



Polo Universitario “San Tommaso d’Aquino” unito all’Università Pontificia Salesiana per la formazione

- di I livello: Biennio di studi filosofici;
- di I livello (Laurea): Baccalaureato di Teologia;
- di II Livello (Laurea Magistrale): Licenza in Teologia, Specializzazione Catechetica;
- Post-lauream: Diploma Universitario di Specializzazione (Master) in Bioetica e Sessuologia;
- Diploma Universitario in Teologia Pastorale;
- Diploma Universitario in Catechesi liturgica, Musica, Arte sacra e Turismo religioso;
- Diploma Universitario in Pastoral Counselling;
- Diploma di formazione teologica al Diaconato permanente;
- Diploma di formazione teologica ai Ministeri Istituiti;
- Educazione continua/corsi di aggiornamento.

Contatti

Via del Pozzo, 43 - C.P. 28
98121 MESSINA (Italy)
Centralino: 090 3691

DIREZIONE ITST: 090 3691; direttore@itst.it
DIREZIONE SSSBS: 090 3691; bioethicalab@itst.it
SEGRETARIA: 090 3691 522; itst@itst.it
BIBLIOTECA: 090 3691 109; biblioteca.stom@itst.it



MICHEL DE CERTEAU: MÍSTICA, ESCRITURA Y FÁBULA¹

IMANOL BAGENETA MESSEGUER*

Introducción

Michel de Certeau (Chambéry, 1925–París, 1986) dedicó parte de su trabajo a investigar un periodo crucial para la historia de la tradición mística cristiana: la transición entre la Edad Media y la Modernidad. «*El momento de su más grande formalización – la de la mística – y de su fin*», añadirá. Para el jesuita francés, una particular “crisis” atraviesa ese momento histórico. Paralelamente al debilitamiento de las prácticas religiosas, el cristianismo se ve forzado a recrear una nueva imagen de Dios que debe ser “estilizada” por la devoción individual. Obviamente, este hecho pondrá en crisis el fundamento de las creencias religiosas.

¡Qué razonable sería abordar un estudio exhaustivo de la experiencia mística! No será esa la preocupación del autor, ya que optó por centrarse en las dificultades inherentes a un momento histórico.

La fábula mística: siglos XVI–XVII (1982), estudia la evolución de las creencias, gestos, rituales y prácticas espirituales que se inscriben dentro de fórmulas aparentemente inmutables y que permanecen vigentes en la dogmática institucional. Pronto se revelará la tesis central del autor: lo místico no se inscribe en la unidad social de una fe, sino que se sitúa al margen y habita en el seno de una sociedad cada vez más secularizada.

De Certeau caracteriza la mística como un proyecto *profundamente poético* que instaura prácticas de *discernimiento* que se sitúan, en ocasiones, en abierta oposición a la racionalidad propia de la teología académica. Indicio de este pensamiento es su particular manera de explicar aquellas verdades que se escapan a la racionalidad, a la vez que su compromiso por describir aquellas instituciones que se abren a un tratamiento tan novedoso de la experiencia religiosa.

Nuestro trabajo examina el tratamiento certosiano de la singularidad del lenguaje místico que se concibe como un *itinerario* del sujeto «hacia su propio centro». Plantear una exégesis no religiosa de la experiencia mística es una constante de la escritura de un autor al que se comprende mejor cuando se recuerda su formación

¹ Este documento inédito es la presentación de la “Conferencia inaugural” del curso 2024-25, impartida en el *Instituto Psicoanalítico* de Salamanca el sábado 28 de septiembre de 2024.

* Doctor en Musicología y en Filosofía, Catedrático numerario en el Conservatorio Superior de Castilla y León (España).

psicoanalítica. No sorprende, dada su formación psicoanalítica, que a partir de ahora las contradicciones de la literatura espiritual vuelvan significantes las “paradojas” con las que el cristiano busca establecer una *fidelidad* particular ante lo absoluto.

1. Estado de la cuestión

1.1. Estudios pioneros

Los trabajos sobre mística publicados en el siglo XX –desde Bremond (1926), Béguin (1937), Alonso (1943) y Hatzfeld (1955) hasta el enfoque más reciente de Giard (2006)– centran su atención en comprender un fenómeno que trasciende lo religioso y se transforma en un problema tanto lingüístico como epistemológico.²

Michel de Certeau es un referente-clave para la historiografía moderna. *La fábula mística: siglos XVI-XVII* (publicada originalmente en 1982 y traducida al español en 2006) identifica la progresiva desmitificación religiosa con la experiencia amorosa y con el lenguaje. El libro aborda la situación en la que los místicos, al intentar plasmar sus experiencias en palabras, se ven desplazados inevitablemente hacia el terreno de la *fábula*.³ Debemos retener que, a partir de esta época, la espiritualidad se concebirá como una forma de *conocimiento experimental* que se suele vincular con la pérdida de centralidad del cristianismo en la cultura europea.

