

UN VIAJERO EN EL PAIS DE LA MISTICA: APROXIMACION A MICHEL DE CERTEAU ·

TEODORO POLO CABEZAS

En 1982, bajo un título enigmático aparecía la obra de Michel de Certeau: *La Fable Mystique. XVI^e-XVII^e siecle*¹. Libro que recogía «veinte años de andadura» (FM, 10) entre la «ciencia mística» que se elabora en los siglos XVI y XVII. Libro de larga gestación y muy querido por el autor, quien no ha cesado desde sus primeras investigaciones de interrogarse «desde el umbral» (FM, 11)² sobre los discursos mís-

* Este estudio forma parte de una investigación actualmente en curso sobre la interpretación de la mística en Michel de Certeau (1925-1986). Damos seguidamente el elenco de *Siglas y Abreviaturas* usadas a lo largo de nuestro trabajo:

AH: *L' Absent de l'histoire.*

CE: *Le christianisme éclaté.*

DE: *Le dire en éclats.*

EH: *L'Ecriture de l'histoire.*

EM: *L'enonciation mystique.*

ES: *L'Etrange secret.*

FC: *La faiblesse de croire.*

FM: *La Fable Mystique.*

HM: *Historicités mystiques*

HP: *Histoire et Psychanalyse entre science et fiction.*

IQ: *L'invention du quotidien. T.I: Arts de faire.*

PL: *La possession de Loudun.*

PP: *La prise de parole.*

Etr: *L'Etranger ou l'union dans la difference*

Myst et Phil: *Mystique et Philosophie*

Exp. Relig: *L'Experience religieuse*

Ecrit: *Ecritures.*

¹ MICHEL DE CERTEAU, *La Fable Mystique. XVI -XVII siecle* Paris, Gallimard, 1982. Segunda edición en la colección Tel en 1987 con la mención de Tomo 1.

² «La mística no puede ser tratada más que en la distancia, en salvaje y en la cocina. Su discurso se produce en otra escena, y no se puede pensarlo más que pasando de él» (MICHEL DE CERTEAU, *Histoire et Psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, p. 149 et p. 166.

ticos de esos siglos. La mística ha marcado su vida y su obra. Ella le ha modelado. Pero su continua frecuentación de los místicos no le ha proporcionado un título de especialista de la mística. Desde las primeras páginas de su obra rehúsa a etiquetarse como un gran conocedor de lo que la mística ha dicho. Sus viajes al mundo de los místicos no le garantizan una competencia a hablar en su nombre. Con el mismo pudor que él ve en los místicos confiesa de entrada: «este libro se presenta en nombre de una incompetencia, está exiliado de lo que trata. La escritura que yo dedico a los discursos místicos de (o sobre) la presencia (de Dios) tiene por estatuto no serla» (FM, 9). Extrañas palabras en un hombre que ha estudiado seria y científicamente este campo particular de nuestra historia occidental. A pesar de su enorme trabajo de investigación histórica cotejado por sus análisis semióticos, psicoanalíticos, él no se considera «autorizado a hablar en su nombre, en suma a saber lo que ella (la mística) es» (FM, 9). Un secreto se le escapa. De ahí su confesión anteriormente citada. «Una huida ridiculiza mis esfuerzos por recortar, en el espesor de nuestras informaciones y de nuestros métodos de análisis, las secuencias de un relato que tendría por tema la mística cristiana de los siglos XVI y XVII» (FM, 12). Una distancia y una separación con el objeto que se quiere estudiar impide el identificar fácilmente su saber con aquello que se intenta conocer. Entre el investigador situado en el presente y aquello que ha sido en el pasado se intercala una distancia, una diferencia que hay que respetar. «Algo se ha perdido que ya no volverá» (FM, 21). Una ausencia marca «el sufrir de la diferencia» (EM, 19) de quien se aproxima a esa «realidad inatrapable» (FM, 24) como es la mística

Pero, he aquí la paradoja: aquello que se ha perdido no deja de venir a nuestro presente. El duelo de la separación es inaceptado. Hay un deseo y una nostalgia de partir a ese «otro país» (FM 10). Aquí se sitúa la marcha de Michel de Certeau. El ha osado «luchar contra lo inevitable» (FM, 11), ha pedido entrar en ese reino misterioso, sabiendo que su incursión no nos dará la clave para descifrar el secreto de esa tierra desconocida. Su libro — escribe — «defiende un secreto que no posee» (FM, 24).

Hemos querido comenzar nuestra introducción haciendo alusión a esta obra de Michel de Certeau, porque

creemos que marca un hito importante dentro de la reflexión contemporánea sobre la mística cristiana. Cuando estamos aún esperando la aparición del segundo tomo de *La Fable Mystique*, no nos equivocamos, si decimos y deseamos, ya desde ahora, que esta obra acompañará a otros estudiosos que quieran aventurarse en esta «ciencia» tan huidiza como es la mística. Tiene razón M. Gillaume, cuando señala: «Todos sus textos (en particular en este caso *la Fable Mystique*), vivirán no de comentarios, menos aun de una síntesis, a la vez imposible y propiamente inconveniente, sino fundando o confrontando otras investigaciones, acompañando otros estudiosos»³. Más adelante, mostraremos cuales son los nuevos caminos que ha desbrozado y cuales las nuevas perspectivas que Michel de Certeau ha puesto de relieve. Esos nuevos senderos que ha abierto tendremos la oportunidad de irlos apuntando a lo largo de nuestro trabajo.

I. LA MISTICA ENTRE LO «EXTRAÑO» Y LO «ESENCIAL»

Antes de analizar la marcha personal de Michel de Certeau y resaltar sus principales interrogantes, quisiéramos hacer un recorrido por el campo de la reflexión contemporánea de (sobre) la mística. Ello nos ayudará a situar mejor la problemática de nuestro autor. La mística o los místicos no han dejado, desde hace tiempo, de frecuentar nuestros saberes. De esa ciencia que se formó en los siglos XVI y XVII y que luego rápidamente desapareció, no han dejado de ocuparse las más variadas ciencias. Como si el «fantasma» de la mística no dejará de morar en nuestras producciones occidentales del saber. «De esta ciencia pasajera y contradictoria, sobrevive su fantasma, que desde entonces obsesiona la epistemología occidental. En recuerdo, por piedad o por costumbre, llamamos aun «mística» lo que se traza de ella en las formaciones contemporáneas. Rechazado durante los periodos más seguros de sus saberes, este fantasma de un pasaje reaparece en las

³ M. GUILLAUME, *Vers l'autre en Le Voyage mystique. Michel de Certeau*, L. GIARD (ed), Paris, Recherches de Science Religieuses-Cerf, 1988, p.181.

grietas de las certitudes científicas» (FM, 106). La mística o su fantasma continua, por tanto, visitando nuestras orillas. Lo que se creía perdido o bien situado en una época determinada, no cesa de suscitar interrogantes en nuestro presente y alterar nuestras convicciones. Así lo explica Michel de Certeau: « Un ausente hace escribir. El no cesa de escribirse en viajes» (FM, 9). Este resurgir sobre diversas escenas, que no son las suyas, del fantasma de la mística se debe a que una ausencia, una pérdida suscita y organiza nuevos campos de acción, nuevas escrituras, nuevos procedimientos.

No es nuestra intención hacer un análisis pormenorizado de las áreas donde el fantasma de la mística se ha infiltrado y ha inscrito sus huellas, pero sí señalar algunas de sus momentos más relevantes en este siglo XX. Nuestro autor asimismo, ha rastreado con minucia y perspicacia esas marcas de la mística en nuestras disciplinas modernas⁴. «La mística - nos dice E. Poulat - ha sido uno de los grandes lugares culturales de esta generación (se refiere al primer tercio del siglo XX), en la encrucijada de los problemas que la preocupaban»⁵. ¿Por dónde entrar y penetrar en la selva de nombres y obras que pululan a comienzos de nuestro siglo? ¿Qué criterio seguir para poder ordenar la inflación y proliferación de estudios?. Siguiendo al mismo Michel de Certeau⁶, destacamos dos tendencias: una que se concentra en sus análisis en los *fenómenos psicossomáticos* del misticismo; otra que intenta encontrar en la mística o en los místicos una cierta «*esencia*» del hombre y una cierta unidad de la humanidad. «Sobre el lugar ocupado por la mística no han quedado más que stocks de fenómenos psíquicos o somáticos muy pronto pasados bajo el control de la psicología o de la patología, ejercicios de «sentido» colonizados por la teología, que los ha transformado en aplicaciones prácticas, cuestiones radicales, olvidadas desde entonces y retomadas por las filosofías» (FM, 106). Veamos más detenidamente esta doble tendencia con sus nombres más representativos.

