

# LA MÍSTICA COMO PROCESO FENOMENOLÓGICO

## *Mysticism as a phenomenological process*

CARLOS ARBOLEDA MORA\*

### **Resumen:**

Este artículo estudia el proceso místico no como una experiencia puramente religiosa, estudiable sólo por la teología, sino como un proceso fenomenológico que lleva a la plena manifestación del fenómeno saturado. Las reducciones fenomenológicas husserlianas se realizan en el proceso místico y conducen a la experiencia del fenómeno saturado tal como lo entiende Jean Luc Marion. La fenomenología indica el proceso y la mística, como la de San Juan de la Cruz, muestra la real posibilidad de la donación. Esa donación sólo se puede expresar en lenguaje simbólico, pues el fenómeno es inabarcable por el concepto.

Palabras Clave: Mística - Filosofía de la religión – Fenomenología de la religión.

### **Abstract:**

This article studies the mystical process not as a religious experience, that is only to be considered from the theological point of view, but as a phenomenological process that leads to the full manifestation of the saturated phenomenon.

The husserlian phenomenological reductions are realized in the mystical process and drive to the experience of the saturated phenomenon as Jean-Luc Marion understands it. The phenomenology

\* Sociólogo de la Universidad Gregoriana de Roma. Master en Historia por la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Actualmente es profesor de la Universidad Pontificia Bolivariana. Director del Grupo de Investigación «Religión y Cultura» de la misma Universidad. Director del Secretariado de Ecumenismo de la Arquidiócesis de Medellín. Ha publicado entre otros: *Adolescentes y Satanismo*, Secum, Medellín 1999; *El pluralismo religioso en Colombia*, Secum, Medellín 1999; *El politeísmo católico*, UPB, Medellín 2001; *Guerra y religión en Colombia*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 2006. Además de numerosos artículos en diversas revistas.

Artículo recibido el día 06 de mayo de 2006 y aprobado por el Comité Editorial el día 26 de mayo de 2006.

Dirección del autor: carlosam@upb.edu.co

indicates the process and the mysticism, as that of Saint John of the Cross, shows the real possibility of the givenness (donation). Only this donation is possible to be expressed in symbolic language since the concept cannot contain it.

Key Words: Mystics -Philosophy of religion - Phenomenology of religion.

## I. SAN JUAN DE LA CRUZ Y LA NOCHE

San Juan de la Cruz expone el camino para llegar a la plena unión en sus principales tratados: *Subida del Monte Carmelo*, *La Noche Oscura*, *el Cántico Espiritual* y *la Llama de Amor viva*. En ese mismo orden expone las cuatro etapas del proceso de unión<sup>1</sup>. En la *Subida del monte Carmelo* expone la noche activa de los sentidos y del espíritu. En la *Noche Oscura*, el principiante pasa a ser aprovechado y se da la noche pasiva de los sentidos y del espíritu. En el *Cántico espiritual* se habla del desposorio, para llegar al matrimonio espiritual en la *Llama de amor viva*. En estas obras hay una estructura y un proceso que es lo que se quiere estudiar en estas líneas, especialmente bajo la luz de la fenomenología radical francesa de Michel Henry y Jean Luc Marion. No se trata del proceso sico (pato) lógico sino del proceso fenomenológico de la manifestación. No interesan los fenómenos extraños como éxtasis, estigmas o desmayos y su explicación, sino el método fenomenológico.

En la primera, noche activa de los sentidos, el principiante hace el esfuerzo de la extinción de los apetitos sensibles. Se libera así la inteligencia de la obnubilación intelectual que producen las pasiones y apetitos desordenados. Luego se pasa al esfuerzo liberatorio de los contenidos de la mente (noche activa del espíritu). El discurso racional especulativo se pone entre paréntesis. Como San Juan de la Cruz está bajo los controles de su época, deja sólo las verdades de fe como contenidos, en ese momento, de la inteligencia. Para él, las verdades de fe son verdades universales (verdades de oro), no asimilables plenamente a sus proposiciones teológicas (verdades de plata)<sup>2</sup>. Con ese colocar entre paréntesis se llega al vacío de todo lo que no es Dios. En la *Noche Oscura* se tienen también dos noches pasivas, la noche pasiva de los sentidos y la noche pasiva del espíritu. El vacío ya no es obra del sujeto, sino la donación (la obra) de Dios en el alma. «El alma ya no desea nada, ni siquiera a Dios, pues no posee ninguna atadura, desea únicamente el estar libre de toda condición, libertad de toda condición, que coincide con la esencia de Dios mismo»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> TUDELA, JUAN FELIPE. «San Juan de la Cruz: su filosofía mística», en *Revista Teológica Limense*. Lima, v. 25, n. 2 (May-Ago 1991) 232.

<sup>2</sup> Ibid., 234.

<sup>3</sup> Ibid., 237.

La noche no es una metáfora. Es una experiencia. La noche oscura no es falta de luz, sino exceso de luz: «Y cuanto el sol se mira más de llano, más tinieblas causa (a) la potencia visiva y la priva, excediéndola por su flaqueza»<sup>4</sup>. Esas tinieblas son la manifestación de Dios dentro de la existencia humana. La noche aparece como el estado de purificación para poder recibir la manifestación. La noche es la condición para la unión. Sin esta noche, no se está preparado para recibir la verdadera luz. A aquellos que creen haber vivido la noche, «cuando más claro a su parecer les luce el sol de los divinos favores, oscuréceles Dios toda esta luz y ciérrales la puerta y manantial de la dulce agua espiritual»<sup>5</sup>. Extinguir la luz es la condición para que aparezca la luz. La oscuridad de la noche es purgación. Apagar la luz de los fenómenos sensibles e inteligibles para ver la luz verdadera. Y allí en la noche comienza la experiencia humana de la iluminación. Esa experiencia no es un hecho dado, sino una lucha continua por la experiencia. Así lo ve Jean Baruzi al hablar de la experiencia de iluminación en San Juan de la Cruz<sup>6</sup>. Una purgación continua para recibir la iluminación, pues no pueden coexistir dos contrarios en el sujeto (lo perfecto y lo imperfecto):

«La razón de esto es porque las afecciones, sentimientos... del espíritu perfecto..., son de otra suerte y género tan diferente de lo natural y eminente, que para poseer las unas... se han de expeler y aniquilar las otras, como hacen dos contrarios, que no pueden estar juntos en un sujeto»<sup>7</sup>.

Se ve allí una estructura fundamental fenomenológica: actividad y pasividad, que son un eje categorial en las cuatro obras señaladas. «La primera noche o purgación es de la parte sensitiva del alma, de la cual se trata en la presente canción... y la segunda es la de la parte espiritual, de la cual habla la segunda canción que se sigue, y de ésta también trataremos en la segunda y tercera parte cuanto a lo activo, porque cuanto a lo pasivo será en la cuarta»<sup>8</sup>.

La actividad es de parte del hombre para eliminar los datos de los sentidos y la inteligencia. La pasividad es el requisito para la actividad de Dios:

«Por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta en la menor parte para la divina unión de perfección de amor, si

<sup>4</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. «Noche oscura». L. 2, 5, 3, en *Obras Completas*, Bac, Madrid 1988, 361.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 336.

<sup>6</sup> BARUZI, JEAN. *Saint Jean de la Croix et le problème dell'expérience mystique*, Salvator, Paris 1999, 279-285.

<sup>7</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. *Noche oscura, o. c.*, 373.

<sup>8</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. «Subida del monte Carmelo». L I, Cap I, 2, en *Obras Completas*, Bac, Madrid 1982, 92-93.

Dios no toma la mano y la purga en aquel fuego oscuro para ella como y de la manera que habemos de decir»<sup>9</sup>.