La debilidad de creer (un texto publicado en 2006 por Luce Giard) recopila artículos escritos por de Certeau entre 1964 y 1983. Nos interesa repasar cómo de Certeau bosqueja la historia de los primeros grupos de “iluminados” del siglo XVI. Estos grupos, fascinados por una experiencia subjetiva, desarrollaron una psicología religiosa tan singular que los llevó a aislarse –o enfrentarse– al desencanto frente a la tradición.

«A mediados del siglo XVII, mientras que la política se hace laica, el nacimiento de las “sociedades espirituales” marginales expresa una “vida mística” que se distingue de las reglas objetivamente impuestas por las instituciones cristianas o por capricho del rey».⁴

En este libro aparece su conocida definición de *mística*: una búsqueda constante e insaciable, un proceso de carácter dinámico que se encuentra en constante movimiento:

² H. BREMOND, *Prière et poésie*, Grasset, París 1926; A. BÉGUIN, *Poésie et mystique*, Nerval, París 1937; D. ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz*, CSIC, Madrid 1942; H.A. HATZFELD, *Estudios literarios sobre mística española*, Editorial Gredos, Madrid 1955.

³ El título de la obra causó sorpresa en su momento al analizar la etimología de la palabra «fábula», que proviene del latín *fari*, que significa *hablar*. Este análisis explora la relación entre la experiencia mística y su representación lingüística, destacando que la narrativa, la ficción y la alegoría se convierten en herramientas esenciales para transmitir lo inefable. Cfr. T. POLO, *Michel de Certeau lector de san Juan de la Cruz*, “Revista de Espiritualidad”, 76 (2017) 303, 2017, 196, nota 25.

⁴ M. CERTEAU, DE, *La debilidad de creer*, Katz Editores, Buenos Aires 2007, 48-49.

«Es místico aquel o aquella que no puede parar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que no es eso, que uno no puede residir aquí ni contentarse con esto».⁵

El lugar del otro. Historia religiosa y mística (editado por Luce Giard en 2007) es una recopilación de artículos publicados por de Certeau entre 1963 y 1981. Cabe destacar que la editora optó por una organización temática, en lugar de cronológica, dividiendo la obra en dos partes: “Escribir la historia” y “Mística y alteridad”. Siguiendo con su idea central, de Certeau plantea que, a partir de los siglos XVI y XVII, la mística deja de ser concebida como una sabiduría basada en creencias comunes.⁶

La labor de Luce Giard como editora y compiladora de la obra de Certeau se complementa con la elaboración de la bibliografía completa del autor: contaba, en 1988, con 422 entradas y ha seguido creciendo con el paso del tiempo por medio de distintas reediciones y traducciones.

1.2. Literatura reciente

La discusión certosiana sobre la mística, como hemos visto, se interesa por investigar el lenguaje junto a la experiencia subjetiva, de forma que se amplía el objeto de estudio hasta una perspectiva propia de las ciencias sociales. En este sentido, Urrejola (2010) explora cómo Certeau vincula la mística con la historiografía al desarrollar el concepto de *lenguaje de la ausencia*; Ortega (2016), por su parte, se detiene en explicar cómo se introduce una *pragmática del lenguaje*; Polo (2017) profundiza en su lectura de san Juan de la Cruz, señalando el papel del *modus loquendi* en la construcción de un discurso místico bien diferenciado respecto de la teología tradicional y Cifali (2012) ha explorado su relación entre la escritura y la poética. La distinción entre lo místico “como experiencia” y lo místico como “género literario” sigue siendo, por último, punto de discusión en Salin (2017), al explicar la determinación de Certeau por tratar del fenómeno místico como una forma de *resistencia* frente al poder institucionalizado.

¿Se trata de ver la mística como un fenómeno exclusivamente religioso o de considerarla como un *laboratorio epistemológico* que cuestiona las estructuras del saber centrándose en el análisis del lenguaje y de las prácticas discursivas?⁷

⁵ *Ivi*, 294.

⁶ Cabe mencionar, por último, un texto (*La invención de lo cotidiano*) publicado en dos tomos en 1980, traducidos al español en 1990 y en 1994. Dividido en dos partes («Artes de hacer» y «Habitar, cocinar»), explora la relación entre producción y consumo, analizando distintas maneras de utilizar los objetos en el ámbito de las prácticas cotidianas.

⁷ De Certeau subraya la complejidad de la expresión de lo inefable y la necesidad de abordar los fenómenos religiosos con una conciencia crítica de las *categorías* y de los *prejuicios* que son propios del investigador.

1.3. Un estilo particular de historiador

Así se define a de Certeau – así lo califica Luce Giard en la “Introducción” de *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Aunque no se identificó como teólogo; lo hizo como historiador. A su parecer, «la historia representaba un paradigma ejemplar de las ciencias interpretativas». Por esta razón se le reconoce su enfoque del fenómeno místico, caracterizado por su continua prevención para no atribuir «significaciones estables» ni a las proposiciones de fe ni al repertorio de ritos y celebraciones. Su preocupación central será discernir «el lugar y sentido del místico, la posesa o la bruja en un momento de convulsión de la Iglesia».⁸