⁴ Cf. sobre todo sus estudios: *Historicités mystiques*: RSR 73 (1985) 325-354; *Mystique*: Encyclopaedia Universalis 12 (1985) 873-878.

⁵ E. Poulat, *Critique et Mystique...* Paris, Le Centurion, 1984, p.259. Este libro recoge una buena panorámica de los estudios sobre la mística en los primeros años de nuestro siglo.

⁶ Cf. sus artículos citados en la nota 4.

a) *Psicologización de la mística*

A finales del siglo XIX las ciencias sociales van ganando en autonomía y desvinculándose de otros saberes, creando sus propios campos de acción y sus propios objetos. Estas nuevas instituciones irán quitando progresivamente a la Iglesia aquello de lo cual ella se consideraba la única gestora. « En particular todas las especies de “creencias”, reunidas en una categoría general (lo “religioso” o lo “sagrado”) son contituidas de ahora en adelante frente al saber, para ser pensadas por ella (la institución científica) de otra forma que se pensaban» (HM, 336). Esta autonomía y esta diversificación de ciencias va acompañada por otra parte de una cierta conciencia de «crisis» del pensamiento filosófico. La mística será uno de los nuevos objetos a analizar por estas nuevas disciplinas (historia, psicología, etnología...). Cada una de ellas la analizará a partir de sus propias reglas y presupuestos.

Para estas disciplinas, la atención a la mística va a estar localizada en los fenómenos dichos «extraordinarios»: éxtasis, levitaciones, visiones, ... Ese léxico corporal va a ser tomado seriamente por la observación científica. *Charcot* (1825-1893) diagnosticará desde la psiquiatría, en esos hechos, una estructura histérica. *P. Janet* (*De l'angoisse a l'extase* 1926), verá por el contrario en los éxtasis místicos, no un efecto de histeria, sino una psicoastenia o un repliegue en un mundo interior o imaginario. El padre *A. Poulain* recensionará en su obra *Des graces d'oraison. Traité de Theologie mystique* (1901) una colección de levitaciones, estigmatizaciones y curiosidades somáticas y dirá que la significación vivida de la experiencia se mide de acuerdo con el grado de conciencia psicósomática. *J. Leuba*, (*The Psychology of Religious Mysticism*, 1925) identifica los hechos místicos al éxtasis, y éste a una serie de «inconsciencia».

A estos nombres habría que añadir: *H. Delacroix*, quien en 1905 presenta a la Sociedad francesa de filosofía una comunicación sobre «*El desarrollo de los estados místicos en Sta. Teresa*». Poco antes había publicado su tesis sobre Eckhart y mas tarde, en 1908 saldrá a luz su libro «*Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*». Delacroix situará como centro de su teoría «la percepción irracional de un

querer esencial»; W. James, médico venido de la filosofía a la psicología, quien se plantea el valor que hay que acordar a las experiencias que transpasan las fronteras humanas en el campo de las experiencias religiosas. En su libro *The Varieties of Religious Experience* (1909) describirá la experiencia mística por cuatro notas: inefabilidad, pregnancia noética, forma transitoria y pasividad.

Otro autor que merece citarse es el padre *Joseph Marechal* y su obra *Etudes sur la psychologie des mystiques*, T. 1: 1924 que recoge estudios anteriores, T. II: 1937, que reúne a su vez trabajos anteriores. Es importante hacer referencia a este autor, por su punto de vista católico y por sus análisis críticos de los autores citados más arriba. En cierto sentido su obra se desliza ya hacia preocupaciones teológicas y filosóficas. Pone como principio de la mística un impulso del espíritu hacia el Ser infinito. En vez de buscar la génesis de la experiencia de «presencia» en estados subjetivos, convendría según él, partir de lo real, de lo objetivo, y ver cómo se desagrega en irreal, en subjetivo.

La etnología se ha preocupado también del fenómeno místico. Podemos destacar la figura de E. Durkheim y su obra *Les Formes elementaires de la Religion* (1912), quien, apartándose del positivismo científico, intenta fundar una ética social universal. El misticismo le indica una cierta esencia invisible del hombre. *Levy-Bruhl*, en su obra *Fonctions mentales dans les societes inferieures* (1910), emplea el termino místico por falta de otro mejor, no para aludir al misticismo religioso de nuestras sociedades que es bastante diferente, sino para referirse a las experiencias religiosas de los primitivos.

b) *La búsqueda de una esencia de lo humano a través de la mística*

Los estudios de H. Delacroix, W. James, J. Marechal, E. Durckheim, se deslizan en cierta manera hacia la problemática filosófica. Los estudios que vamos a reseñar en este apartado van a concentrarse no en los «fenómenos» externos, visibles del misticismo, sino en «la radicalidad existencial de la experiencia» (Myst. EU, 875).

Comenzamos por la personalidad sobresaliente de H.

Bergson (1859-1940)⁷ Si bien su obra clásica sobre el misticismo es de aparición tardía (fruto de una larga maduración): *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Bergson se ha interesado desde muy pronto por la mística. En 1909 presenta ya elogiosamente en la Academia de las Ciencias la obra de Delacroix. Y la lectura de W. James le hace, según propia confesión, descubrir un «mundo nuevo». Basándose en un método experimental (la experiencia mística es un hecho empírico), y tomando como punto de referencia los «grandes místicos cristianos», buscará sobrepasar la «clausura» que cada sociedad hace de ella misma. Los grandes místicos le muestran esa *esencia rara*, tardía, donde se reflejaría el elan vital de la humanidad. Esos privilegiados que son los místicos, son los testimonios de una sociedad «abierta», de la religion «dinámica», en definitiva, de la evolución creadora.

Otro nombre que tiene que apuntarse es *M. Blondel* (1861-1949)⁸, que ha tenido como preocupación mayor «unir filosofía y religión». Siguiendo un método filosófico ha mostrado como «en nuestra acción misma se descubre la necesidad de lo sobrenatural». Lo finito exige su rebasamiento hacia lo infinito. El inacabamiento de la acción humana apela a un sobrenatural necesario. Si en *L'Action* (1893) mostraba como en la filosofía había lugar para un sobrenatural, en su obra sobre la mística *Qu'est-ce-que la mystique* (1925) quiere dar validez filosófica a la mística. En su ensayo, según propio testimonio, se separa tanto de los métodos «positivistas» (H. Delacroix, A. Poulain, Mgr. Targer) como de los métodos «sobrenaturalistas» (P. Gardeil, J. Maritain, P. Garrigou-Lagrange), así como tomará distancia cara las deficiencias de W. James, Maurice Barres, H. Bremond, Laberthoniere. En su trabajo nos dirá que «la experiencia mística es intrínsecamente un valor no solo empírico sino también gnoseológico, racional, ontológico, religioso y por ello «la mística conserva toda su fuerza frente a la filosofía y así será la más abierta porque desemboca en más certitudes».

⁷ Sobre Bergson véase. M. CARIOU, *Bergson et le fait mystique*, Paris, Aubier, 1976

⁸ Sobre Blondel véase la obra de H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris, 1961.

