



La soledad de lo Uno: Mística y teología negativa en la obra de Michel de Certeau

Rayiv David Torres Sánchez¹

Recibido: 24 de octubre de 2016 / Aceptado: 30 de marzo de 2017

Resumen. A partir del momento en que el cuerpo de lo único se oculta, y el sepulcro es vaciado de toda presencia, se tiene una falta primordial en común (*corpus mysticum*). Por ello, esta ausencia, en lo relativo al mundo cristiano, se expresa en términos de un ocultamiento originario (*Deus absconditus*). Por su parte, la tradición teológica y mística medieval, heredera e interlocutora de toda una tradición metafísica del mundo helénico (especialmente el neoplatonismo), sistematizó a lo largo de los siglos la gramática de esta desaparición en términos de una inaccesibilidad e irreducibilidad del ser, a saber, una negatividad esencial del *Logos* (v.gr. “ni esto ni aquello”, “ni lo uno ni lo otro”). Podría anticiparse, por tanto, como punto de llegada, que el lenguaje de la tradición de la mística cristiana, no es sólo el lenguaje de la *falta de un cuerpo* (la *encarnación del Verbo*), sino también, la búsqueda de un lenguaje suficiente para reconciliar lo universal con la unidad autónoma del lenguaje. Este artículo se propone, pues, reconstruir la manera en que el historiador y teólogo jesuita francés, Michel de Certeau, reconstruyó genealógicamente parte de una tradición mística que, inmersa en una serie de variables y posibilidades históricas de enunciación, reconstruyó genealógicamente parte de una tradición mística que desembocaría en una relación de alteridad. Este sería uno de los desenlaces en la modernidad temprana occidental de aquello que desde los orígenes del neoplatonismo se conoce como la soledad de lo Uno.

Palabras clave: Teología; negatividad; *Logos*; alteridad; ausencia.

[en] Writing without presence: Metaphysics and negative theology in the thought Michel de Certeau

Abstract. From the moment in which all body is hidden, and the grave is empty of all presence, has a fundamental lack in common (*corpus mysticum*). Therefore this lack, in regard to the Christian world, is expressed in terms of original concealment (*Deus absconditus*). For its part, the medieval theological and mystical tradition, heiress and interlocutor of a metaphysical tradition of the Hellenic world (particularly Neoplatonism), systematized throughout the centuries the grammar of this disappearance in terms of an inaccessibility and irreducibility of being, namely, an essential of the *Logos* negativity (“this or that”, “neither the one nor the other”). One could anticipate, therefore, as arrival point, than the language of the Christian mystical tradition, is not only the language of the lack of a body (the incarnation of the word), but also the search for one language enough to reconcile the universal with the autonomous unit of the language. This article proposes, therefore, rebuild the way in that historian and Jesuit theologian, Michel de Certeau, genealogically rebuilt part of a mystical tradition that, immersed in a series of variables and potential historical of enunciation, is expressed in terms of “a place without place”, originally missing whose, would lead to a relationship of alterity. This would be one of the outcomes in early Western modernity of what from the origins of Neoplatonism known as the solitude of the one, either, the absence of God.

Keywords: Theology; negativity; *Logos*; alterity; absence.

¹ Museo Nacional de Colombia
rd.torres42@uniandes.edu.co

Sumario. 1. Escritura sin presencia; 2. El gran ausente; 3. «Mirar de frente hacia tan gran sol»; 4. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Torres Sánchez, R. D. (2017) “La soledad de lo Uno: Mística y teología negativa en la obra de Michel de Certeau”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 50, 245-260.

Ahora, pues, que vamos a penetrar en la Tiniebla que está más allá de lo inteligible, no se tratará ya ni siquiera de concisión (*brakhylogian*) sino realmente de un cese total de la palabra (*alogian*) y del pensamiento (*anoesian*). Allí donde nuestro discurso descendía de lo superior a lo inferior, a medida que se alejaba de las alturas, su volumen aumentaba. Ahora que nos remontamos de lo inferior a lo trascendente, justo en la medida en que nos aproximamos a la cima, el volumen de nuestras palabras disminuirá; en el término último de la ascensión, estaremos totalmente mudos y plenamente unidos a lo inefable (*aphthegtó*). [1.033c].

Pseudo-Dionisio Areopagita, *Teología simbólica*

Un habla sin presencia, la perpetuidad de morir, la muerte de eternidad cuyo canto de Iglesia clama poderosamente para devolvernos la libertad, reconociendo en sí misma el espacio o el habla desde siempre privada de Dios, es decir, liberada de presencia.

Maurice Blanchot, *El paso (no) más allá*

1. Escritura sin presencia

Los místicos fabrican con sus cuerpos y sus textos fronteras que dividen el espacio, cuyas fronteras forman una suerte de umbral que exilia al lector a ser un habitante de suburbios: “lejos de la atopía donde ellos alojan lo esencial”². De igual forma, los místicos y los autores antiguos decían que nuestro propio lugar es algo ajeno a esa “atopía”; señalaban que “nosotros” alojamos una nostalgia por un lugar del que estamos alejados y que, de algún modo, buscamos la manera de regresar allí como si se tratara de nuestro propio terruño. Los místicos conservan allí, en esa “atopía”, un lugar para una añoranza, sólo “si es verdad que ese país extraño sigue siendo el nuestro pero estamos separados”³. Sin embargo, cruzar el umbral que conduce a algo *esencial*, y que por su condición no se reduce a un interés por el pasado ni a una travesía por la memoria, solamente es posible con el beneplácito de los *guardianes* (autores de una antigua tradición) que custodian un paso infranqueable que divide el espacio. Esto es conforme el anhelo del hombre del campo de la leyenda de Kafka que aguarda detrás del umbral para cruzar al otro lado de la “Puerta de la Ley”. No obstante, ese guardián, que con los años demostrará haber sido siempre un extranjero más en el país que traza al señalar un umbral, anuncia un tiempo indeterminado que perdura todos los años que se extienden desde la primera solicitud, hasta el instante en que el ángel se retira y pone fin a la espera.

² Michel de Certeau, *La fábula mística: siglos XVI-XVII* (México: Universidad Iberoamericana, 1995), 12.

³ De Certeau, *La fábula mística*, 12.

Veinte años de suspenso frente a “la puerta de los guardianes” le tomó a Michel de Certeau surcar el camino que le permitiría escribir *La fábula Mística*. Sin embargo, al igual que en la historia del campesino de la narración de Kafka, cruzar ese umbral significaba *dejar este mundo*, y de esa manera, su labor marcaba el desafío de escribir a partir no solo desde un lugar que no ostenta verdad alguna, sino desde una hora postrera, aquella que, no obstante, se significa en la escritura como una última batalla. Así pues, esa espera indefinida se despliega en los confines fundadores que anuncian una “otra parte”, que sin embargo, no está en otra parte. Este es el umbral que esos guardianes producen y defienden a la vez. En ese sentido, Michel de Certeau señalaba, comparándose con el labriego de Kafka, que los años de tenacidad y espera laboriosa le enseñaron a conocer a fondo al encargado del umbral *a fuerza de examinarlo*. Así, a raíz de su concentración erudita sobre sus textos, Certeau llega a transformarse, a través de los años, y como los espirituales jesuitas aquitanos del siglo XVII –los guardianes de su obra postrera, *La fábula mística*–, en una suerte de *vigía del silencio*.

