



Revista Pelicano

Vol. 4. *El asalto de lo impensado*

ISSN 2469-0775

pelicano.ucc.edu.ar

Agosto 2018 – Córdoba

Rayiv David Torres Sánchez

rd.torres42@uniandes.edu.co

Maestro en filosofía e historia.

Universidad de los Andes – Pontificia

Universidad Javeriana

DOI: 10.22529/p.2018.4.09

El éxtasis blanco y la escritura de la historia en Michel de Certeau

White Ecstasy and the Writing of History on Michel de Certeau

Resumen

Este artículo se propone ilustrar algunos paradigmas compartidos entre la experiencia mística y la escritura de la historia a la luz del pensamiento y la obra de Michel de Certeau. El curso de la exposición nos arroja a la posibilidad de que subsista no sólo una experiencia de la escritura asociada a la alteridad desde el siglo XVI, sino, también, que el olvido, la falta, y los lugares de ausencia comprometen de lleno a la modernidad occidental y su espejo epistemológico: la escritura. La “operación historiográfica”, bajo el enfoque de Michel de Certeau, consiste en llevar a cabo un duelo por los muertos que sepulta y olvida (el pasado, el salvaje, “el otro que ya no habla”); mientras que en la experiencia mística consiste, al igual que en la historia, en la fabricación de un cuerpo inaccesible, cuyo relato, escrito a la medida del deseo, la falta, la poesía y el cuerpo, redunda en un discurso del otro. Estas páginas se encaminan a formular una exégesis del pensamiento del jesuita francés y su relación con teología mística en clave de un “éxtasis blanco”.

Palabras clave: Historiografía, Mística, Alteridad, Epistemología, Teología apofática.

Abstract

This article intends to illustrate some paradigms shared between the mystical experience and the writing of history in the light of thought and the work of Michel de Certeau. The course of the exhibition throws us to the possibility of that continues not only an experience of writing associated with the otherness since the 16th century, but, also, that forgetfulness, lack, and the places absence commit fully to Western modernity and its mirror epistemological: writing. “Historiographical operation”, under the approach of Michel de Certeau, consists of carrying out a mourning for the dead buried and forgotten (the past, the wild, “the other no longer speaks”); While in the mystical experience is, as in the story, in the manufacture of an inaccessible body, whose story, written to suit the desire, lack, poetry and the body, is in one discourse of the other. These pages are aimed at formulating an exegesis of the thinking of the French Jesuit and its relationship to Mystical Theology in terms of a “white ecstasy”.

Key words: Historiography, Mystique, Alterity, Epistemology, Apophatic theology.

Él no es pensable más que a través de los innumerables pensamientos que lo impensable, con que tropezamos, alimenta; pero Él no es, en Sí mismo, lo impensable.

Edmond Jabès, *El libro de la hospitalidad*

Exordio

El monje Simeón, quien se había retirado hacía muchos años a las montañas, se preguntaba cómo explicarle a su visitante, que llegaba de Panoptia:¹ “¿Cómo describir el objetivo exorbitante de la marcha milenaria, varias veces milenaria, de los viajeros que se pusieron en camino para ver a Dios?” (Certeau, 2006, p.313). El ermitaño había llegado a la conclusión de que a pesar de los años, seguía sin saber nada acerca de ese camino. Sin embargo, “nuestros autores hablan mucho de eso”, agregó el monje, refieren maravillas que inquietan antes que esclarecen. Ellos escriben en nombre de una tradición inmemorial, pero lo que sí sabemos es que “la visión coincide con el desvanecimiento de las cosas vistas” (Certeau, 2006, p.314). Hacen una distinción entre lo que parece indisociable: el acto de ver y las cosas que uno ve. “Nuestros autores”, decía el monje, afirman que cuanto más visión hay, tantas menos cosas se ven; el esclarecimiento de unas es la opacidad de las otras. Se pierde a la medida en que se ve. De modo similar, en el Éxodo, XXXIII, 20, Dios le dice a Moisés: *Non poteris videre faciem meam, non enim videbit me homo et vivet. No puedes ver mi rostro, porque el hombre no podría verme y vivir.* Para ver al Padre hay que morir. Nadie puede verlo y vivir. Desde la antigüedad, contemplar la luz de los dioses es arder.

Desde la perspectiva más inmediata, diríamos que la vista mejora al conquistar los objetos, pero en realidad, para los autores antiguos a los que se refiere el monje Simeón, es decir, los de la más antigua tradición, la vista se perfecciona a la medida en que pierde lo que procura. La pérdida es, por tanto, lo que muestra. La distancia revela y habilita lo que es a la vista como su condición, es decir, la de ver. Pero sucede que, ver a Dios, en su punto más extremo, es no ver nada. Cuando *se ve* a Dios, no se ve nada en particular. El todo, es decir, el Ser, se da simultáneamente con la Nada, por cuanto participa en una visibilidad universal que no implica ya el recorte de las escenas singulares y fragmentarias que comportan nuestras percepciones.²

¹ “Todo (ya) lo visto”. Nombre de un país lejano que no significaba más que otro más allá de las montañas para el monje.

² Quisiera contrastar esta aproximación con la de Edmond Jabès cuando menciona que “si Dios está, al mismo tiempo, fuera y dentro de todo ser, fuera y dentro de cada cosa, en otra parte y aquí, ausente donde se manifiesta, presente donde lo negamos, Él no es pensable más que a través de los innumerables pensamientos que lo impensable, con que tropezamos, alimenta; pero Él no es, en Sí mismo, lo impensable. Él es el singular objeto de tormento de un pertinaz y aventurado pensamiento, embriagado por sus victorias, vencido por sus

