.)

³²«El discurso, de acuerdo con Heidegger, es la manera en que los seres humanos articulan significativamente la inteligibilidad de estar en el mundo. El discurso puede por lo tanto referir a una serie de medios a través de los cuales los seres humanos expresan esta realidad de *Dasein*.»

(David Brian Perrin, *Canciones entre el Alma y el Esposo of Juan de la Cruz. A Hermeneutical Interpretation*, *op.cit.*, p. 167.)

situación hermenéutica como el fenomenólogo puede extraer los conceptos fundamentales y las motivaciones que habrán de guiar su análisis de la experiencia mística.

El texto es el lugar donde la experiencia de sentido de quien lo escribe queda resguardado del olvido y asegurada por la tradición. Culminada la producción textual, lo que allí se ha dicho se distancia no sólo del autor, ni del auditorio, sino también del sentido referencial original para fusionarse con la perspectiva del intérprete. "If the act of composition is author oriented, the product is reader oriented."³³ Lo que implica, para el fenomenólogo, la necesidad de plantearse el sentido, la actualidad y pertinencia del mundo de significación que se abre para él por medio de la interpretación, teniendo en mente la capacidad del texto para configurar y reconfigurar la existencia humana. Situación a la cual apunta David Brian Perrin cuando, al considerar la expansión de significado a la que se ve sometido el texto merced a su interpretación, sostiene: "meaning is virtual when structured in a text, and through the text there exists the potentiality of the meaning to become event in the life of another person."³⁴

Para Heidegger, "El camino para la filosofía comienza con la *experiencia fáctica de la vida*."³⁵ La filosofía no se identifica con la vida cotidiana. Sin embargo, todo preguntar filosófico auténtico surge de la experiencia de la vida fáctica de la vida.

¿Qué significa <<experiencia fáctica de la vida>>? Experiencia designa: 1) la confirmación experiencial; 2) lo experienciado a través de ésta [...] el yo experienciante y lo experienciado no se pueden separar [...] <<Experiencia>> no quiere decir <<tomar nota>> (*zur Kenntnis nehmen*), sino afrontar lo experienciado.³⁶

Hasta antes de Heidegger, no fueron pocos los filósofos que se esforzaron en hacer a un lado la experiencia fáctica de la vida, por considerarla algo secundario. Asumir que ella es la fuente de donde surge el filosofar, y a donde retorna cuando no es infértil, equivale a sostener que el hombre deviene filósofo sólo cuando el pensar hace frente a la diversidad de fenómenos que pueblan el mundo. "Lo que importa es extraer de la experiencia fáctica de la vida motivos para la comprensión propia de la filosofía."³⁷ El punto de partida de la filosofía, como ciencia originaria, que como tal no puede tomar hacer suyos los presupuestos metodológicos ni las motivaciones de otras ciencias, es la experiencia de la vida fáctica.

La experiencia de la vida es algo más que una mera experiencia que toma nota, ya que constituye la posición total activa y pasiva del hombre frente al mundo [...] <<Mundo>> es algo dentro del lo cual se puede *vivir*. Al mundo se le puede llamar formalmente circundante (medio), esto es, lo que nos sale al encuentro [...] En este mundo circundante está también el *mundo acompañado con los otros*, es decir, los otros hombres según una caracterización

³³ *Ibidem.*, 149.

³⁴ "el significado es virtual cuando está estructurado en un texto, y a través del texto existe la potencialidad del significado para convertir un evento en la vida de una persona". (*Ibidem.*, p. 169.)

³⁵ Martín Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ediciones Siruela- F.C.E., México, 2006, p. 41.

³⁶ *Ibidem.*, p. 40.

³⁷ *Ibidem.*, p. 62.

fáctica concreta [...] también está en la experiencia fáctica de la vida el *yo mismo*, el *mundo propio*.³⁸

La experiencia fáctica de la vida es el despliegue de la existencia en su concreción. La manera como, proyectándose a sí mismo, el hombre se sitúa, a través de su hacer, omitir, actuar y padecer, ante el conjunto de significatividades, que descubre cuando mira en torno suyo; ante los otros y ante sí mismo.