A lo largo del recorrido de los *recueils* que componen su *fábula*, y que cobran una estructura de diálogo, Michel de Certeau narra la historia de un viaje que desciende hasta las profundidades sibilinas de un relato que introduce las series legendarias de una ausencia primordial. Ese relato, aquel que tiene como materia la mística y su relación de alteridad, inauguran, según Michel de Certeau, la historia de sus retornos a otro lugar con modos que son el efecto y no la refutación de esa ausencia. Ese “muerto”, el “gran otro”, el “ausente de la historia”, que habita en esos relatos, dice de Certeau, “no deja sin embargo ningún reposo a la ciudad que se construye sin él. Asedia nuestros lugares”⁴. Así, solamente una “teología del fantasma” sería capaz de examinar la forma como *aparece* ese “muerto” en escenas distintas de aquella en la que desapareció, esto es, para calar a fondo sus huellas inescrutables; acaso por ello el espectro nos acompaña y, así mismo, revela el escenario de un duelo que antecede entonces la marcha en la escritura.

A semejándose al personaje de Kafka, de Certeau menciona que pidió a los “guardianes” su beneplácito para ingresar al lugar que lo separaba de esa “atopía” que *alojaba lo esencial*, “les he pedido que me dejaran entrar”⁵. Sin embargo, el guardián que custodia la entrada de la Ley, anunciaría el tiempo indefinido de una paciente espera: “[e]s posible pero no ahora [...] [y]o no soy sino el último de los guardianes. Delante de cada sala hay guardianes cada vez más poderosos, yo no puedo ni siquiera soportar el aspecto del tercero que viene después de mí”⁶.

En la narración de Kafka, cuando el labriego fue puesto al tanto de lo que seguía tras el umbral, se lamentó de no haber previsto nunca tales dificultades, pues pensaba que la Ley debía ser posible para todo aquel que quisiera alcanzarla. No obstante, al tiempo que el labriego intenta persuadir al guardián, fija su mirada en su abrigo de pieles, su nariz grande y su barba negra de tártaro; es entonces cuando decide que lo mejor es aguardar detrás del umbral. El guardián le entrega un escabel y le permite sentarse a un costado de la puerta. En su atenta espera, la minuciosa contemplación del labriego sobre el guardián le permite detallar hasta las pulgas de su cuello de piel, a quienes incluso el campesino llegaría, a través de los años, a suplicar para que persuadieran al pertinaz vigilante para permitirle cruzar el umbral.

⁴ De Certeau, *La fábula mística*, 12

⁵ *Ibid.*

⁶ Franz Kafka, “Devant la loi”, en *Oeuvres complètes*, t. IV (Paris: Gallimard–Tchou, 1964), 165-166.

Pasados muchos años, cuando ya se avecinaba la muerte sobre el protagonista del relato de Kafka, su memoria comenzó a disolverse y ya no podría diferenciar su propio ocaso de las tinieblas que revestían el espacio. En ese estado, el exhausto y veterano labriego apenas podía distinguir el fulgor incipiente que emanaba del interior de la Puerta de la Ley. Pero sería en medio de un último resquicio de vida, que el agricultor indagaría al guardián la razón acerca de la singularidad que lo distinguía de los demás en su búsqueda. Entonces interrogó al guardián: “si bien todos se esfuerzan por llegar a la Ley, ¿cómo es posible que durante tantos años nadie más que yo pretendiera entrar?”⁷. Fue entonces cuando el guardián comprendió que el hombre agonizaba, y le susurró en el oído: “Nadie podía pretenderlo porque esta entrada era solamente para ti. Ahora voy a cerrarla”⁸.

El guardián revelaba entonces ser un forastero más en un *lugar eterno*. No obstante, Michel de Certeau diría que la espera abnegada ante esos vigilantes es consubstancial a la luz sempiterna que emana del otro lado del umbral. La “Puerta de la Ley” se traduciría en una representación simbólica y testamentaria del *beso de la muerte*. El umbral dibuja en su intervalo, acaso infranqueable, una tenue evocación alegórica de Kafka a la *Shekina* de Dios de la tradición judía. Pero tal vez el fulgor engeguecedor, en la fábula de Kafka, sería la imagen de una aspiración infinita que se consume en su inacabamiento, aquella que Michel de Certeau definía en uno de sus ensayos postreros como una “escatología blanca”⁹. En su ensayo titulado “Éxtasis blanco”, escrito poco antes de su muerte, el autor de *La fábula mística* decía: “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”¹⁰. Michel de Certeau subrayaba, a propósito de la leyenda de Kafka, que los frutos de una espera laboriosa y abnegada no se entregan ni al trabajo ni a la edad¹¹.

Por su parte, en la narración de Kafka, la fisura resplandeciente y mortalmente engeguecedora de un “éxtasis blanco”, aparece en el momento en que la puerta se entreabre para el campesino, y cuando faltan las fuerzas vitales para sostener una última exigencia, el instante concluye con la retirada del ángel que entrega la palabra y pone fin a la paciencia precisamente cuando ya no ha lugar. De modo similar, 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 su “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.¹²

Ahora bien, esperando esa hora postrera, dice Michel de Certeau, la *escritura permanece*, se prolonga en una espera incesante que se despliega en su dilatación ambigua, de manera que, la ambigüedad de lo negativo, está ligada, a su vez, a la

⁷ De Certeau, *La fábula mística*, 12.

⁸ *Ibid.*

⁹ Cf. Michel de Certeau, “El éxtasis blanco”, en *La Debilidad de Creer* (Buenos Aires: Katz Editores, 2006), 313.

¹⁰ De Certeau, “El éxtasis blanco”, 314.

¹¹ De Certeau, *La fábula mística*, 13.

¹² De Certeau, *La fábula mística*, 315.

ambigüedad de la muerte¹³. De ello se sigue que el movimiento que la escritura realiza en una región ambigua se consuma a partir de una división insuperable: “¿Para qué se escribe, pues, cerca del umbral sobre el taburete señalado por la narración de Kafka, sino [es] para luchar contra lo inevitable?”. Según Michel de Certeau, forjar el camino para la escritura ante los límites de ese umbral que comunica el éxtasis blanco con el *fin del mundo*, tiene como fundamento, no sólo la lucha contra lo inevitable en esa hora postrera, sino, por lo demás, la puesta a prueba la fortaleza del pensamiento que se cifra en la escritura como una batalla. En esa dirección, Maurice Blanchot escribía: “[e]n apariencia, la escritura tiene la vida como soporte, lo mismo que el pensamiento detentaría el tiempo como el proceso de su cumplimiento”¹⁴.

Aquello que estaría en juego en la escritura misma de *La fábula mística*, se perfila en los perímetros de una *falta* originaria, aquella que introduciría la nostalgia no solamente por un país del que se está separado sino por una voz que *ya no habla*: “un faltante nos obliga a escribir, y no cesa de escribirse en viajes hacia un país del que estoy alejado”¹⁵. Ello define, para *La fábula mística*, un movimiento todavía más oscuro cuando, de hecho, la palabra yace desterrada de aquello que habla. El libro advierte haber sido escrito desde una incompetencia, un lugar que no ostenta ninguna autoridad, un exilio que coincide con el de los “místicos”, quienes, al igual que el propio autor de *La fábula mística*, están apartados de aquello de que tratan en sus textos. La escritura de (o sobre) la presencia (de Dios) tiene como condición no formar parte del conjunto de la obra. Esto se debe a que no se goza del prestigio de acreditar una presencia, sino que, por lo demás, la introduce bajo la figura de ausencia. Se trata de una substracción infinita que, apartándose del texto, se manifiesta dejando sus huellas, “casi sin ruido ni dolor”¹⁶. Así pues, la escritura sobre lo Uno (Dios) tiene por condición su *falta*. Esto es, como ya lo enunciaba Plotino en el siglo III d.C., “el Uno no es ninguna de todas las cosas”, se trata del “Uno absoluto”, “el Uno Primario”, lo “puramente Uno”, que si bien está en todas partes, no *es* ninguna de sus partes; el Uno, de ahora en adelante, es el gran Solitario¹⁷.

