

Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística*

Contributions to a hermeneutical phenomenology of the mystic

Por: Lucero González Suárez

Universidad Tecnológica Latinoamericana en Línea UTEL

División de Ciencias Sociales

Universidad del Valle de México (UVM)

Sonora, México

E-mail: noche_oscura27@yahoo.com.mx

lucero.gonzalez@iems.edu.mx

Fecha de recepción: 22 de febrero de 2013

Fecha de aprobación: 7 de marzo de 2013

Resumen. *El propósito de esta reflexión es presentar aportaciones originales para la aplicación del método fenomenológico a la interpretación de testimonios místicos relevantes, desde una perspectiva ontológica. Siguiendo al primer Heidegger, pero tratando de superar sus insuficiencias, propongo algunas directrices para el desarrollo de una fenomenología hermenéutica de la mística, a través de la interpretación de aquellos textos donde se expresan los rasgos esenciales del misticismo como modalidad de la vida fáctica.*

Palabras clave: Fenomenología, hermenéutica, ontología, mística, Heidegger.

Abstract. *The purpose of this reflection is to present some original contributions, from an ontological perspective, for the implementation of the phenomenological method to the interpretation of mystical testimonies. According to the first Heidegger, but trying to overcome its deficiencies, I propose some guidelines for the development of a hermeneutic phenomenology of mysticism, through the interpretation of those texts where the essential features of mysticism, as a modality of factual life, are expressed.*

Key words: Phenomenology, hermeneutic, ontology, mysticism, Heidegger.

* El presente artículo forma parte de la primera sección de mi tesis doctoral, titulada “La figura del erotismo sagrado en el *Cántico espiritual*. Una fenomenología hermenéutica de la experiencia mística sanjuanista”. Para el desarrollo de la investigación se ha contado con el apoyo del programa de becas nacionales Conacyt.

Introducción

La filosofía en tanto que fenomenología es una investigación de lo que aparece; de aquello que se muestra, pero que no es inmediatamente accesible, destinada a la exhibición de su estructura, rasgos esenciales y modos de darse. La manera en que la investigación filosófica hace frente a los fenómenos es el planteamiento de preguntas fundamentales. Todo preguntar se constituye por: 1) Aquello *a lo que* se pregunta; 2) aquello *por lo que* se pregunta; 3) el *sentido* mismo de la pregunta. Desde las primeras páginas de *El ser y el tiempo*, Heidegger muestra que, en cada caso, la respuesta a la que se llega está determinada por el planteamiento de la pregunta. De donde se desprende la necesidad no sólo de que toda investigación rigurosa comience por el esclarecimiento del preguntar como determinación esencial del ser del existente (ontología fundamental), sino además de considerar que el preguntar mismo es un camino: un método del filosofar, basado en ciertos principios, que es necesario establecer con claridad.

La filosofía es ontología por su objeto y fenomenología por su método. Filosofar es dirigir la mirada hacia los fenómenos para hacerlos comprensibles, prescindiendo de cualquier teoría sobre el ser de éstos. Es por ello que la investigación del fenómeno místico-religioso supone, como condición de posibilidad, la reflexión acerca de los rasgos específicos de éste, la disposición existencial del encuentro con lo divino y de lo sagrado como un ámbito de sentido autónomo, que irrumpe en la cotidianidad a través de las diversas hierofanías y misteriofanías.

Esta es una reflexión sobre los principios metodológicos de la fenomenología hermenéutica de la mística. Su objetivo es dilucidar los supuestos que posibilitan la interpretación de los testimonios místicos. Su importancia reside en argumentar que, en virtud de su carácter irreductible, la comprensión de los fenómenos místico-religiosos ha de atender a la estructura de éstos a fin de determinar el modo de acceso adecuado a su manifestación esencial. Es decir, que ha de extraer de su acontecer mismo la *indicación formal* acerca del modo de acceso a su sentido.

En lo que sigue presentaré mi concepto de fenomenología hermenéutica de la mística, de innegables raíces heideggerianas. Posteriormente, diré por qué los fenómenos místico-religiosos no son eventos aislados que acaecen de manera espontánea, sino encuentros originarios con lo divino, que estructuran la vida fáctica de los individuos.

1. Fenomenología como ontología

De acuerdo con Heidegger, la existencia sólo se da comprendiendo. Habitar es adoptar un modo peculiar de habérselas con las cosas y con los otros, abierto en cada caso por la proyección de sí, que supone ya una comprensión previa del mundo. Al desarrollarse, dicha comprensión da origen a interpretaciones que, por un lado, provienen de la experiencia; mientras que por otro, la hacen posible,¹ por cuanto constituyen una estructura de supuestos dinámicos que orientan la vida cotidiana. Pre-juicios que, si bien bastan para las exigencias de la cotidianidad, no bastan para ofrecer respuestas satisfactorias a la inquietud filosófica.

De acuerdo con Heidegger, “vivimos en cada caso ya en cierta comprensión del ser” (1988: 13). Nos percatemos o no de ello, siempre estamos en posesión de una comprensión específica del sentido ontológico, deudora de la tradición cultural así como de los pre-juicios dominantes de nuestra época. En tal sentido, el peligro máximo al que está expuesta la interpretación es la aplicación irreflexiva de los pre-juicios que conforman el horizonte de comprensión. La interpretación se realiza siempre como elección ante una disyuntiva, toda vez que “puede sacar del ente mismo que se trata de interpretar los conceptos correspondientes, o bien

1 Fenomenológicamente, se denomina “experiencia” a la intuición de algo. La intuición, en general, es el contacto cognoscitivo o directo, o proporcionado por algún signo icónico, con cualquier objeto. La intuición se opone, por ejemplo, a la mera mención lingüística, que se refiere a la misma entidad sin otra prenda de ella que su nombre y el sentido, quizá muy indeterminado, de este nombre (García-Baró, 2004: 286).