La tarea total de la fenomenología hermenéutica de la mística es el análisis de la vida fáctica, derivada de la peculiar experiencia de ser-en-el-mundo de los místicos. El fenómeno sobre el cual se ejerce el preguntar filosófico entendido como fenomenología hermenéutica son las manifestaciones de la experiencia fáctica de la vida, que dan testimonio de ella. Lo que, trasladado a la fenomenología de la religión, obliga a ésta a buscar experiencias originarias en que se resalte la vida fáctica, recogidas en testimonios textuales relevantes.

La finalidad de la fenomenología es el análisis de la vida fáctica que centra su atención en las experiencias originarias de encuentro mediato (religión) e inmediato (mística) con el Misterio, tal como éstas se hallan presentes en los testimonios de quienes han pasado por tales experiencias.³⁹

La fenomenología de la mística es la interpretación filosófica de una serie de fenómenos (los diversos testimonios de los místicos), que a su vez dan cuenta de otros (sus experiencias), que se retrotraen al fenómeno por excelencia: el Acontecimiento fundante de la apertura y donación de sentido, *en y por* sí mismo, del Misterio salvífico, que en la experiencia religiosa se muestra mediatamente en lo Divino; en cuyo fondo abismal se sumerge para luego unirse el místico, tras haber anonadado toda mediación.

Lo que sea la mística habrá que inferirlo de la experiencia fáctica de la vida que declaran los textos místicos. Mas lo que sea la vida fáctica del místico sólo se deja comprender una vez que se ha hecho la experiencia de encuentro con el Misterio Salvífico.

La finalidad del análisis fenomenológico de la experiencia mística es generar una ontología fenomenológica del Misterio Salvífico, a la luz de la(s) experiencia(s) que provoca su acontecimiento. "Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método."⁴⁰

De acuerdo con la posición heideggeriana, que yo comparto, la fenomenología reconoce el carácter irreductible de los fenómenos religiosos y místicos, que hace vanos todos los intentos de explicarlos mediante la aplicación de categorías procedentes de otros enfoques temáticos, tales como la cultura, la sociedad o la economía. La religión – y por tanto la mística- sólo se deja comprender *en y desde* su propio ámbito de sentido porque es "un fenómeno humano *sui generis* que, aunque comporte aspectos culturales, sociales, históricos [...] contiene un aspecto que le es propio y que le confiere una significación peculiar [...] sólo puede ser conocido desde la captación de esa peculiaridad y desde el respeto de la misma."⁴¹ Con todo, pese a reconocer la irreductibilidad de tales fenómenos, el proyecto original de la fenomenología de la religión surge:

³⁸ *Ibidem.*, p. 42.

³⁹ En torno a la polémica de si entre religión y mística hay puntos de contacto o, por el contrario, se trata de posibilidades existenciales del todo distintas, coincido con Gómez Caffarena en que "la diferencia entre el místico y el creyente no místico será más gradual que esencial."

(Cfr. José Gómez Caffarena, *El Misterio y el Enigma*, Trotta, Madrid, 2006, p. 217.)

⁴⁰ Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, *op. cit.*, p. 49.

⁴¹ José Gómez Caffarena, *El Misterio y el Enigma*, *op. cit.*, p. 452.

de la aplicación a los datos de la historia de las religiones de algunos aspectos del método fenomenológico [...] sobre todo la preocupación por la captación de la esencia o estructura de la religión por medio de sus manifestaciones históricas y la comprensión del significado que se hace presente en todas ellas en virtud de la peculiar intención de la conciencia que se ejerce en el mundo de lo sagrado al que todas ellas pertenecen.⁴²

Desde su nacimiento, la fenomenología de la religión identificó como su campo temático el fenómeno religioso, del que las diversas religiones históricas no eran más que expresiones particulares, susceptibles de ser subsumidas bajo una estructura analógica, siempre que por ello se entienda el conjunto de elementos constitutivos de dicho fenómeno, así como las relaciones que éstos guardan entre sí y su forma de organización. Lo que hizo de ella una reflexión de segundo orden, aplicada a los datos recabados por la historia de las religiones, con pretensiones de totalidad, cuyo propósito era decantar, a través del recurso al análisis comparativo, constantes estructurales de las manifestaciones que se tienen por religiosas.