Un año antes del ensayo de Blondel:1924, *J Baruzi* (1881-1953)⁹ presentaba su tesis en la Sorbonne sobre *Saint Jean de la Croix et le probleme de l'experience mystique*. Esta obra marca un hito dentro de la historia del sanjuanismo, así como enriquece los estudios sobre la mística. Tomando a Bergson como modelo que le ha impulsado al gusto por el estudio concreto de la interioridad viva, Baruzi se lanza a estudiar la mística en un individuo concreto y determinado: San Juan de la Cruz. Este es su primer principio: «la mística en tanto que vida concluye en individuos y en ellos solos». Para entender lo que es la mística, es necesario detenerse cuidadosamente en una *experiencia individual*. En ella, por otra parte, se debe hallar un «devenir místico»; lo que nos llevará a no disociar doctrina y experiencia. Según Baruzi, y este es otro de sus principios básicos, la experiencia mística analizada en una individualidad concreta nos conduce a reconocer en ella una visión global de la realidad. Visión nueva y regenerada del mundo. La intuición mística nos proporciona un conocimiento que no nos lo da ni el pensamiento filosófico ni el religioso. A través del movimiento de negación (no saber) que experimenta el místico, se llega a una intelección de la realidad; el yo, el mundo y Dios adquieren nuevas tonalidades.

La obra de Baruzi es rica. A través del ejemplo de San Juan de la Cruz ha estudiado con perspicacia lo que la obra sanjuanista aporta a una «lógica de la mística» o una crítica de la experiencia mística, más allá de toda descripción psicológica. Señalemos también en Baruzi la noción central de «estado teopático» o la interiorización del místico que desciende hasta el centro de su ser para encontrar allí una vida humana-divina, que regenera y renueva todo su ser.

La obra de Baruzi levantó grandes críticas en el mundo católico¹⁰. Se le achacaba de haber dibujado un San Juan de la Cruz incompleto, olvidando la dimensión sobrenatural

⁹ Sobre Baruzi véase la introducción de JEAN LOUIS VIELLARD-BARON en J. BARUZI, *L'intelligence mystique*, textes choisis et présentés par J.L. VIELLARD-BARON, Paris, Berg, 1985, 9-47.

¹⁰ Cf. A. RUANO, *La Mistica de Occidente*. San Juan de la Cruz filósofo contemporáneo, Ciudad Trujillo, Rep. Dominicana, Editora Montalvo, 1956, 129-145, 173-186. Este libro recoge una serie de interpretaciones que la obra sanjuanista suscitó en diferentes filósofos: Maritain, Gilson, Marechal, A. Forest, Baruzi, L. Lavelle, J. Paillard, G. Thibon..

de la gracia. Baruzi habría estudiado no al contemplativo, sino al hombre. El mismo Baruzi se refiere y contesta a sus críticos en la segunda edición (1931). Allí en concreto cita al filósofo *J. Maritain* (1882-1973)¹¹, quien pone como lema de sus estudios sobre la mística: "nadie comprenderá un místico cristiano si no intenta de vivir en el mundo de la Gracia». Maritain le reprochaba de haber ignorado el mundo de la gracia, la cual, según él, es imprescindible para comprender a San Juan de la Cruz. Encontramos en Maritain la distinción entre mística natural y mística sobrenatural. La experiencia de mística natural sería una cierta experiencia de la presencia de Dios por inmesidad, que se produciría en ciertas experiencias filosóficas o poéticas, o bien en ciertas experiencias religiosas extracristianas¹². La experiencia sobrenatural que él no ha cesado de elogiar, se definiría por una «experiencia frutiva del Absoluto», la cual tendría estas características: unión de amor, trascendente a toda técnica, práctica evangélica. Maritain hunde sus raíces en la doctrina de Santo Tomás y su interpretación de la mística adolece de esta impronta (Cfr. por ejemplo su obra: *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*, 1932).

Maritain nos introduce a estudiar el interés católico por la mística. Como nos recuerda E. Poulat: « la renovación del interés católico por la mística coincide con la atención tenida al fenómeno por los medios universitarios»¹³. Esta común preocupación seguirá sin embargo vías diferentes, cada una siguiendo sus propias exigencias. Antes de recordar algunos de sus representantes, conviene anotar la aparición de tres revistas especializadas, índice claro de este interés: *Les Etudes Carmélitaines* en 1911, *La Vie Spirituelle* de los dominicos en 1919, la *Revue d'ascétique et de Mystique*

¹¹ Véase H. BARS, *Jacques Maritain: Dictionnaire de Spiritualité X* (1978) 321-325.

¹² Prosiguen la interpretación de J. MARITAIN, L. GARDET y O. LACOMBE. Véase, por ejemplo, su obra: *L'expérience du soi. Etude de mystique comparée*, Paris, DDB, 1981. Próximo a Maritain la tesis presentada en la Sorbona de JEANNE LESCHI, *Expérience mystique et métaphysique*, Paris, Cerf, 1987.

¹³ E. POULAT, o.c., 284. No olvidemos que ciertos teólogos de finales del siglo XIX habían intentado distinguir una mística divina de otra natural e incluso de otra diabólica. Algunos de sus nombres: J.-J. GORRES, J. RIBET, Mgr A. FARGES, Mgr. SAUDREAU, H. THURSTON. Cf. E. POULAT, o.c., p. 265

por los jesuitas en 1920.

Como hemos apuntado más arriba el padre Poulain se interesó de los fenómenos místicos en los primeros años del siglo XX. El interés católico por la mística se proseguirá, sin embargo, siguiendo vías distintas a las del P. Poulain. Anotemos este nombre: el benedictino A. Stolz y su *Theologie der Mystik* (1936). H. Delacroix había afirmado que para comprender el misticismo habría que dirigirse a los grandes místicos, en los cuales en forma tardía se habría alcanzado su gran eclosión. Camino que andaron Baruzi y Bergson. A. Stolz cambia completamente de perspectiva, tomando como campo de acción toda la tradición cristiana y desinteresándose de las grandes figuras modernas. Uniéndose a los dominicos Garrigou Lagrange (cfr su obra: *Perfection Chrétienne et contemplation*, 1923) y al P. Gardeil (*La structure de l'âme et l'expérience mystique* 1937) en algunas de sus perspectivas, A. Stolz retorna a las fuentes cristianas y a la patrística. La mística debe salir de los campos estrechos de la psicología - que, según él, ha atrapado los estudios sobre la mística - y abrirse a los aires patrísticos. La mística se sitúa fuera del psicologismo. No todo en ella es alma e individuo. Hay que alargar sus horizontes hasta el monaquismo, los padres del desierto, S. Benito, etc. Del misticismo raro hemos pasado a una muchedumbre innumerable de místicos. La mística, opina A. Stolz, no es algo ligado a un estado psíquico particular sino el simple desarrollo de la gracia común.

En otra perspectiva distinta nos encontramos con el *abbé Bremond*, situado en medio de la tormenta «modernista» que azotó a la iglesia católica en los primeros años de nuestro siglo¹⁴ El mismo ha sufrido las incomprensiones de aquellos que se oponían a los afanes renovadores de algunos en la teología. Aquí nos interesa recalcar algunos puntos sobresalientes en sus estudios sobre la mística. En 1928 aparecen los dos tomos de su *Metaphysique des Saints* (tomos VII y VIII de su voluminosa *Histoire littéraire du sentiment religieux*, cuyo primer volumen data de 1916 y el

¹⁴ Sobre Bremond véanse los estudios siguiente: E. POULAT, *o.c.*: 57-68; E. GOICHOT, *Henri Bremond historien du sentiment religieux...*, Paris, Ophrys, 1982; M. DE CERTEAU, *Henri Bremond, historien d'une absence* in *L'Absent de l'histoire*, Mame, 1973, 73-108.