## 2. EL YO PASIVO

Para entender la pasividad, no se puede confiar en la fenomenología clásica. Para Husserl, la conciencia es dirigida por una intencionalidad estructural. En este sentido, la actividad en san Juan es intencionalidad. Se desea poseer algo. «Toda conciencia es conciencia de algo» dice Husserl<sup>10</sup>. La intencionalidad activa husserliana es incapaz de dar cuenta de la pasividad en San Juan: «[...] por cuanto este amor es infuso, es más pasivo que activo, y así engendra en el alma pasión fuerte de amor»<sup>11</sup>. Siendo el amor infuso, cesa la intencionalidad pues no es resultado de la voluntad activa. La intencionalidad en Husserl siempre es constitutiva de objetos<sup>12</sup>. En Henry, la pasividad no tiene nada de producción, es la pura carne de la vida<sup>13</sup>.

«Es en los años posteriores a 1920 que Husserl descubre que la conciencia no es dependiente de las intenciones de un Ego, sino que la conciencia ya está allí donde el Ego todavía no se ha involucrado. Esto es lo que él llama pasividad o síntesis pasiva. De hecho, esto significa que yo, como actor conciente, no estoy, o no estoy todavía, involucrado. Hasta donde las estructuras fenomenológicas están interesadas, con esta síntesis pasiva, podemos solamente explicar la pasividad del místico por esta estructura no egocéntrica<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. *Noche oscura, o. c.*, 326.

<sup>10</sup> HUSSERL, EDMUND. *Ideas Pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy I: general introduction to a pure phenomenology*, Dordrecht, Boston – London 1982, 84. Tomado de: WELTEN, RUUD. «The night in John of the Cross and Michel Henry. A phenomenological interpretation», en *Studies in Spirituality*, Peeters, Leuven 2003, 214-233.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> HUSSERL, EDMUND. *Experience and Judgement*, Evanston 1973, 62. Tomado de: WELTEN, RUUD. «The night in John of the Cross and Michel Henry. A phenomenological interpretation», en *Studies in Spirituality*, Peeters, Leuven 2003, 214-233. Hay una ambigüedad fundamental en la conciencia husserliana que consiste en confundir dos donaciones diferentes. La primera es la autodonación de la impresión originaria que se forma de manera ajena a la conciencia. Es una donación en la afectividad que se sustrae a la conciencia intencional. La segunda donación, que oculta a la primera, es propia de la conciencia como percepción del ahora. Henry trata de distinguir estas donaciones y demostrar que la segunda, percepción en el ahora, presupone la primera, la donación en la afectividad. TENGELYI, LÁSZLÓ. *Corporeité, temporalité et ipséité: Husserl et Henry*. Documentos de trabajo del departamento de filosofía de la Universidad de Poitiers. [En línea] <http://www.sha.univ-poitiers.fr/philosophie/>. [Consulta: 3 Mar., 2006].

<sup>13</sup> TENGELYI, LÁSZLÓ, o. c.

<sup>14</sup> WELTEN, RUUD. *The Night in John of the Cross and Michel Henry. A Phenomenological Interpretation*, o. c., 214-233. Texto obtenido por gentileza del autor. rm.welten@planet.nl

Y así lo expresa San Juan al afirmar que «salió de sí mismo» estando el yo en calma (no egocentrado):

En una noche oscura,  
con ansias en amores inflamada,  
oh dichosa ventura  
salí sin ser notada,  
estando ya mi casa sosegada<sup>15</sup>.

El objeto es pre-dado sin llamarlo explícitamente. Hay una retirada total del yo y los sentimientos, afectos y aprehensiones permanecen tributarios de la esfera divina: «son de otra suerte y género tan diferente de lo natural y eminente»<sup>16</sup>. Pero no se puede tomar totalmente a Husserl, pues no conoce lo que es la «pasividad radical», sin relación ninguna a los objetos, pues destruiría la posibilidad misma de la conciencia. En *Experience and Judgement*, Husserl claramente escribe que «aún la contemplación completamente perceptiva de un substrato dado prueba ser nuestro logro, un acto, y no un mero sufrimiento de impresiones»<sup>17</sup>. Este mero sufrimiento de impresiones es, en San Juan, completamente libre de intencionalidad egocéntrica, no pertenece a esta vida: «De los bienes y riquezas de Dios que el alma goza en este grado no se puede hablar, porque si dello (se) escribiesen muchos libros, quedaría lo más por decir [...] aquí no digo más sino que déste se sigue el décimo y último grado de esta escala de amor, que ya no es desta vida»<sup>18</sup>.

Pero si se abandona la intencionalidad, ¿no se abandona el método fenomenológico? Esta sería la crítica que podría hacer Husserl. Pero la salida la da la nueva fenomenología francesa. Esta parte de la imposibilidad de la fenomenología intencional para comprender el fenómeno Dios. Este no es un objeto de pensamiento alcanzable intencionalmente. La pasividad debe ser entendida en una forma no intencional y trastocada. Del otro hacia mí<sup>19</sup>. Marion se sitúa en la misma línea. «Así Lévinas, ha opuesto ejemplarmente a la intencionalidad, que surge del yo para ver y colocar un objeto, una inversión de la intencionalidad, un contrario de la intencionalidad, en resumen, una conciencia a contracorriente, invirtiendo la conciencia»<sup>20</sup>. En esta

<sup>15</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. *Noche oscura*, o. c., 360.

<sup>16</sup> Ibid., 373.

<sup>17</sup> HUSSERL, EDMUND. *Experience and judgement*. Evanston : s.n., 1973, 59. Tomado de: WELTEN, RUUD. *The night in John of the cross and Michel Henry. A phenomenological Interpretation*, o. c. 214-233.

<sup>18</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. *Noche oscura*, o. c., 407.

<sup>19</sup> LEVINAS, EMMANUEL. «La conscience non-intentionnelle», en *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, 141-152.

<sup>20</sup> MARION, JEAN LUC. *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, París, PUF 1997, 367 ; LEVINAS, EMMANUEL. *Totalité et infini : essai sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974, 61-67.

forma, Juan de la Cruz entiende que la pasividad radical no es intencional. Es puro lenguaje de Dios al alma de puro espíritu<sup>21</sup>.

Husserl, según Henry, no ha comprendido la esencia propia de la pasividad. Esta es un sufrir, que no va confundido con dolor, sino con «sentirse a sí mismo» (*s'éprouver*). «Esto no es otra cosa que una pasividad radical que, para hablar como Lévinas, es más pasiva que toda pasividad opuesta a una actividad»<sup>22</sup>. Es una pasividad sin relación con un objeto<sup>23</sup>.

### 3. LA MANIFESTACIÓN

La fenomenología ha tenido una deficiencia, según Henry y Marion. No ha podido describir el aparecer del aparecer mismo<sup>24</sup>. El problema fenomenológico no es qué aparece, ni el aparecer, sino cómo el aparecer aparece a sí mismo.

«Se trata de pasar del intento de demostrar (propio de las ciencias y de la metafísica) a mostrar. Demostrar significa reconducir la apariencia a su fundamento, para conocerla en modo cierto, mientras mostrar significa hacer que la apariencia aparezca como tal, o sea, llegue a ser perceptible en persona. Pero en la fenomenología, más propiamente todavía, se debe tender a mostrar, no tanto privilegiando uno de los sentidos, como por ejemplo, el ver, para el cual mostrar significaría hacer ver. Todos los sentidos, desde este punto de vista, son considerados por igual, el ver como el oír, el tocar, el percibir, etc. Aquello a lo que debe tender la fenomenología es sobretodo, el aparecer mismo de la cosa en el seno de su apariencia. Privilegiando, entonces, la manifestación de las cosas en sí mismas respecto a toda nuestra actividad subjetiva». Si así están las cosas, en fenomenología no basta pasar del demostrar (metafísico) al mostrar; un procedimiento en el cual el sujeto mantendría siempre la iniciativa<sup>25</sup>.