Se llama experiencias a “las intuiciones de lo real, y precisamente cuando no están mediadas por una imagen de su objeto. Las experiencias son, por tanto, juicios de existencia sancionados en y por la presencia de la cosa experimentada, respaldados por esta presencia directa” (García-Baró, 2004: 286). En tal sentido, la experiencia místico-religiosa ha de concebirse como el contacto personal entre el individuo y el acontecer de lo divino, cuya manifestación está mediada por alguna hierofanía y/o misteriofanía.

El concepto fenomenológico de “experiencia” nombra la síntesis, realizada por la conciencia, de aquello que le sale al encuentro o se le aparece. Síntesis que, al ser retenida por la memoria, permite al individuo el recuerdo de la vivencia en cuestión. “Experiencia” nombra la *saber* que, a resultas del encuentro directo con alguna realidad, se agrega al entramado de sentido constituido por los saberes previos del existente, y modifica el horizonte de comprensión de sus vivencias pasadas, presentes y futuras. La experiencia es origen de diversos hábitos de comprensión e interpretación de los fenómenos, que engendra un peculiar modo de habérselas con los otros, consigo mismo y con los entes que no tienen la forma de ser del existente. Es preferible hablar de “proceso místico” en vez de “experiencia mística” porque la segunda denominación induce al error de pensar que el contacto entre el existente y lo divino es más un suceso aislado que un proyecto o un camino de vida que atraviesa por fases diversas (v.g., purgativa, iluminativa y unitiva).

forzar al ente a entrar en conceptos en los que se resiste a entrar por su forma de ser” (Heidegger, 1988: 168). 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. Tiene el deber de dilucidar las mediaciones que operan en su comprensión del ser y de los entes.

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. La comprensión de *mundo* y *cosa* se vinculan entre sí por una mutua dependencia debido a que, al ser el mundo el ámbito en cuyo seno hacen su aparición las cosas (y los demás fenómenos que no tienen la forma de ser de la entidad), “cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluida en toda aprehensión, así como en todo conducirse a un ente” (Heidegger, 1988: 12). 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 a disposición del filósofo como pre-juicio de la actitud cotidiana. Si fuese de otro modo, la investigación filosófica sería un acto creador absoluto, o bien, una aprehensión pura de los fenómenos, tal como suponía la fenomenología trascendental de Husserl.

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” (Heidegger, 1988: 39). Lo fenoménico es la totalidad de lo que puede ponerse a la luz, que descubre y muestra su esencia *desde y por* sí mismo. Sin embargo, cabe hablar de fenómenos de donación (acontecimientos en los que se manifiesta la esencia de alguna realidad) y fenómenos de denegación (aquellos en los que la esencia de la realidad se muestra opacamente como retenida y oculta). En este segundo sentido, fenómeno es aquello que al mostrarse anuncia una alteridad que no se desvela, salvo quizás como ausencia, denegación y retención de un sentido que perdura oculto.²

2 Cuando el existente religioso se sitúa ante una manifestación fenoménica de lo divino (hierofanía y/o misteriofanía) se encuentra *con* y *ante* algo desconocido, totalmente Otro (Cf. Otto), que sólo se entrevé en lo que aparece. Ese algo se llama Misterio Salvífico y no simplemente enigma, en virtud de su potencia para dispensar la gracia salvadora.

Todo fenómeno es enigmático; pero sólo el fenómeno religioso-místico es misterioso. O bien, si se quiere usar con menor rigor la expresión, cabe decir que en más de una ocasión, afortunadamente, el mundo es un misterio o está lleno de misterios, pero sólo los misterios que pertenecen a la religión y a la mística son salvíficos.

La fenomenología es la aproximación filosófica que hace patente la esencia de lo que aparece. Su finalidad es “permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo” (Heidegger, 1988: 45), conduciéndolo al decir del existente para su custodia, toda vez que el ser es finito y reclama, para la fundación de su verdad, de la escucha atenta y serena del existente, de la resonancia del decir:

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” (Heidegger, 1988: 38).

El habla y la apertura de sentido competen al ser originaria y preeminentemente. El lenguaje es la *casa del ser* porque su esencia reside en resguardar la apertura mostrativa del ser en su verdad. De ahí que Heidegger afirme críticamente:

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 (Heidegger, 1990: 15).

La fenomenología es el lenguaje donde se alberga la resonancia del decir del ser, la donación mostrativa del sentido ontológico (*aletheia*). Su ámbito de investigación es

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 (Heidegger, 1988: 46).

Por su contenido, la fenomenología es ontología. Elucidar “el ser de los entes y explicar el ser mismo es el problema de la ontología” (Heidegger, 1988: 37). 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” (Heidegger, 1988: 49).

2. Fenomenología hermenéutica y ontología de la mística

El existente es tal porque habita un mundo abierto por uno o varios proyectos (que coexisten en una relación jerárquica fluctuante) de los cuales emana el significado de los fenómenos que le hacen frente cotidianamente. Tanto la posibilidad como el

sentido de los fenómenos están determinados por su pertenencia al mundo dentro del cual aparecen. Entre mundo y fenómeno media una relación de co-pertenencia porque el primero sólo puede ser lugar de manifestación de aquel fenómeno cuya esencia se identifica con el ámbito de sentido que constituye y funda. Al referirse al poder de manifestación esencial del habla, Heidegger alude a la relación de dependencia mutua entre mundo y cosa (o fenómeno) en los siguientes términos:

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 (Heidegger, 1990: 20).