Conviene reparar en que las prácticas y creencias cambian «tras la aparente inmovilidad de las palabras y los gestos». De esta manera, sabemos que el discurso de las autoridades eclesiales difiere respecto «de las prácticas del bajo clero y de sus parroquianos anónimos» y que continuamente se produce «el deslizamiento de las palabras de una generación a otra».⁹

Sí hay un término que define con exactitud la práctica filosófica de Michel de Certeau es plantear que estudia la *poesía mística* en paralelo a las significaciones religiosas: en efecto, de Certeau se interesa por cómo el significado no solo se produce, sino que funciona simultáneamente. Conviene aportar tres ideas al respecto:

(1) No se le exige al poeta desarrollar de forma explícita una *teoría del relato* ni identificar expresamente el significado. No exige comparación entre mística y poesía, ni explicación sobre los rasgos de ese *proceso de superación* que nos seduce y se convierte en origen inexpugnable o fin de nuestra existencia, a la que llamamos Dios. De este espíritu de superación – sugiere –, parece subsistir «el movimiento de *partir sin cesar*». Acaso, al no fundamentarse en la creencia en Dios, la experiencia solo conservara la forma (no el contenido) de la mística tradicional.

Que la motivación religiosa inicial haya desaparecido no impide que los poetas se ocupen de confeccionar *estrategias retóricas* con las que provocar *efectos de ánimo* en el lector. Algo tan sorprendente como «hacer sentir» a alguien una experiencia que, posiblemente, jamás haya vivido. Pero ni siquiera este hecho – que los significados simbólicos conllevan una deslocalización de sentido – obliga al escritor (o al filósofo) a explicarlos.

(2) Se termina por cuestionar cómo la disciplina histórica acaba por elaborar, con sus operaciones intelectuales, la propia *inteligibilidad* del material. La hipótesis es radical: la escritura funciona como un “reflujo” mediante el cual, una vez ordenados los materiales, el historiador explica su significado. Michel de Certeau sospecha en esta apropiación del material «la existencia permanente de un contenido». Es decir,

⁸ Esto le facilita investigar «la producción social del hereje y lo diabólico como expresión de las relaciones de poder de una institucionalidad que vivía de espaldas al imperativo ético», en FR. A. ORTEGA, 2016, 59.

⁹ L. GIARD, *Introducción. Un estilo particular de historiador*, en M. Certeau, de, *El lugar del otro*, Katz Editores, Buenos Aires 2007, 12.

«Cuando recibimos el texto, ya se llevó a cabo una operación que eliminó la alteridad y su peligro, para no guardar del pasado, sino fragmentos empotrados en el rompecabezas de un presente».¹⁰

Tal perspectiva define un hecho histórico, en palabras de Certeau, como «un acontecimiento debidamente *seleccionado* e *interpretado* como relevante por el historiador». El mérito de Certeau consiste en identificar el *factor intencional* mediante el cual un historiador construye deliberadamente «una historia que dice más sobre el presente que sobre el pasado que intenta referir».¹¹

(3) Análoga «escisión histórica fundamental» detecta de Certeau entre la tradición greco-romana y la epistemología cristiana con respecto al conocimiento místico. Aquella conduce al espíritu hacia el silencio y un dios desconocido más allá del ser; la epistemología cristiana, por su parte, aporta una articulación del conocimiento sobre el “lenguaje”, mas ahora partiendo de la encarnación del Verbo.

De esta forma, y desde finales de la Edad Media, los místicos reconstruyen un nuevo *desafío de la palabra*. La exegética religiosa, a partir de ahora, despoja los signos cristianos de todo *privilegio* respecto de fenómenos socioculturales. No se trata entonces de aislar contenidos como si fueran enunciados verdaderos sino, más bien, de considerarlos como *producto* de *organizaciones sociales*, psicológicas o históricas a las que remiten o representan.

2. Líneas de debate

La espiritualidad cristiana se ha fundado, obviamente, sobre una tradición literaria, y se enfrenta a algo que se subraya como *imposible de decir*. Siguiendo este argumento, durante un tiempo se ha aceptado que una valoración metafísica separa entre sí dos ámbitos de realidad: el primero, se interesa por lo que apenas se puede *expresar*; el segundo, aborda algo de lo que no se puede *dejar de hablar*.

De Certeau, dijimos, piensa que la mística ha funcionado como una «ciencia pasajera» que será “desmantelada” y absorbida por otras disciplinas: «En el lugar ocupado por la mística, no quedan más que provisiones de fenómenos psíquicos o somáticos [...] colonizados por la teología que los transforma en “aplicaciones” prácticas».¹² Aunque esta interpretación ha sido discutida. ¿La mística desapareció o se transformó, en realidad, en un nuevo discurso sobre la subjetividad (Salin 2017)?

Para entrar en discusión, investigaremos el papel que adopta la escritura mística en una triple dimensión: (a) en relación a los temas de la ausencia y de la pérdida, (b) ante el problema del cuerpo, y (c) en referencia a la crisis de las instituciones.

¹⁰ M. CERTEAU, DE, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana-ITESO, México 1993, 273.

¹¹ A. FREJOMIL, *Clio, entre Freud y Lacan. El gesto psicoanalítico en Michel de Certeau*, “Prohistoria”, Revista on line, 14 (2010) 75-100.