El monje intuía que su visitante pensaba que la paradoja que opone *ver* con los objetos vistos, tiene apariencias de engaño, y que, en realidad, una mejor visión necesariamente debe disminuir la cantidad de cosas que uno ve, pero para los autores de la tradición más antigua, ello no implica diferencias, debido a que los objetos sólo se perciben en el momento en que se distingue lo que es in-visible de lo que es visible. “Suprima lo que no ve –decía el monje–, y suprimirá también lo que sí ve” (Certeau, 2006, p.313). Tras esto, se crea un gran *deslumbramiento ciego*, un *esclarecimiento fulminante* en el que lo visto y lo no invisible coinciden en un movimiento simultáneo. En este sentido: *ver es devorador*. “Las cosas que vemos no son tanto los emblemas de sus victorias como los límites de su expansión. Ellas nos protegen de eso, como pequeñas embarcaciones cuyos bordes frágiles detienen – pero ¿por cuánto tiempo?– su oceánica avanzada” (Cf. Certeau, 2006, 314). Los pintores, por ejemplo, conocen ese riesgo, en el que las cosas vistas ostentan el umbral que viene tras ellas, pero, por eso mismo, lo que se muestra, en principio, anticipa el caos de lo inconmensurable, de lo ilimitado en lo limitado. “También usted debe conocer, en su pueblo, –dijo el ermitaño a su visitante–, a aquellos que rodean con trazo luminoso algunos objetos opacos, a la manera en que la blancura de una ola limita sobre la ribera omnipotencia solar de la masa de agua” (Cf. Certeau, 2006, p.314). Hay quienes también combaten la luminosidad encubriéndola con las tinieblas.

Así mismo, entre los pintores los hay quienes yacen cautivos de la pasión de ver: entregan las cosas a la luz y las pierden, *como náufragos en la visibilidad*; y es que, en el fondo, *somos pintores*, aun cuando no construyamos escenarios donde converge la más poderosa tensión entre el ver y las cosas. Hay quienes resisten esa tentación voraz, y hay también quienes ceden a ella por un instante, “tomados por una visión que ya no sabe lo que percibe; muchos se apuran –¿inconscientes?– hacia el éxtasis que será el fin de su mundo” (Certeau, 2006, p.314).

“Usted parece sorprendido” dijo el ermitaño. “Es cierto, es terrible ver”; más aún cuando las Escrituras dicen que no se puede ver a Dios sin morir. Hay que atravesar las tinieblas donde se mezcla el terror con la fascinación entre los caminantes que partieron en busca de una verdad, sin ser conscientes de que, de todas formas, sabemos más acerca de Dios cuando comprendemos que no sabemos nada. “¿Debo confesar que a mí también me invadió el temor?” Pasados los años, con la mezquindad que la edad avanzada enseña, decía

notorias derrotas. [...] Dios es creíble donde Él no puede ser creído. En su cristalina ausencia [...] De modo que nuestra relación con Dios nunca es directa sino desviada, sinuosa, oblicua, y es, vivida, por nosotros, de forma distinta. [...] Siendo Dios toda diferencia, no podía crear sino la diferencia; un mundo ajeno al mundo y, sin embargo, fiel a sí mismo, a través de Su extrañeza. Todo acercamiento a Dios se realiza bajo el signo de lo *indecible*”. (Jabès, 2014).

el ermitaño, se comprende que hay que aferrarse más a los secretos, a los detalles testarudos, a las manchas de sombra que defienden las cosas, y a nosotros mismos, es decir, en contra de una transparencia universal. “Me aferro a esos minúsculos restos nocturnos” (Certeau, 2006, p.314), lo que es otra forma de decir, *me aferro al secreto*, o bien, *hablo de él sin ponerlo al descubierto*.

El autor del relato de “El éxtasis blanco”, parecía formular un vaso comunicante entre el visitante que protagoniza su historia, con el labriego de la fábula de *Ante la ley* de Kafka, quien, tras años de paciencia, se entregó a una espera indefinida en un lugar *ajeno y eterno*. Una espera sin enmienda que, sin embargo, al cabo de su expectativa en el umbral, el guardián redimió en un instante fulgurante en el que el fin coincidió con el origen. La figura del umbral dibuja una tenue evocación alegórica de Kafka a la *Shekina* de Dios de la tradición judía, o quizás de la extranjería, el exilio, y una figura muy afín al autor de “El éxtasis blanco”, la peregrinación invertida. Pero tal vez el fulgor enceguedor sería la imagen de una aspiración infinita que se consume precisamente según su inacabamiento, aquella que Michel de Certeau definió como una *escatología blanca*. En su texto titulado *Éxtasis blanco*, escrito poco antes de su muerte, Michel de Certeau dijo en palabras del monje Simeón: “las mismas miserias que la vejez multiplica se vuelven preciosas, porque, también ellas, frenan el avance de la luz. No hablo del dolor, porque de nadie es. Ilumina demasiado. Sufrir deslumbra” (Certeau, 2006, p.314). Sufrir ya es ver, así como sólo hay visionarios privados de sí y de las cosas por la fascinación de las desdichas que visitan la región. Pero, para evitar la tentación del lector de leer entrelíneas la vida del autor, Michel de Certeau advierte que con ello no se están confesando intimidades insólitas:

[a]llá en el vientre, aquí en la cabeza, el temblor, la crispación, la deformidad, la necia brusquedad del cuerpo desconocido de otro. ¿Quién se atrevería a entregarlas? ¿Quién querría despojarnos de ellas, que nos preservan de extraños retiros? Son nuestras briznas de historia, ritos secretos, astucias y costumbres con sombras agazapadas en lugares ocultos del cuerpo. Pero usted [le dijo el monje al visitante] es demasiado joven para conocer los usos de ese tiempo clandestino. (Certeau, 2006, p.315).