Más allá de las bondades del proyecto fenomenológico así entendido, una de las primeras objeciones que se podían aducir en su contra era que:

Mientras no esté establecido que coincidan la comprensión histórico-religiosa y la propiamente filosófico-religiosa, esto es, fenomenológica, no puede decirse que la historia de las religiones puede aportar material a la filosofía (fenomenología) de la religión.⁴³

No se puede aceptar como punto de partida de la investigación fenomenológica el material proveniente de la historia de las religiones, en tanto la destrucción fenomenológica no haya hecho la crítica de los conceptos fundamentales que dirigen la comprensión histórica, así como de los motivos que justifican. “Conceptos fundamentales son aquellas determinaciones en las cuales se alcanza del dominio de cosas que sirve de base a todos los objetos temáticos de una ciencia una comprensión previa y directiva de toda investigación positiva.”⁴⁴

Pensar que la fenomenología puede ejercerse de manera autónoma tomando de las ciencias de la religión, particularmente de la historia de las religiones, los hilos conductores con que éstas delimitan su dominio temático, equivale a delegar en aquéllas la tarea de elaborar los conceptos que abren el camino del preguntar fenomenológico. Y, por tanto, supone renunciar a que sea la religión, como fenómeno originario, la que al desvelar su sentido permita al fenomenólogo extraer de ella, *en* y *desde* su propio ámbito, las motivaciones y los conceptos fundamentales que le son propios.

La actitud contraria de acotar dominios de cosas aceptando como válida un enfoque temático parcial y ajeno al fenómeno religioso, que por lo demás evidencia una práctica reduccionista embozada, es obtener del fenómeno mismo, considerado holísticamente, sus determinaciones esenciales. Situación a la que Heidegger hace referencia cuando, a propósito de la distinción entre ontología y ciencia, señala que:

⁴² *Ibidem.* p. 432.

⁴³ Martin Heidegger, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, F.C.E., México, 2006, p. 102.

⁴⁴ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, *op. cit.*, p. 20.

El universo de los entes, que abarca distintos sectores, puede volverse campo de un poner en libertad y un acotar determinados dominios de cosas. Estos dominios, por ejemplo, la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el “ser-ahí”, el lenguaje, etc., consisten por su parte en “tematizarse” como objetos de sendas investigaciones científicas.⁴⁵

El atributo distintivo de la comprensión fenomenológico-religiosa “es la obtención de una comprensión previa para una vía originaria de acceso.”⁴⁶ Los conceptos y las categorías que orientan las investigaciones de la historia de las religiones no son representaciones puras, despojadas de influjo tradicional ni personal, extraídas de lo que, en un abuso del lenguaje sensualista, las diversas ciencias de la religión han llamado “hechos religiosos”. Son mediaciones de la comprensión que le permiten al investigador interpretar el mundo, desde un horizonte temático. Así, “toda objetualidad histórico-científica y la comprensión de lo objetual histórico no garantizan nada mientras no esté todo aclarado respecto al preconcepto director.”⁴⁷

El rasgo distintivo de la fenomenología hermenéutica es el reconocimiento de que toda interpretación posee un matiz especial que le viene dado del conjunto de prejuicios del intérprete. El modo originario de estar en el mundo del ser humano es el comprender, que al desarrollarse deriva en la interpretación de aquello que le hace frente en su andar cotidiano. Interpretación que, en un nivel primigenio y vago, se enfoca en su estar mismo y en las múltiples significatividades abiertas por su existencia proyectante. El calificativo “hermenéutica”, aplicado a la fenomenología, resalta el hecho de que no existe la aprehensión pura de la esencia o la estructura de un fenómeno, debido a que toda interpretación está mediada por horizonte de saberes previos.