¹² M. CERTEAU, DE, *La fábula mística (Siglos XVI-XVII)*, Siruela, Madrid 2006, 85.

a) Uno de los principales debates sobre la obra de Certeau es su interpretación de la *ausencia*. ¿Cómo no advertir que la mística se convierte en la *figura histórica* de esta *pérdida*? Sin duda, la desaparición de la presencia divina impulsa un deseo inagotable que se manifiesta en la escritura mística: «El deseo crea un exceso. Excede, pasa y pierde los lugares. Hacer ir más lejos, a otra parte».¹³ Para Carlo Ossola (2006), que retoma esta idea certosiana, la mística es «lo ausente no solo en el pasado, sino como constante *altérité* de la historia».

b) La segunda cuestión a debate ataña a la descripción de lo corporal. A partir de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, la mística adquiere una dimensión corporal más simbólica que teológica: «La aproximación acaricia, hiere, amplía la gama de percepciones [...] La palabra queda fuera de este cuerpo, escrito pero indescifrable».¹⁴

Giard (2006) y Cifali (2012) han explorado esta perspectiva vinculando la mística con la performatividad del lenguaje y con la resistencia generada frente a los discursos dogmáticos. Existen paralelismos entre mística y psicoanálisis: ambas disciplinas trabajan con la ausencia y la alteridad. «Los procedimientos místicos y psicoanalíticos atacan los principios fundadores del sistema histórico en el que operan».¹⁵ Así es como se amplía la idea para entender el *modus loquendi* místico como una forma temprana de la teoría del inconsciente en Freud o en Lacan.

c) Los místicos de los siglos XVI y XVII provenían de grupos marginados o en crisis. Es decir, la mayoría «pertenecen a regiones y categorías en recesión socioeconómica, marginadas por el progreso o arruinadas por las guerras».¹⁶ Esto podría sugerir que, aparte de realizar una búsqueda espiritual, el fenómeno místico da respuesta a contextos de crisis institucional y de exclusión social: según Urrejola (2010), su lenguaje inscribe *lo marginal* dentro de un discurso oficial. Los místicos adoptan este discurso de resistencia operando una transgresión, bien que dentro de los límites de la tradición religiosa; pronuncian de una forma velada un desafío ante las jerarquías establecidas con objeto de redefinir el sentido de la experiencia espiritual. No sosprende leer en Eymar (2017) que de Certeau utiliza la mística como un dispositivo para *pensar lo impensable*, aunque siempre dentro de la tradición cristiana.

3. La poesía mística

3.1. Una exégesis no religiosa de la poesía mística

Con el fin de protegerse de cualquier suspensión de significado propia del lenguaje religioso, de Certeau comienza analizando la progresión y uso de los conceptos. En primer lugar, el término «mística» es una palabra que pronto deja de

¹³ Ivi, 294.

¹⁴ Ivi, 15.

¹⁵ Ivi, 16.

¹⁶ Ivi, 31.

funcionar como un *adjetivo* añadido a un concepto [«rosa» (*rosa mística*), «jardín» (*jardín místico*)] para independizarse y aparecer como *sustantivo*. A partir de cierto momento, el término se utiliza para expresar un *concepto límite*, distante de cualquier contenido preciso.

Lo importante es reconocer que, en tanto que un efecto del lenguaje se instaura mediante medios literarios, instaura una *nueva interioridad*. Situarse en el lugar del Otro, nombrar una experiencia de comunión con la divinidad, entonar las estrofas de un poema inspirado o apelar a una particular experiencia... todo ello, implica reconocer que el término “místico” se aplica a un *imaginario* en constante desplazamiento.

Esta cuestión es relevante: las palabras se deslizan hacia lo que les quita una estabilidad de sentido. Este efecto de comienzo agita el lenguaje bajo la forma de «un comienzo que nunca está allí, nunca está presente». Este fenómeno afecta a una práctica literaria y describe la ausencia de la divinidad cuestionando la estabilidad de los términos con los que se expresa. Ya se ha expresado: nacida en el universo de las palabras, esta forma de desencanto funciona en paralelo a la pérdida de creencias religiosas.

3.2. Estrategias retóricas

El término «fábula» remite, en el contexto de la mística, a un lenguaje particular, una forma paroxística del discurso “espiritual” que intenta expresar aquello que es inefable: la experiencia de Dios. De Certeau subraya que la mística es una fábula (de la raíz latina, *fari*, hablar), un “relato” que se articula en prácticas específicas. Esta perspectiva “desteologiza” el discurso espiritual, apartándose de análisis puramente doctrinales o psicológicos centrados en “estados de conciencia”.

Al analizar las características lingüísticas de esta “ciencia mística”, de Certeau afirma que el lenguaje místico se constituye como un “*modus loquendi*”, un lenguaje en cuya «embriaguez» (lingüística y lógica) se marca el límite entre la descripción de lo visible y la denominación de un esencial oculto. Conserva así una relación sustancial con el *misterio* y el *secreto*. Así, el adjetivo «místico» aplicado a un sustantivo indica «como lo entienden o dicen los místicos», funciona de manera *metalingüística* al hablar del lenguaje en sí mismo.