Podría parecer que, por sí solos, los proyectos del existente fundan ese entramado de sentido al que se llama mundo. Sin embargo, entregado a su facticidad, el *ser-ahí* es un ser yecto, arrojado en un mundo histórico concreto donde las significatividades del mundo y de las cosas están dadas por la tradición. El mundo habitado es ya siempre un mundo interpretado por quienes nos preceden. Por su pertenencia a una tradición, el existente posee ya siempre un conjunto de interpretaciones disponibles, un sistema de pre-juicios que le hacen saber en cada circunstancia de la vida cotidiana *quién* es, *cómo* debe obrar y *qué* le cabe esperar.

La tradición es el conjunto de discursos que estructuran de algún modo la pluralidad fenoménica, que deciden sobre lo posible y lo imposible, abriendo y cerrando el acceso a los diversos fenómenos. Así, por ejemplo, la tradición religiosa de un pueblo no es más que el sistema de mediaciones (misteriofanías y hierofanías) que permiten al individuo ingresar en el mundo de lo sagrado y, situado en su interior, reconocer la presencia de lo divino. Penetrar en el mundo de lo sagrado tiene por condición de posibilidad apropiarse de las mediaciones que la cultura ha configurado para tal efecto. Para que a través de tales mediaciones lo divino le “hable” al existente, es necesario que este último se familiarice con el sentido histórico-cultural de aquéllas.

Nada es “hierofánico” ni “misteriofánico” de suyo. Quizás sin excepción, en diferentes contextos y momentos, cada una de las realidades ha sido elevada al rango de hierofanía o misteriofanía ¿Cómo es posible que algo sea y luego pueda dejar de ser aposento de lo sagrado? A causa de su ser relacional. “Misteriofanías” y “hierofanías” no son entidades de por sí sino fenómenos cuya presencia es signo y evocación de lo divino. Como cualquier otro fenómeno, la interpretación de ambas está orientada y determinada por el horizonte de pre-juicios dinámicos que guían y orientan la comprensión del existente. Motivo por el cual, aquello que para

un cierto pueblo y en un determinado momento es capaz de traer a la presencia lo divino, más tarde puede perder su carácter sagrado. Y esto último, no porque el sustrato material de dichas mediaciones se destruya, sino porque al caer en el olvido o cambiar de sentido éstas pierden su capacidad para evocar la presencia de lo divino y retornan al mundo de lo profano.

De acuerdo con uno de los exponentes más destacados de la fenomenología de la mística, el mundo de lo sagrado es un “ámbito de realidad que surge en la vida humana cuando el hombre vive su referencia al Misterio” (Martín Velasco, 2006: 109). Si los ámbitos de sentido se abren o se cancelan en función de los proyectos vitales del existente, de ello se desprende que, a través de las hierofanías y misteriofanías que le son familiares, sólo puede acceder a la experiencia religiosa quien ha decidido libremente disponerse para ello; no obstante lo cual, por no ser susceptible de producción ni emplazamiento, no se infiere de la disposición religiosa garantía alguna sobre el acontecer mostrativo de lo divino, sin el cual es imposible la experiencia místico-religiosa. Buscar la presencia de lo divino es una condición necesaria mas no suficiente para su encuentro. Establecer una relación causal entre el deseo de acceder a la apertura de lo divino y su manifestación implica una tecnificación de la religión o, en todo caso, supone una confusión entre los conceptos de magia y religión.

Lo sagrado es un ámbito originario en cuyo interior acaece la manifestación del Misterio Salvífico,³ a través de la mediación de lo divino (Dios y los dioses), e incluso, de aquellas manifestaciones impersonales que se sustraen a toda

3 “Misterio Salvífico” es la categoría fenomenológica que designa la esencia analógica de lo divino, despojada de su representación personal o impersonal, monista o dualista, trascendente o immanente. La realidad que ella mienta es el centro y origen de la vida religiosa y mística, en torno al cual se articulan los diversos aspectos del fenómeno correspondiente.

Dicha categoría nombra el “primer analogado” que la historia comparada de las religiones postula como hipótesis de investigación. Su sentido último no es ontológico sino metodológico. “Misterio Salvífico” nombra la comunidad funcional que vincula las prácticas religiosas histórico-concretas. A través suyo las fenomenologías de la religión y de la mística designan la esencia de lo divino (lo que hace ser tales a Dios y a los dioses) valiéndose del pensamiento analógico que procede comparativamente. El correlato del concepto “Misterio Salvífico” es una abstracción que sirve para establecer puentes de contacto entre las diversas religiosidades y espiritualidades; no es la esencia subsistente de por sí, ni el *eidós* de lo divino en sentido platónico.

A fin de evitar la segunda interpretación, y debido a que éste es un ensayo de fenomenología hermenéutica y no de fenomenología de la religión comparada, en lo sucesivo me referiré exclusivamente a lo divino, reservando el uso de la categoría “Misterio Salvífico” para las cuestiones metodológicas de la fenomenología de la mística.

representación, para las cuales lo divino es un abismo informe del que no se puede decir que sea “esto” ni “aquello”. La palabra “sagrado” no designa

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 (Heidegger, 1990: 87-88).

Allende lo sagrado, no hay horizonte donde lo divino pueda mostrarse. 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: donde se hacen presentes Dios y los dioses.

Lo divino no *es* una entidad; es un *acontecimiento* que se *esencia* como donación y apertura de un sentido liberador. Mucho menos es una presencia entitativa permanente o eterna. Tampoco es “esto” ni “no-esto”, porque no es una entidad a la que quepa comprender positiva ni negativamente, sino el acaecer gratuito de la salvación. De suyo inaccesible e infranqueable, lo divino hace donación de sí y se revela como presencia inobjetiva de orden trascendente:

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 (Otto, 2007: 41).