Marion lo expresa así: «ese primer paso debe completarse con un segundo paso: pasar del mostrar al dejar mostrarse, de la manifestación a la manifestación de sí a partir de aquello que, entonces, se muestra»<sup>26</sup>. Husserl, en cambio, construye

<sup>21</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. *Noche oscura*, o. c., 399.

<sup>22</sup> TENGELYI, LÁSZLÓ, o. c.

<sup>23</sup> WELTEN, RUUD, o. c., 214-233.

<sup>24</sup> HENRY, MICHEL. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, París 2000, I.

<sup>25</sup> FERRETTI, GIOVANNI. *Avvio alla lettura di dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, di Jean-Luc Marion, [En línea] [http://www.unimc.it/web\\_9900/prov\\_dip/Filosofia/Person/Ferretti/marion.htm](http://www.unimc.it/web_9900/prov_dip/Filosofia/Person/Ferretti/marion.htm) [Consulta: 23 Ene., 2005].

<sup>26</sup> MARION, JEAN LUC. *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, o. c., 15.

su fenomenología sobre una presuposición en lugar de la descripción de las cosas mismas. Hay, en él, un monismo que es la reducción de la manifestación a la manifestación del objeto. Esta no puede explicar la esencia misma de la manifestación<sup>27</sup>. Husserl se queda en el análisis de las estructuras de la intencionalidad. Esta implica una relación trascendental con el mundo y una intencionalidad. Se reduce todo a manifestación del objeto y no se reconoce la manifestación misma. Se oculta así el tema de la aparición. Husserl, por tanto, se olvidó de la habilidad o poder de revelación<sup>28</sup>. Henry defiende una manifestación que es totalmente inmanente: la manifestación de la subjetividad a ella misma. Toda relación trascendental supone la inmanencia. Inmanencia es la habilidad de revelarse a sí mismo. No es conciencia de algo sino de sí mismo. El término inmanencia indica libertad de la exterioridad, de la distancia o de la alienación. Por eso es esencia, algo que es capaz de existir por sí mismo. La naturaleza de la inmanencia es la pasión o el *pathos*.

Esa revelación no es fruto de la intencionalidad, sino que se da a sí misma, es invisible. Lo invisible se manifiesta a sí mismo sin las condiciones de la luz. Eso significa que hay manifestación, pero no una aparición externa del objeto. De acuerdo al concepto de aparición, la invisibilidad es la ausencia de luz<sup>29</sup>. Es, en otras palabras, la quintaesencia de la manifestación. La intencionalidad husserliana olvida la manifestación pura al hablar de la intencionalidad. Henry dice que al ver una pintura, se olvida la intencionalidad y se deja lugar a la manifestación. Es la sensibilidad de la subjetividad misma la que permanece en la oscuridad de la noche. Es una fenomenología de la inmanencia radical, antes de la intencionalidad, de la exterioridad y del éxtasis. Un ejemplo en el arte es Kandinsky que ofrece en su obra un conocimiento íntimo de las cosas, más allá de sus apariencias, un conocimiento de la venida de la vida en sí misma. Para Henry, la inmanencia, la vida que se siente, se siente en la noche. En la luz se presenta el fenómeno-objeto. La tradición occidental ha obligado a la pintura a representar lo visible, lo fenomenal. Kandinsky rompe con esta tradición, pues trata de expresar lo nocturno, lo invisible de la Vida. Trata de hacer ver lo invisible en lo visible<sup>30</sup>.

Dentro de la manifestación de la aparición, se encuentra el sujeto en la oscuridad. La condición de la aparición es la oscuridad. La esencia no aparece en la luz donde todo aparece como «esto» o «eso». La esencia de la noche es la invisibilidad sin «ningún horizonte de luz»<sup>31</sup>. Sólo la noche es el reino de la manifestación interior.

<sup>27</sup> HENRY, MICHEL. *L'Essence de la manifestation*, Epiméthée, PUF, Paris 1963, 59-164.

<sup>28</sup> Ibid., 479. Cf. WELTEN, RUUD. *The night in John of the cross and Michel Henry. A Phenomenological Interpretation*, o. c., 214-233.

<sup>29</sup> HENRY, MICHEL. «Entretien par Olivier Salazar-Ferrer », en *Agone 2 et 3 - Éthique & expression*. [http://atheles.org/editeur.php?ref\\_livre=&main=lyber&ref\\_lyber=70](http://atheles.org/editeur.php?ref_livre=&main=lyber&ref_lyber=70). [Consulta : 12 Feb., 2006].

<sup>30</sup> HENRY, MICHEL. *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Francois Bourin, Paris 1988, 22, 74.

<sup>31</sup> HENRY, MICHEL. *L'Essence de la manifestation*, o. c., 459.

Sin embargo, lo interior no es estado psicológico de la mente, sino que se refiere al punto cero de la fenomenalidad. Lo invisible es el punto de partida de toda clase de aparecer; por tanto es llamada la revelación misma. Siguiendo los *Himnos a la noche* de Novalis, Henry llama a la noche «la luz que no aparece»<sup>32</sup>.

Henry entiende que la manifestación es la revelación cristiana, no en su contenido, sino en cuanto manifiesta la estructura fenomenológica de la revelación, es decir la fenomenología en cuanto fenomenología radical. Aquí se ve la influencia de Eckart en Henry.

Así mismo habla Lévinas. Hay que tomar la experiencia más acá de la correlación noético-noemática para negar el carácter originario de la intencionalidad constituyente. No se trata de describir lo que aparece a la luz del conocimiento, sino lo que aparece más allá de toda visión. Ir a las cosas mismas como se dan más acá o más allá de toda visión, o, paradójicamente, dejar que se perciba lo no dado. El modelo de todo conocimiento es ver en la luz. «La filosofía, discurso razonable, marcharía de evidencia en evidencia, ordenada a lo que se ve, a lo que se muestra, y por consecuencia, ordenada al presente»<sup>33</sup>. Pero para Lévinas, el deseo de lo invisible y el más allá de la visión, suponen otra forma de racionalidad distinta al conocimiento teórico. Las metáforas de la luz caracterizan la filosofía, pero hay otra práctica del pensamiento: la aparición del Otro en la noche de la donación, irrupción del otro fuera de la luz de la intencionalidad constituyente. Allí se presenta la religión precisamente como una relación que «no es estructurada como saber, es decir, como intencionalidad»<sup>34</sup>. La obra *Autrement qu'être* acentúa el tema de una pasividad más pasiva que toda pasividad. Nada viene de la memoria, de la intencionalidad, ninguna síntesis la constituye. Todo se da, por ejemplo, en el dolor, en la pena, en el envejecimiento.

«La subjetividad, única e irremplazable, se expone en la pasividad de la obediencia; estos rasgos constitutivos de la subjetividad, que parecen excluirse radicalmente, no pueden resolverse sino en responsabilidad por el Otro más antiguo que todo compromiso. La temporalidad aquí significa una obediencia sin deserción; esta obediencia sin deserción no abre un mundo que aparece, sino que obra un reino que se anuncia, el Reino del Bien que, en su bondad, no puede entrar en el presente de la conciencia. «El movimiento del tiempo debe ser entendido como trascendencia al infinito de todo Otro»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> WELTEN, RUUD, *o. c.*, 214-233; HENRY, MICHEL. *L'Essence de la manifestation*, *o. c.*, 545; HENRY, MICHEL. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996, 39.

<sup>33</sup> LEVINAS, EMMANUELE. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1982, 203.

<sup>34</sup> LEVINAS, EMMANUELE. *Le Temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier 1979, 8.

<sup>35</sup> OLIVIER, PAUL. «Diaconie et diachronie: de la phénoménologie à la théologie». [En línea], en *Noesis*, n. 3. <http://revel.unice.fr/noesis/document.html?id=10>. [Consulta : 11 Ene., 2006] ; LEVINAS, EMMANUELE. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, *o. c.*, 11.