No extraña comprobar cómo el *oxímoron* es un elemento retórico fundamental dentro del discurso místico. Pertece a la categoría de los «metasememas» y remite a un *más allá del lenguaje*. Es un *deíctico*: muestra lo que no dice, afecta a la combinación de dos términos supliendo a un tercero que se presenta como ausente («Crea un agujero en el lenguaje. Talla en él el lugar de lo indecible. Es un lenguaje que señala un no-lenguaje [...] apunta una ausencia de correspondencia entre las cosas y las palabras»).¹⁷

Se instaura un “estilo” místico que se articula en prácticas que definen un *modus loquendi* y/o un *modus agendi*, donde lo esencial no es un cuerpo de doctri-

¹⁷ Ivi, 145.

nas, sino la fundación de un ámbito con procedimientos específicos. Se revela así la tensión entre un Verbo ausente y la convicción de que «debe hablar». Aunque la fe se liga a lo que ya no se produce, lo hace apoyándose en la promesa de las Escrituras. Bien se puede decir que el sujeto espiritual surge de un retiro o retraso de los objetos del mundo, de un *exilio*.

Falta por mostrar que, gracias a este corte, va a nacer una literatura que aborda la *primacía de la experiencia* – una práctica que ninguna institución puede reemplazar – que es una forma de sumergirse en una categoría de *lo absoluto* que se convierte en un *fin a alcanzar*. No se trata tanto de *una realidad última* y definitiva como de una experiencia vinculada a su inevitable *reconstrucción*. No tememos pensar que, tras escribir sobre ella – sobre la realidad espiritual y sobre su cualidad mística –, uno acaba condenado a repetir el proceso continuamente.

La distinción anterior entre realidad y reconstrucción simbólica no carece de originalidad: una vez perdido aquel sentido de cosmos que había conformado los marcos de la existencia y de su saber, el hombre del siglo XVI busca certidumbres y reglas con las que describir la experiencia espiritual. La producción literaria recrea, en todo su radicalismo, tal confrontación.

En conclusión: la verdadera experiencia – que se refiere a aquel a quien se busca – será reconocida solamente a través de las *marcas* que deja su ausencia. ¿Cómo no tomar conciencia de los problemas que suscita un desplazamiento de significado tan grande? ¿Qué ideas y certezas objetivas, si las hay, perviven en un espacio poético-religioso?

3.3. *Fábula, relato, ausencia*

El *texto místico*, para De Certeau, pasa a representar una *ausencia*. Se interpreta como una *fábula* o *relato* que introduce una ficción necesaria. También es una forma práctica de teorizar sobre los gestos de lo cotidiano.

Son tres los argumentos que el autor utiliza:

(1) Me refiero, en primer lugar, a que el discurso místico – que exige a la representación histórica mediante la que opera lo mismo que si existiera esa salvación última – necesita instaurar un principio de absoluta gratuidad y «producir composiciones imaginarias». De ahí, la opción por estudiar la analogía entre el funcionamiento de la mística y el psicoanálisis, reconociendo «el papel que juega en Freud la referencia religiosa o judía, o, en Lacan, la instancia mística» o considerando que el cuerpo constituye por sí mismo un lenguaje simbólico cuyas representaciones «expresan las huellas de los afectos (“intenciones” y “deseos”, ecc. o motivo y pulsiones) que las provocan».¹⁸

(2) Otro ejemplo: hablar continuamente de un comienzo. El propósito del escritor místico es provocar efectos en el lector, hasta el punto de evocarle una experiencia que quizás nunca haya vivido.

¹⁸ *Ivi*, 16.

«Los Reformados pensaban que aunque las instituciones, corrompidas, estuvieran abocadas al mutismo, era posible escuchar la Palabra instructiva en las Escrituras. [...] los espirituales buscan en otro lugar y bajo otros modos aquello que puede, aquello que debe hablar. Se fundan en la promesa que ha sido hecha: El Espíritu hablará. Pero... las voces proféticas de otro tiempo ya no hablan».¹⁹

Sí, los espirituales «se fundan en la promesa que ha sido hecha: El Espíritu hablará». Pero de Certeau disiente: «las voces proféticas de otro tiempo ya no hablan». Sospecha que los modelos literarios aportan una dosis de mistificación nada desdenable porque representan, en el extremo, una forma de autoridad que se ejerce desde algo pasado y que se exhibe creando, a su vez, provisiones de *fenómenos psíquicos y somáticos* (los que acompañan al relato) que acaban por situarse «bajo el control de la psicología y de la patología» (de Certeau 2006). La hipótesis es que podrían convertirse, más allá de la teología, en un verdadero *ejercicio de sentido*.

(3) Se asume que *el decir prima sobre lo dicho*. Por este motivo, la mística de los siglos XVI y XVII prolifera en torno a una *pérdida* vivida en paralelo a aquella lenta *desmitificación religiosa* que se desarrolla desde el siglo XIII, que es el siglo del amor cortés. «Ya no es Dios – dice de Certeau –, sino el otro: en una literatura masculina, la mujer». La palabra divina se verá sustituida por el cuerpo amado – en la práctica, no menos espiritual ni simbólico –. Y la escritura “canta” esta *pérdida*, sin poder aceptarla.