La presencia fenoménica de lo divino, que irrumpe en el ámbito de lo sagrado, engendra la religión. 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 entre el existente y lo divino, gracias a un sistema de mediaciones (hierofanías y misteriofanías) establecido socialmente.⁴

La religión es una respuesta a la invocación proveniente de lo divino, por la que el existente busca obtener, no el perdón de alguna falta ni la liberación de algún castigo, sino la salvación. Respuesta que, en el seno del cristianismo, 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.

4 Esta última acotación me parece relevante porque no hacerla equivale a expulsar del universo religioso aquellas variantes de la experiencia que, si bien apuntan a la manifestación mostrativa del Misterio Salvífico, no acceden a ella a través de la mediación de lo divino.

La incapacidad para unirse espontáneamente con lo divino 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” (Martín Velasco, 2006: 196).

Considero adecuado sustituir la expresión “realidades visibles” por “fenómenos”, a fin de evitar una interpretación empirista de aquello que, al irrumpir en el mundo de lo sagrado, anuncia o remite veladamente al Misterio Salvífico, entendido como la esencia analógica de lo divino. Coincido con Velasco en que las mediaciones que operan en la experiencia religiosa son tales porque median la presencia del Misterio Salvífico. No obstante, disiento de él cuando afirma que, gracias a las mediaciones, el Misterio Salvífico se hace presente en el universo de los objetos, en principio, porque para la fenomenología no hay “objetos” sin más, sino presencias que cobran significación bajo la iluminación de un proyecto vital prefigurado por la finitud, la historicidad y la cultura: es decir, objetos fenomenológicos.

Hablar de las mediaciones como aquello que objetiva la presencia del Misterio Salvífico impide distinguir lo que Mircea Eliade define como hierofanía u “objeto del mundo que, sin dejar de ser lo que es, hace presente la realidad del Misterio para el hombre” (Martín Velasco, 2006: 196), respecto de las misteriofanías o manifestaciones no objetuales del Misterio Salvífico, tales como la diversidad de prácticas orativas y de meditación, de historias sagradas que relatan las acciones que lo divino ha realizado *in illo tempore*, etc.⁵

5 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” (Martín Velasco, 2006: 36).

Para este filósofo, las hierofanías son producto de la elección humana que surgen gracias a una actividad proyectiva influenciada por la cultura, en virtud de que el Misterio es una presencia. “Presencia designa la existencia en reciprocidad, la existencia de un sujeto que existe relacionadamente en ese acto de darse a conocer que llamamos precisamente hacerse presente” (Martín Velasco, 2006: 144).

Concebir al Misterio Salvífico de esta manera comporta el beneficio de no atribuir a lo divino un carácter óntico. Permite comprender que lo divino no es una entidad, por más suprema que se la piense, sino un acontecimiento fundante que atraviesa la historia del ser; una realidad cuyo ser trascendente está más allá de las determinaciones ónticas concretas.

Sin embargo, pensar al Misterio Salvífico como un sujeto que sólo puede existir en cuanto se hace presente en el *centro mismo de la persona* equivale a atribuirle una existencia accidental de orden subjetivo. Idea que, asumida consecuentemente, obliga a Martín Velasco a admitir que el Misterio Salvífico es una presencia interior que el hombre conduce voluntariamente a la manifestación porque es

Por otra parte, a fin de entender que en sentido estricto no cabe hablar de su objetivación, es importante recordar que el Misterio Salvífico es la presencia analógica de lo divino en cada una de las diversas tradiciones místico-religiosas, y como tal una abstracción. Lo divino no es una entidad sino un acontecimiento que irrumpe en el seno de lo sagrado y se torna visible a través de las hierofanías y misteriofanías. A través de tales mediaciones lo divino se hace fenómeno, pero de ello no se sigue que su esencia se agote en la realidad de aquéllas.

La religión es una posibilidad abierta a todo existente, cuyo fin último es vincularlo con lo divino (Dios y los dioses). La mística es 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) lo divino en el que, tras haber renunciado a sus apegos sensoriales, intelectuales e incluso espirituales, el existente se anonada a sí mismo y supera toda mediación hierofánica o misteriofánica.

El existente deviene místico cuando, además de anonadarse, supera la representación y el concepto tradicional en favor del encuentro personal unitivo con lo divino. Se califica como mística la parte del proceso que conforma a la experiencia religiosa donde, de manera más radical, la vida del existente tiene por sentido único y último el encuentro con lo divino.

Para quienes no participan de la experiencia mística, ésta sólo resulta accesible a través de su expresión textual. Gracias a su fijación en un texto (que pone a salvo del olvido su testimonio), la mística se convierte en un fenómeno hermenéutico del que la fenomenología puede hacerse cargo.

La fenomenología hermenéutica es la interpretación de los testimonios textuales que dan expresión al sentido esencial del peculiar *ser en el mundo* del existente. Así entendida, la fenomenología es *hermenéutica de la facticidad*, que atiende al decir del existente para hacer explícito el sentido que anima su cotidianidad y su modo regular de habérselas con otros y con las entidades intramundanas, su modo de vivir habitando un mundo y de vivirse en él:

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 la realidad del *Dasein* (Perrin, 1996: 167).

una dimensión suya: un fenómeno que se puede abordar antropológicamente, pero no ontológicamente, puesto que compete a la historia de la humanidad y, si se quiere, de la cultura, más no a la historia del ser.