El mundo cercado por el secreto que preserva el *más allá* de la obra de Michel de Certeau, finalmente induce a pensar en él, no solamente como un místico, embriagado por sus lecturas, sino como un teólogo jesuita para quien el sufrimiento deslumbra, y de ese modo lo pone en contacto con la experiencia del origen que coincide con el deslumbramiento del fin y, desde mucho antes, con el no-lugar, la atopía. Tampoco es

gratuita su mención al cuerpo, por cuanto, lo que el habla articula en un místico, digamos, por analogía, es un habla que lo atraviesa y articula lo real de su cuerpo, esto es, sabiéndose atravesado por un habla totalmente otra, totalmente extraña para él mismo. Esto se reconoce en la medida en que el habla, la enunciación de la experiencia, según mencionaba Michèle Montrelay sobre Michel de Certeau, *no se extiende discurrendo*, sino que es siempre subterránea y silenciosa. El itinerario de la escritura en Michel de Certeau, lleva a la *visión del lugar*, por esa razón, él mismo decía que leer es siempre ir a ver. Como se ha dicho, en el *Éxtasis blanco*, la visión coincide con el desvanecimiento de las cosas vistas: “sin catástrofe ni ruido, simplemente convertido en algo vano, nuestro mundo, inmenso mecanismo nacido de nuestras oscuridades, termina” (Certeau, 2006, p.313). El acto de “ver” al final de los días (*la antesala des-lumbrante de la agonía*), por medio del oscuro deslumbramiento del fin, conforme escribió Stéphane Mallarmé, supone pasar por el no ver nada (Cf. Dosse, 2003, p.615). Mallarmé (*figura epónima de la melancolía moderna*) escribió: “[y] es necesario que nada exista para que la abrace y crea totalmente en ella. Nada-nada” (Cf. Dosse, 2003, p.615).

Se ha sugerido que ver a Dios es no ver nada, por cuanto no se trata de nada que constituya cabalmente lo que se *espera*. El sufrimiento, al final de los días, “se esfuerza en la literatura por encontrar esa nada a partir de la cual la marcha aún es posible practicando un vaciamiento semejante al de los místicos” (Dosse, 2003, p.616).

La escritura del dolor se codea muy de cerca con la muerte, de esa manera otorga un nuevo impulso evocando la permanencia de un sufrimiento. La espera sin enmienda, aquella con la que la melancolía se suscita, comporta una postergación, cuyo puerto de llegada, está inhibido, sin embargo, de cualquier resolución que no revista un ocaso. Con relación a la melancolía en la escritura, decía Julia Kristeva: “los textos doman a la enfermedad de la muerte, hacen uno con ella, están al mismo nivel que ella, sin distancia y sin escapatoria. Ninguna purificación nos espera en la salida de estas novelas a ras de la enfermedad” (Cf. Dosse, 2003, p.616). Por medio del dolor, cuya consistencia deslumbra hasta el fin, no oculta nada, no hay “nada oculto y, por lo tanto, nada visible. Una luz sin límites, sin diferencia, de alguna manera neutra y continua” (Certeau, 2006, p.313). Lo innombrable del dolor, no sólo posibilita que en todo haya nacimiento, sino que también habilita los lugares que fueron tan solícitos a la mística como la imaginación, los símbolos, la metáfora, por esa razón, Michel de Certeau describió el dolor en términos de una oscura fulguración: *sufrir deslumbra*, y a la luz de esta exposición, el dolor, así como la disponibilidad melancólica, supone el origen de una producción indefinida que hace de la poesía el lugar que se habita.

Para Michel de Certeau el *encuentro* con el *absoluto divino* vendrá cifrado bajo el título de *Éxtasis blanco*, experiencia que constituye el punto de encuentro “entre el poema y la multitud [donde] se dibuja aquello por lo que termina *La debilidad de creer*, ‘Éxtasis blanco’” (Dosse, 2003, p.615). El deslumbramiento al final de los días consiste en una *visión cegadora, devoradora* que, según se simboliza en la narración de *Ante la ley* de Kafka, no se resuelve con *ver* ni con la licencia de cruzar el umbral, sino, más bien, con en el paroxismo del origen que inaugura la escatología de un recomienzo eterno: *la escatología blanca*. El umbral, que comunica al *afuera* con el lugar que se ha perdido, abre su entrada cuando la vida se desvanece en una *muerte iluminada*. El intervalo reconcilia la nada (la espera indefinida) y el absoluto que *todo* lo entrega por medio de la brecha que tercia entre la cúspide y el ocaso. Sin embargo, el intersticio entraña una mirada de tendida, una paciencia que se tensa en el instante oscuramente fulgurante que reúne la *extinción de las cosas vistas*, esto es, la experiencia de una mirada que es sorpresa del objeto, pero que excluye la posesión de una imagen: “Quita visión, deslumbra, ciega” (Cf. Dosse, 2003, p.519). Por analogía, y poco tiempo después de haberse comparado a sí mismo con el labriego de Kafka en el prefacio de *La fábula mística*, Michel de Certeau escribió en el “Éxtasis blanco”:

La diferencia entre ver y ser visto ya no se sostiene si ningún otro secreto pone al que ve a distancia de lo que ve, si ninguna oscuridad le sirve de refugio desde donde constituir ante él una escena, si no hay ya una noche de la que se desprenda una representación. (Certeau, 2006, p.315).

Michel de Certeau llamaba al sobresalto místico de desposesión de sí y de apertura al otro, como una salida de su lugar de origen, de un itinerario, de un exilio, y por lo tanto, la promesa de un lugar siempre por-venir, en cuyo derrotero, detenerse es imposible. Por eso se habita en las fronteras, aquellas que, en el caso de Michael de Certeau, también cobran forma de saberes y distintas disciplinas. En consecuencia, el lenguaje del creer, tema que ocupó a Michel de Certeau hasta su muerte, se inscribe alrededor de experiencias como la debilidad y la desaparición. En este sentido, la diseminación, la partida, da lugar al corte instaurador, el cual representa el origen tanto del advenimiento, en el caso judeocristiano, del mesías, pero también la partida y la propagación de los discípulos; de manera que ello desplaza la relación que coordina una conformidad a la ley, esto es, aquella que pasa por una metamorfosis en la que habrá una conversión hacia el otro, pero ya no se trata de fidelidad, sino fe. En una dirección muy afín, Hugo Mujica decía:

La creación es esa fe en nada, en un vacío o una ausencia, una fe que crea lo que cree, que cree para crear, que creando se trasciende más allá de lo que cree (Mujica, 2002).