3.4. Producción literaria: los santos del Carmelo

De esta ausencia surge una producción “occidental” que se desarrolla en dos direcciones:

(a) se multiplican las expresiones destinadas a llenar una carencia originaria;

(b) se retrocede hacia el postulado de esas conquistas para interrogar sobre la «vacancia» que las ha producido. Agotada la configuración del cosmos y de la existencia expresada por el saber medieval, el hecho de buscar una certidumbre se convierte en la regla que configura una producción literaria que se considera como radical. Y así es como se somete la *ciencia mística*, por un tiempo, a la práctica del poema (o de sus equivalentes: el sueño, el éxtasis, ecc.).

¿No es posible temer de lo que afirman los místicos – de esa *pasividad columante* en la que el yo se pierde en Dios y de las prácticas en las que *el decir prima sobre lo dicho* – que sus formas orales y literarias describan, en el límite, solo experiencias somáticas? ¿Sospechar de los riesgos que se corren al expresar cualquier realidad psicológica identificando con excesiva facilidad (*fenómenos y hechos excepcionales*) y del peligro de radicalizar el léxico abundando en determinaciones corporales (episodios de éxtasis, levitaciones, estigmas, visiones, tactos u olores) no es la propuesta de un escéptico?

¹⁹ Ivi, 21.

No se pueden ignorar estas prácticas si nos centramos en la obra de Juan de la Cruz, quien se sirve de la abundancia de *preguntas retóricas*, de la ruptura de la ilación lógica entre estrofa y estrofa, de alteraciones balbuceantes o de metáforas relativas a la deficiencia de los sentidos. Para el fraile carmelita, aquél a quien se busca será reconocido a través de las *marcas que deja su ausencia*. Se apela ahora a un *lenguaje interior*, para hablar adonde se halla «escondido el Hijo de Dios». Así es como retoma lo expresado por el evangelista san Juan al escribir: «el seno del Padre (1,18), que es la esencia divina [...], ajena a todo ojo mortal y escondida a todo humano entendimiento» (*Cántico Espiritual*, Canción 1.2).

En efecto, los poetas elaboran una serie de estrategias retóricas con las que llevar las palabras hasta los *límites* últimos del lenguaje. Su práctica cultiva la confesión, la autobiografía y el testimonio personal, pero también una exigencia de exacerbar *figuras de estilo* (la paradoja y el oxímoron), para situar su mensaje que muchas veces roza las lindes del *escepticismo*.

Lo propio sucede a Teresa de Jesús (a quien de Certeau menciona en *La fábula mística* al tratar sobre las *Moradas* y deja un esbozo para un volumen titulado *L'invention autobiographique: Thérèse de Jésus*, que nunca será redactado)²⁰ y a Jean-Joseph Surin (de quien edita *Guide spirituel pour la perfection*, de 1963, y *Correspondance*, de 1966). De Certeau se interesa por estudiar la visión *cosmológica* de Teresa de Ávila en las *Moradas*, en donde retoma la estructura de un universo donde se sitúa la Tierra en el centro, rodeada de esferas, de la Luna, de Mercurio, de venus y del Sol... suponiendo que este esquema no estuviera *invertido*. En realidad, hay que aclarar que Teresa de Jesús no trató tanto de la estructura de un objeto cósmico sino de un simbolismo que radica dentro del propio sujeto; así, en la visión de Teresa, los *círculos concéntricos* de la cosmología jalonan *un devenir interior*.

Pues bien, la manera en la que Michel de Certeau tematiza las dificultades propias de la historia de una tradición religiosa – el cristianismo – es una muestra de lo singular de su *manera de trabajar*.

4. La tentación de la práctica metafórica

Que su propuesta sea investigar los *significados estables* de la fe – a pesar de la inmovilidad de los significantes – lleva a de Certeau a estudiar las expresiones propias de la espiritualidad contemporánea. Aunque no se fundamenten en dogmas

²⁰ Para profundizar en la lectura que hace de Certeau sobre Juan de la Cruz y Teresa de Jesús, y en castellano, véase T. POLO, *Un viajero en el país de la mística. Aproximación a Michel de Certeau*, en “Teresianum” 42 (1991) 533-559 y *Michel de Certeau lector de san Juan de la Cruz* en “Revista de Espiritualidad”, 76 (2017) 187-215. También es relevante consultar a P. ROYANNAIS, *Leer a Teresa de Jesús con Michel de Certeau*, en “La torre del Virrey”. Revista de Estudios Culturales 17 (2015) 147-161, y el análisis biográfico de F. DOSSE, *Michel de Certeau. El caminante herido*, Universidad Iberoamericana, México 2003.

teológicos, sí pretenden recuperar una experiencia que conserva la forma – ya no el contenido – de la mística tradicional.