último, el XVI de 1936). Un año después publicara su *Introduction a la philosophie de la prière*. Centrándonos en estas obras intuimos ya cual es la preocupación de Bremond: «una filosofía del silencio a partir de la inquietud religiosa» (AH, 76). Haciendo la historia del sentimiento religioso en el siglo XVII, Bremond testimonia al mismo tiempo una experiencia espiritual contemporánea: la ausencia. « Su comprensión del pasado, desde que él pasa de los personajes a las síntesis, está profundamente marcada por la experiencia de la cual él no es el historiador sino el testigo, es decir por una ruptura contemporánea entre lo experimental y lo «nocional», por la dificultad que experimenta la fe a reconocerse, a confesarse y a verificarse, en los objetos o en el lenguaje propuestos al fiel» (AH, 105-106). A partir de esta experiencia que él verifica en los espirituales del siglo XVII y que a su vez es la suya, va a reducir la esencia de la vida religiosa a la oración y esta va a ser contemplada en relación a un estado subjetivo como es el vacío o la desolación. «La esencia es inconsciente. Es un horizonte inatrapable, una vida secreta, un instinto espiritual al cual el cristiano corresponde cuando acepta un «santo desespero», cuando el vacío se hace el lugar de un «amor desesperado"... cuando la fe cambia el sentimiento de ser rechazado en una «desesperanza amorosa"» (AH, 94) Desde esta plataforma Bremond va a definir los terminos místico y puro. «Místico» dice ausencia, y «puro» aceptación desinteresada. En su filosofía de la oración, ha querido encontrar y llegar a una esencia común, un *fondo espiritual* que se manifiesta en todo hombre. Definiendo esa esencia quiere encontrar el instinto religioso del hombre. Su «filosofía» es una «metafísica de los santos» no una «filosofía de la santidad» como había propuesto Blondel. Por ello el hablará de panmisticismo, ampliando la mística a toda la humanidad.

Si hubiera que resumir estas interrogaciones filosóficas que venimos de señalar podemos con Michel de Certeau darle estas notas o rasgos: «la mística tiene como lugar *otra parte* y por signo una antisociedad, que representaría por tanto el fondo inicial del hombre» (Myst EU, 874)¹⁵

¹⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *Historicites mystiques, a.c.*, p. 341, donde M. de Certeau señala como estos estudios en su empeño por restaurar una cierta

Nuestro campo podría alargarse y multiplicarse indefinidamente. Solo hemos querido esbozar una aproximación. Por ello nos hemos referido a los primeros años de nuestro siglo, en los cuales los autores citados nos han parecido pioneros. Habría, sin duda, que añadir nuevos nombres a partir de la fenomenología y de la historia de las religiones¹⁶ la psicología¹⁷ la filosofía¹⁸, la historia¹⁹, los estudios literarios y lingüísticos²⁰. Todas estas disciplinas no han dejado de interesarse por ese objeto, que sigue a pesar de todo guardando su secreto²¹ La mística posee como nos

unidad humana en simbiosis con el universo, olvidan la «historia».

¹⁶ Apuntamos estos nombres como muestrario: R. Otto, F. Heiler, L. Massignon, L. Valle-Poussin, O. Lacombe, R. Rolland, H. Corbin, D. Sabatucci, A. Koyre, R.C. Zaehner, M. Eliade, G. Scholem, N. Smart. Cf. STEVEN T. KATZ, ed., *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, University Press, 1983.

¹⁷ Dos nombres que han ocupado un lugar importante en la marcha de nuestro autor deben ser citados: *Freud* y *Lacan*. Michel de Certeau se ha referido a su actitud ante la mística en diversos artículos. Para Freud véase por ejemplo los estudios citados en la nota 4. Sobre la actitud lacaniana hacia la mística véase M. DE CERTEAU, *Lacan, une éthique de la parole*, in *Histoire et Psychanalyse...*, o.c.168-198. Otros nombres modernos que han estudiado la mística desde la psicología: A. Vergote, L. Beirmaert, A. Godin. A no olvidar *Jung* y su influencia sobre la revista *Etudes Carmelitaines* de los años 30-50. Como síntoma de que la mística no ha sido olvidada por la psicología véase el número colectivo de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 22 (1980) dedicado a «*Resurgences et dérivés de la mystique*»

¹⁸ Cfr. W.T. STACE, *The Teaching of the mystics*, New York, 1960 y sobre todo *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia, 1960; G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, Paris, Aubier, 1960-1961, vol. R. SCHURMANN, *Maitre Eckhart ou la joie errante*, Paris, 1972; E. ZUMBRUNN - A. DE LIBERA, *Maitre Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie Negative*, Paris, Beauchesne, 1984. Véase asimismo: S.T. KATZ, ed, *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University, 1978; J. LADRIERE, *Approches philosophiques de la mystique* en J.MARIE VAN CANG, ed., *La Mystique*, Paris, DDB, 1988, 81-103; J. GREISCH, *Philosophie et mystique*: Encyclopédie Philosophique Universelle; T.I: L'Univers Philosophique, Paris, PUF, 1989, 26-34; Bulletin de Litter. Eccl 3 (1988); J. COLETTE, *Mystique et Philosophie*: *RevScPhTheolo* 70 (1986) 329-48.

¹⁹ Remitimos a los autores que Michel de Certeau cita en sus obras. Por ejemplo: J. Orcibal, L. Kolakowski, M. Vovelle, B. Gorceix, entre otros.

²⁰ Los estudios lingüísticos y literarios sobre el lenguaje de los místicos y de cada místico en particular, suponen hoy día un campo inabarcable. Es reflejo de la nueva orientación de los saberes sobre la mística.

²¹ Que la mística sigue poblando nuestro presente nos lo testimonia el resurgir de los llamados «nuevos movimientos religiosos» que reclaman en algunos casos una vuelta a las espiritualidades pasadas. Este índice

recuerda Michel de Certeau «algo de irreductible» (HM, 342). Cerramos esta primera parte de nuestra introducción con unas palabras de nuestro autor que resumen muy bien el *empeño* humano y su *derrota* al querer tratar de explicar y definir la mística: «el místico aparece bajo formas paradoxales. Parece arrojarle tanto en un extremo, tanto en el otro. Por uno de sus aspectos está situado del lado de lo anormal o de una retórica de lo extraño; por el otro, se situa del lado de un «esencial», que todo su discurso anuncia pero sin llegar a enunciarlo. Así la literatura situada bajo el signo de la mística es muy abundante; a menudo confusa y verbosa, pero es para hablar de lo que no se puede ni decir ni saber.» (Myst EU, 875)

II. MICHEL DE CERTEAU: LA PASION DE LA ALTERIDAD

Conviene ahora, después de haber levantado un panorama de nombres y obras, acercarse de nuevo a Michel de Certeau para destacar sus aportes. Primeramente haremos un recorrido general por su obra indicando cuales han sido sus principales puntos de interés, para acabar en un segundo momento señalado la originalidad de la obra de M. de Certeau en relación a la mística.

1. Intentar marcar el puesto de Michel de Certeau es tarea difícil²². Fiel a su forma de ser, su pensamiento se ha

neomístico habría que matizarlo a partir de un estudio crítico de estos movimientos. Cfr. *De l'emotion en Religion. Renouveaux et traditions*, sous la direction de FRANÇOISE CHAMPION et DANIELE HERVIEU-LEGER, Paris, Le Centurion, 1990. ¿No es sintomático que uno de los últimos números de la revista internacional de teología, presentando nuevas perspectivas de la teología para el proximo milenio, haga varias veces referencia a la mística y a los místicos. Véase en concreto: D. TRACY, *La désignation du present: Concilium* 227 (1990) 71-92; H. KUNG, *Redécouvrir Dieu*, 93-111. Cf. también S. ROS, *Mística y nueva era de la humanidad: Teresianum* XL (1989) 551ss.

²² Para conocer la personalidad y la obra de Michel de Certeau conviene referirse a los volúmenes homenaje que se le han dedicado: *Michel de Certeau*, Paris, Cahiers pour un Temps-Centre Georges Pompidou, 1987; *Le Voyage Mystique. Michel de Certeau*, Paris, Recherches de Science Religieuse, 1988; Véase también diferentes artículos en su honor en la revista *Le Debat* 49 (1988) 85-121. Otros libros dedicados a su obra están en

querido viajero. El no ha dejado de recorrer y de peregrinar a través de diversas ciencias: la historia, la etnología, el psicoanálisis, la lingüística, la sociología... A su pasión por el pasado se unía en él su anclaje en el presente. Sobre ambos tiempos no ha dejado de reflexionar. Véamos por tanto algunas escalas de su peregrinación. A comenzar claro esta, por la mística.