En su artículo, “Le christianisme éclaté”, la fe trasluce para Michel de Certeau una confianza que no tiene la garantía de lo que funda: el otro que *trasciende más allá de lo que cree*. En algunos casos esa *confianza sin garantía*, ahuecada, vacía, comporta un regreso a lo absoluto, pero esto ocurre en la vida común, como un gesto de *perdersen la multitud* como proliferación y transcendencia. En este sentido, se ha dicho que Michel de Certeau fue “uno de esos escasos hombres que trataron de adelantarse mucho para tomar en cuenta las racionalidades constitutivas de la modernidad en la preocupación por el otro” (Cf. Dosse, p.519). Para él, la *falta* confecciona el lenguaje que difiere al infinito lo que no puede nombrar ni ostentar una presencia.

I

Ahora bien, habiendo introducido lo que a mi modo de ver significa el núcleo vital en el pensamiento de Michel de Certeau en el “Éxtasis blanco”, es preciso detenernos alrededor de los fundamentos que sustentan una concordancia entre la filosofía y la escritura de la historia en Michel de Certeau. Uno de esos fundamentos, a la luz de este ensayo, consiste en la incidencia que tuvo la teología de la ausencia para Michel de Certeau y el desenlace de *La fábula mística*. Se trata de un vínculo latente entre esa falta primordial (el duelo), que da lugar a la comunidad cristiana, pero que también consiste en ser *el signo de ser lo que falta*, esto es, lo que difiere el origen de la comunión en términos de una permanente repetición (iterabilidad) de los signos y los significantes. Considérese lo siguiente: la estructura de la ausencia se adhiere al lenguaje religioso en su punto focal, es decir, a su significante “radical”: Dios (Certeau, 1994, p.211). Sin embargo, “Dios es mejor conocido como carencia, más que por signos tangibles de su presencia” (Dosse, 2003, p.596). Del vaciamiento del significado puro, *Dios*, emana una convicción, para Michel de Certeau, según la cual se realiza la alteración motivada por el otro que inquieta y hace vivir. Sin embargo, la distancia de lo único, aquella que recorre el cuerpo de la obra y el pensamiento de Certeau como la imagen de la melancolía mística, no toma nunca el camino de la destrucción, sino, por lo demás, en términos de François Dosse, el de una levedad ética y una disponibilidad melancólica: la práctica del secreto. “Se trata de una melancolía pensativa, solícita y angelical que se nutre de algo definitivamente ausente, como si hubiera logrado mezclar lo trágico de Hamlet con la levedad de Ariel de Shakespeare” (Dosse,

2003, p.611). La melancolía vendría a ser esa nada sin causa que se sufre sin comienzo ni fin, pero que ocasiona, sin embargo, la búsqueda de un lugar. Michel de Certeau invocaba a Yves Bonnefoy para decir que “el centro está cerca y lejos de ti... puedes caminar... ya nada cambia pero la misma noche no acaba jamás” (Cf. Certeau, 1994, p.346). La palabra que sigue al movimiento, como la noche, no se consume nunca del todo, ella es la misma y es otra, la penumbra es la dilatación infinita de su continuidad en el umbral. Allí, en el umbral, siempre hay apertura, fisuras que motivan el *pliegue según pliegue*. Esto puede ilustrarse con el poema de Georg Trakl, “una tarde de invierno”: *Tú, peregrino, pasa silencioso; el dolor petrifica el umbral. Y en su pura lucidez resplandece el pan y el vino sobre la mesa.*

Por su parte, Michel de Certeau sostenía que la fe cristiana es una experiencia de fragilidad (*debilidad de creer*) y, al mismo tiempo, el medio para convertirse en el “anfitrión de otro que inquieta y hace vivir” (Certeau, 2006, p.310). En la base del intercambio con el otro, es decir, de la palabra, Certeau “sitúa el *voló* [Mesiter Eckhart] que ocupa el lugar de un *a priori* de la efectividad de la comunicación” (Dosse, 2003, p.545). En ese intervalo, necesario para toda palabra que se entrega y que recibe, se instituye un límite que recorta “el espacio del lenguaje para permitir la expresión del deseo [...] ese querer es absoluto, separado de toda determinación” (Dosse, 2003, p.545).

El propósito capital de esta concatenación religiosa con una ética (como “modo de ser/habitar con otro”), consiste en asimilar una “imposibilidad de un sentido limitado o el rechazo de una apropiación circunscrita que valoriza el lugar vacío de donde nace la certidumbre de ser excluido o alterado por el otro, de ser sin fin no-tú o no-yo. El ‘yo’ se certifica por su alienación misma” (Dosse, 2003, p.609). Michel de Certeau subrayó que esta experiencia no es nueva: siglos atrás los místicos la vivían y la expresaban (Dosse, 2003, p.609). Hay una debilidad, una fragilidad que *despoja* la solidez de los centros y los significados; de hecho, esa fragilidad descompone la relación con toda institución, esto es, en el momento en que deja de ser el lugar privilegiado (*impúdico* como decía de Certeau) para decir lo único y se convierte, por sí misma, en la condición de creer. Esa fragilidad, inherente al cristianismo, decía Certeau: “introduce en nuestras fuerzas necesarias *la debilidad de creer*” (Dosse, 2003, p.609). No obstante, esa condición, podría haber sido expresada en palabras de Angelus Silesius: “Hacia Dios no puedo ir desnudo mas debo ir desvestido” (Certeau, 2006, p.311).