En Juan de la Cruz, la noche es necesaria para la revelación:

«La razón es porque dos contrarios, según nos enseña la filosofía, no pueden caber en un sujeto, y porque las tinieblas, que son las afecciones en las criaturas, y la luz, que es Dios, son contrarios y ninguna semejanza ni conveniencia tienen entre sí. De aquí es que en el alma no se puede asentar la luz de la divina unión si primero no se ahuyentan las afecciones de ella»<sup>36</sup>.

San Juan de la Cruz no hace una psicología del estado místico ni simplemente da una técnica para la unión, sino que está describiendo la realidad del ser humano, «la verdad de nuestra realidad. No es un escape de la realidad, sino una justificación de nuestra relación con la Realidad Última»<sup>37</sup>. San Juan de la Cruz, aunque teólogo, no hace sólo teología. Muestra un camino filosófico hacia la manifestación del fenómeno pleno. Henry y Marion muestran que ese camino es válido fenomenológicamente. Hay una estructura fenomenológica a la base de la obra juanista. Hay una semejanza entre el método fenomenológico y el proceso místico. Especialmente con la fenomenología del exceso se logra llegar al punto final: el fenómeno saturado pero sin poder conceptualizarlo. Las vías místicas son paralelas a las vías fenomenológicas: vía purgativa o *epojé* fenomenológica (superación de lo material), la vía iluminativa o *epojé* eidética (visión de lo esencial) y vía unitiva o *epojé* del yo (el yo-alma a solas – unido- con el misterio). La intuición aumenta y disminuye la intencionalidad. La especulación y el entendimiento quedan a un lado y se abre campo a la intuición y recepción. La noche borra los límites de las cosas, depura lo exterior y hace la primera reducción. Esa noche llama a lo eterno negando el alma (tercera *epojé*) pero después de haber depurado el mundo (segunda *epojé*).

Pero, ¿este enfoque fenomenológico de la mística juanista es válido? Lo es en cuanto la mística no se reduzca a una experiencia religiosa propia de seres especiales dentro de las religiones. La mística es la posibilidad fenomenológica de la donación y de la manifestación. No es un hecho exclusivamente religioso, sino humano. Por tanto, hay que encontrar el método filosófico que permita abordar el hecho humano que es la mística<sup>38</sup>. Ese método puede ayudar a purificar el lenguaje místico de toda

<sup>36</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. *Subida del monte Carmelo*, o. c., 97.

<sup>37</sup> WELTEN, RUUD, o. c., 214-233. En el mismo sentido se pronuncia Hein Blommestijn cuando dice que la Noche no es el síntoma de una tragedia o de una crisis espiritual, sino que es ontológica, pues describe la Última Realidad. (BLOMMESTIJN, HEIN. «The transformational process. The dark night in John of the Cross. The transformational process», en *Studies in Spirituality*, Holanda, Nimega – n. 10 (2000), 236).

<sup>38</sup> Así se lo propone Blondel: «Par quelle méthode, dans quelle mesure [le problème de la mystique] est-il accessible à l'examen de la raison, et quelle peut être en ce domaine la contribution de la philosophie?»; (BLONDEL, MAURICE. «Le problème de la mystique» en *¿Qu'est-ce que la Mystique?* Librairie Bloud and Gay, Paris 1925, 25).

invasión esotérica o espiritista, así como discutir el valor noético de la mística como experiencia del fenómeno saturado. Precisamente Henry, Lévinas y Marion muestran la estructura fenomenológica del don, que no se confunde con una explosión subliminal de lo humano o con algo meramente emocional o afectivo. Estos autores muestran la posibilidad de un conocimiento plenamente intuitivo, sin intencionalidad, más allá de la representación. Es interesante ver la similitud entre la reducción fenomenológica y la rectitud de espíritu que purifica y eleva hacia el don: «La grandeza y la fuerza del desapego del alma en Juan de la Cruz, nos apremia a no retroceder [...] sino a consentir al movimiento invisible que nos lleva siempre adelante [...] En este movimiento, el alma es deseo de Dios, deseo de lo que está más allá»<sup>39</sup>.

San Juan de la Cruz es, en este sentido, un profundo fenomenólogo. La ciencia del desapego, «nace del movimiento del alma hacia Dios y de su acceso al misterio de las profundidades divinas»<sup>40</sup>. Ella testimonia lo invisible pues lo ha sentido. Y lo ha sentido, pues se ha despojado del lenguaje, de los conocimientos, de las certidumbres humanas. El alma se vuelve humilde y, es tan grande el don, que se vuelve apofática. Sólo queda el camino poético-simbólico<sup>41</sup>. Juan de la Cruz invita a una conversión de la mirada («*conversion du regard*»), a una salida de sí, que es una purificación de sí por la humildad. Se aleja el ser de sí, para tener el Ser al que se aspira.

Sin embargo, para realizar la recepción del don, el aprovechante tendrá todavía dos etapas por consumir. El desposorio y el matrimonio perfección de la recepción<sup>42</sup>. En el desposorio, el alma goza de Dios pero no de manera actual y permanente. El alma no tiene todavía el hábito de la completa libertad. En el matrimonio, ya se da la residencia habitual de Dios en el alma. En ese estado, el alma conoce intelectualmente, pero no discursivamente, pues conoce en el momento supremo de la unión del vacío con la incondicionalidad de Dios. Es el momento en el cual, la pasividad del alma se une con la presencia de Dios y ésta unión constituye la sustancia del alma.

<sup>39</sup> PALIARD, JACQUES. «L'âme de saint Jean de la Croix». Tomado de: BERGER, GASTON Y BLONDEL, MAURICE. *Chant nocturne - Saint Jean de la Croix, mystique et philosophie*, Editions Universitaires, Paris 1991, 100.

<sup>40</sup> PALIARD, JACQUES. «L'âme de saint Jean de la Croix», *o. c.*, 98-99.

<sup>41</sup> LAVELLE, LOUIS. «La contemplation selon Saint Jean de la Croix». Tomado de: BERGER, GASTON Y BLONDEL, MAURICE. *Chant nocturne - Saint Jean de la Croix, mystique et philosophie*, Editions Universitaires, Paris 1991, 166-167.

<sup>42</sup> Esta sería la verdadera ciencia theárquica de que habla Dionisio Areopagita, que proviene de las profundidades divinas. Ciencia que se da en virtud de la iluminación que proviene de la mismísima Thearquía. Cf. RITACCO DE G., GRACIELA L. «Los himnos theárquicos», en *Teología y Vida*, Santiago de Chile, v. 43 (2002) 355.

Oh llama de amor viva,  
que tiernamente hieres  
de mi alma en el más profundo centro;  
pues ya no eres esquiva,  
acaba ya, si quieres;  
rompe la tela de este dulce encuentro<sup>43</sup>.

Las telas que impiden el encuentro definitivo son tres:

Las telas que pueden impedir a esta junta y que se han de romper para que se haga y posea perfectamente el alma a Dios podemos decir que son tres, conviene a saber: temporal en que se comprenden todas las criaturas; natural, en que se comprenden las operaciones e inclinaciones puramente naturales; la tercera, sensitiva, en que sólo se comprende la unión del alma con el cuerpo que es vida sensitiva y animal [...]<sup>44</sup>.

Fuera de estas tres telas, la *theosis* está consumada: la unidad del hombre con Dios. Es decir, pasadas las etapas primeras del proceso (ascesis-praxis, iluminación-contemplación natural), se llega al máximo que es la unión con Dios, deificación. Ésta, la *theosis*, es un fin que excede todo conocimiento. Es importante notar que las primeras etapas requieren el esfuerzo del sujeto, mientras que la última es «pura gracia», «puro don». Para poder llegar a la unión con Dios, hay que explicar más el proceso. Este proceso se denomina «recogimiento»: «Las señales del recogimiento interior son tres: la primera, si el alma no gusta de las cosas transitorias; la segunda, si gusta de la soledad y silencio y acudir a todo lo que es más perfección; la tercera, si las cosas que solían ayudarle le estorban, como es las consideraciones y meditaciones y actos, no llevando el alma otro arrimo sino la fe y la esperanza y la caridad»<sup>45</sup>.