En ese orden de ideas, una ausencia significará un duelo en la escritura de *La fábula mística*. Se trata de un duelo que, acaso por una asimilación imposible, llega a transformarse en la “enfermedad de lo único”: se está enfermo de ausencia porque se está enfermo de lo único. Esa melancolía recuerda, como María Magdalena –figura epónima de los “místicos”–, se encuentra desolada ante el sepulcro vacío. La pérdida del cuerpo de lo único funda el lugar de una desaparición que no se sabe localizar. Aquel vaciamiento, organizado por el deseo, llama a partir en búsqueda del *cuerpo de lo único*, pero se sabe que nada le devuelve su lugar. De igual forma, la Magdalena profiere su duelo cuando dice: “no sé dónde lo han puesto”, y pregunta a todo aquel que pasa: “si tú te lo has llevado dime dónde lo has puesto”¹⁸. La evocación nombra la substracción que siempre se dice a partir de una distancia insalvable. Desde entonces, los creyentes, que organizan su comunidad a partir de ese vaciamiento, se preguntan por el cuerpo perdido de lo único: “¿Dónde lo has puesto?”, “¿Dónde estás?”¹⁹.

¹³ Maurice Blanchot, “La lecture de Kafka”, en *La part du Feu* (Paris: Éditions Gallimard, 1949), 15.

¹⁴ Maurice Blanchot, *El paso (no) más allá* (Barcelona: Editorial Paidós, 1994), 88.

¹⁵ De Certeau, Michel. “La fábula mística: siglos XVI-XVII”. p.11.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Plotino, *Enéadas*, III (Madrid: Editorial Gredos, 1982), 8, 9,53-54; v 1, 7,19.

¹⁸ Jn. 20. 13-15.

¹⁹ De Certeau, *La fábula mística*, 12.

En lo sucesivo, el faltante abre *la herida de una ausencia*, de manera que, cuando la separación logra decirse, invoca al faltante conforme a la antigua plegaria cristiana: “no permitas que me separe de ti”²⁰. Pero el duelo consiste en que lo necesario, convertido en improbable, es, de hecho, lo imposible: *todo falta cuando algo falta*²¹. Así, a raíz de la separación de lo único, se deriva un modo del habla que, en adelante, se corresponderá con el *pathos* de la (escritura) mística: la melancolía. Esta disponibilidad se define como un luto por llevar, en cuyo lenguaje, el “yo”, tras identificarse con el objeto perdido, no asimila 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: *lo que debería estar ahí no está*. La melancolía, el *pathos* del discurso, tiene por condición hablar desde una distancia imposible, es decir, desde la espera que se dice en y a partir del vaciamiento. Por esta razón, la melancolía organiza el léxico privativo de lo que no se puede decir del todo (v. gr. Lo inefable, lo indecible, lo inenarrable, lo inmanifiesto, etc.).

2. El gran ausente

La desaparición de lo único motiva una búsqueda que lleva algo dado a su ausencia mediante una práctica de vaciado; el ausente ya no está aquí, ni en el Cielo ni en la Tierra, de manera que jamás será ni esto ni aquello, ni uno ni lo otro²². El cuerpo de lo único, el “Gran Solitario”, suscita que se exclame, como el enamorado: *No sin ti*²³. No obstante, la privación significa que Dios, lo único, (es) más allá del ser, y en ese (más) que el ser, es más allá de todo ser²⁴. En ese sentido, sugirió Plotino, que lo Uno no se encuentra en nada, no es ninguna cosa porque es anterior a todas las cosas; de hecho, su ser está más allá de todas las cosas. Esto es conforme al amor movido por lo único que, fundado en la nostalgia, no deja nunca de suscitar el deseo de emprender un viaje indefinido tras la promesa de un encuentro fundado en lo imposible²⁵. Así pues, con el fin de tratar este tema con mayor detenimiento, se destinará la última parte de esta exposición para analizar cómo ese deseo, aquel que llama siempre a dejar todo lugar a raíz de la pérdida de un lugar para lo que falta, es también el itinerario de un cuerpo en la escritura: el cuerpo-fábula.

Ahora bien, una digresión, para la antigua teología mística, el *ékstasis*, etimológicamente la “salida de sí” (hacia otro), es lo propio del amor. Esta acepción la introduzco desde la perspectiva de Pseudo Dionisio Areopagita²⁶, quien formulaba

²⁰ *Ibid*

²¹ *Ibid*.

²² De Certeau, *La fábula mística*, 12.

²³ Cfr. Eckholt, M. “No sin ti. El Caminante herido y el dios desconocido. Una aproximación a Michel de Certeau”. *Revista de Teología* XLIII (Agosto de 2006): 281-305.

²⁴ Jacques Derrida, *Cómo no hablar y otros textos*. *Denegaciones* (Editorial Proyecto A, 1997), 26.

²⁵ Plotino, *Enéadas*, III, 8, 9,53-54.

²⁶ Pseudo Dionisio cobra una vital importancia por ser el primer autor cristiano (y durante mucho tiempo el único) que intentó describir el funcionamiento de la conciencia mística y la naturaleza de su modo de alcanzar la unión (mística) con Dios. Esta unión deriva de la exposición que Pseudo Dionisio hace en *Los nombres divinos*. “‘Esto dice el que es, lo que era, el que viene, el todopoderoso’ y ‘Tú eres el mismo’ y el ‘Espíritu de verdad que es, que sale de junto al Padre [...] ‘Todo está constituido en Él, y ‘Enviarás su Espíritu y serán creados’ y ‘Todo cuanto tiene el Padre, mío es’ y ‘Todo lo mío tuyo es y lo tuyo, mío’”. Pseudo Dionisio Areopagita. *Los nombres divinos*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2005, p. 23.

que el amor (*éros*) significaba un acceso a Dios por medio de “la tiniebla más luminosa del lenguaje”²⁷ y, por tanto, más allá de toda experiencia (escrita o verbal) que rebasa sus límites²⁸. Por consiguiente, si es más allá de todo lenguaje, es también silencio (*apófasis*), más allá de todo ser como nada, en el que el *ser* regresa a la nada de donde ha surgido, pero en el que donde todavía *es* sin necesidad de *ser*²⁹. Pseudo Dionisio mencionaba que en la experiencia mística no se puede percibir ni entender nada más que la luz iluminadora que enceguece³⁰, por eso mismo, y volviendo sobre el episodio de la Magdalena ante el sepulcro, ni siquiera la autorrevelación de Dios a través del Cristo puede hacerlo accesible los hombres, por cuanto se revela como la presencia encubierta e incognoscible de antemano, por esta razón, cuando el Cristo la interpela, ella no lo reconoce³¹. En contraste, Jean-Luc Nancy menciona que si bien el cuerpo resucitado es terrenal, permanece en la sombra; su presencia es lo que se va. Por lo tanto, su “estar ahí”, “delante”, es su *kenosis*, su vaciamiento, vaciamiento a la medida de su “cuerpo terrenal”, esto es lo que se muestra, pero para tocar con la distancia, “es en el vacío o en el vaciamiento donde brilla la luz. Y esta luz no colma el vacío: lo ahueca todavía más [...]”³²; así pues, su desaparición es la

²⁷ A Pseudo Dionisio se le adeuda el lenguaje de la “Divina Oscuridad”, “la negación de todo cuanto es” y del alcance de lo Absoluto por el alma como “divina ignorancia”, esto es, como un modo de la negación. Ese esfuerzo del lenguaje en Pseudo Dionisio fue reconocido por un conjunto bastante amplio de místicos medievales, que hallaron en sus experiencias una senda apropiada para configurar un sistema de lenguaje, el cual se transformaría sucesivamente en una terminología propia de la llamada “ciencia contemplativa”. Cfr. Hallet, C. “El modo filosófico de conocer a Dios, según el Pseudo Dionisio Areopagita, su valor y sus límites”. En *Teología y vida*, 27, 227-290. Citado en Pseudo Dionisio Areopagita. *Teología mística*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2007, p. 18.