La fenomenología hermenéutica tanto de la religión como de la mística que se basa en la aplicación del método fenomenológico tal como lo elabora Heidegger, en cuyo marco se inscribe esta reflexión filosófica, tiene por propósito ofrecer una comprensión unitaria de los fenómenos religiosos que no aspira a ser totalizante dado que se realiza desde una perspectiva determinada por la especificidad del preconcepto director. Principio que le otorga una clara conciencia de sus limitaciones, al tiempo que la obliga a aclararse no sólo los conceptos fundamentales sino el sentido formalmente anunciado, que “constituye el horizonte en el que los fenómenos serán avistados.”⁴⁸ De donde se desprende la necesidad de evidenciar lo que Heidegger denomina “anuncio formal” y que define como “el empleo de un sentido que guía la explicación fenomenológica.”⁴⁹

No existe la interpretación pura de los textos, entendidos como testimonios escritos donde se recogen las experiencias de aquellos individuos que habitaron un mundo de sentido específico (el mundo de lo sagrado) y que accedieron a un conjunto de fenómenos acordes a tal sentido. Todo enfrentamiento hermenéutico con los textos está atravesado por el horizonte de comprensión del intérprete, que actúa como un lente a través del cual se tiene acceso a los fenómenos, para luego explicitar su estructura a través de la aplicación de ciertos conceptos que provienen en parte de la tradición y en parte del proceso creador e innovador de construcción de ideas que pone en marcha el intérprete.

La riqueza de una reflexión hermenéutica sobre la mística como la que aquí se proyecta, que busca generar una ontología del Misterio a través de la descripción

⁴⁵ *Ibidem.*, p. 18.

⁴⁶ Martin Heidegger, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, op. cit., p. 103.

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 103.

⁴⁸ *Ibidem.*, p. 81.

⁴⁹ *Ibidem.*

fenomenológica, consiste en que, al hacer una lectura situada de los textos donde se recoge el testimonio de la vida fáctica que da cuenta del ser-en-el-mundo del místico, permite al lector hacer una reconstrucción de dicha experiencia capaz de otorgarle la comprensión ontológica del Misterio Salvífico, aunque de manera indirecta y siempre parcial. Mas, dado que el momento último de la comprensión es la irrupción en la vida del intérprete de un conjunto de interpelaciones que, provenientes del texto, apuntan y ponen en vilo su propia existencia, de aquí se colige la capacidad transfigurante de todo acto comprensor y la potencia peculiar de los textos místicos, para provocar la pregunta por el sentido de la vida de cara a lo sagrado.

COMENTARIO AL TRABAJO DE LUCERO GONZÁLEZ *FENOMENOLOGÍA, HERMENÉUTICA Y ONTOLOGÍA DEL MISTERIO*

Ernesto Gallardo León

1.- El proyecto hermenéutico de Lucero es complejo, porque pretende hablar del fenómeno místico *desde sí*. Como la mística es una experiencia de lo totalmente Otro, de Dios, del Ser, o como quiera llamársele, la interpretación de Lucero no se concentra en la experiencia mística (que siempre es única), sino que sus esfuerzos están encaminados a los textos místicos. ¿Por qué los textos y no la experiencia? Porque la experiencia es temporal y transitoria. Lo que nos permite conocer esas experiencias místicas son los textos, que salvan del olvido esas vivencias. El método de Lucero será muy particular, porque su objetivo es entender, con las limitaciones que eso implica, la experiencia mística desde ella misma.