El hombre se desnuda, se despoja de sus apegos naturales y espirituales<sup>46</sup>. Así de hombre viejo se convierte en hombre nuevo. (Importante notar la semejanza con el coraje de ser tillichiano y con el Hijo en Marion). El hombre viejo percibe una distancia entre Dios y su ego: Dios es el Otro. El hombre nuevo, en cambio, capta a Dios en su más íntimo ser, como si Dios y su ego fueran lo mismo. Por tanto, sin Dios el hombre «muere»:

<sup>43</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. «Llama de amor viva», en *Obras Completas*, Bac, Madrid 1982, 40.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 765-766.

<sup>45</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. «Dichos de luz y amor», en *Obras Completas*, Bac, Madrid 1982, 51.

<sup>46</sup> MUJICA DE POPPE, MARISA. «San Juan de la Cruz y la transformación del ser», en *Revista Teológica Limense*, Lima, v. 25, n. 2 (May.-Ago, 1991) 241-249.

«Vivo sin vivir en mí  
 y de tal manera espero  
 que muero porque no muero.  
 En mí yo no vivo ya,  
 y sin Dios vivir no puedo,  
 pues sin él y sin mí quedo,  
 este vivir qué será?  
 Mil muertes se me hará,  
 pues mi misma vida espero,  
 muriendo porque no muero»<sup>47</sup>.

Es la actitud humilde del despojo. No reparar en nada, pues si se repara en algo, no se puede tener el todo.

Cuando reparas en algo  
 dejas de arrojarte al todo  
 porque para venir del todo al todo  
 has de negarte del todo en todo  
 y cuando lo vengas del todo a tener  
 has de tenerlo sin nada querer;  
 porque, si quieres tener algo en todo,  
 no tienes puro en Dios tu tesoro<sup>48</sup>.

Es la humildad tomada, no como una virtud pequeña de vida común, sino como liberación de la potencia del yo fuerte (el yo determinante de los objetos) que permite alcanzar la meta o plena unión con la manifestación del todo.

Este proceso de humildad, produce la transformación ontológica del peregrino. De tener un yo fuerte, apegado a sus determinaciones sensoriales e intelectuales (por el pecado original el hombre se vuelca hacia sí mismo, en términos teológicos), se pasa al yo desnudo que permite la *Theosis*. «Y por cuanto toda cualquier criatura (y) todas las acciones y habilidades de ellas no cuadran ni llegan a lo que es Dios, por eso se ha de desnudar el alma de toda criatura y acciones, y habilidades suyas, conviene a saber: de su entender, gustar y sentir, para que, echado todo lo que es disímil y disconforme a Dios, venga a recibir semejanza de Dios, no quedando en ella cosa que no sea voluntad de Dios; y así se transforma en Dios»<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. «Copla del alma que pena por ver a Dios. Poesías I», en *Obras Completas*, Bac, , Madrid 1982, 10.

<sup>48</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. *Subida del monte Carmelo*, o. c., 125.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 134.

El yo juanista es distinto al yo cartesiano. Éste mantiene una tensión, pues siendo un yo finito, no se amilana ante el pensamiento del sujeto infinito. Aunque éste podría aniquilarlo, el sujeto individual se afirma en su cogito, pues piensa pensamientos objetivos (sean verdaderos o falsos). Y el sujeto infinito es el garante de ese sujeto finito. Aún más, el sujeto finito puede pensar el sujeto infinito y fundamentarse en él. En San Juan de la Cruz, el sujeto es casi destruido por el infinito: «Y aunque tinieblas padezco en esta vida mortal, no es tan crecido mi mal, porque, de luz carezco, tengo vida celestial; porque el amor de tal vida, cuando más ciego va siendo, que tiene el alma rendida, sin luz y a oscuras viviendo»<sup>50</sup>.

Esa desnudez permite entender a Dios no como el que es Otro de tipo sobrenatural, sino que lo experimenta en la inmanencia de su propio yo. Desaparece la polaridad natural-sobrenatural. Es la contemplación unitiva permitida por el Ágape. La mística, por tanto, no es, al final, esfuerzo del sujeto, sino encuentro de amor (matrimonio espiritual). «Primeramente llama secreta a esta contemplación tenebrosa, por cuanto... ésta es la teología mística, que llaman los teólogos sabiduría (secreta, la) cual dice Santo Tomás que se comunica e infunde en el alma por amor; lo cual acaece secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias»<sup>51</sup>.

El proceso de desnudamiento aligera el yo para el encuentro:

«Para que yo alcance diese  
a aqueste lance divino  
tanto volar me convino  
que de vista me perdiese:  
y, con todo, en este trance  
en el vuelo quedé falto;  
más el amor fue tan alto,  
que le dí a la caza alcance.  
Cuando más alto subía  
deslumbróseme la vista,  
y la más fuerte conquista  
en oscuro se hacía,  
mas, por ser de amor el lance,  
di un ciego y oscuro salto,  
y fui tan alto, tan alto,  
que le di a la caza alcance»<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. «Glosa del mismo. Poesías 8», en *Obras Completas*, Bac, Madrid 1988, 34.

<sup>51</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. «Noche oscura», *o. c.*, 397-398.

<sup>52</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. «Otras de el mismo a lo divino», en *Obras Completas*, Bac, Madrid 1988, 33-34.

Es en el matrimonio espiritual donde el filósofo encuentra un testimonio de la verdadera profundidad. Las formas racionalistas vuelcan al yo sobre sí mismo o lo dejan en la experiencia física de los objetos. O se llega, al máximo, a una conciencia cósmica o a la pérdida en un Yo ideal. El místico testimonia un matrimonio, unión de amor, una relación del sujeto con el Otro que se manifiesta como ágape. De ahí el simbolismo del matrimonio, unión de dos personas en el amor. El Otro se da sobrepasando al sujeto pero lo constituye como testigo.

¿Ese encuentro de amor es del tipo monista o del tipo teísta? Aquí hay oportunidad para una gran discusión. A primera vista, pareciera que el misticismo de San Juan de la Cruz es teísta. Parece enfatizar en el matrimonio espiritual donde los dos amantes permanecen diferenciados. Y parece no renunciar a la misma imagen o símbolo de Cristo (experiencia personal de amor con la persona del Señor Jesús). Podría ser que la situación político-religioso de la época, obliga a San Juan de la Cruz a utilizar los símbolos católicos para evitar dificultades, pero en verdad estaría realmente en la mística monista. Ésta, originada en el neoplatonismo y en Dionisio Areopagita, mira a la unión con lo divino, unión impersonal que disuelve al sujeto, disuelve la forma y se da la fusión. Si se mira la «Copla hecha sobre un éxtasis de alta contemplación», se podría sostener tal afirmación:

«Entréme donde no supe,  
y quedéme no sabiendo,  
toda sciencia trascendiendo.

1. Yo no supe dónde entraba,  
pero, cuando allí me ví,  
sin saber dónde me estaba,  
grandes cosas entendí;  
no diré lo que sentí,  
que me quedé no sabiendo,  
toda sciencia trascendiendo.

5. Cuanto más alto se sube,  
tanto menos se entendía,  
que es la tenebrosa nube  
que a la noche esclarecía;  
por eso quien la sabía  
queda siempre no sabiendo,  
toda sciencia trascendiendo.

6. Este saber no sabiendo  
es de tan alto poder,  
que los sabios arguyendo  
jamás le pueden vencer,  
que no llega su saber  
a no entender entendiendo  
toda ciencia trascendiendo<sup>53</sup>.