²⁸ Pseudo Dionisio dedica su tratado a modo de “epístola paulina” a Timoteo (discípulo de Pablo), en el que le recomienda abandonar toda percepción sensible o inteligible “sé extendido incognoscitivamente a lo alto, hacia la unión de lo que está por encima de toda esencia y conocimiento. Pues con el éxtasis irresistible y purificadamente liberado de ti mismo y de todas las cosas, dejando todo y liberado de todo hacia el supraesencial rayo de la tiniebla divina, serás conducido a lo alto”. Cfr. Pseudo Dionisio Areopagita. *Teología mística*, 2007, p. 20.

²⁹ Esta última idea corresponde a un oscuro pasaje correspondiente a *El pensamiento del afuera* de Foucault, cuya interpretación arriesgo de esta forma para elucidar la “ida y vuelta” del lenguaje de la teología negativa, como un regreso a nada, al más allá del ser, como silencio y suspensión de todo predicado.

³⁰ Se debe reconocer que el amor al “conocimiento” (la *filosofía*) no basta ni puede ser suficiente; debe comprender que ni lo sensible ni lo inteligible le son suficientes para conocer la divinidad, lo cual viene a significar, para Pseudo Dionisio, una purificación, *apokátharsis*, una renuncia *aphoristhênai*. Esa purificación da lugar a un *ékstasis* de amor, acompañado de inactividad y silencio que permite la *hénosis* misteriosa, un poco como decían los neoplatónicos que el silencio (místico) humano imita el silencio de Dios, ante cuya supraeminencia el hombre sigue el camino de la afasia. Por otro lado, según la estrecha afinidad entre el amor divino y el amor profano, Pseudo Dionisio refiere las Divinas Palabras relativas al amor-erótico de los divinos Oráculos: “‘Enamórate de ella –dice– y velará por ti’; ‘rodéala de una empalizada y te exaltará; hónrala para que te abrace’, y otras más, cuantas son alabadas con himnos según las Divinas Palabras”. Haciendo referencia a los más renombrados tratadistas, el nombre del amor-erótico aparece incluso más *divino* que el amor. Pseudo Dionisio se refiere al “divino” Ignacio de Antioquía quien escribió: “Mi enamoramiento está crucificado”, y en las introducciones a los Oráculos se dice sobre la divina Sabiduría: “Mo volví enamorado de su belleza”, todo esto con el fin de superar la “presunción absurda de ciertos hombres” para que ofrenden más bien a lo divino el real amor-erótico. Pseudo Dionisio Areopagita. *Teología mística*, p. 335.

³¹ Esa inefabilidad, decía Orígenes de Alejandría, es inaccesible por insuficiencia de la razón humana, pero no por naturaleza. Clemente de Alejandría y la escuela de los Capadocios sostuvieron que, además de esa insuficiencia, Dios mismo es inaccesible, salvo por sus actos, es incognoscible en su esencia. Pseudo Dionisio “reunió la inaccesibilidad total con la total perceptibilidad suprimiendo todo equivoco, todo apofatismo convencional de los neoplatónicos”. Cfr. Lossky, V. *La théologie négative dans la doctrine de Denys l’Areopagite*. En *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 28, 204-221.

³² *Kenose* remite a la epístola paulina de Filipenses 2, 6-7, con la expresión *theos ekénosen*, para nombrar a un

huella fulgurante y enceguecedora de la presencia (del ser) que permanece en lo que (no) (se) muestra.

Según la antigua teología mística, la Nada es un atributo de Dios; Dios, en cuanto que está más allá de toda propiedad, de todo lo propio, más allá de toda esencia y de todo saber, Superesencia y Diferencia absoluta, no-es, es Nada. Sin embargo, la Nada no es nada, y no tiene propiedades, pero, en este sentido, la Nada es Todo, “por una especie de conversión herético-mística –dice Buci Glucksmann–, después barroca, esa ‘nada de ser’ se convierte en una infinitud de goce extático, en un exceso proliferante de formas [...] [en una] Erótica de la nada”³³. Así pues, no es sólo mediante el éxtasis que la mística se transforma en una experiencia del exceso y los cuerpos, como lo concluyen numerosos estudios sobre la mística, sino que, esos excesos –como lo menciona Michel Foucault en el comienzo del *Prefacio a la transgresión*–, colindan con la “felicidad de expresión” que conocieron los cuerpos desposeídos de la gracia divina: si bien el agujero es el vacío donde Dios no está (la Nada de Dios), también es su fuente. Esta oscilación de la nada de ser y el goce místico horadan la Nada; pero es un “vaciamiento pleno”, el desgarramiento del ser en la ausencia absoluta, de ahí se sigue que la existencia mística, siendo un vacío indeterminado, da un vuelco para convertirse en plenitud³⁴.

Ahora bien, si la Nada ha sido un atributo de Dios desde Pseudo Dionisio, y por consecuencia la mística es una experiencia (del deseo) desprovista de objeto³⁵, entonces conduce necesariamente al éxtasis (*salida de sí*) y, por ese camino, a la fusión amorosa, o, dicho de otro modo, el “goce de la presencia”³⁶. El estado vacío, correlativo a la revelación de la presencia divina contenida en su “nada de ser”, podría ser relacionado con *una ausencia sin ausente*³⁷.

De ello se sigue que si bien lo Uno no se halla en nada y se dice con lo que “no habla todavía”, tampoco puede la falta (lo universal) encontrarse sin el lenguaje. Al respecto, mencionaba Jacques Derrida, “[c]uando uno de los nombres de Dios puede

Dios que se ha vaciado de sí mismo en el hombre. Cf. Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere*. Madrid: Editorial Trotta, 2006, p. 38.

³³ Christine Buci-Glucksmann, *La raison baroque*, pp. 166-167. Citado en Amelia Gamoneda Lanza, *Marguerite Duras: La textura del deseo*, Editorial Ilustrada, Universidad de Salamanca, 1995, p. 45.

³⁴ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Gallimard, Paris, 1959, p. 175.

³⁵ En el caso de la mística, el vaciamiento no sólo se transforma en una forma de plenitud, sino también es, como lo llama Michel de Certeau, la producción de un cuerpo, a falta de uno propio. La mística no sólo es una experiencia de la falta, sino también de la diseminación, esto es, el punto a partir de la cual se en-camina el desierto donde el final siempre es aplazado e improbable; de ahí también la renuncia a la satisfacción como vía negativa (el predicado que se resiste a ser *ni esto ni aquello, ni lo uno ni lo otro* de San Juan de la Cruz) y que, en palabras de Michel de Certeau, “con la certeza de lo que falta, se sabe que no se puede residir aquí ni contentarse con aquello”. Según el principio freudiano, *todo falta cuando algo falta*; por esta razón los textos místicos tienen por condición que la presencia (Dios) tenga por y como condición la de no formar parte de ellos. Por otro lado, el discurso de la teología negativa comienza por nombrar la incompetencia y la imposibilidad de la presencia (en el libro de *Los veinticuatro filósofos* se lee que “Dios es un círculo cuya circunferencia se halla en todas partes y su centro en ninguna”), de ahí el origen místico de una búsqueda indefinida del objeto del deseo que siempre se aparta en todo momento, de manera que la escritura, el poema, se transforma en el “teatro de sus operaciones”. “Místico es aquél que no puede dejar de caminar y que, con la certeza de lo que falta, sabe de cada lugar y de cada objeto que no es eso, que no se puede residir aquí ni contentarse con aquello”.