Resulta curioso que muchas de las preocupaciones que le acompañaran toda su vida afloren ya en el primer texto de M. de Certeau, que data de 1956²³; En él aparecen palabras claves que jugarán un gran papel en sus meditaciones posteriores. Retenemos algunas de ellas: «vacío», «sombra», «alienación», «ausencia», «desposesión», «exceso», «silencio», «el Otro», «los otros», «alteridad», «imprevisible», «fe», «pérdida»... A resaltar también en este texto el ensamblaje que intenta hacer entre historia y mística, así como la intuición fundamental, recogida en su propia relectura (práctica que no abandonó nunca) de la necesidad de cotejar la mística a través de una filosofía del lenguaje. Texto programático que anuncia y prefigura sus inquietudes.

En 1956 después de ser ordenado y ante la imposibilidad de ir a misiones como hubiera sido su deseo, los superiores de la Compañía le piden interrumpir su recién trabajo comenzado sobre San Agustín y dedicarse a estudiar la historia espiritual de sus comienzos. Completando su formación en historia (teniendo como maestros a A. Dupront, R. Mousnier, J. Orcibal) toma como primer tema de investigación el diario espiritual de *P. Favre* (1506-1546) uno de los primeros compañeros de san Ignacio. Esta tesis universitaria, sostenida en 1956 y publicada en 1960, tenía como característica presentar una escena, «lugares, rupturas con el pensamiento y la teología, una figura de itinerante en el momento que el antiguo mundo accedía a la modernidad»²⁴. Con este trabajo comienza M. de Certeau a sumergirse en el universo de los siglos XVI y XVII, donde un nuevo mundo comienza a despuntar y donde un nuevo lenguaje sobre Dios nace. Esto ya lo recogía nuestro autor

curso de publicación.

²³ M. DE CERTEAU, *L'Experience Religieuse*. «*Connaissance vécue*» dans *l'Eglise*: Recherches de Science Religieuse 76 (1988) 187-211.

²⁴ J. LE BRUN, *Le secret d'un travail en Le Voyage Mystique*, o. c., 81.

en su texto y sobre ello va a volver en sus trabajos posteriores. El método empleado tiene también su particularidad: el retorno al texto²⁵ De ahí que su investigación esté centrada en el establecimiento de un texto diseminado; única garantía para una interpretación posterior.

Después del Memorial de Favre pensó ocuparse de *L. Lallemant*. Al haber otro que se ocupaba ya de él, paso a *Surin* (1600-1665) sobre el cual los estudios eran incompletos, en razón de la dificultad de este jesuita y de la dispersión de textos. Rápidamente se sintió atraído por este personaje fuera de lo común, quien le va a acompañar durante toda su vida²⁶. Así justificaba en 1972 su elección: « el deterioro de los textos, la masa posible de documentos inéditos a examinar, lo insólito del «caso», la profundidad y la originalidad de la doctrina: todos estos elementos ofrecían la posibilidad de una exhumación; permitían entrar en la complejidad psicológica, sociocultural, intelectual de una historia, solo vía de acceso a la significación de la existencia «mística»; mas fundamentalmente, presentaban el medio de precisar como *la experiencia* se inscribe en un *lenguaje*, obedece a sus dificultades, constituye por tanto un discurso propio y da lugar a la cuestión de Lo Otro en un sistema cultural» (AH, 154-155). Texto otra vez programático, donde vuelven a surgir la pertinencia de la historia, la importancia de un análisis lingüístico, la cuestión de *Lo Otro* que se deja insinuar en el mismo discurso místico... Fue Surin quien le introdujo de lleno en el estudio de la mística de esos siglos XVI y XVII. Queriendo profundizar aun más en el caso difícil de Surin y de su extraño itinerario (locura, relación con Jeanne des Anges, posesía de Loudun, la proliferación y dispersión de sus textos), va a beber de otras disciplinas. «No podía contentarse de los trabajos tradicionales de la historia universitaria de las cuales medía muy pronto las dimen-

²⁵ Cf. J. LE BRUN, De la lecture textuelle a la lecture du *texte*: Le Debat 49 (1988) 109-116. Este retorno al texto supone uno de los postulados del historiador J. Orcibal.

²⁶ En 1963 publica la *Guide Spirituel*, en 1966 su *Correspondance*, en 1970 vuelve sobre él a propósito de *La Possession de Loudun*. La *Fable Mystique* tiene uno de sus principales protagonistas en Surin. Antes de morir había acabado el establecimiento del texto del *Catéchisme Spirituel*, que será editado próximamente por Mme. Luce Giard quien se ocupa de la publicación de sus obras.

siones ideológicas subyacentes»²⁷; por ello va a ampliar perspectivas a partir de otras áreas: «de la historia de las mentalidades en el medio de los *Anales* a la historia de las ciencias y de la medicina (de donde su interés desde el comienzo por Foucault), del psicoanálisis (con Lacan desde 1963) a la lingüística y a la semiótica (con Greimas a partir de 1965)»²⁸

2. El encuentro con el psicoanálisis aparece como fundamental en su Vida. Hasta 1980 participa a los trabajos de la Escuela Freudiana de París de J. Lacan, pero como el mismo confiesa: «diecisiete años de experiencia en la escuela freudiana no han creado una competencia que bastara aplicar sobre un terreno histórico, sino una atención a los procedimientos (lacanianos freudianos) capaces de poner al día lo que ya había articulado el lenguaje de los místicos» (FM, 18)²⁹

3. El lenguaje se encuentra en el centro de sus trabajos. En su primer trabajo ya señalaba la necesidad de aproximarse a la mística desde una atención a lo que pasa en el texto. En 1964 en su ensayo «*Mystique au XVII siecle*»³⁰ afirmaba que «la historia del lenguaje es ya la historia del pensamiento» y que «una cuestión de la palabra es una cuestión de método» Uno de los pilares sobre el cual pivota y se asienta su reflexión sobre la mística es el lenguaje. Su trabajo se quiere un «trabajo sobre la escritura mística» (FM, 19), que le ha llevado desde los «rodeos laberínticos (y finalmente tan astutos) de la edición crítica» (ibidem)³¹, hasta

²⁷ J. LE BRUN, *Le secret d'un travail*, a c., 82.

²⁸ L. GIARD, *La passion de l'altérité* en *Le Voyage mystique*, o c., 27-28.

²⁹ Como dirá en una entrevista en 1983 (publicada en *Le Bloc-Notes de la psychanalyse* n° 4 (1984) 135-161), el psicoanálisis no le ha librado a un fácil comparatismo o concordismo; como si el utilizar ciertos conceptos del psicoanálisis le proporcionaran la clave de comprensión de la mística. El psicoanálisis le ha cambiado una cierta forma de pensar, abriéndole a nuevas lecturas de los textos místicos.

³⁰ MICHEL DE CERTEAU, «*Mystique*» au XVII siecle. *Le probleme du langage «mystique»* en *L'Homme devant Dieu*. Melanges offerts au Pere Henri de Lubac, t: II, Paris, Aubier, 1964, 267-291.

³¹ «Viajando durante años en las tierras extranjeras de los archivos o de las bibliotecas, entre poblaciones silenciosas de reliquias, buscaba algo de lo cual no sabía el nombre, como si el secreto estuviera escondido en

los penetrantes análisis sobre el lenguaje místico a a partir de una lingüística de la enunciación. Más adelante tendremos oportunidad de sacar a luz las perspectivas nuevas que Michel de Certeau inaugura en su tratamiento de los discursos místicos. Por el momento señalemos como M. de Certeau, apoyándose en los trabajos de *Benveniste*, *Austin* y otros, enfoca sus análisis del lenguaje místico a partir del acto de enunciación y no desde los enunciados. Se concentra por tanto, en el acto de *decir* en el *dicho*.