No es difícil comprender que la teología cristiana, lejos de alcanzar el rango de ciencia, se interesa por constituir nuevas expresiones de la fe siguiendo a los místicos cuando éstos describen el *carácter afirmativo de la debilidad*. Los místicos acaban señalando las coordenadas de lo que es verdadero y de lo que falso; no obstante, *hablar de la nada y perseguir instalarse en una carencia* resultan experiencias difíciles de realizar. Para los occidentales – aquellos para quienes la *oración recitativa* ha dejado de ser un instrumento con el que gestionar sus relaciones con los poderes superiores – existen muchas *vías de salida* con las que evitar el contenido dogmático de su fe. No se trata ya de realizar una esencia soterrada (la *santidad*); cuando de perder una identidad fija y crear *algo completamente nuevo*.

Siguiendo este pensamiento, de Certeau describe en *La debilidad de creer* – un libro editado en París en 1987, no lo olvidemos – la vida de distintas comunidades que necesitan negar determinados «modos de expresión (liturgias, lecturas comunes, exámenes críticos, oraciones silenciosas)». Su solo objetivo es imaginar, al menos, un acto. O expresarse con él. En este proceso de negación, el grupo emplea argumentos que “sabe” ajenos a lo que quiere decir, pero ¿no resultan ser el medio más eficaz para trazar *negativamente* un “decir” cristiano?

Llama la atención cómo se definen estos entornos:

(1) Los grupos más emblemáticos (los carismáticos occidentales) que utilizan la *glosolalia* o el «hablar en lenguas» describen el *vaciado de contenidos* objetivos hablando de una ausencia total de referente).

(2) Otros – los que pronuncian un *mantra* – sí asumen la tentación de *nombrar los límites*. Decir un *mantra* es *hablar desde los límites*: *ommm, Maranatha, Cristo-Jesús...* ¿No se recita cuando no sirve la oración? La invocación gira sobre sí misma (como si fuera un conjuro) y nos recuerda sin descanso que existe *una fe en la fe*, una locución capaz de autocomplirse.

(3) Cuando el silencio es el último escalón para entrar en esta relación con lo *inefable* (lo que propone el *Zazen*) nos hacemos *presentes* al tiempo que pasa: por ejemplo, en la *meditación sentada*.

Pareciera que todas estas representaciones operan como medios de recuperar el espíritu místico. O que de Certeau se interesa por pensar sobre significantes que desaparecen del discurso y que así se transforman «en cantos y gemidos, en pura voz en el goce y fervor de decirse, en el desvanecimiento del sentido».

Conclusión

Este recorrido nos ha mostrado cómo Michel de Certeau examina el problema del decir místico y lo hace propio. No habla ni como analista ni como místico: su viaje no pretende acabar en la contemplación. Mantiene un análisis sobre un discurso,

más orientado hacia el misterio o la alteridad. Por esa razón, no recurre al vocabulario de la metafísica ni de la teología.

Lo expresado debería ser suficiente para mostrar que, en el argumento certosiano, el mundo moderno nace sobre las cenizas del silencio de Dios – de quien fuera un *locutor privilegiado* y que ahora *ha dejado de hablar* –. De esta *conciencia de exilio* hablaba el autor en la *Introducción* de *La fábula mística: siglos XVI-XVII*, de una situación de exclusión en la que él mismo participa:

«Este libro se presenta en nombre de una incompetencia: está exiliado de aquello de lo que trata. La escritura que dedico a los discursos místicos de (o sobre) la presencia (de Dios) tiene como estatuto *no formar parte de ellos*. Se produce a partir de este duelo – un duelo inaceptado y que se ha convertido en la enfermedad de estar separado». ²¹

No están ausentes, sin embargo, sus vacilaciones o su conciencia de encontrarse en un terreno crítico – «tal vez yo esté deformado por un prolongado trato con los místicos quienes no cesan de criticar las representaciones y de dejar atrás cada una de sus experiencias» – dirá.

«Tal vez, maltrecho por mis trabajosas travesías por los viejos países de la mística, me sienta inclinado a identificar demasiado la experiencia cristiana presente con una continuación del mismo movimiento pero, en adelante, en el interior de los espacios y con los instrumentos que nos ofrecen la vida secular y las ciencias humanas». ²²

De su pensamiento se deriva que la modernidad obligó al sujeto a encontrar un sustituto para expresar una creencia desaparecida. Cuando la divinidad se exilia, el decir teológico deja espacio a la escucha de un Otro que debe hablar en su lugar. Admitiendo que la *precariedad del intérprete*, «su condición de insuficiencia, le obliga a abandonar el despliegue autoritario de la estrategia para ensayar en cambio una lectura vacilante de lo Otro»²³. De ahí que un *duelo inaceptado* «se ha convertido en la enfermedad de estar separado» y una carencia que le *empuja* a escribir: «No cesa de escribirse en viajes por un país del que estoy alejado». En resumen, una *sensación de crisis*. La misma sensación que comparte con Jean-Joseph Surin, un sacerdote jesuita del siglo XVII a quien el filósofo francés dedicó su trabajo intelectual. El misticismo se apoderó de ambos personajes. A pesar de la desesperanza religiosa, ambos eligieron el camino de buscar a Dios.