³⁶ Entre los siglos XII y XIII la literatura mística se transforma en el escenario de un tránsito en el tratamiento del discurso de Dios: una lenta transformación de la fe en erotismo. Este es el caso, por ejemplo, de la beguina, mística y visionaria Hadewijch de Amberes, quien formó parte de ese amplio fenómeno medieval en el que el amor cortés se fundió con el amor divino, desplazando a “Dios” como el único objeto de amor, en un paso decisivo en los lugares de enunciación para la experiencia mística y amorosa. (Es en este sentido que Hölderlin acertaba en decir que “el poema es el amor realizado del deseo que permanece deseo”).

³⁷ Amelia Gamoneda, *La textura del deseo*, p. 47.

a veces designar el lugar mismo [...] el acceso a ese lugar divino no le da todavía paso a la Tiniebla mística, donde cesa la visión profana y donde hay que callarse. Ahí está por fin permitido y prescrito callarse cerrando los ojos”³⁸. Caminar tiene como motivo procurar *lo que ya no habla*, por esta razón, la tendencia infinita es el encuentro. Cada tramo del desplazamiento, cuyo espacio desértico hace cada vez más lejano lo esencial, abre el escenario donde la lengua proyecta la imagen de una verdad todavía desconocida (una heterología, una alteración, un diálogo primordial), cuya razón de ser, con relación a una “ética de la palabra”, ocasiona el motivo de las próximas páginas.

3. «Mirar de frente hacia tan gran sol»

Nunca habríamos tomado entre manos mirar de frente hacia tan gran sol
Pseudo-Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos* [III, 142; 3]

Como se ha mencionado anteriormente, el duelo por el “gran ausente” que antecede la escritura, se traduce en el centro errante que recorre *La fábula mística*. Por otro lado, esa substracción infinita de presencia da lugar a una “manera de hablar” (la huella de un cuerpo-fábula), esto es, un modo de elaborar el lenguaje que conmemora lo que no se tiene. La *caracterización* de esa carencia, a saber, la soledad de lo Uno, el gran faltante, se da en un doble movimiento. En primer lugar, se da como proyecto de articular la ausencia con una adjetivación, lo “místico”, y, en segundo lugar, la *falta* confecciona el lenguaje que difiere al infinito de lo que no puede nombrar: lo uno (no) es y (no) es su lugar. El lenguaje de lo que se consideraría, a la luz de esta exposición, como una especie de teología de la ausencia, consiste en hacer participar la inefabilidad e incommunicabilidad del lenguaje acerca de Dios según tropologías que acercan lo innombrable a las fronteras de la *fábula* (relato) *de un cuerpo* que se escribe a la medida de su carencia.

La teología de la ausencia elevaría a su máxima expresión, en el plano de la poesía, el sistema semántico de la inefabilidad de los misterios divinos, cuya confección retórica llegó a definir substancialmente el rumbo durante siglos de la tradición mística cristiana. Es puntual tener en cuenta, por tanto, que ese “modo de ser del lenguaje” será crucial para comprender, como lo sugirió Michel de Certeau, que, “la carencia no podía ser completamente carencia porque al mismo tiempo era reconocimiento de deuda del lenguaje”. Esa deuda, en el orden del lenguaje, organiza en buena medida la trayectoria de una negatividad originaria que se dibuja en el trasfondo de la historia de la metafísica en Occidente.

Por otra parte, es preciso acotar que el origen de la “teología negativa” se remonta en sus orígenes al mutismo antiguo o “gran Silencio” que agrupó el *Logos* de la filosofía negativa desde los griegos (fundamentalmente Parménides), y llegó a fascinar e inspirar, por medio de numerosas variaciones, las raíces de la patrística cristiana. Sin embargo, a diferencia de la tradición de la “teología negativa”, la “epistemología cristiana” medieval manifestaba que el conocimiento místico, fundado esencialmente en el lenguaje, se argumentaba bajo la premisa de

³⁸ Derrida, Jacques. *Cómo no hablar y otros textos. Denegaciones*. Traducción de Patricio Peñalver. Editorial Proyecto A, 1997, 27.

“Dios ha hablado. ‘El Verbo se hizo carne’”³⁹. No obstante, el “cuerpo místico” (el sacramento), que es el “Verbo encarnado”, o bien, el *mundo hablado por Dios*, deja de ser transparente al sentido. Por lo tanto, la “mística”, se transforma en el adjetivo (el “nombre”) de un ocultamiento: (*Corpus mysticum*). El tránsito del adjetivo del cuerpo *místico* significa, por su parte, el índice de una ruptura profética acerca de la *efectividad* del “Verbo”. El *cuerpo místico*, en cuanto cuerpo des-aparecido de lo único, se convierte, entonces, en un “país extraño”, aquel a partir del cual, desde entonces, se habitará en el destierro y llevará el nombre de una pérdida (lo místico) que en-camina el desplazamiento sin fin (hacia otra parte).

No obstante, autores espirituales de los siglos XII y XIII, principalmente renano-flamencos (verbigracia, Angelus Silesius, Meister Eckhart, Enrique Susón, Johannes Tauler) libraban una lucha bajo el semblante de “desafío” del lenguaje debido a que comenzaron a organizar nuevas *maneras de hablar y tratar* el lenguaje, para lo cual, se sirvieron del neoplatonismo, en especial, la obra de Pseudo Dionisio Areopagita, con el fin de refundar los cimientos técnicos de la *lengua mística* cristiana respecto al lenguaje (universal) espiritual: “[d]espués de haber pertenecido al orden de lo ‘inefable’ lo que conviene restituir de los místicos es lo ‘indecible’”⁴⁰. La referencia central de los autores cristianos a Pseudo Dionisio Areopagita se deriva, esencialmente, de las transformaciones de la utopía especulativa cristiana en un conjunto de procesos que acontecieron en los primeros siglos de reformismo eclesiástico. “En Dionisio ‘la disciplina jerárquica lejos de oponerse a la experiencia mística [el éxtasis, los sueños, etc.], protege y prepara las condiciones de su cumplimiento’, de manera que se podría situar al tratado de la *Teología mística*, no fuera, sino en el corazón mismo de la *Jerarquía eclesiástica*”⁴¹.

El modo de ser de la “mística”, a la luz de Michel de Certeau, consiste –además de un desplazamiento de frontera en frontera–, en una manera de decir, cuyas tropologías, especialmente la elocuencia de la paradoja, significan la constatación de una tensión que no se puede superar (i.e. entre significante y significado), de ahí la prelación de figuras unidas por la distinción y distinguidas por la unión, tales como la “noche luminosa”, la “el día sin luz”, “el sol negro”, el “brillo nocturno”, cuyo intervalo entre los polos opuestos, comunica lo indecible de un lenguaje que accede a la sustancia divina por medio de lo que no es, es decir, entrega el sentido en un intersticio irreductible⁴². Ello define, en lo particular con lo que se tratará enseguida, los pasos a seguir para comprender no solamente el papel de la teología negativa en la configuración de la metafísica occidental, sino también, el espacio intersticial en el que se juega la unidad autónoma del lenguaje (lo universal de la lengua y su significatividad efectiva).