4. Hasta ahora hemos visto al Michel de Certeau que ha comenzado a caminar al lado de los discursos místicos, acompañado de la historia, el psicoanálisis, y de la semiótica, pero nos falta aún una faceta por descubrir. Luce Giard nos lo hace notar: «tengo la articulación del místico al político por el fundamento de su pensamiento»³². La atención a las practicas del presente le apasionaba. En 1968, poco después de los acontecimientos que habían tenido lugar en Mayo, coge su pluma para decir « «esta cosa» que nos ha sobrevenido y comprender lo que el imprevisible nos ha enseñado a nosotros mismos, es decir lo que desde entonces somos» (PP, 10)³³. Nunca se apartó de la cultura contemporánea, de la cual estuvo siempre atento a las practicas culturales ordinarias o marginales³⁴. Esta atracción por lo que

esos depósitos» (Entrevista en el *Nouvel Observateur*. 25 sept. 1982, p. 118). Recordemos las ediciones críticas de P. Favre y de Surin. Sorprende y avisalla la enorme erudición de Michel de Certeau. Sus libros estan salpicados de notas eruditas, citando siempre primeras fuentes. Como si su afán hubiera sido no dejar escapar nada. De ahí su frecuentacion de los archivos. Su trabajo está labrado de «estancias en esos rincones perdidos que descubren al historiador el infinito de una singularidad local» (FM, 19).

³² L. GIARD, *La passion de l'altérité*, a c., 28.

³³ «La cuestión que me planteaba una experiencia de historiador, de viajero, y de cristiano, yo la reconozco, yo la descubro tambien, en el movimiento que ha conmovido el pais. Elucidarla me era una necesidad» (M. DE CERTEAU, *La Prise de parole*, Paris, DDB, 1968, p.22).

³⁴ Véase su bello libro: *L'Invention du quotidien*. T.I: *Arts de faire*, Paris, 10/18, 1980, o su anterior libro: *La culture au pluriel*, Paris, Christian Bourgois, 1980 (1ª ed: 1974. Sacar a luz los mil «artes de hacer», las mil prácticas escondidas que jalonan la vida cotidiana fue una de sus pasiones. Cf. ANNE MARIE CHARTIER - JEAN HEBRARD, *L'invention du quotidien, une lecture, des usages*: Le Debat 49 (1988) 98-108; MICHELLE PERROT, *Mille manieres de braconner*: Le Debat 49 (1988) 117-121; FRANÇOISE CHOAY, *Tours et traverses du quotidien en Michel de Certeau*, Cahiers pour un

ocurría a su lado le urgirá a interrogarse por las mutaciones del cristianismo contemporáneo³⁵.

«Quien ama la ciudad, ama Beaubourg», había escrito en una relación sobre el centro Pompidou, con el cual estaba ligado desde su fundación en 1974 y del cual admirará la movilidad viviente. Esta simpatía de M. de Certeau por la muchedumbre anónima que puebla las ciudades, hará que su libro *La Fable Mystique* se abra con dos historias extrañas: la de una idiota y la de un loco que vagan perdidos entre la muchedumbre. Y es que «la muchedumbre es, por el cuerpo perdido que recibe la locura, el sitio paradójico del absoluto» (FM, 68)³⁶.

5. Nuestro retrato de Michel de Certeau quedaría sin terminar si olvidamos de señalar su reflexión sobre la práctica de la historia. La historia le aparece como un lugar, una institución, una práctica, una ciencia y una escritura. Sobre esas notas que caracterizan la historia moderna, M. de Certeau no ha cesado de venir³⁷. Rápidamente un libro suyo *L'écriture de l'histoire* (1975) viene a nosotros para intentar delimitar al epistemólogo de la historia. Entenderá la historia en el sentido de historiografía, es decir, como una práctica (una disciplina) y un resultado (un discurso) y su mutua relación. «La historiografía (es decir «historia» y «escritura») lleva inscrito en su propio nombre la paradoja -

temps, o c., 85-90.

³⁵ Véase sus libros: *Le Christianisme éclaté* (en colaboración con J.M. DOMENACH), Paris, Seuil, 1974), *La Faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987 donde se recojen ensayos anteriores, concerniendo las autoridades cristianas, el compromiso cristiano en Brasil, la situación de la teología, una interpretación del cristianismo a través de la categoría de «ruptura instauradora», una panorámica del cristianismo en USA en los primeros años 70, etc. Cfr. D. HERVIEU-LEGER, *La figure présente du christianisme en Michel de Certeau*, Cahiers pour un temps, o.c., 75-80; JOSEPH MOINGT, *L'ailleurs de la théologie in Le Voyage Mystique*, o c., 147-162.

³⁶ «La mística es la autoridad de la muchedumbre, figura de lo anónimo que retorna en el campo de las autoridades económicas» (Entrevista en el *Nouvel observateur*, 25 - septembre, 1982).

³⁷ Sobre la práctica histórica de Michel de Certeau véanse los estudios siguiente: FRANÇOIS HARTOG, *L'écriture du voyage en Le Voyage mystique*, o c., 123-131; ROGER CHARTIER, *L'Histoire ou le savoir de l'autre en Le Voyage mystique o.c.*, 155-167; J. LE BRUN, *Le secret d'un travail*, a.c., 77-91; DOMINIQUE JULIA, *Une histoire en actes en Le Voyage mystique*, o c., 103-123.

y casi el oximoron - de la puesta en relación de dos términos antinómicos: lo real y el discurso. Tiene por tarea el articularlos y allí donde ese lugar no es pensable hacer como si ella lo articulara. De la relación que el *discurso* mantiene con lo *real* del cual trata, este libro (se refiere a *L'Écriture de l'Histoire*) ha nacido» (EH, 5). La historia, es según él, una práctica escriturística que tiene como finalidad decir lo real, lo que ha pasado. Libro difícil, pero que suministra nociones importantes para nuestra investigación: lo otro como fantasma de la historiografía, la práctica histórica como ciencia y ficción, la articulación palabra/escritura... Próximo a este libro habría que situar su libro anterior: *L'Absent de l'Histoire*, donde sobre todo plantea la relación historia y mística, y otro libro posterior *Histoire et Psychanalyse entre science et fiction* (1987) en el cual se entrecruzan los temas de la historia y el psicoanálisis, así como la relación historia y literatura. En su manera de concebir la historia un nombre aparece: *Freud*, sobre quien no ha de meditar. Freud, como veremos, le va a enseñar a considerar la historia como una práctica científica a la vez que como ficción.

Si hubiera que definirle de alguna manera a Michel de Certeau, a quien no le gustaba de ninguna manera la asignación de una categoría fija, la historia junto con la mística serían sus marcas de identidad. Y dentro de estas una época determinada: los siglos XVI y XVII y los discursos místicos y prácticas religiosas que jalonan esos siglos. Una evidencia se le impone: la historia es un encuentro con lo que es extranjero, con la alteridad. Esta confrontación con lo otro se doblará en el caso del historiador de la mística. La historia, juego de la diferencia, aparece como un saber de lo otro, que una escritura introduce en nuestra escena presente. Un pasado, unos «muertos» siguen habitando nuestro presente gracias a la producción histórica. El trabajo del historiador, que se pretende científico no puede eliminar esa alteridad que mantiene en el texto o en el discurso. « La operación historiográfica » es una empresa que busca un sentido de inteligibilidad y una puesta en orden de los hechos pasados, pero dejándose a su vez alterar por esos mismos hechos. Por este último punto la historia se asemeja de la práctica novelesca sin perder su afán de explicación científica.

III. LA MISTICA: LA MARCHA INDEFINIDA DE UN DESEO.

Hasta aquí un recorrido somero por la obra de Michel de Certeau. Hombre de viaje, que ha atravesado las disciplinas. Nuestra encuesta se dirige ahora hacia su *reflexión sobre la mística* para relevar sus puntos mas sobresalientes. Al comienzo veámos como la mística ha sido tratada por un considerable número de investigaciones. ¿Dónde se sitúa Michel de Certeau? ¿Cuál es su posición dentro de ese magno conjunto de estudios? A lo largo de nuestro trabajo ya hemos ido dejando caer algunos de sus interrogantes. Michel de Certeau conocedor sin duda de todas esas investigaciones intenta a la vez sintiéndose deudor de los trabajos que le han precedido, «elaborar otro modelo de análisis» (HM, 353). En uno de sus escritos ha resumido cual ha sido su forma de proceder a la hora de acercarse a la mística. El ha intentado «analizar la literatura mística como un campo, definido por un conjunto de positividads históricas, donde se efectúan y se trazan operaciones místicas. Dicho de otra manera, la ciencia se instituiría por los modos diversos sobre los cuales estas operaciones se inscriben en las redes históricas del saber, del lenguaje corporal y de las instituciones propias de un medio. Cada texto o cada documento (puesto que nosotros estamos obligados a trabajar sobre ellos) constituye un teatro que organiza el léxico y la sintaxis de un momento de la historia, pero donde se marcan, como en un cuerpo tocado, acciones singulares.» (HM, 352). Este texto nos indica ya su intención de situar y articular la mística en la historia. Ella es una «manera de hacer» respecto a un conjunto histórico donde ella se inscribe. La mística que él ha escogido como estudio es «una formación histórica» (FM, 25), que hace su entrada cuando el viejo mundo fenece, y que va a desaparecer al momento que se levanta el siglo de las Luces. El tiempo y el lugar escogido es el «momento de su más grande formalización y de su fin, de Teresa de Avila hasta Angelus Silesius» (FM, 29). El tema de *La Fable Mystique*, no es un estudio de la mística en general, sino un momento particular de la historia occidental: la transición de la Edad Media a la Modernidad³⁸.