Parece que San Juan de la Cruz enfatiza la disolución del sujeto en el todo en el momento místico. Y es una sensación válida<sup>54</sup>. El momento de la manifestación se puede expresar con el término «orgasmo».<sup>55</sup> Por un momento queda suspendido el sujeto por la sorpresa del encuentro, pero luego puede (por el uso de la razón) simbolizar el encuentro sin agotar la experiencia. La fenomenología francesa ayuda a entender que el fenómeno se da al sujeto humilde pero no lo destruye ni lo aniquila. El sujeto puede elaborar la simbolización para ser testigo o enviado de lo que ha vivido. El testigo no crea ni constituye la manifestación, sólo puede decirla en términos pobres o sea en términos poético-simbólicos. El sujeto está bajo el evento y bajo la manifestación lo que impide un conocimiento absoluto del fenómeno. Así la expresión simbólica siempre será parcial, relativa, histórica.

#### **4. EL PROCESO FENOMENOLÓGICO HACIA EL FENÓMENO SATURADO**

Sintetizando toda la reflexión anterior en unos cuantos pasos, se puede proponer el siguiente proceso fenomenológico de reducción mística o purificación ascendente para acceder al fenómeno saturado<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. «Coplas del mismo hechas sobre un éxtasis de harta contemplación. En: Obras Completas, Bac, Madrid 1988, 35-36.

<sup>54</sup> Si en Tillich el sujeto se hipostasia en un acto de libertad, en los fenomenólogos y en San Juan de la Cruz, el sujeto es desposeído y saturado por el fenómeno. Importante discutir si el sujeto desaparece o es simplemente anonadado en el momento de la manifestación. En Tillich hay una opción por el Abismo, en éstos hay una posesión por el Don.

<sup>55</sup> Para un análisis del uso simbólico de la sexualidad para expresar la relación mística puede verse a (GÖTZ, IGNACIO L. «Sex and mysticism», en *Cross Currents, Fall, Issue*, v. 54, n. 3 (2004) 7-22). «A través de milenios, la conducta sexual humana ha sido un símbolo de la *unio mystica*», 18).

<sup>56</sup> Un proceso semejante de reducción lo plantea Duméry tomando los pasos de la conversión de la mente hacia el Uno de Plotino y adecuándolos al equipo metodológico de Husserl. En la primera reducción husserliana, la eidética, la mente elimina los elementos contingentes de la conciencia para captar las esencias universales. Una segunda reducción, llamada trascendental o fenomenológica, coloca entre paréntesis toda referencia a la realidad existencial para concentrarse sólo en los fenómenos en su relación al sujeto trascendental. Una tercera, la reducción egológica, mira el fenómeno de conciencia no sólo como relacionado sino como producido por el sujeto trascendental.

Primero. De la especulación racional catafática a la afectividad catafática. La elaboración conceptual, que en su forma extrema lleva al racionalismo, concibe a Dios como un ente entre los entes, aunque sea el mayor de los entes. Trata de dar de él unas conceptualizaciones precisas que someten a Dios al límite del concepto. Dios es aprisionado dentro del lenguaje y, sobre todo, del lenguaje histórico. De esta manera, se cae en una ontoteología con un Dios manejador y manejable. Todos los atributos son expresables, estudiables y perfectamente controlados. Es uno de los ideales de la razón dominadora: constituir el objeto trascendental. El extremo opuesto es la afectividad. No considerándose válido el aprisionamiento racionalista, se busca por el lado de la afectividad. El sentimiento, como autoafección del sujeto, deja que sea la sensación interna quien le diga algo de lo absoluto y lo expresa en forma catafática. Se llega así al pietismo, como una melosa consideración de lo trascendente. Sentir efectivamente es la meta y poder expresar lo sentido en palabras y conceptos. No se pasa de los símbolos culturales y se repiten sin ningún nuevo contenido. La catafasis permite la meditación sobre los nombres que se dan en la cultura a la manifestación plena.

Segundo. De la afectividad catafática a la afectividad apofática. Dado que el sentimiento catafático se convierte en conceptualización patológica porque la racionalidad pierde sus cánones epistemológicos y se convierte en repetición inútil de símbolos culturales, se da el salto a la autoafección apofática. El sujeto siente la inmanencia de su ser corporal y la revelación en él de lo trascendente. Es tal el sentimiento y la experiencia de lo absoluto que queda sin palabras. Es un sentimiento silencioso. No se encuentran las palabras para expresar lo sentido. Pero su peligro es el quietismo. El sujeto queda absolutamente pasivo sin dejar campo a la acción. La libertad, ejercitada en la acción, se pierde. No hay más sujeto. Se deja sola a la manifestación y esta enerva al sujeto y lo hace desaparecer como tal.

Tercero. De la afectividad apofática a la especulación apofática. Es el colmo de iluminación de la inteligencia. Es la manifestación plena del fenómeno saturado. Es la mística especulativa pero como iluminación donada de la mente. Ello ocasiona una ofuscación del yo constitutivo pero no del yo paciente. Los conceptos son inútiles y no pueden expresar o aprehender la manifestación. La apofasis implica que no hay conceptualización racional del fenómeno, hay un vacío del lenguaje, pero el sujeto sí es conciente a posteriori de lo manifestado (es la *différance*). Por eso, el único vehículo para expresar la manifestación es el símbolo. El peligro es el encratismo (una especie de ascetismo simbólico) por el miedo a ir más allá de la posibilidad lingüística. Se cree que sin lenguaje racional especulativo no se puede experimentar la manifestación y el sujeto se retiene ante lo avasallador de la manifestación. El símbolo, sin embargo, es forma de expresar el llamado y la manifestación. La cultura es profundamente simbólica. El símbolo indica las orientaciones de sentido más importantes de cada grupo humano. El hombre habita simbólicamente el mundo. No es un ser natural en la naturaleza. Mitopoiético, cultural o simbólico son prácticamente sinónimos para



referirse al hombre<sup>57</sup>. Este tiene la capacidad metafórica o transformativa de lo real dado en visiones, articulaciones de sentido o concepciones del mundo. Lo simbólico se establece en el fondo de la cultura como orientador de toda ella. La interpretación simbólica del mundo es lo que es la cultura<sup>58</sup>. Es imposible concebir una cultura fuera

Duméry considera indispensables estas tres reducciones en el análisis filosófico. Pero el último absoluto no puede ser alcanzado a través de ellas y por eso se necesita la cuarta reducción, la henológica, fundamentando el ego trascendental mismo en el Uno absoluto para poder lograr la unidad de la conciencia y el objeto como unidad ideal de sentido. (DUPRÉ, LOUIS. *A dubious heritage: studies in the philosophy of religion after Kant*, Paulist Press, New York 1977, 116). Duméry es plotiniano: el Uno y el ser no se confunden. Por eso el Ser y la fuente del ser no pueden ser lo mismo. Igual afirmación puede hacerse de Tillich y Marion: hay un principio superior al ser y que no se conceptualiza como ser. Duméry, lo mismo que Tillich y Marion, no sólo está interesado en la crítica de las representaciones religiosas, sino que quiere fundamentarlas filosóficamente. Pero, cómo hacerlo sin convertir a Dios en un objeto abstraído de la experiencia humana? Se vale de Plotino. El intelecto plotiniano busca la salvación, pero se va haciendo un intelecto dependiente. «El éxtasis final en este viaje depende de la divina gracia. Los pasos del intelecto plotiniano de lo múltiple (sensación y significación) a lo uno y múltiple (el cogito), y de lo uno y lo múltiple a lo Uno (Dios), son desarrollados por Duméry usando las reducciones de Husserl y añadiendo lo que él llama, la reducción henológica. Reducción, dice él, es un acto, un movimiento que busca pasar a través de los diferentes niveles de conciencia en orden a asegurar, paso por paso, su fundación». (LONG, EUGENE THOMAS. *Twentieth-century western philosophy of religion 1900-2000*, Springer, Dordrecht 2003, 162). Siguiendo a Husserl, Duméry se da cuenta de que la conciencia siempre es conciencia de algo. Siempre hay una relación de sujeto-objeto. Por eso, trata de descubrir la absoluta fundación de la conciencia. Las tres reducciones husserlianas deben ser trascendidas. Pero llegado allí surge la pregunta, ¿el *cogito* se autofunda y es autosuficiente? ¿Se constituye y constituye el mundo? La respuesta de Duméry es no. El *cogito* permanece allí en pasividad, dependencia y multiplicidad. Por eso la cuarta reducción se requiere. (Dupré, Louis. *A dubious heritage. Studies on the philosophy of religion after Kant, o. c.*, 116-118). La reducción henológica de lo uno múltiple a lo Uno. En el yo hay una energía capaz de hacerlo pasar más allá de su propia determinación, apreciando su propia finitud. Cada vez que reconoce que nada lo satisface, aprecia su finitud. Y siempre va más allá. Cualquier orden, y el mismo orden, son insuficientes. Dios queda así fuera de todo ser y no se encuentra ningún paso entre el Uno y la pluralidad inteligible. El único camino para negar a Dios sería negar que los seres humanos no tienen la capacidad de apreciar su propia finitud. (LONG, EUGENE THOMAS. *Twentieth-century western philosophy of religion 1900-2000, o. c.*, 163).