Ese fundamento que busca conocer la esencialidad de la pérdida, aquella que resuena de algún modo con la consolación (divina) –en los cánticos o la poesía mística medieval *No sinti, No permitas que me separe de ti*–, constituye esencialmente un tema central del “Éxtasis

blanco” de Michel de Certeau, quien traduce, en su ensayo postrero, el umbral “donde la posibilidad de hablar determina una posibilidad de conocer” (Certeau, 1994, p.192). Sin embargo, la narración revela que la experiencia aparentemente negativa del absoluto tiene por condición el absoluto mismo: el crepúsculo, en cuanto advenimiento de lo inevitable, entrega todos los secretos en su cumbre, esto es, en el intervalo fulgurante. Ahora bien, si la posibilidad de hablar determina la posibilidad de conocer, hablar acerca de lo puramente *otro* se inscribe bajo su condición de silencio, el tránsito de la finitud llevaría consigo, y hasta el final, la marca de lo innombrable. “Nuestros trabajos desaparecen suavemente en este éxtasis silencioso, mientras nuestro mundo, junto con su mecanismo nacido de nuestras oscuridades, termina” (Certeau, 2006, p.315). El horizonte se abre, en el sentido del paso siguiente que busca el medio inescrutable que interpreta el deslumbramiento del fin: “[u]n mutismo agrieta las configuraciones del conocimiento. Una imposibilidad se hiere a la expectación que espera al ser en el logos” (Certeau, 1994, p.143).

Michel de Certeau subrayaba que el contenido religioso es el significante de otra cosa aparte de lo que se dice. Ello se deriva de una dilución de las *ciencias de lo religioso*, que perdieron su objeto propio y se ampliaron a diversos campos de conocimiento, esto es, a raíz de la imposibilidad de captarlo en un único campo de conocimiento y por ende, ocasiona el movimiento a otros campos del saber como el psicoanálisis. Asimismo, ese tránsito del contenido al significante a *otra cosa aparte de lo que se dice*, contiene para Michel de Certeau el tema que cautivó con mayor atención sus investigaciones acerca de la experiencia de la mística jesuita del siglo XVII, e incluso el proyecto de una antropología del creer. “La constelación eclesial se disemina conforme sus elementos se desorbitan. Ya no ‘aguanta’ porque no hay ya una articulación firme entre el acto de creer y los signos objetivos” (Cf. Dosse, 2003, p.202). La huella de esa articulación consiste en ser un vestigio inescrutable, es decir, los lugares del otro, a saber, el salvaje, la posesión, el místico, la brujería, etc. Es así como la escritura del autor de *La fábula mística* encarna la voz de una experiencia movida e inquietada por el otro y el movimiento de los contenidos religiosos, es decir, un límite en expansión y según la extensión. Se trata de una experiencia similar a la del místico jesuita Jean de Labadie, quien, tras la pérdida de un espacio fijo (para detenerse y hallar el *lugar de un decir*) suscitó, en consecuencia, la postergación infinita del arribo a un lugar porvenir; Labadie, *alter ego* de Michel de Certeau y uno de los protagonistas más significativos de toda su producción intelectual, se transforma, como muchos místicos jesuitas, en el profeta de un mensaje para el que ya no hay lugar: “inclinado hacia adelante,

desequilibrado debido a la espera del otro inalcanzable que representa el futuro y sin el cual, el presente no tendría sentido” (Cf. Dosse, 2003, p.203).

La fe, particularmente jesuita, refracta un camino que no tiene otra dirección definida más que la que va hacia el otro: “[f]undamentalmente no hay sitio para esta fe. Se ejerce en el elemento del otro”. A ello se suma el psicoanálisis, que indica que la ley misma del deseo “[e]s un deseo que hace hablar como el enamorado: ‘Te necesito’, ‘No puedo vivir sin ti’. Acceder a la verdad es y quedará siempre condicionado por el encuentro con el otro” (Cf. Dosse, 2003, p.203). Jean-Louis Schlegel subrayó que, en el fondo, Michel de Certeau siempre buscó “designar un sitio a la alteridad y de hacer de éste, de alguna manera, la ‘verdad’, cuando se trataba de buscar y vivir la alteridad en la alteridad, por decirlo de algún modo, o de ser siempre sorprendido y herido por ella, ‘desplazado por ella”” (Cf. Dosse, 2003, p.207). Michel de Certeau se opuso a la vía de una Iglesia que autorizara una verdad (a su juicio impúdica), y que, por lo demás, *encarnaría* la *condición de creer*. En lugar de un sentido en torno a un *cuerpo* (doctrinario) *de verdad*, Michel de Certeau opta por los atajos de las prácticas significantes, lo que en un sentido, se traduce en aferrarse al secreto, a la opacidad de la mística y su heterología fundante. Esto es debido a que el sentido evangélico, la institución, “ya no es un sitio, se enuncia en términos de instauraciones y de desplazamientos relativos a los sitios efectivos, ayer religiosos, ahora civiles” (Cf. Dosse, 2003, p.204). El cristianismo institucional, tanto para Michel de Certeau como para los místicos, dejó de ser un lugar privilegiado desde donde hablar. El cristianismo, en las décadas que comprendieron el Concilio Vaticano II, *estalla*. Esto significa, para el *jesuitismo* de Michel de Certeau, que la experiencia del creyente ya no concierne a una identidad unitaria sino a una suerte de *riesgo privado*, esto es, a una ruptura significativa que hace eco al movimiento mismo que lleva a Jesús a partir y a romper sus alianzas. La institución se transforma, pues, en el lugar para llevar a cabo un duelo que conmemora el lugar que se pierde al convertirse en la *condición de posibilidad*.

II

Ave

Altísimo amor, si ocurre que yo muera
sin haber sabido por qué te poseía,
en qué sol estaba tu morada,
en qué pasado tu tiempo, en qué hora yo te amaba,
altísimo amor que sobrepasa la memoria,

fuego sin hogar donde paso mis días...
Cuando yo me haya para mí misma perdido
y dividido en el infinito abismo,
cuando infinitamente me hayas destrozado,
cuando el presente del cual voy revestida me haya traicionado
Tú volverás a hacer mi nombre y mi imagen
de mil cuerpos llevados por el día,
viva unidad sin nombre y sin figura,
oh centro del espejo, amor altísimo.
Catherine Pozzi (1882-1934)