2.- ¿Por qué es importante el fenómeno místico para nuestra modernidad, y más aún, para nosotros como sociedad? ¿Por qué la mística es el núcleo central de la investigación en fenomenología de la religión? Las dos preguntas están unidas al proyecto de Lucero. No se puede comprender la modernidad sin la fenomenología de la religión, y no hay fenomenología de la religión sin fenómeno místico. La modernidad (si suponemos que empezó con Descartes y la concluimos, por decir algo, con Levinás) comienza con una crítica sobre Dios y termina con una reflexión sobre las ideas, conceptos, creencias y fundamentos de la religión. Paso mucho tiempo antes de que pudiéramos dividir la institución religiosa y el fenómeno místico, y crear una disciplina específica para estudiar eso que ha dado origen a las religiones: la experiencia de los seres humanos sobre lo Divino.

La modernidad no sería la misma de no haberse puesto en crisis las creencias y dogmas sobre el mundo, ahí estaban incluidas la religión y las instituciones de saber y poder. La pregunta sobre Dios y las vivencias de los seres humanos de lo divino no han cesado en esta “modernidad” tecnológica, siguen siendo materia para el pensamiento. El ejemplo más claro es que esas preocupaciones no han desaparecido: el mismo debate entre Descartes y Pascal, se reproduce 400 años después en Heidegger y Levinás. Esos testimonios de transformación humana por “mirar” o “sentir” lo totalmente Otro que acompañan a la experiencia mística, siguen siendo actuales, porque nuestros dilemas morales y religiosos no han cambiado. Veámoslo con un ejemplo.

Ningún lector de esta tesis pasara por alto el fragmento del *Cántico Espiritual*, del místico español San Juan de la Cruz. Volvamos sobre el, porque es muy hermoso:

Mi Amado las montañas
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos.

La noche sosegada,
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

Mucho se ha escrito del *Cántico Espiritual*, algunas son evidentes: el oxímoron o contradicción: la música callada,/ la soledad sonora; la grandiosidad: Mi Amado las montañas,/ los valles solitarios nemorosos; el erotismo: el silbo de los aires amorosos, /

la noche sosegada. Y mil cosas más. Este es uno de los pasajes más interpretados del *Cántico*: se ha estudiado su forma, su contenido, su sentido. En una exploración del sentido, el mismo Juan declara, en la *Subida al monte Carmelo*, que la experiencia del Amado no puede ser descrita, ni siquiera su poesía se aproxima a lo que realmente es. Esa es la razón de que las contradicciones se unan en una experiencia aproximada al Amor. Cuando Juan escribe el *Cántico Espiritual*, quiere ilustrar la revelación de Dios y del Amor que le fue regalada, y lo hace reescribiendo y reinterpretando el libro bíblico del *Cantar de los Cantares*, donde Amado y Amada se declaran su amor de una manera sublime, pero contradictoria. Pregunto, ¿habrá algún lector que nunca se haya enamorado y vivido la experiencia de lo contrario: odio y amor; celos y confianza; necesidad y desapego? ¿Quién de los que ahora nos leen, nunca se ha emocionado al mirar una tarde o ver un valle solitario o boscoso? ¿Existirá algún lector que sea ajeno al erotismo, donde se desea con pasión y al mismo tiempo, en la realización del amor, encuentre calma espiritual y física? San Juan de la Cruz desea que pongamos los ojos en esas experiencias de vida, que también son experiencias divinas.

Podemos concluir que si comprendemos mejor el fenómeno místico, también entenderemos mejor nuestra sociedad: eso es inobjetable. Que el fenómeno místico es el origen de las religiones, porque su expresión es vital, es de la misma forma incontrovertible.

3.- El lector descubrirá en esta tesis la necesidad de seguir estudiando el fenómeno religioso y sus diversas manifestaciones, porque este tema en particular fue relegado de nuestras escuelas públicas, y del mismo modo, de los debates públicos. Si seguimos realizando análisis serios y profundos de lo que es y motiva a la religión, volveremos a darle la importancia que tiene en la sociedad mexicana. La interpretación de Lucero en este sentido es sugerente y cualquiera que la lea se dará cuenta que no escatima esfuerzos.

Ernesto Gallardo León
México, D. F., a 10 de Septiembre del 2009