En lo concerniente a la teología negativa, subraya Certeau, en clave de psicoanálisis que “palabra” es todo aquello que corta el cuerpo de la lengua materna⁴³. Sus postulados se reconocen por las palabras cortadas que produce⁴⁴.

³⁹ De Certeau, *La fábula mística*, 141.

⁴⁰ Dosse, *Michel de Certeau*, 544.

⁴¹ “Para el humanista, para Erasmo, el ‘divino Jerónimo’ era el ‘princeps theologorum’. El ‘divino Dionisio’ le arrebató ese honor, y más específicamente el ‘Dionisio que escribió la *Teología mística*’. Él era el ‘príncipe de los platónicos’ para Ficino, y tras él también para Giordano Bruno, ese ‘embriagado de Dios’. ‘Príncipe de los teólogos’ para Nicolás de Cues, Dionisio logra llegar a un público extenso, pero al mismo tiempo se empequeñece la ciudad de la que es príncipe”. De Certeau, *La fábula mística*, 125.

⁴² Dosse, *Michel de Certeau*, 596.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

En esta medida, en *La fábula mística* se sostiene que la teología negativa consiste substancialmente en una práctica cercenadora del lenguaje⁴⁵. No obstante, a raíz del misterio de la incomunicabilidad de lo único, se desdobra una lógica de de-negación, que “corta” toda exteriorización del lenguaje⁴⁶. De manera que, “cercenar” designa, como la “Alianza” de Abraham y Yahvé, un signo que es efecto de una eliminación o división. Dicho de otro modo, se trata de todo aquello en que lo absoluto se marca por lo que “retira”, o bien, por lo que “corta” para introducir, al tiempo que retira, un sentido⁴⁷.

El silencio intersticial que introduce la teología negativa en el lenguaje de la mística cristiana, o bien, la unión silenciosa con lo que permanece inaccesible al habla⁴⁸, se significa en el intervalo (el “entre”) del significado, esto es, el espacio vacío, que hay entre el cuchillo del patriarca Abraham sobre su hijo Isaac. El hoyo se abre con el fin de producir e introducir un sentido (*sacer facere*). Así mismo: “Juan de la Cruz ‘corta’ en lo vivo de la carne para describir el camino de la unión”⁴⁹. En definitiva, la teología negativa se significa por el sentido que entrega al retirarlo (cortarlo, ahuecarlo), esto es, al “dividir”, “recortar” o “cortar”, conforme si se tratara de la cicatriz de una lucha “semejante a las piedras que Jacob bendijo y dejó cerca del Yabboq después de su lucha [contra] el Ángel”⁵⁰.

Ahora bien, en este espacio se abre un paso substancial: así como la teología negativa se significa por el retiro, en cuyo intervalo (el hoyo, la herida⁵¹) se *hace el sentido*, el cristianismo se instituye sobre un (sepulcro) vacío; a partir no sólo de *la pérdida de un cuerpo*, sino también de la herida (la llaga). Sin embargo, el “cuerpo ausente” (*corpus mysticum*) evoluciona en la segunda mitad del siglo XII, variando su significado. El “cuerpo ausente” (*corpus mysticum*) dejó de remitir a la efectividad del sacramento (*Verbum caro factum est*), para remitir luego únicamente a la Iglesia. “Recíprocamente, ‘corpus verum’ ya no califica a la Iglesia sino a la eucaristía”⁵². Se trata de una mutación, un quiasmo del significante entre los adjetivos “*mysticus*” (oculto) y “*verus*” (verdadero o real); inversión semiótica que, en lo sucesivo, se traduce en una ruptura en el uso de los significados:

Mientras la eucaristía hacía del cuerpo una efectuación de la palabra, el cuerpo místico dejaba de ser transparente al sentido, se vuelve opaco, se convierte en la escena muda de un ‘no sé qué’ que lo altera: un país perdido igualmente extraño a los sujetos que hablan y a los textos de una verdad.⁵³

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Véase Derrida, *Cómo no hablar y otros textos*, 13-58.

⁴⁷ De Certeau, *La fábula mística*, 140.

⁴⁸ Derrida, *Cómo no hablar y otros textos*, 19.

⁴⁹ De Certeau, *La fábula mística*, 16.

⁵⁰ De Certeau, *La fábula mística*, 140.

⁵¹ Para establecer una conexión: el oxímoron viene del griego οἶτος “picante” y μωρον que significa “hoyo”. Este tropo retórico se convertía en un operador que mezcla los géneros. Hace imposible las similitudes y los arraigamientos. El oxímoron es un tropo evocador que, introduciendo un “silencio elocuente”, se opone al principio de identidad (mundo y realidad); el tropo abre un “hoyo” en el lenguaje: “recorta en él el lugar de un indecible”. En este sentido, lo místico, en cuanto poesía, 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”. Cf. Michel Foucault, *Esto no es una pipa* (Madrid: Editorial Nacional, 2002), 63

⁵² *Ibid.*

⁵³ De Certeau, *La fábula mística*, 16.

Con lo anterior se podría decir, por un lado, que hay un punto de quiebre en el que el sacramento pierde el lugar de efectuación del Verbo (la Palabra) y, por otro, que la reminiscencia amorosa y, por lo demás, “mística” del cuerpo que falta (*corpus mysticum*) introduce un “silencio” en el interior del lenguaje, esto es, cuando el cuerpo místico se convierte en el objeto de esa *escena muda* que lo hace callar. El cuerpo místico deviene en un país perdido tanto para los que hablan en su “nombre” (las autoridades textuales que atestiguan el Verbo), como para los textos que dan cuenta de la verdad del Verbo hecho carne (*corpus verum*). En consecuencia, una ruptura substancial: el mundo y la Iglesia dejan de ser el lugar para (el) decir (de) “Dios”.

No obstante, hay un itinerario anterior que nombra el Ser infinito, el Ser absoluto (Principio y Fin de todas las cosas), según los términos de una “realidad supraplena”, conforme lo hizo Pseudo Dionisio. En las raíces de ese itinerario, aquel que comenzaba con una lectura del neoplatonismo, el ser de lo Uno, según observaba Plotino, está por encima de todas las cosas y, aun sin ser solamente una de ellas, es el Principio de todas⁵⁴. Por otro lado, Pseudo Dionisio mencionaba que lo Uno “es medida de todos los entes y es eternidad y está sobre la eternidad y antes de la eternidad, plena en lo necesitado, supraplena en lo pleno, inefable, impronunciable, sobre la inteligencia, sobre vida, sobre esencia”⁵⁵. Ahora veamos un enunciado clave: “Ningún mensajero podría sustituirse a lo Único”⁵⁶. Ese axioma metafísico que, desde Aristóteles y posteriormente los neoplatónicos, demostraba que Dios, “realidad suprema”, era *intelección de la intelección*⁵⁷, llevó a la teología mística a confrontar la afirmación de que el Ser de lo Uno es anterior a todas las cosas y potencia todas las cosas.

En esa dirección, la mística cristiana sitúa la experiencia negativa de esta nostalgia amorosa por lo único en la búsqueda de la unión mística a través de la identificación entre el Bien (supremo) y lo Bello, de lo que se sigue que lo Uno no se encuentra (ni se reduce a) ni a su ser ni a su lugar: es (no) siendo (en) todas las cosas. Así pues, la reticencia de la teología negativa inspirada en buena parte por la figura paulina del *agnostos theós* (“dios desconocido”, el “dios sin rostro”, el *deus absconditus*), condujo esencialmente, en palabras de Michel de Certeau, el curso del espíritu hacia un silencio ascético, nombrado también por los griegos: *sigé, siópé, hesyché*⁵⁸. Se trata de una lenta transformación histórica de un cese total de la palabra y del pensamiento (Pseudo Dionisio) en un discurso que, según la notable influencia que tuvo la teología negativa en la obra de Michel de Certeau⁵⁹, soporta el discernimiento de Dios en todas las cosas gracias al *movimiento espiritual*; movimiento que, en lo sucesivo, tendrá como fundamento el discernimiento suscitado por la alteración ocasionada por el encuentro con otro⁶⁰.