En el caso de los contactos entre la mística y la poesía, cabe destacar que, a la luz de Michel de Certeau, a partir del *corazón*, el hombre debe volver a encontrar su unidad y el Infinito que la habita. Análogamente es lo mismo que Jacques Lacan veía en las frases *te necesito*, o *vivir sin ti*, como un modo de acceder a la verdad condicionado por el otro. Esto pone de relieve un yo más profundo, más esencial que parece disimularse bajo un yo que está en la superficie. Históricamente se trata del nacimiento de la experiencia religiosa moderna y teológicamente de la lenta transformación de una fe en erótica. Michel de Certeau situó ese acontecimiento cuando emerge la *mística* como sustantivo, a partir de entonces se llamará *místicos* a nombres preexistentes, de tal modo que se constituye una tradición mística bajo el sello de un *nombre*, esto es, *la institución de un decir*. Procedimientos llamados *místicos* durante el siglo XVI, se titulan según otros documentos que así los refieren al principio del análisis en el que se encuentra el aislamiento de una unidad *mística* según el sistema de diferenciación de discursos que introduce un nuevo espacio de saber. Paralelamente, al igual que Lacan, Certeau advertía que el paso de lo oral a lo escrito no tiene por objeto *asegurar el lugar* desde donde el *yo* hablaba, sino de:

[a]cumular pruebas y obturar las aperturas que las palabras de una noche hubieran podido dejar. De los lapsus provocados por la discusión, de todo lo que se le escapa al lenguaje hablado, no quisiera que el escrito fuera el recuerdo –o el olvido– como si se necesitara someter a la legalidad de una escritura –o rechazar– las ocurrencias del deseo de los cuales el otro es el principio (Cf. Dosse, 2003, p.204).

El faltante, el otro, abre, para la mística, *la herida de una ausencia*, de manera que cuando la separación logra decirse, invoca al faltante conforme a la antigua plegaria cristiana: *no*

permítas que me separe de ti. La mística y la historia, en nombre del faltante, fabrica un cuerpo, esto es, conmemorando la voz que ya no habla. Pero el duelo consiste en que lo necesario, convertido en improbable, es, de hecho, lo imposible: *todo falta cuando algo falta.* Así pues, a raíz de la separación de lo único, el Sepulcro Vacío, en su caso, se deriva un modo del habla que, en adelante, se corresponderá con la huella de una gran falta que recorre la escritura. Melancólicamente se trata de un luto por llevar, en cuyo lenguaje, el *yo*, tras identificarse con el objeto perdido, no asimila jamás que se haya perdido aquello que se ha ido para siempre. En ese sentido se transforma en la figura de una expectativa contemplativa e indeterminada, que como María Magdalena de cara al sepulcro, debe afrontar que *lo que debería estar ahí no está.* La melancolía (el *pathos* del discurso, del *habla*, de la *fábula*), tiene por condición hablar desde una distancia imposible, es decir, desde la espera que se dice en y a partir del vaciamiento. Ella busca organizar el léxico privativo de lo que no se dice del todo; su causa, lo único, es lo innombrable, lo indecible, lo indeterminable. El cuerpo de lo único no está ni en el Cielo ni en la Tierra. Lo Uno, lo único, tanto para el neoplatonismo como para la teología negativa, *es* todas las cosas, pero *ninguna* de todas ellas.

Lo místico, en cuanto literatura, coordina lo real y el discurso, y en su intervalo, restituye la distinción de los signos; sobrepasa la distancia entre el saber y la experiencia, con lo cual abre una fuga de significaciones del mundo: “más allá de las diferencias nombradas, citadas y cotidianamente previstas, recupera los fugaces parentescos de las cosas, sus similitudes dispersas [...] la soberanía de lo Mismo, tan difícil de enunciar, borra en su lenguaje la distinción de los signos” (Foucault, 2005, p.50). Por esa razón, *estamos*, dice de Certeau con respecto a la historia de la mística, de algún modo compartiendo el mismo lugar que constituye esa realidad, la realidad de sus textos: *el teatro de operación de su lenguaje.* *Compartimos* el mismo exilio de los místicos con relación al quiebre del significado puro del discurso y la escenificación de los cuerpos. Desconocer la distancia que *compartimos*, es también quedarnos en el interior de una experiencia de la escritura que desecha las distancias. No obstante, el perímetro de tal precipicio señala los caminos para perderse; de hecho, la operación de seguir las huellas de una desaparición, reproduce un simulacro análogo al espejo de Narciso: hace de su doble aquello que se vuelve inaccesible al movimiento de otro elemento. El historiador reproduce el *ejercicio de ausencia* y parte en búsqueda de aquello que se desintegró en la pesquisa misma de una diseminación. Es así como, para el autor de *La fábula mística*, la historiografía comienza donde se despide la *voz*. El historiador, “llamado como ellos [los místicos] a *decir el otro*” (Certeau, 1994, p.21), reproduce la formalidad de lo que se pierde irremediabilmente.

El historiador, como Narciso frente al marjal, se sumerge en la búsqueda de un desaparecido que, a su vez, se extravió buscando a otro desaparecido. Por lo tanto, la operación historiográfica consistiría, entonces, en una manera contemporánea de practicar el duelo de una distancia: se siguen los murmullos que, creyendo que se trata de una ciudad, conducen a lo que ahora es un mar. El cuerpo del testimonio reserva para sí aquello que no se puede revelar. La llave se pierde en el pozo.