El punto de partida de la fenomenología hermenéutica 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 su declaración. Atendiendo tanto a dichos testimonios como a su propia situación hermenéutica, el fenomenólogo extrae del fenómeno en cuestión (el texto místico) los conceptos fundamentales y las motivaciones que habrán de guiar su análisis de la experiencia mística, teniendo siempre presente que todo acto de comprensión es un diálogo entre el mundo propio del texto y el entramado de pre-juicios que conforman el horizonte de comprensión del intérprete.

Cuando se trata de un testimonio de vida, el texto alberga la expresión del modo de *ser en el mundo* de quien lo escribe. Culminada la producción textual, lo que allí se ha dicho se distancia no sólo del autor y del auditorio para el cual fue escrito, sino también de su sentido referencial original, para fusionarse con la perspectiva del intérprete. “Si el acto de composición está orientado al autor, el producto está orientado al lector” (Perrin, 1996: 149). Lo que, en otro nivel de reflexión, impone al fenomenólogo la necesidad de cuestionar el sentido, la actualidad y pertinencia del mundo de significación que se abre para él por medio de la interpretación, de reconocer la capacidad del texto para configurar y reconfigurar la existencia del lector. Situación a la que apunta David Brian Perrin al considerar la expansión de significado a la que se ve sometido el texto merced a su interpretación, cuando sostiene: “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” (Perrin, 1996: 169).

Para Heidegger, “el camino para la filosofía comienza con la *experiencia fáctica de la vida*” (2006: 41). La filosofía no se identifica con la vida cotidiana. Sin embargo, todo preguntar filosófico auténtico surge de la experiencia 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 (Heidegger, 2006: 40).

Asumir que la vida fáctica es la fuente de donde surge el filosofar y a donde retorna cuando no es infértil, equivale a sostener que el existente deviene filósofo cuando el pensar hace frente a la diversidad de fenómenos que pueblan el mundo para comprender su sentido. “Lo que importa es extraer de la experiencia fáctica de la vida motivos para la comprensión propia de la filosofía” (Heidegger, 2006: 62). El punto de partida de la filosofía, como ciencia originaria que no puede 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 fáctica concreta (...) también está en la experiencia fáctica de la vida el *yo mismo*, el *mundo propio* (Heidegger, 2006: 42).

La experiencia fáctica de la vida es el despliegue de la existencia en su concreción, la manera como el existente se sitúa (a través de su hacer, omitir, actuar y padecer) ante el conjunto de significatividades que conforman el mundo circundante.

La tarea de la fenomenología hermenéutica de la mística es la hermenéutica de la vida fáctica de los místicos, de su *ser en el mundo*. Su finalidad es la comprensión de la vida fáctica cuyo sentido se desprende de las experiencias originarias de encuentro mediato (religión) e inmediato (mística) con Dios y con los dioses, tal como éstas se hallan presentes en los testimonios textuales de quienes han pasado por tales experiencias.⁶

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 y procesos vitales), que se retrotraen al fenómeno por excelencia: el acontecimiento y/o denegación de lo divino.

Lo que sea la mística habrá que inferirlo de la fenomenología hermenéutica de los testimonios de los individuos pertenecientes a las diversas tradiciones espirituales, quienes hablan sobre la transfiguración de su facticidad, luego de haber experimentado el acontecer de lo divino.

La finalidad del análisis fenomenológico de la experiencia mística es generar una ontología de lo divino, a la luz del análisis descriptivo de la estructura esencial del proceso a través del cual se realiza el contacto personal entre el existente y lo divino: “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” (Heidegger, 2006: 49).

6 En torno a la polémica de si entre religión y mística hay puntos de contacto o, por el contrario, se trata de posibilidades existenciales distintas, coincido en que “la diferencia entre el místico y el creyente no místico será más gradual que esencial” (Gómez Caffarena, 2006: 217).

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” (Gómez Caffarena, 2006: 452).

Pese a reconocer la irreductibilidad de tales fenómenos, el proyecto original de la fenomenología de la religión surge

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 (Gómez Caffarena, 2006: 432).

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, si por tal se entiende el conjunto de elementos constitutivos de dicho fenómeno, así como las relaciones que éstos guardan entre sí y su forma de organización. La fenomenología de la religión surgió como una reflexión de segundo orden, aplicada a los datos recabados por la historia de las religiones, con pretensiones de totalidad, cuyo propósito era decantar constantes estructurales de las manifestaciones religiosas, a través del análisis comparativo.

Más allá de las bondades del proyecto fenomenológico así entendido, una de las primeras objeciones que se le pueden hacer es 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 (Heidegger, 2006: 102).

No se puede aceptar como punto de partida de la fenomenología hermenéutica 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 la 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 (Heidegger, 2006: 20).

Pensar que la fenomenología puede constituirse en un saber autónomo 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 filosófico. 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 válido un enfoque temático parcial y ajeno al fenómeno religioso —que por lo demás evidencia una práctica reduccionista— 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:

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 (Heidegger, 2006: 18).

El atributo distintivo de la comprensión fenomenológico-religiosa “es la obtención de una comprensión previa para una vía originaria de acceso” (Heidegger, 2006: 103). 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 los “hechos religiosos”. Son mediaciones que 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” (Heidegger, 2006: 103).

El rasgo distintivo de la fenomenología hermenéutica es el reconocimiento de que toda interpretación posee un matiz proveniente de los pre-juicios del intérprete. No hay aprehensión pura de la esencia o la estructura de un fenómeno, debido a que toda interpretación está mediada por el horizonte de saberes previos. El modo más originario de *ser en el mundo* del existente es la comprensión 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 sus proyectos.