³⁸ ALAIN DE LIBERA - FREDERIC NEF, *Le discours mystique. Problemes d'histoire et de méthode*: Littoral 9 (1983) 79-102 le reprochan a nuestro

La determinación histórica de la mística le aparece importante a Michel de Certeau, quien próximo a la teoría de S. Katz³⁹ no quiere asimilar fácilmente una tradición a otra. Cada una se enmarca dentro de una historia particular, y cada una de ellas tiene una forma diferente de tratar el lenguaje. En ese periodo concreto de la historia occidental escogido por M. de Certeau, cuando el universo medieval se hunde, la mística va a adquirir rango de ciencia, separándose de la teología. A partir del s. XVI una nueva ciencia « la ciencia experimental» (Surin) nace, con sus objetos, sus personajes, sus itinerarios propios. Antes la experiencia mística no se distinguía de la teología ni de la interpretación de las Escrituras. M. de Certeau ha captado ese momento del nacimiento de la mística como ciencia autónoma, a partir del síntoma lingüístico de que «místico» se transforma de adjetivo en sustantivo. Esta sustantivación va a delimitar un modo de experiencia, un discurso, un conocimiento⁴⁰.

Esta atención a la historia permite no caer en ideologizaciones o universalismos reductores de una singularidad que nace como nueva figura epistemológica. Esa novedad que se marca en un «sitio dado» (HM, 353), en un lugar otro que no es el suyo, se caracteriza por una «nueva manera de proceder» con la lengua, un «modus loquendi», un «gesto de pensamiento en la lengua» (HM, 349). Una *escritura* va a definir esta singularidad de la Mística cara al sitio donde se inscribe.» La ciencia nueva se estructura como un lenguaje. Ella es ante todo una práctica de la lengua (...) Respondiendo cara a cara de aquella de la cual se distingue - la «teo-logia», discurso sobre/de Dios -, la mística es una nueva manera de hablar» (FM, 156). Un nuevo «estilo», un nuevo tratamiento de la lengua califica a los místicos de

autor haber olvidado la mística renanoflamenca o «especulativa» en provecho de la mística de tipo «afectivo», y de haber asimismo identificado mística a lenguaje.

³⁹ Steven Katz aboga por un reconocimiento de las diferencias. «Por la vía de un análisis del lenguaje, devuelve a la mística su pluralidad histórica y restaura a la diferencia el estatuto de no ser «extrínseco», sino esencial» (M. DE CERTEAU, *Historicités mystique, a c.*, p.349). El mismo M. de Certeau ha hablado de la «pluralidad de las estructuras religiosas» y de «diferencias» entre diversas tradiciones religiosas (Cfr. su artículo *Mystique* en la Eng. Univ.)

⁴⁰ Véase su estudio citado en la nota 29.

estos siglos. M. de Certeau ha sabido captar que en esa nueva producción lingüística, la cuestión principal que instauran los discursos místicos se sitúa no del lado de los enunciados, sino del acto del enunciador (o del *acto de habla*). No se trata tanto de decir verdades, como de instaurar una *relación de interlocutores*. El discurso místico es una «pragmática del diálogo» (HM, 327). En el siglo XVI y XVII, cuando el lenguaje común y el lenguaje de la teología son inciertos, cuando se experimenta una cesura y un corte entre ser y lenguaje, los discursos místicos intentan restablecer una *comunicación*, una interlocución entre un «yo» y un «tu» (lo Otro y los otros).

Este análisis del lenguaje místico a partir de una semiótica de la enunciación⁴¹ constituye una de las notas más importante y característica del estudio de M. de Certeau. Su atención al «decir» místico en lo dicho (el enunciado) constituye y hace de su libro *La Fable Mystique* una novedad dentro del abánico amplio de estudios sobre la mística. Antes que aventurarse a dar definiciones reductoras del hecho místico su única preocupación como él confiesa ha sido «mantenerse provisoriamente a lo que se pasa en los textos, donde «místico» aparece como el índice de su estatuto (...) Lo que está planteado [en la escritura mística] es la formalidad del discurso y un trazar (un marchar, *Wandern*) de la escritura: la primera circunscribe un *lugar*; el segundo muestra un «estilo» o un «paso», en el sentido que, según Virgilio, «la diosa se reconoce a su paso» (FM, 28). De esta forma Michel de Certeau se encuentra situado, él mismo, en lo que le aparece como característica de los nuevos estudios sobre la mística: el paso «del terreno de la psicología al de la lingüística, por la mediación de una fenomenología que se acordaba a la capacidad de enunciar la estructura misma

⁴¹ Así caracteriza Michel de Certeau, a partir de Benveniste y otros, el acto de enunciación: «el acto de hablar (y todas las tácticas enunciativas que él implica) no es reducible al conocimiento de la lengua (...), él *opera* en el campo de un sistema lingüístico; él pone en juego una *apropiación*, o una reapropiación, de la lengua, por locutores; él instaura un *presente* relativo a un momento y a un lugar; y él pone un *contrato con lo otro* (el interlocutor) en una red de lugares y de relaciones» (Arts de faire, o.c., 12-13) Cf. LOUIS MARIN, *L'aventure sémiotique, le tombeau mystique* en Michel de Certeau, Cahiers pour un temps, o.c., 207-223. Sobre el empleo en el discurso místico véase *La Fable Mystique* 211-273, sobre todo 221-225.

de una experiencia fundamental» (HM, 349).

Su análisis semiótico del discurso místico explica el por qué del título enigmático dado a su libro: *La Fable Mystique*. La mística como *ciencia del hablar*, es una fábula, como su etimología lo indica: *fari* (hablar). Fábula, a su vez, es un discurso que se refiere a un comienzo en un *presente*; problemáticamente vinculada a la mística. Ésta se ha preguntado: ¿hay, hoy día, un comienzo de Dios? ¿Dios habla en el presente? ¿Dios nace en este momento? Estos interrogantes que son propios de la mística, se relacionan con el discurso llamado fábula, que es un discurso que habla en el presente. A lo largo de nuestro trabajo esta noción nos saldrá a cada paso, lo cual refleja la importancia concedida por Michel de Certeau a este discurso.