<sup>57</sup> Tal vez alguna interpretación de Platón llevó a olvidar la imagen y rechazar la metáfora. Se dio toda la preeminencia a la verdad como plena manifestación de una vez por todas y se olvidó el recuerdo metafórico de la verdad.

<sup>58</sup> «Esta interpretación simbólica de lo real es concebida por Dumézil como una interpretación dramática que se corresponde con el ideario o ideología de una sociedad, mientras que Lévi-Strauss la entiende como una interpretación paradójica o transpositiva de esa sociedad. Desde nuestra postura la interpretación que la mitología realiza sería una implicación simbólica de la realidad psicosocial, por cuanto funciona a modo de sutura de sus escisiones o contradicciones en un lenguaje dialéctico, coimplicativo o remediador. En efecto, toda mitología cultural trata de sanar o salvar la realidad de su sinsentido, dotándola de un sentido a través de una articulación simbólica, es decir, antropomórfica. Por ello toda mitología cultural tiene un cariz soteriológico o salvacionista, redentor o religioso por cuanto el simbolismo funciona como transustanciador de la realidad en idealidad». (ORTIZ – OSÉS, ANDRÉS. *Mitologías culturales*. [En línea]. Tomado de:

del símbolo, generalmente expresado en forma mitológica. No se encuentra cultura que pueda liberarse del símbolo. Aún la cultura actual tiene potentes símbolos como el de la libertad (individualismo) y la incumbencia (comunitarismo)<sup>59</sup>.

## 5. EL PAPEL DEL SÍMBOLO

El símbolo dirige la cultura y nutre la interpretación. Toda la acción humana está gobernada por el símbolo o contra el símbolo, pero nunca sin el símbolo. En la modernidad, lo simbólico se ha tratado de dejar al campo religioso, y lo religioso se ha tomado como un segmento más de la cultura, o como una institución más del entramado social. Pero en la medida en que el símbolo es esencial a la cultura, lo religioso se convierte en la cultura. Es esta la idea de Paul Tillich.

El símbolo nace de la necesidad de expresar la manifestación del fenómeno saturado. Quien ha tenido la experiencia tiene que exteriorizarla en el símbolo. El lenguaje es incapaz de decir todo del fenómeno saturado y por eso recurre a la forma simbólica. Tradicionalmente se ha querido expresar como ser. El ser ha sido el símbolo más potente de la cultura occidental tanto para la pregunta como para la respuesta. El ser como presencia sea la idea eterna, la cosa sensible, el cogito, el ahora temporal. Es la presencia estática y aprisionable en el concepto. La metafísica pretendía dar por sentado que el signo está precedido por la presencia pura, aferrable y cognoscible<sup>60</sup>. Derrida va a decir que el signo no está precedido por la presencia sino por otros signos. Sólo se puede conocer, entonces, por signos y nunca la presencia pura. No se niega ésta, sino que se dice que sólo se puede conocer por el texto. No

---

SOLARES, BLANCA. *Los lenguajes del símbolo*, Anthropos, Barcelona 2001, 34-61). [http://paginaspersonales.deusto.es/aortiz2/articulos/mitologias\\_culturales.pdf](http://paginaspersonales.deusto.es/aortiz2/articulos/mitologias_culturales.pdf). [Consulta: 13 Feb., 2006].

<sup>59</sup> ORTIZ – OSÉS, ANDRÉS. *Mitologías culturales*, o. c., 34-61.

<sup>60</sup> La llamada metafísica de la presencia es la seguridad de que todo es actual. Por eso se propone una metafísica de la ausencia donde el don se manifiesta en la noche pero no se agarra en su totalidad. Se da pero no se da del todo. El símbolo es la forma de expresar lo dado que no está totalmente en él. No se trata de una metafísica de la ausencia total, del devenir infinito de significantes, sino del devenir histórico de significantes que portan pedazos de sentido. Una metafísica radical de la ausencia como la define José Luis Pardo («La metafísica de la presencia, convertida en ilusoria por la muerte de Dios, tiene que ceder el paso a una metafísica de la ausencia..., perfectamente adaptada a un mundo en donde ya no hay nada (actual). Si el ideal de la metafísica de la presencia era la intuición intelectual, es decir, un entendimiento que se convierte inmediatamente en su objeto, un significativo que se convierte inmediatamente en su significado, un concepto que se convierte inmediatamente en intuición de sí mismo (haciendo, por tanto, innecesario todo juicio), este ideal de inmediatez habría sido sustituido en la metafísica de la ausencia por un material de mediación interminable que impide al entendimiento llegar a alcanzar objeto alguno, que hace que el significado de todo significativo quede suspendido *sine die* y que ningún concepto pueda encontrar una intuición con la cual enlazarse (haciendo, por tanto, imposible todo juicio). En este mundo en

hay, según Derrida, un fuera del texto<sup>61</sup>. No hay, en este sentido, acceso a la cosa misma, sino referencialidad (signos que remiten a signos pero no la presencia pura). La filosofía no puede captar ésta, sino que, como escritura que es, es un texto referencial. Se logra quebrar el intento potente de la metafísica de llegar a la definición de la presencia pura.

La desconstrucción es el cuestionamiento radical y masivo de la pregunta «qué es» en todos los lugares y acontecimientos que respondan con una presencia. Por esta razón preguntar «qué es la desconstrucción» supone cuestionar la pregunta «qué es» en general, y partir del hecho de que antes de poder responder hay que preguntar por el signo, pues sólo el signo permite incluso hacer la pregunta «qué es», limitando por consiguiente su respuesta. También es por esto que el trabajo desconstrutivo, además de tener que ser autorreflexivo o autorreferencial -y por eso mismo estar obligado a cuestionar sus propios mecanismos de cuestionamiento en un cuestionamiento sin fin, deviene en análisis hiperbólico<sup>62</sup>.

El símbolo, lenguaje del místico, es la forma de expresar la experiencia del fenómeno, pero no es definitivo. El símbolo como texto está sometido a la referencialidad. El símbolo mismo es una resistencia a cualquier tipo de totalización y es una insistencia en esa resistencia. La totalización simbólica conlleva la congelación de la experiencia del fenómeno y la cristalización totalitaria de la cultura. Cuando esto ocurre, las culturas hablan de destino histórico, proyecto mesiánico, progreso hacia la utopía, como si la manifestación ya estuviera agarrada por el concepto y el símbolo no fuese histórico y renovable (sometido siempre a exégesis). Este sueño de totalidad es el que lleva al verdadero «fin de la historia». O, como dice Tillich, a la demonización de la cultura<sup>63</sup>. La fundamentación única y común es la que nos lleva al círculo entendido en un doble sentido: volver sobre lo mismo (problema de la cultura occidental) o volver a recuperar el sentido (el regreso a los primeros griegos como lo plantea Heidegger). La base de esa totalización es el sueño de creer que se ha conocido la totalidad de una vez y para siempre<sup>64</sup>.

donde toda actualidad habría quedado suspendida o interrumpida, sólo reinaría ese poder desnudo y microfísico que se resiste a actualizarse porque sabe (lo ha aprendido de la larga historia de la metafísica de la presencia) que su actualización sería su final». (PARDO, JOSÉ LUIS. «Las desventuras de la potencia (otras consideraciones inactuales)», en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, v. 35 (2002) 64. Se quedaría en la situación de Derrida: un flujo eterno de significantes y de continuas desconstrucciones.