Ahora bien, el “ocultamiento” o la “no-manifestación” de lo Uno multiplica los nombres de éste, desbordando toda reducción, esto es, por cuanto la incomunicabilidad

⁵⁴ Plotino, *Enéadas*, 35.

⁵⁵ Pseudo-Dionisio Areopagita, *Los Nombres Divinos*, II, 135.

⁵⁶ Pseudo-Dionisio Areopagita, *Los Nombres Divinos*, 15.

⁵⁷ Aristóteles, *Metafísica* XII 9, 1074 b 34.

⁵⁸ De Certeau, *La fábula mística*, 166.

⁵⁹ Cf. Dominique Bertrand, “La théologie négative de M. de Certeau”, en Claude Geffré (dir), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne* (Paris: Centre Thomas-More, Les Éditions du CERF, 1991).

⁶⁰ Bertrand, “La théologie négative de M. de Certeau”, 122. Citado en Dosse, *Michel de Certeau*, 597.

de lo Uno se muestra no solamente a modo de crítica al lenguaje que ha vuelto opaco al cuerpo místico, sino como crítica a un modo de ser del lenguaje que debía ser como lo definían los neoplatónicos, en el ser que va más allá del ser⁶¹. “Que hay un Uno que no es más que Uno, uno simplísimo”, según Plotino, no es una suposición, sino un hecho real deducible de la existencia misma⁶². De hecho, la teología mística medieval de los renanos de los siglos XIII y XIV reintroduciría, en las artes de “segunda retórica”, el gran Silencio de los clásicos medievales (como Areopagita) y el mutismo antiguo como un regreso al *origen antiguo* del “nada habla”⁶³. Místicos renanos como Meister Eckhart y Angelus Silesius, e incluso, posteriormente, beguinas como Hadewijch de Amberes o Marguerite Porete, influenciados por la potencia lírica de la teología apofática, plantearían que “el verbo mismo debe nacer del vacío que lo espera”⁶⁴.

Así pues, en el campo del lenguaje, la mística se convierte en el escenario de la guerra de los cien años, aquella que, no obstante, se enfrenta al vaciamiento de “Dios” como puro significado y su transición al puro significante. A partir de allí, en el marco de esa ruptura, se identifica el índice de una ruptura mayor acerca de *la ausencia de Dios*. No obstante, la teología de la ausencia sería, en lo sucesivo, acaso el centro de un lenguaje que es efecto de una causa divina superior e indecible, y que, asimismo, atiende al desgarramiento de los significantes. La teología negativa significa entonces el corte de la palabra, relativo esencialmente al vacío que aguarda a toda exteriorización del verbo, y en ese sentido, al sentido que se entrega en el “abismo” del enunciado. En esa dirección, subrayaba Jacques Derrida:

La ‘existencia’ de Dios no tiene necesidad de otra prueba que la sintomática religiosa, cabría ver por el contrario en la negación o en la suspensión del predicado, o de la posición de ‘existencia’, la primera señal del respeto por una causa divina que no tiene siquiera necesidad de ‘ser’.⁶⁵

De ello se deriva el principio que, para los místicos, define que “Dios se da mejor ausentándose” y, por esta razón, “Dios es el ausente a partir del cual la fe puede expresarse”⁶⁶. Por lo tanto, el vacío de lo único hace posible el cuerpo (social cristiano). Ahora bien, como se mencionó anteriormente, la “mística” lleva el “nombre” de lo que se ha perdido. En esa medida, el postulado de una revelación auténtica, con respecto al vaciamiento del significado (puro) al decir “Dios” en manos de las autoridades textuales, separa a los místicos de los siglos XVI y XVII del saber letrado, esto es, de acuerdo con la convicción según la cual debe haber un “Hablar (puro) de Dios”. Así pues, el modo de hablar “místico” (el paso del adjetivo ‘lo místico’ a un sustantivo ‘la mística’) es el efecto de la oposición entre el retroceso de confianza otorgada a los discursos y la devoción que quiere hacer creer que los libros hablan de Dios (o que: “Dios” *habla*). Pero el “parloteo” de esas interpretaciones, dice Michel de Certeau, no consuelan a los místicos del siglo XVII,

⁶¹ Bertrand, “La tchéologie négative de M. de Certeau”, 141.

⁶² Plotino, *Enéadas*, 35.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Plotino, *Enéadas*, 166.

⁶⁵ Derrida, *Cómo no hablar y otros textos. Denegaciones*, 13-58.

⁶⁶ Henri Bremond, “*La métaphysique des saints*”, t. VII-VIII, citado en Dosse, *Michel de Certeau: El caminante herido*, 153.

para quienes *la palabra no puede faltar* o, más bien, se diría, *fallar*. Esto se traduce en la ruptura de los significados y los significantes (por eso, la lengua mística llegará, en el siglo XVII, a tomar forma de “ciencia”, con el fin de recuperar la universalidad entre el mundo y el lenguaje)⁶⁷.

La palabra, en lo sucesivo, “se desempeña entre esos polos [presencia/ausencia] para encontrar, por lo menos, maneras de hablar”⁶⁸. La “letra” no es la palabra que ellos esperan: “a esta ausencia del Verbo se opone una certeza: él *debe* hablar”⁶⁹. Por eso, los espirituales del siglo XVII inventan *palabras para todo*, escrutando una “concordancia” (conforme a la filosofía y las matemáticas del siglo XVII que siguen ese paradigma): entre el infinito y la lengua⁷⁰. Así pues, buscan conciliar el absoluto (divino/infinito) con una lengua que debe ser, por definición, común y universal: una concordancia entre decir “Dios” y decir, al mismo tiempo, lo único. No obstante, los místicos *hacen hablar* el cuerpo que “calla”, operando en el marco de una ruptura substancial en el interior de la lengua. Restituyen, en la singularidad de la vida intramundana, un espacio que corresponde al absoluto (divino) y el habla que atestigua su “letra”. Retomando ese principio, Michel de Certeau menciona que los místicos hicieron del detalle un mito, se aferran a él, lo divinizan y lo multiplican, hacen del detalle (junto con la melancolía) no sólo su *pathos*, sino también, el índice de su historicidad. No disocian jamás lo fundamental de lo insignificante. Narran las singularidades donde se juega algo esencial según las revelaciones posibles en el intercambio del habla con la otra voz. La interacción que permite la conversación con otro, significa la premisa de todo movimiento que recusa la ruptura. El diálogo comienza en espacios de abyección, es decir, lugares de afonía. De manera que para iniciar el diálogo se abandona todo lugar propio. El gesto místico, desde entonces, radica en partir. Acaso abandonar la institución significa, entonces, retirarse de “Dios” por Dios. Ese gesto, que llama a partir, suscita el encuentro con la otra voz, al tiempo que una frecuentación de esta última siempre en otro lugar. Partir significa el origen de un éxodo indefinido para llevar la herida de una ausencia: el duelo por una voz que no habla más.