A la aproximación histórica y lingüística de la mística, habría que añadir su acercamiento desde el psicoanálisis. La ciencia nueva que nace en los siglos XVI y XVII va a introducir una serie de problemas nuevos: «la cuestión del sujeto, las estrategias de interlocución, una nueva patología de cuerpos y de sociedades, una concepción de la historicidad fundada sobre el instante presente, las teorías de la ausencia, del deseo, del amor, etc» (FM, 16). M. de Certeau ve en esta problemática una «analogía de funcionamiento» con el psicoanálisis. Mística y psicoanálisis se emparentan según sus procedimientos. «En los dos campos, las diligencias consisten en: 1) atacar radicalmente los principios fundadores del sistema histórico, en el interior del cual son practicadas; 2) autorizar un análisis crítico por un espacio («místico» o «inconsciente») formulado como diferente pero no distinto de la configuración organizada por esos principios; 3) especificar la teoría y la práctica por una problemática de la enunciación (la «oración» o la «transferencia») que escapa a la lógica de los enunciados y debe permitir la transformación de «contratos» sociales a partir de relaciones que estructuran los sujetos; 4) suponer que el cuerpo, bien lejos de obedecer al discurso, es él mismo un lenguaje simbólico y que es él quien responde de una verdad (no sabida); 5) buscar en las representaciones las huellas de afectos («intenciones» y «deseos», etc o *motive* y pulsiones) que los producen, y a reparar las astucias (los «rodeos» de una retórica) que construyen los quiproquos de un escondido y de un mostrado...» (FM, 17-18). Esta larga cita nos

indica lo que le enseña una lectura psicoanalítica del místico: el rastrear en los textos místicos un algo más que dicen los enunciados, un exceso que se muestra y se esconde, una inscripción no nombrable que se dibuja en el cuerpo... M. de Certeau hace referencia a una serie de nociones o de palabras que juegan una capital importancia en ambas disciplinas: el otro, la «alteridad», el «deseo», la «extraña familiaridad», la duplicidad de lo propio, el espejo narcisístico, el vocabulario de la sexualidad y de la diferencia, etc» (FM, 18)⁴². Todas estas categorías aparecerán en nuestro trabajo mas adelante cuando tratemos de la mística.

La historia, la semiótica, el psicoanálisis, tres disciplinas que frecuentó y que supo aplicar a la mística. Por estos tres cortes epistemológicos situamos la originalidad de M. de Certeau en su manera de enfocar la mística. Diferentes maneras de aproximarse, que no le producen una iluminación especial. La mística se le escapa. Cuanto mas se aproxima a ella, mayor es su secreto. « Como el sphinx de antaño la mística permanece como la cita de un enigma. Se la sitúa sin clasificarla» (Myst EU, 878). El sólo ha querido ser un viajero en el país de la mística: «yo soy solamente un viajero; he aprendido en medio de tantas voces que solamente podía ser un particular entre muchos otros, contando solamente algunos de los itinerarios trazados en tantos países diversos, pasados y presentes, por la experiencia espiritual»⁴³ Este viajero ha producido unas representaciones, nos ha dado un cuadro de referencias, pero « el tema atraviesa la escena, se le escapa y fluye en otra parte» (FM,12).

⁴² Véanse también sus estudios: *Mystique et Psychanalyse en Michel de Certeau*, Cahiers pour un temps, o.c., 183-189; *L'institution de la pourriture: Luder en Histoire et Psychanalyse entre science et fiction*, o c., 148-167 (sobre todo pp. 148-151); *Entretien, Mystique et Psychanalyse: Le BlocNotes de la psychanalyse 4* (1984) 135-161; *Entretien sur «La Fable Mystique»* : *Patio/Psychanalyse 6* (1986) 149-168.

⁴³ MICHEL DE CERTEAU, *L'expérience spirituelle*: Christus 17 (1970) p. 488.

BIBLIOGRAFIA

1. OBRAS DE MICHEL DE CERTEAU

- *L'Absent de l'Histoire*, Mame, 1973.
- *Le christianisme éclaté* (en collaboration avec Jean Marie Domenach), Paris, Seuil, 1974.
- *Le Dire en éclats*, en JEAN DE LA CROIX, *Les dits de lumière et d'amour*; trad. Bernard Sesé, Paris, Obsidiane, 1985, 13-22.
- *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1988.³
- *L'annonciation mystique: Recherches de Science Religieuse* 64/2 (1976) 183-215.
- *L'Etrange secret...* en *Mistica e Retorica*. Studi raccolti a cura di Franco Bolgiani, Firenze, Leo S. Olschki, 1987, 104-126.
- *La Fable mystique. XVI-XVIIe siècle*. T. 1., Paris, Gallimard, 1987. Col: Tel.
- *Historicités mystiques: Recherches de Science Religieuse* 73 (1985) 325-354.
- *Histoire et Psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987.
- *L'invention du quotidien. T.1: Arts de faire*, Paris, 10/18, 1980.
- *La prise de parole*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968.
- *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, DDB, 1969.
- *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987.
- *Mystique: Encyclopaedia Universalis* 12 (1985) 873-878.
- *Mystique et Psychanalyse en Michel de Certeau*, sous la direction de Luce GIARD, Paris, Cahiers pour un temps — Centre Georges Pompidou, 1987, 183-189.
- *Écritures en Michel de Certeau*, o.c., 13-16.
- *L'Expérience religieuse* (1956) en *Le Voyage Mystique*. Michel de Certeau, L. GIARD, maître d'oeuvre, Paris, Recherches de Science Religieuse-Cerf, 1988, 27-51.
- *L'Expérience spirituelle: Christus* 17, n° 68 (1970) 488-498.
- *Mystiques et Philosophies*, en *Philosopher. Les interrogations contemporaines*, sous la dir. de Ch. DELACAMPAGNE et R. MAGGIORI, Paris, Fayard, 1980, 439-450.
- *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard, 1980 2
- *Entretien, Mystique et psychanalyse* (avec M. CIFALI): Le

- Bloc-Notes de la psychanalyse n° 4 (1984) 135-161.
- *Entretien avec Michel de Certeau sur «La Fable mystique»*: *Patio/Psychanalyse*, nouvelle serie 6 (1986) 149-168.
 - *Une pratique sociale de la difference: croire, en Faire Croire*. Modalites de la diffusion et de la reception des messages religieux du XII au XV siecle, Rome, Ecole Française de Rome, 1981, 363-383.
 - *Utopies vocales: glossolalies*: *Traverses* 20 novembre (1980) 26-37.
 - *Des mystiques en folie*: *Le Nouvel Observateur* 25 septembre (1982) 118-121.
 - *Thérese d'Avila ou le chemin pour se perdre*: *Le Nouvel Observateur*, 20 aout (1979)
 - *Le corps et les musiques de l'esprit*: *Le Monde dimanche* 19-lundi 20 janvier (1986), XII.
 - *Mystique au XVIIe siecle. Le probleme du langage «mystique» en L'Homme devant Dieu*. Melanges offerts au Pere Henri de Lubac. T.II., Paris, Aubier, 1964, 267-291.
 - *Le parler angélique. Figures pour une poétique de la langue*, en *La linguistique fantastique*, Paris, Joseph-Clims Editeur Denoel, 1985, 114-136.
 - *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua secoli XVI-XVII*, a cura di Carlo Ossola, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1989.

2. ESTUDIOS SOBRE MICHEL DE CERTEAU

- *Le Voyage mystique. Michel de Certeau*, L. GIARD, maitre d'oeuvre, Paris, Recherches de Science Religieuse-Cerf, 1988.
- *Michel de Certeau*, sous la direction de Luce GIARD, Paris, Cahiers pour un temps-Centre Pompidou, 1987.
- G. PETITDEMANGE, *Michel de Certeau et le langage des mystiques*: *Etudes* 365/4 (octobre 1986) 379-393.
- IDEM, *L'invention du commencement. La Fable Mystique de Religieuse* 71 (1983) 497-520.
- A. LION, *Le discours blessé. Sur le langage mystique selon Michel de Certeau*: *Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques* 71 (1987) 405-420.
- IDEM, *Dire la mystique*: *La Vie Spirituelle* 141 (1988) 577—585.

- *La Mystique: Fable ou discours?*: Littoral n° 9 (juin 1983) 79-124. (Estudios de Alain de Libera, Frederic Nef, Guy Le Gaufey, Philippe Julien).
- *Michel de Certeau historien*: Le Debat n° 49 (mars-avril 1988) 84-121. (Estudios de Ph. Boutry, A.-M. Chartier, J. Hébrard, J. le Brun, M. Perrot).
- O. MONGIN, *Clefs de voute*; M. CREPU, *Mystique, mensonge littérature*; S. BRETON, *Corps et mystique*: Esprit, decembre (1983) 142-158.
- L. GIARD - H. MARTIN - J. REVEL, *Histoire, mystique et politique*, Texte établi et présenté par L. GIARD et P.-J. LABARRIERE, Grenoble, Jerome Millon, 1991.
- C. OSSOLA, *Historien de un silence: Michel de Certeau*: Rivista di storia e letteratura religiosa 23 (1986) 498-521.