La fenomenología hermenéutica de la mística tiene por propósito ofrecer una comprensión unitaria de los fenómenos que no aspira a ser totalizante, dado que se realiza desde una perspectiva determinada por la especificidad de un pre-concepto director explícito. Principio que le otorga una clara conciencia de sus limitaciones, al tiempo que la obliga a dilucidar los conceptos fundamentales que habrá de aplicar al análisis descriptivo, cuyo entramado da origen al “horizonte en el que los fenómenos serán avistados” (Heidegger, 2006: 81). De donde se desprende la necesidad de evidenciar lo que el filósofo alemán denomina “anuncio formal” y que define como “el empleo de un sentido que guía la explicación fenomenológica” (Heidegger, 2006: 81).

3. la condición creatural: escollo de la fenomenología hermenéutica de la mística

La ontología fundamental de Heidegger pone de manifiesto que la finitud de su *poder-ser* es la determinación ontológica esencial del *ser-ahí*. El carácter trágico de la existencia radica en la desproporción entre el *poder-ser* finito y la infinitud del deseo de *ser* que define al *ser-ahí*. El conflicto inherente a la existencia es la contradicción insuperable entre lo que se aspira a ser y lo que se puede ser y hacer.

La desproporción entre lo que somos y lo que aspiramos llegar a ser origina una insatisfacción que se manifiesta como resistencia a aceptar que no hay más que *esto*. Tal insatisfacción posee el carácter de la infinitud: no nos sentimos más o menos a disgusto con el hecho de no poder poseer todas las perfecciones que podemos pensar, ni por ser mortales y limitados; tan pronto cobramos conciencia del infinito-finito que somos, nos invade el desasosiego y la desesperación de tener que llegar a ser a partir de nuestras propias decisiones, sin ser nunca nada. La desesperación infinita que trae consigo la conciencia sobre la finitud de su *poder-ser* pone al descubierto que aquello que distingue al *ser-ahí* es su deseo infinito de *ser*, nacido de la infinita insatisfacción ante la finitud de su *poder-ser*. Habitamos el mundo, pero no somos mundo y es por eso que aspiramos a lo infinito. Sólo un ser que tiene una sed infinita de sentido infinito puede aspirar a lo absoluto desde su contingencia. La finitud es el origen del erotismo.

De acuerdo con Miguel García-Baró, dada la desproporción entre nuestra infinita sed de sentido infinito y la finitud de nuestro *poder-ser*, sólo caben dos posibilidades. La primera consiste en recortar los proyectos vitales a la finitud de lo fáctico, en hacerse *uno* con el mundo; es decir, asumiendo que no hay más

que lo inmediato finito, recortar el alcance de las aspiraciones de *ser* y *hacer*, lo que para el filósofo español equivale a vivir teniendo por máxima la idea de que “todo es posible, salvo aquello que reclame un compromiso infinito”; la segunda posibilidad es el erotismo.

La primera posición es defendida por Heidegger cuando afirma que existir propiamente es reconocer la finitud del *poder-ser* y conformarse a ella. Del reconocimiento de que la posibilidad es tal sólo a la luz de la conciencia de finitud, este último concluye que, arrojado en la facticidad, el *ser-ahí* propio es aquel que sólo emprende tareas finitas.

Por mi parte, considero que optar por una valoración optimista de la inagotable variedad de lo efímero no resuelve el problema abierto por la desproporción que somos porque, lejos de dar satisfacción a la infinita sed de infinitud que nos define, lo que hace es dirigir el deseo infinito de sentido infinito a la finitud. Pues, ¿acaso lo finito puede saciar la infinita sed de sentido infinito del *ser-ahí*? ¿No ocurre más bien que el deseo infinito sólo puede ser satisfecho por la apropiación infinita de lo infinito? El que acomoda a la finitud la infinitud de su voluntad de *ser* y *hacer*, sea o no consciente de ello, orienta su deseo infinito de sentido infinito hacia una infinitud encubierta y disminuida: la pretendida infinitud de lo finito. Dicha orientación surge de un movimiento infinito que, al dirigirse a lo finito, es causa de una constante insatisfacción.

En consonancia con la idea de que toda aspiración a lo infinito es una fuga respecto de la finitud, Heidegger considera que tanto la religión como la mística son modalidades de la vida fáctica del *uno*:

Un filósofo situado en la perspectiva de *Ser y tiempo* sólo puede y debe interpretar la experiencia mística como una lamentable ilusión del autoconocimiento y, en definitiva, como un espectacular fenómeno de la condición “caída” del ente existente, que en vez de volverse a la llamada formal de la conciencia y a la tarea histórica y finita de su generación, prefiere absorberse, calumniando el mundo y la vía, en un sueño de autocomplacencia al que se atreve a llamar gozo íntimo de Dios (García-Baró, 2004: 303).

La crítica heideggeriana a la religión y a la mística (entendida esta última como radicalización de la primera) se apoya en la idea de que *necesariamente* el reconocimiento de la finitud de nuestro *poder-ser* (de que sólo podemos actuar en un tiempo limitado por el acontecimiento irrebasable de la muerte, y de que en sí mismo nuestro obrar es limitado y contingente) obliga a concluir que sólo estamos llamados a la realización de tareas finitas. La pregunta que se impone es: ¿de que seamos finitos se sigue que estemos negados a toda experiencia de sentido y obra

infinitas, aun si no somos los responsables de su acaecer? ¿La experiencia cotidiana aporta elementos suficientes para sostener que el *ser-ahí* no es capaz de acoger el don de lo infinito? ¿Producir, emplazar y acoger un sentido infinito son acciones equivalentes?