En definitiva, nos proponemos buscar los indicios que nos llevan a deducir que el pensamiento historiográfico de Michel de Certeau atraviesa de forma medular una heterología, una salida de sí hacia otro, cuyo elemento dialógico (el habla y la escucha) define un trabajo en los límites y un desplazamiento permanente de los centros: “[q]ue pensar quiera decir pasar, exceso hacia el otro, éxtasis mortal de la identidad, tal es aquí el sentido del procedimiento” (Cf. Certeau, 1994). Se trata de una operación que tiene como principio aquello que se devela a través de una *arqueología de lo ausente*, y que se difumina en el tiempo histórico bajo las reglas de la escritura del otro. “[E]sta situación fundamental se revela en nuestros días de muchas maneras que se refieren a la forma o al contenido de la historiografía” (Certeau, 2003, p.54). Para ello, es necesario poner el énfasis en un estado continuo de tensión, probablemente el indicio clave en la investigación histórica donde el estudio se realiza sobre un método interpretativo con su *otro*, o más precisamente, “la evidencia de la relación que mantiene un modo de comprensión con lo incomprensible que ‘ha hecho resaltar’” (Certeau, 2003, p.56). El otro se revela para la operación histórica en los lugares donde la voz se despidе (*infans*), cuyos lugares, generalmente abyectos al *orden del discurso*, nos devuelven a las *regiones silenciosas de donde ha estado ausente*: la brujería, el milagro, el salvaje, el iletrado (ilustrado), el místico, etc. “La razón científica está indisolublemente unida a la realidad que encuentra a su sombra y a su otro en el momento en que los excluye”, esto es, de las técnicas de “diferenciación entre las ciencias” (Certeau, 2003, p.54). Por esta razón, se ha dicho que el orden de la escritura organiza unos lugares de pertenencia y lugares de ausencia, así es como a partir del siglo XVI se consolida un “sistema” en la escritura occidental que reviste, en el caso americano, por ejemplo, una “conquista” de la oralidad –“salvaje”, “primitiva”, “tradicional”, “popular” (Certeau, 2003, p.12) con el fin de capitalizar el conocimiento. Escribir el mundo sobre una página en blanco, separar la oralidad, conquistar los cuerpos. Así pues, la problematización del sujeto es correlativa a la especialización del cuerpo, en el siglo XVI:

El observador se separa de su mundo. Sufrе una privación que lo aleja de las cosas, aunque en lo sucesivo goza con verlas. Esta relación aísla simultáneamente al sujeto,

extranjero del mundo, y al objeto, hecho de cosas expuestas ante la mirada. Es la Melancholía de Durero. Esta separación instituye al sujeto como goce de ver lo que no tiene, y más aún como deseo nacido de un desposeimiento. Este ojo del deseo hizo posible el cogito cartesiano. Enfrenta la diseminación indefinida de una ‘extensión’ que es el léxico sin fin de las cosas. (Certeau en Vigarello, 1997).

En la misma época aparece la pasión enciclopédica de cotejar, enumerar y articular todas las cosas dispersas, como si el sujeto respondiera a la pérdida del lugar que anteriormente tenía en el mundo “por la actividad de producir su representación libresca” (Vigarello, 1997).³ Ello se traduce en un *trabajo alquímico* de la historia, “transforma lo físico en social; toma prestado de lo físico para construir los modelos de lo social; produce imágenes de la sociedad con fragmentos de cuerpos” (Cf. Vigarello, 1997). La pérdida de un cuerpo aparece como el motor de sus conquistas, así como el Logos cristiano que se instaura a partir del Sepulcro vacío y el *sitio vacío* para hacerse cargo de la producción de sus propios cuerpos; en consecuencia, la historia se convierte para Michel de Certeau en una operación que comienza por la experiencia corporal de su autor, y por otro lado, desemboca en una relación con un eliminado, recupera los efectos en función de aquello que se le escapa, así como también establece permanencias aislando series y procurando métodos al distinguir los distintos objetos que se captan en un mismo hecho; por lo tanto, lo que se busca es comparar cronologías⁴. Por esta razón decía Michel de Certeau en un diálogo con Georges Vigarello y Olivier Mongin, que la historia procede a dar lugar a fabricaciones de cuerpos; el cuerpo, –como categoría historiográfica, si se quiere– incluye mil variantes e improvisaciones en el interior del marco particular que podría compararse con un teatro de operaciones, cuyo conjunto, es codificado para formar un cuerpo que, sin embargo, no se puede aprehender, lo mismo sucede con la lengua: “uno capta realizaciones particulares que serían los equivalentes de frases o de estereotipos: comportamientos, acciones, ritos. Sin embargo, el campo de posibilidades y prohibiciones que el cuerpo constituye en cada sociedad lo que no puede representarse” (Cf. Vigarello, 1997). La historia organiza con el

³ “Una especie de cuerpo simbólico, un corpus sustituto del cosmos de antaño. Este trabajo no tiene fin porque proviene de un sujeto constituido por una pérdida y definido por un deseo que enajena sin que puedan satisfacerlo cada uno de los objetos que toma. La pérdida de un cuerpo parece el motor de estas conquistas”. (Vigarello, 1997).

⁴ Por esta razón también Michel de Certeau prefiere hablar de *límite* y *diferencia* en lugar de discontinuidad, “término demasiado ambiguo porque parece postular la evidencia de un corte en la realidad”. En la medida que no se trata de un corte en la realidad, pues el *límite* se “convierte en instrumento y objeto de investigación”. Asimismo, de Certeau considera la *diferencia* como concepto operatorio de la práctica de escribir historiográficamente como dispositivo estratégico para poder rastrear el instrumento-fuente de investigación histórica.

cuerpo unidades de sentido, *los hechos* que *semantiza* la historia cumplen las veces de indicadores, en consecuencia, hay un proceso de significación que tiende siempre a *completar* el sentido de la historia.

Corolario

El cuerpo, finalmente, tanto en la mística como la historia, es algo mítico, en el sentido de que el mito es un discurso no experimental que autoriza y reglamenta unas prácticas, esto es, que lo que forma los cuerpos, es una simbolización sociohistórica (v.gr. hablar, persignarse, arrodillarse, orar, despedirse, lavarse, etc.). La escritura en los límites emana de una “fascinación provocada por el *otro*” (Certeau, 2003, p.61). No obstante, el límite no radica en invocar en la escritura la voluntad de volver pensable una cosa. El discurso histórico interroga, en lo real, las limitaciones y las posibilidades que perfilan particularidades en los hechos; por lo tanto, el espacio del discurso remite a “una temporalidad diferente de la que organiza las significaciones según las reglas clasificatorias de la conjugación” (Certeau, 2003, p.60), esto es, el problema de la relación entre el discurso histórico y los lugares de enunciación, una relación entre *coherencia* y *génesis*. El origen (*Ursprung*)⁵, como fórmula de la producción de sentido en el discurso histórico, tiene como principio una “actividad experimentada”, resultado siempre de “acontecimientos”, “estructuraciones”, o bien, “la representación de una génesis organizadora que se le escapa” (Certeau, 2003, p.60). En este sentido hay una doble condición del objeto que es un *efecto de lo real* originado en el texto, donde lo *no dicho* está implicado por la clausura del discurso. La reflexión epistemológica emerge de la elucidación de sus reglas de trabajo, por tanto, la disciplina histórica oscila en el límite que establece y que recibe.