La ciencia mística del siglo XVII⁷¹, proyecto que se origina a raíz de un encuentro extraordinario, a la vez que singular, con la alteridad, se argumenta en el trasfondo de lo que toda ciencia mantiene con la universalidad por medio de una lengua⁷². De manera que “si la carencia no puede poseerse, tampoco puede encontrarse sin el lenguaje”⁷³. Esta relación con la lengua (que en adelante confina con el habla, la fábula, la oralidad) enfoca el proyecto experimental y científico de los místicos del siglo XVII, que buscaban unificar el “conocimiento” en un nuevo lenguaje a través de distintas estrategias de locución e intercambio espiritual, esto es, por medio de la

⁶⁷ Ese asunto se tratará con detenimiento en el segundo capítulo dedicado a la Ciencia Experimental de Jean-Joseph Surin.

⁶⁸ De Certeau, *La fábula mística*, 141.

⁶⁹ De Certeau, *La fábula mística*, 190.

⁷⁰ Esa concordancia (entre el infinito y la lengua) argumenta, en buena medida, los cimientos de una lengua técnica de la mística en el siglo XVII, cuyos métodos se organizan a partir del intercambio de la conversación (habla y escucha). La notoria similitud entre el psicoanálisis, tampoco será gratuita para Michel de Certeau, quien en lo sucesivo, defiende la idea de una heterología compartida entre historia, mística y psicoanálisis, según unas condiciones puntuales para fundar una ciencia del otro. De Certeau, *La fábula mística*, 142.

⁷¹ Este tema se tratará con mayor detalle en el capítulo II.

⁷² De Certeau, *La fábula mística*, 150.

⁷³ Dosse, *Michel de Certeau*, 544.

invención (moderna) de un cuerpo hablante: la *fábula de un cuerpo*⁷⁴. El ideal de la ciencia mística (la *Ciencia Experimental* de Jean-Joseph Surin), en cuanto ciencia de las prácticas y las verdades, *accede* al discurso del otro según una atención detenida sobre la escucha. La heterología (epistémica) de la mística del siglo XVII se funda en la disposición que atiende a un don de la palabra (*fide ex auditu*).

Pero la espera choca contra un hecho: lo que *debiera* estar, falta. ¿Cómo, pues, y dónde hablará esta voz? ¿De qué manera prepararle el vacío donde pueda resonar? O tal vez ya no hay oídos y no oyen nada⁷⁵. ¿O acaso sería propio de la naturaleza de esta palabra “callarse”? [...] Aprender a escuchar: otro tema de los místicos. *Audi, filia* [...] La exhortación se refiere ante todo a la atención a la Palabra⁷⁶.

Ahora bien, caminar hacia un lugar marcado por una desaparición define un rasgo constitutivo de la mística jesuita. La errancia, acaso misional, se emprende siguiendo las huellas de la diseminación de una voz que se pierde. De esa manera, la escritura es, para los jesuitas, el contrapunto de un modo de caminar hacia todo lugar pero sin un lugar propio, y asimismo, el deseo del otro articula por medio de la carencia, una producción indefinida. Se traza un itinerario, o bien, se designa, como lo hace el jesuita aquitano del siglo XVII, Jean de Labadie (profeta vagabundo de un mensaje destinado para el que ya no tiene lugar), un *lugar para perderse*: el poema y la multitud. En medio de la muchedumbre, los místicos buscan instaurar un “diálogo” con la voz que ya no habla más: “[l]a voz crea la falla de un ‘olvido’ y de un éxtasis...”⁷⁷. Espirituales aquitanos, como Jean de Labadie, Pierre Coton o Jean-Joseph Surin, buscan siempre, en otro lado y de otro modo, el habla que no debe faltar, “se apoyan en la promesa que les ha sido hecha: el Espíritu hablará”⁷⁸. Buscan regresar, movidos por la nostalgia, a los orígenes de un pasado inmemorial, siguiendo los rastros de una lengua soterrada en lugares insospechados o imprevistos. Desde entonces, la concepción cósmica del ser se inscribe, en palabras de Pierre Coton, “en la perspectiva dinámica de las fuerzas que animan al querer humano, y a las cuales hay que abrirles pasos y salidas en el espacio teatral de este mundo”⁷⁹.

Sin embargo, la pregunta que les concierne a los espirituales de la Compañía de Jesús en el siglo XVII, y en un mismo nivel que el sumo entresijo de la teología cristiana medieval, es: ¿cómo *hacer cuerpo* a partir de la palabra? Hay un *logos*, un discurso teológico, pero le falta un cuerpo. En ese orden de ideas, *La fábula mística* significaría, por un lado, según sus propios términos la continuación de un minucioso análisis teológico acerca del cuerpo místico (el cuerpo que falta): “delimitado por la doctrina [que] pone de inmediato la atención en la búsqueda de la que él es el fin: la búsqueda de un cuerpo”⁸⁰.

⁷⁴ Este tema se desarrollará detenidamente en el capítulo II.

⁷⁵ Jeremías, 5-21; Ezequiel, 12-2.

⁷⁶ De Certeau, *La fábula mística*, 191.

⁷⁷ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 237. Citado en Dosse, *Michel de Certeau*, 528.

⁷⁸ De Certeau, *La fábula mística*, 23.

⁷⁹ Citado en *Ibid.*

⁸⁰ De Certeau, *La fábula mística*, 98.

4. Referencias bibliográficas

- Bertrand, D.: “La théologie négative de M. de Certeau”. En: Geffré, C. (dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*. Paris, Centre Thomas-More, Les Éditions du CERF, 1991.
- Blanchot, M.: *El espacio literario*. Prólogo de Anna Poca. Barcelona, Paidós, 1992.
- Blanchot, M.: “La lecture de Kafka”, en *La part du Feu*. Paris: Éditions Gallimard, 1949.
- De Certeau, M.: “Lacan: une éthique de la parole”, *Le Débat*, n° 22 (noviembre de 1982): 54-69 [Reeditado en Giard, L. (ed.), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris, Gallimard, 1987]
- De Certeau M. *La fábula mística: siglos XVI-XVII*. Universidad Iberoamericana, México D.F. 1994.
- De Certeau, M. y Domenach, J. M.: *Le christianisme éclaté*. Paris, Seuil, 1974.
- De Certeau, M., Dominique, J. y Revel, J.: “La beauté du mort. Le concept de culture populaire”. *Politique aujourd’hui* (Diciembre de 1970): p. 3-23 [Reeditado en *La Culture au pluriel*. Paris: UGE, Paris, 1974
- De Certeau, M.: *La Debilidad de Creer*. Buenos Aires, Katz Editores, 2006.
- Derrida, J.: “Cómo no hablar y otros textos”. En: *Denegaciones*. Traducción de Patricio Peñalver. Editorial Proyecto A, 1997.
- Dosse, F. Michel de Certeau. *El caminante herido*. Universidad Iberoamericana, El Oficio de la Historia. México D.F., 2003.
- Mendiola, A.: Michel de Certeau: *Epistemología, erótica y duelo*. México, Ediciones Navarra, 2014.
- Mendiola, A.: “El conflicto o la unión en la diferencia: Institución, creencia y herejía en Michel de Certeau”. *Historia y Grafía*, n°30 (2008).
- Nancy, J-L.: *Noli me tangere*. Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- Plotino.: *Enéadas*. Introducción de Jesús Igal. Madrid, Gredos, 1982.
- Urrejola, B.: “Entre mística e historiografía: el lenguaje de la ausencia en Michel de Certeau”. *Revista Historia y Grafía*, n° 35 (2010): 151-181.
- Vigarello, G.: “Historias de cuerpos: entrevista con Michel de Certeau”. *Historia y Grafía*, Julio-Diciembre de 1997.
- White, H.: *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, F.C.E., 1992.
- White, J.: *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Volumen 71 de *Pensamiento contemporáneo*. Editorial Paidós, 2003.
- Zambrano, M.: “El hombre y lo divino”. Madrid, Siruela, 1991