A diferencia de Surin, que terminará suicidándose, de Certeau no alcanza un estado superior de comprensión, aunque intente canalizar esta *herida íntima* a través de la escritura (y apoyado por unas instituciones respecto a las que no se vió exento de conflictos). Esta es la interpretación que mantiene François Dosse (2002), su biógrafo, cuando le describe como *figura melancólica*. El paralelo que

²¹ DE CERTEAU, *La fábula mística.*, 11.

²² IDEM, *El estallido del cristianismo*, Sudamericana, Buenos Aires 1976, 32.

²³ Fr. A. ORTEGA, *Michel de Certeau y las ciencias sociales: un lenguaje alterado*, en “Memoria y Sociedad” 20 (2016) 41, 66.

Dosse traza entre ambos autores – hasta el punto de que se refiere a Certeau como «el doble de Surin» – refleja la experiencia que les acompaña hasta el final de sus días: la relación con «una perdida, con el *cuerpo ausente*, con el luto imposible del objeto perdido».

Un último «guiño de la historia» ha hecho que el papa Francisco reivindique en 2013 a Michel de Certeau, junto con de Lubac, como uno de los grandes pensadores franceses contemporáneos.²⁴

Referencias

- BAGENETA I., *La fábula mística: Michel de Certeau (1925-1986) y el exilio de la palabra*, en *Proceedings of the Seventh World Conference on Metaphysics* 2018, Fundación Fernando Rielo (ed.), Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca 2021, 157-161.
- BAGENETA I., *Reflexión sobre el símbolo. Eckhart, Baruzi, de Certeau*, en Universidad de la Mística-CITES (ed.), *Actas del IV Premio Internacional Teresa de Jesús y el diálogo interreligioso*, Universidad de la Mística-CITES (ed.), Ávila, junio 2024.
- CERTEAU M., de, *Mystique au XVIIe siècle. Le problème du langage “mystique”*, en *L'homme devant Dieu*, 2, Aubier, Paris 1964, 267-291.
- CERTEAU M., de, *Mystique*, en *Encyclopaedia Universalis* 1971, reimpreso en Idem., *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Gallimard/Seuil, Paris 2005, 347-365 (ed. esp.: *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Katz Editores, Buenos Aires 2007).
- CERTEAU M., de, (1993). *La escritura de la historia*, traducción de Jorge López Moc-tezuma, Universidad Iberoamericana-ITESO, México 1993.
- CERTEAU M., de, *La debilidad de creer*, trad. de Víctor Goldstein, Katz Editores, Buenos Aires 2006a.
- CERTEAU M., de, *La fábula mística: siglos XVI-XVII*, trad. de L. Colell, Siruela, Madrid 2006b.
- CERTEAU M., de, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, L. Giard (ed.), traducción de V. Goldstein, Katz Editores, Buenos Aires 2007.
- CIFALI M., *Creer en la escritura. Michel de Certeau, una poética de lo cotidiano*, “Cuadernos del CLAEH” 100 (2012) 317-339.
- DOSSE F., *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, Paris 2002 (ed. esp.: *Michel de Certeau. El caminante herido*, Universidad Iberoamericana, México 2003).
- EYMAR C., *Michel de Certeau: el demonio y la institución*, “Revista de Espiritualidad” 303 (2017) 76, 217-240.

²⁴ A. SPADARO, *Entrevista al Papa Francisco*, 2013, “America Magazine”. Recuperado de <https://www.americamagazine.org/faith/2013/09/19/exclusive-interview-pope-francis>.

- FREIJOMIL A., *Clío, entre Freud y Lacan. El gesto psicoanalítico en Michel de Certeau*, “Prohistoria”, Revista on line, 14 (2010) 75-100.
- ORTEGA Fr. A., *Michel de Certeau y las ciencias sociales: un lenguaje alterado*, “Memoria y Sociedad” 41 (2016) 20, 55-70.
- PEREIRA FERNÁNDEZ A., reseña de F. DOSSE, *Michel de Certeau. El caminante herido*, Universidad Iberoamericana, México 2003, “Tzintzun”. Revista de Estudios Históricos 48 (2016) 246-254.
- POLO T., *Un viajero en el país de la mística. Aproximación a Michel de Certeau*, “Teresianum” XLII (1991) 533-559.
- POLO T, (2017) *Michel de Certeau lector de san Juan de la Cruz*, “Revista de Espiritualidad”, 303 (2017) 76, 187-215.
- ROYANNAIS P., *Leer a Teresa de Jesús con Michel de Certeau*, “La torre del Virrey”, Revista de Estudios Culturales 17 (2015) 1, 147-161.
- SALIN D., *Michel de Certeau y la cuestión del lenguaje*, “Revista de Espiritualidad” 303 (2017) 76, 161-185.
- SPADARO A., (2013), *Entrevista al Papa Francisco*, “America Magazine”, 2013, recuperado de <https://www.americamagazine.org/faith/2013/09/19/exclusive-interview-pope-francis>.
- URREJOLA DAVANZO B., *Entre mística e historiografía: el lenguaje de la ausencia en Michel de Certeau*, “Historia y Grafía” 35 (2010) 161-192.