La historia tiene como tarea *precisar los modos sucesivos* en que interviene una praxis que parte de sí y la del *otro*, entendido como época, o sociedad, lo que define un modo de hacer historia; hay una enriquecedora ambigüedad que observa de Certeau en la distinción entre

⁵ *Ursprung* se refiere, en alemán, a la búsqueda del origen, cuya acepción genealógica en Nietzsche, a la luz de Foucault, se halla en relación a su vez con los términos *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft*, y *Gebur*. Sin embargo, en *Nietzsche, la genealogía y la historia*, se perfila un rechazo a la búsqueda del origen, esta búsqueda incesante, y acaso inevitable, consiste “en el esfuerzo por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un tal origen, es intentar encontrar ‘lo que estaba ya dado’, lo ‘aquello mismo’ de una imagen exactamente adecuada a sí: es tener por advertencias todas las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces [...] ¿si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica, qué es lo que aprende? [...]”. Foucault señala a propósito de la genealogía de la historia en Nietzsche, que “el apego a la verdad y al rigor de los métodos científicos nacieron de la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre retomadas, de la necesidad de triunfar –armas lentamente forjadas a lo largo de luchas personales”. Enclave que también está entrelazado con la búsqueda de la metafísica por un *Wunderursprung* como origen milagroso. (Cf. Foucault, 2000).

Historie y *Geschichte* (Historia, historia), y que no disocia la práctica de lo que capta como objeto. La historia, según se ha dicho, cumple la función de mito, y su relato remite a una narrativa de “exclusión y de fascinación, de dominación o de comunicación con el otro (cargo ocupado sucesivamente por algo cercano, o algo futuro)” (Certeau, 2003, p.60). El mito es lo que permite a un cuerpo social narrarse a sí mismo articulando espacios de la memoria que edifican narrativas con relación al flujo de un tiempo histórico: “[f]unciona como la hacían, o lo hacen todavía en civilizaciones remotas, lo relatos de luchas cosmogónicas que enfrentan un presente con su origen” (Certeau, 2003, p.60).

Michel de Certeau mencionaba que el *muerto, el que ya no habla, el que silenciamos cuando escribimos*, es la figura objetiva de un intercambio entre vivos. La historia sepulta, por eso lleva a cabo un duelo. El enunciado histórico se desplaza hacia una *remisión a un tercero ausente* que es su pasado. El enunciado aparece en función de *una interlocución* que excede al discurso hacia lo *no dicho*. La historia es el mito del lenguaje, bajo las formas del discurso, su escritura trata de probar que el lugar donde se produce es capaz de comprender el pasado, esto ocurre, precisamente, imponiendo la muerte; se trata del procedimiento discursivo que niega la pérdida, el olvido, concediendo al presente el privilegio de recapitular el pasado en un saber. “Trabajo de la muerte y trabajo contra la muerte” (Certeau, 2003, p.19). Si atendemos a ello en su sentido más fuerte, la historia se encarga de producir ausencias, sin embargo, aún más a fondo, la operación historiográfica consiste en articular una relación con los muertos que *aspira hacer hablar*; así pues, la historia es el trabajo que convierte *los signos dispersos* en una actualidad, esto es, de huellas de realidades *históricas* que faltaban porque eran *otras*. No obstante, el ausente es “la forma presente del origen” y está en estrecha relación con lo que hay de mito en la historia, en la medida que mediante la historia “el lenguaje se ha enfrentado con su origen” (Certeau, 2003, p.63). La muerte vuelve posible la relación de cada discurso con ella, el origen es un *lapsus*, lo cual forma parte de la inteligibilidad pero que no forma parte de un objeto enunciado. El discurso histórico es un decir que se sostiene sobre lo irrecuperable y por eso lleva a cabo su propio duelo. De ahí que el discurso de las *ciencias del otro* (historia, etnología, mística y psicoanálisis) sea uno patológico: discurso del *pathos* –de la calamidad y la acción apasionada– que se traduce en una confrontación con la muerte que, –así como el cuerpo– desde hace siglos obsesiona a Occidente, y a la que nuestra sociedad ya no considera como un modo de participación en la vida.

Referencias bibliográficas

- BONNEFOY, Y. (1964). *Hier régnant désert*. París: Mercure de France.
- DE CERTEAU, M. (1994). *La fábula mística: siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana.
- DE CERTEAU, M. (2003). *La escritura de la historia*. El oficio de la historia. México: Universidad Iberoamericana.
- DE CERTEAU, M. (2006). *La Debilidad de Creer*. Buenos Aires: Katz.
- DOSSE, F. (2003). *Michel de Certeau. El Caminante Herido*. El Oficio de la Historia. México: Universidad Iberoamericana. Biblioteca Francisco Xavier Clavigero.
- FOUCAULT, M. (2000). *Nietzsche, La genealogía y la historia*. Madrid: Pre-Textos.
- JABÈS, E. (2014). *El libro de la hospitalidad*. Madrid: Trotta.
- MENDIOLA, A. (2012). Historizar la teología y los dogmas de la Iglesia: el compromiso de Michel de Certeau. *Historia y Grafía*, 38.
- MUJICA, H. (2002). *Poéticas del vacío*. Madrid: Trotta.
- TRAKL, G. (2003). *Poemas 1906-1914*. “Una tarde de invierno”. Barcelona: Icaria.
- VIGARELLO, G. (1997). Historia de Cuerpos: entrevista Michel de Certeau. *Historia y Grafía*.