Más allá de lo dicho por Heidegger, lo que cada quien puede confirmar si repara sobre su propia experiencia es que, sin importar la finitud de nuestro *poder-ser*, nuestra voluntad desea infinitamente lo infinito. La mayor evidencia que tenemos acerca de nosotros mismos es que aquello que nos distingue del resto de los entes es nuestro deseo infinito de *ser*, que pone de manifiesto nuestra infinita insatisfacción de lo finito.

La sed infinita de sentido infinito, su aspiración a lo absoluto, es la más clara expresión del erotismo que define al *ser-ahí*. El erotismo es la condición de ser que se manifiesta en la tendencia ontológica a ocuparse con tareas infinitas, destinadas a dar alcance al sentido infinito al que apunta nuestra voluntad. Desear infinitamente lo infinito no supone la negación de la finitud de nuestro *poder-ser*. No deseamos lo infinito por ser infinitos; lo deseamos, precisamente, porque no lo somos.

A partir del reconocimiento de que ningún bien finito basta para saciar nuestra sed infinita de sentido infinito, el místico afirma que sólo la experiencia unitiva de Dios responde proporcionadamente al deseo infinito de sentido infinito que nos define. A causa de su finitud y limitación, ni el mundo ni los otros pueden satisfacer el deseo infinito de sentido infinito que nos distingue. Sólo lo infinito absoluto es capaz de colmar nuestras aspiraciones a *ser* y *hacer*, en virtud de su proporción esencial con nuestro deseo.

El reconocimiento de la finitud-infinita que somos es el origen de la religión como modo de *ser-en-el-mundo* cuyo propósito es vincular al existente con la infinitud de lo divino. El origen de la actitud religiosa es que “la pasión infinita [nacida] del interés infinito (...) nunca puede ser tal más que cuando va dirigida (...) a lo enteramente otro de nosotros mismos” (García-Baró, 2004: 297).

La desproporción entre la finitud de nuestro *poder-ser* y nuestro deseo infinito de sentido infinito descubre el talante erótico de la existencia. El deseo infinito de infinitud presente en todo hombre da cuenta de su apertura a la experiencia de encuentro con lo infinito y absoluto. Basta una mirada a la historia de la humanidad, para percatarse de que el hombre es capaz de lo divino y ha dejado testimonio de ello.

Sin embargo, que sea razonable pensar que, concebido como lo infinito y absoluto, Dios sea el objeto al que tiende el deseo infinito de sentido infinito del

hombre, no autoriza a afirmar su condición creatural, ni la existencia de Dios. El deseo infinito de lo infinito no es prueba de la realidad de dicho infinito. La constatación del infinito-finito que somos no autoriza a sostener que aquello a lo que apunta nuestro deseo existe. La evidencia de nuestra condición erótica no es argumento suficiente para afirmar la realidad de su correlato. Asimismo, la infinitud de lo divino podría no existir, pero no se puede negar que tanto la religión como la mística designan modalidades de la vida fáctica.

Es posible demostrar lógicamente la necesidad de la existencia de un principio absoluto, fundamento óntico de lo ente y garantía del conocimiento verdadero. Tal es el concepto metafísico de Dios:

La metafísica tiene por tarea hacer que el pensamiento repare en lo ente, para fundamentarlo en el ser, además de llevar a cabo una explicación del ser en tanto que fundamento de lo ente. Su doble tarea es preguntarse por la doble determinación que, por un lado correlaciona al ser-fundamento y al ente fundamentado e indagar el vínculo existente entre el ser-fundamento y el ente al que requiere fundamentar para ser lo que es (...) El ente es concebido como lo fundamentado, mientras que el ser asume la forma de ente supremo, fundamento del primero. “La constitución ontoteológica de la metafísica procede del dominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador”. Al establecer dicha relación entre el ente y el ser como fundamento óntico, “se ha mencionado ya el concepto metafísico de Dios. La metafísica ha de ir a parar al Dios con el pensamiento, porque el asunto del pensamiento es el ser, y éste está presente de muchas maneras como fundamento” (González Suárez, 2011: 127).

Los testimonios místicos describen la experiencia personal de encuentro con lo divino. Que hay místicos es innegable. Que la fenomenología hermenéutica de la mística puede realizarse como hermenéutica de los testimonios místicos tampoco encierra dificultad. Su límite es la imposibilidad de ir más allá de lo que de suyo se muestra en el fenómeno:

El escollo principal, desde el punto de vista de la filosofía, es conseguir defender suficientemente la idea de la creación, lo cual, desde luego, es tarea fuerte. Pero si pudiera refrendarse filosóficamente siquiera la posibilidad de entender como criatura el ser del hombre (...) sería preciso especular sobre el divino modelo, en el Verbo, de nuestra realidad creada (García-Baró, 2007: 61).

La fenomenología hermenéutica de la mística no puede concluir la existencia de Dios como origen, sentido y término de la experiencia mística a partir de los testimonios místicos; no puede afirmar que en el hombre haya alguna determinación que ponga de manifiesto su condición creatural. A pesar de lo cual puede poner de manifiesto que, independientemente de si Dios o los dioses existen o no, el hombre es *capax Dei* y, en ese sentido, hacer algunas aportaciones para contestar a la pregunta por el sentido último del misticismo como modalidad de la vida fáctica.

Conclusión

La existencia sólo se da comprendiendo. Habitar es adoptar un modo peculiar de habérselas con las cosas y con los otros, abierto en cada caso por la proyección de sí, que supone ya una comprensión previa del mundo. Al desarrollarse, dicha comprensión da origen a interpretaciones que, por un lado, provienen de la experiencia; mientras que, por otro, la hacen posible, por cuanto constituyen una estructura de supuestos dinámicos que orientan la vida cotidiana.