<sup>61</sup> ALBA DE LA VEGA, VÍCTOR. «¿Qué es la desconstrucción?», en *Revista Comunicación*, Costa Rica, v. 12, n. 2. Año 23 (Jul.-Dic., 2002) 33-44. <http://www.itcr.ac.cr/revistacomunicacion/>. [Consulta: 12 Feb., 2006].

<sup>62</sup> Ibid., 33-44.

<sup>63</sup> TILlich, PAUL. *Systematic theology*, The University of Chicago Press, Chicago 1951, 134.

<sup>64</sup> La verdad en sentido nietzscheano será definida como: «una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han

El símbolo, en cambio, ha tocado la totalidad pero no conoce la totalidad. La dación del fenómeno se da por rasguños (*grasp*). Quien tiene la experiencia del fenómeno, no lo capta en su totalidad pues es saturado. Agarra trozos de la totalidad y los expresa en los símbolos, pero éstos nunca pretenden ser la totalidad en sí misma. No se niega la totalidad. Lo que se niega es la posibilidad de aprehender esa totalidad. Sólo se puede rasguñar simbólicamente. Pero lo que se rasguña es también fenómeno saturado. No se tiene pero sí se tiene. Hay un registro diferente entre el concepto y el símbolo, pues el concepto representa en forma clara y precisa, en cambio, el símbolo no representa la realidad sino que la indica o la señala. El símbolo no es determinado y determinante sino abierto y diferente y de ahí la posibilidad de la múltiple hermenéutica. El concepto tiene su origen en la conciencia constituyente; el símbolo, por su parte, nace del descentramiento del sujeto y surge de la manifestación y de la ocultación del fenómeno.

El símbolo nos dice que sí hay un sentido. Pero el sentido no está dado totalmente. De ahí que hay que ir de representación en representación, de mimesis en mimesis, en ardua crítica histórica de lo histórico que rasguña pero que no totaliza. Gramática, ley, historia, providencia, autor... expresan pero no contienen totalmente. Si todo se reduce a deconstrucción, no hay lugar para vivir la vida. Pero si la cultura, al menos en un tiempo, permite expresar el sentido, el hombre puede vivir su vida (el mundo de la vida cotidiana). No es un cambio de nombre del contenido, sino el contenido histórico como símbolo de la experiencia del fenómeno saturado. El símbolo acusa la presencia pero no la desvela ni la contiene. Su tragedia es ser siempre histórico. Más que destructor es continuamente constructor en continua cadena de experiencia-símbolo-experiencia. Querer apoderarse del símbolo es sufrir la tortura de lo inaferrable pues se escapa del concepto y sigue en plena manifestación. Cuando lo aferramos, ya ha dado un paso hacia delante. Escapa del cerrojo y se desaparece. Ilumina el momento cultural pero luego apaga su luz. Resplandece en la vida pero se fuga de sus concretizaciones. El símbolo coloca en la cuerda floja los dogmas de la derrota de la muerte, de la permanencia de los dogmas, de la anticipación de la contingencia y de la neutralización del error. Todo ello se puede y no se puede. Es mejor dejar que la dialéctica experiencia-símbolo le de fluidez a la historia cultural. Así ella es más divina, pero también más humana. La claridad moderna se desvanece con la oscuridad de lo que satura y se manifiesta sólo en la noche de los símbolos. Desde la noche, deconstruir la claridad de las certezas totalitarias para instalar la seguridad de lo provisorio, siempre en replanteamiento, dando pasos, pero no

sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal». (DELEUZE, GILLES. *Diferencia y repetición*, Júcar, Madrid 1988, 70).

estableciendo el camino. Apropiarse del paso dado es dar sentido al paso, pero no fijar caminos para siempre. En Derrida no importa el encuentro sino el eterno desencuentro.<sup>65</sup>

En verdad hay eterno encuentro y eterno desencuentro. El fenómeno se da pero no se agarra plenamente. No hay concepto para congelarlo, sino símbolos para dejarlo ser más allá de la cultura. En este sentido, la filosofía es tarea eterna. Recibir y rasguñar, recibir y relativizar, recibir y volver a simbolizar. Esto requiere una nueva manera de pensar. Y es lo que inaugura Heidegger. Un pensar abierto, casi místico. Pero que no se encierra en el concepto clásico, religioso y teológico, de mística. Un pensar místico que atraviesa las regiones de la poesía, el arte, el evento, para encontrarse con la saturación de lo inconceptuable. Es el habitar poético del mundo.

<sup>65</sup> Derrida descubre las condiciones de imposibilidad de la gramática. Siempre se está atento a no fijar ninguna presencia. «*De la gramatología* era el título de un artículo y de un libro aparecido unos cinco años antes que, y tal es uno de los numerosos errores o desconocimientos de Lacan y de tantos otros en este asunto, pues jamás he propuesto una gramatología, alguna ciencia o disciplina positiva que lleve ese nombre, sino que hacía grandes esfuerzos para demostrar por el contrario la imposibilidad, las condiciones de imposibilidad, el absurdo de principio de toda ciencia o de toda filosofía que lleve el nombre de gramatología. Ese libro que trataba *de la gramatología*, era todo, menos una gramatología». (DERRIDA J. «Pour l'amour de Lacan», en *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris 1991, 407). De alguna manera, el lenguaje es un signo de poder y eso es lo que Derrida quiere mostrar. La posibilidad de una experiencia sin lenguaje sería el completo apofatismo. Pero no habría cultura. Se necesita un katafatismo relativizado. Puede entenderse así la *différance* derridiana. (DERRIDA J. *La différence, en márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1989, 37-44). Un mecanismo que permite evitar o prevenir toda apropiación indefinida (en el tiempo) ontológica. Aplicando la *différance* a nuestro caso, el símbolo es una presencia diferida. Es dejar que el símbolo sea encuentro y desencuentro con el fenómeno mismo. En el símbolo está el don pero no está. Es el sentido del ícono: revelar y ocultar. En Derrida, la *différance* es eterno desencuentro. En el símbolo es eterno encuentro y eterno desencuentro. Derrida siempre está abierto a la *différance*. El símbolo permite el encuentro sin quedarse en la seguridad de lo encontrado. El símbolo sí permite la pregunta «¿qué o quién difiere?», pero no se puede decir certeramente «¿quién o qué difiere?» Se cierra así la ontología (sueño derridiano) pero no se niega el fenómeno saturado. El deseo no es simple alucinación, sino que tiene su realización. La unión orgásmica con el objeto del deseo, pero no apropiación del objeto. Siempre queda desconocido e inaferrable. Hay que volver siempre al orgasmo: satisfacción plena, pero no objetivación de nada. Un yo pasivo que recibe todo y no constituye nada. Una experiencia que es símbolo pero no concepto: hay descompletamiento, no cierre, un decir a medias. Es un develamiento (pero no en el horizonte del ser como hace Heidegger) sino como manifestación del fenómeno en forma superabundante e histórica. La manifestación evita que el deslizamiento infinito de significantes produzca la locura. ¿No fue en lo que terminó Nietzsche? ¿No es en lo que está terminando la posmodernidad? La diseminación infinita de significantes enloquece a la cultura y la lleva al solipsismo masturbatorio.