Siempre estamos en posesión de una comprensión específica del sentido ontológico, deudora de la tradición cultural y de los pre-juicios dominantes de la época histórica en la que vivimos. En toda comprensión de lo ente se alberga una comprensión previa del ser en general, que conforma el horizonte de pre-juicios desde el cual el individuo interpreta los fenómenos que le hacen frente. Horizonte en el que se entretajan elementos provenientes de la formación cultural y la identidad personal del intérprete.

Entre el mundo y las diversas entidades que aparecen ante la mirada del existente existe un vínculo indisoluble. El mundo es un ámbito de sentido peculiar donde cabe que acaezca un determinado tipo de fenómenos que guardan una relación de correspondencia con dicho sentido (v.g., el mundo artístico, religioso, científico, filosófico, etc.).

El “mundo” de lo sagrado es el ámbito de sentido que emerge cuando el existente se sitúa frente a la presencia de lo divino, motivado por su deseo de liberación y/o salvación. La disposición existencial o el modo de *ser en el mundo* que permite la apertura de lo sagrado, en cuyo seno irrumpe la presencia elusiva de lo divino, constituye la actitud religiosa, respecto de la cual la mística no es más que una radicalización.

Históricamente, los místicos han dejado testimonio del modo peculiar en que su vida fáctica —su manera de ser, pensar, decir y habitar el mundo propio y el mundo compartido con los otros— ha sido transfigurada o reorientada a resultas de su contacto con lo divino.

La fenomenología hermenéutica de la mística es la interpretación de la experiencia de la vida fáctica, del *ser en el mundo* de los místicos, que atiende al despliegue de su sentido en la palabra, el pensamiento y la acción, principalmente expresadas en una construcción textual. El punto de partida de la fenomenología hermenéutica de la mística es el texto místico.

El fenomenólogo penetra en la experiencia fáctica del místico gracias a la interpretación de los testimonios donde se recoge su declaración. Atendiendo a dichos testimonios y a su propia situación hermenéutica, el fenomenólogo extrae los conceptos fundamentales y las motivaciones que habrán de guiar su análisis del proceso místico. 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 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 y/o denegación de lo divino. La finalidad del análisis fenomenológico de la experiencia mística es generar una ontología de lo divino, a la luz del análisis descriptivo de la estructura esencial del proceso a través del cual se realiza el contacto personal entre el existente y lo divino.

La mística, más que una experiencia, es un proceso; una modalidad de la vida fáctica que se funda en el encuentro personal con lo divino. Que, de acuerdo con los testimonios místicos, la experiencia mística es un encuentro con la presencia de lo absoluto divino, no es motivo de discusión. En actitud fenomenológica, el filósofo no puede pronunciarse a favor ni en contra de que lo dicho por los místicos suponga la existencia del correlato de su experiencia. El fenomenólogo está obligado a reconocer en el misticismo una modalidad de la vida fáctica, única e irreductible a cualquier otra, cuyo origen es la donación de lo divino. A diferencia del místico, para quien Dios y los dioses son una experiencia, para el fenomenólogo lo divino no es más que término de la actitud, la experiencia y el modo de vida propios de la mística y la religión.

La fenomenología hermenéutica de la mística tiene por objeto de investigación el fenómeno místico (aquello por lo que se pregunta), a partir de la interpretación del sentido esencial de los testimonios relevantes de la historia de la mística. Su intención es poner en libertad la estructura esencial y el sentido de dichos fenómenos,

a fin de que se muestren por sí mismos. La fenomenología hermenéutica de la mística se separa tanto de la teología (que asume por principio la verdad de la revelación) como de la teodicea (que busca demostrar la existencia y atributos divinos) y de la metafísica onto-teo-lógica (que hace del concepto “Dios” el fundamento óntico de los entes intramundanos).

El fenomenólogo no tiene nada que decir acerca de la existencia de Dios. La existencia de Dios es un pre-juicio que la investigación fenomenológica pone entre paréntesis, que no juega papel alguno en la descripción esencial de la experiencia y del proceso místicos. A la fenomenología no le concierne ocuparse con la pregunta por la existencia de Dios, ni sobre su ser ni atributos. Su objeto de reflexión es el misticismo como modalidad de la vida fáctica, cuya estructura y sentido pone de manifiesto mediante la interpretación de testimonios textuales. Y, por derivación, tampoco le concierne decidir nada acerca de la condición creatural del hombre.

Bibliografía

1. GARCÍA-BARÓ, M. (2004) “Más yo que yo mismo. Un ensayo sobre los fundamentos de la filosofía de la mística”, en: Martín Velasco, J. (Éd.). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario*, Madrid: Trotta-Ayuntamiento de Ávila, pp. 285-309.
2. GARCÍA-BARÓ, M. (2007) *De estética y mística*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
3. GÓMEZ CAFFARENA, J. (2006) *El misterio y el enigma*, Madrid: Trotta.
4. GONZÁLEZ SUÁREZ, L. (2011) “Del concepto onto-teo-lógico de Dios a la comprensión fenomenológica de lo divino”, en: *Revista de filosofía, Universidad Iberoamericana*, Vol. 43, No. 131, julio-diciembre, pp. 121-134.
5. HEIDEGGER, M. (1988) *El ser y el tiempo*, México: F.C.E.
6. HEIDEGGER, M. (1990) *De camino al habla*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
7. HEIDEGGER, M. (2006) *Introducción a la fenomenología de la religión*, México: F.C.E.
8. MARTÍN VELASCO, J. (2006) *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Trotta.

9. OTTO, R. (2007) *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza Editorial.
10. PERRIN, D. B. (1996) *Canciones entre el alma y el esposo of Juan de la Cruz. A Hermeneutical Interpretation*, San Francisco-London-Bethesda: Scholar Publications.