



**MICHEL DE CERTEAU, LECTOR DE  
TERESA DE ÁVILA Y DE JUAN DE LA CRUZ**

*Armando Pego Puigbó*

**Resumen:** *Michel de Certeau (1925-1986) llegeix als sants reformadors carmelites espanyols a través de les seves empremtes en la literatura espiritual francesa del segle XVII. No es tracta tant de remuntar-se a uns orígens (genealogia) com de continuar aprofundint en uns camps discursius que es superposen, es desvien i fins i tot es transformen (arqueologia). Cal també atendre el desenvolupament de les lectures que Certeau fa dels dos autors espanyols des de L'absent de l'histoire (1973) fins als escrits que han estat recuperats i tornats a editar pòstumament a La fable mystique II (2013). La narrativitat simultània d'aquesta doble escriptura reflecteix la seva condició inconciliable: la nostàlgia d'una "présence manquante" recorre els dos nivells ja que aquesta absència impulsa el desig de enunciar-la.*

**Palabras clave:** Michel de Certeau, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz.

**Abstract:** *Michel de Certeau (1925-1986) was reading the Spanish Reformers Carmelite saints through the traces in the seventeenth century French spiritual literature. He did not try to recover their origins (genealogy) but to go on digging in discursive fields which interact, deviate and transform each other (archeology). It is necessary to follow the development of the readings of Certeau on the Spanish authors from L'absent de l'histoire (1973) to his late essays, which have been collected posthumously in La fable mystique II (2013). The simultaneous narrative of this double writing reflects its irreducible: the nostalgia for a «presence manquante» goes through both levels as long as the absence provokes the desire of its enunciation.*

**Key Words:** *Michel de Certeau, Therese of Avila, John of the Cross.*

## **1. Entre historia y mística: la literatura espiritual**

Lejos de haber perdido su actualidad crítica, algunas de las cuestiones más polémicas en la interpretación de las obras sanjuanista y teresiana han

resurgido con fuerza en esta primera década del siglo XXI. A partir de las últimas celebraciones de los centenarios de sendos autores, en 1982 y en 1991, se han ido revisando la utilidad de las dos laderas que distinguiera Dámaso Alonso en la producción del autor del *Cántico* o se han replanteado las sucesivas lecturas psicoanalíticas que sobre la santa abulense se han repetido a lo largo del siglo XX, entre las que han hecho fortuna, por ejemplo, las de George Bataille, Jacques Lacan o Julia Kristeva.

Un síntoma de ese interés se ha dejado notar en la revisión del género o los géneros en que cabría situar la producción escrita de este tipo de escritores que trataron el tema de las relaciones del alma con Dios. El marbete de “literatura espiritual”, en lugar de literatura religiosa o literatura mística y ascética, ha pretendido englobar así un conjunto importante y central de obras del siglo XVI español, desde Alonso de Madrid o Francisco de Osuna hasta Jerónimo Gracián o fray Juan de los Ángeles, que, más allá de su temática, reservada a la teología, puede ser analizado desde una perspectiva de crítica literaria.

La interpretación de todos esos textos no es, sin duda, una tarea fácil, pues, de entrada, su clasificación genérica no puede reducirse simplemente a sus condicionantes formales, sino que debe tener en cuenta también necesariamente su dimensión pragmática. La definición de la poesía y de la prosa de san Juan de la Cruz, así como la caracterización de la relación entre ambas, constituye, a estos efectos, un ejemplo clásico y paradigmático. La finalidad “didáctica” de los escritos espirituales, aunque no determina su condición literaria, no puede ser ignorada en la configuración del significado poético, y no exclusivamente espiritual, que pudieran llegar a contener.

En las próximas páginas propongo un acercamiento a este nudo central de la literatura espiritual, el cual consiste en la definición de su peculiaridad o no como mensaje literario. Tal peculiaridad no puede ser encerrada en sus

elementos formales y estructurales. A su vez, en la dimensión pragmática no debe considerarse tan sólo el contexto histórico, cultural e ideológico de la obra, sino también el funcionamiento de los métodos que la analizan. Las obras de los reformadores carmelitas ofrecen un ángulo privilegiado de análisis, precisamente porque, aun siendo autores espirituales, sus obras pertenecen a la literatura del siglo XVI.

Se procurará un acceso desde *afuera* que se articula en diferentes niveles y que admite abiertamente que las perspectivas críticas modelan y desplazan los significados literarios, aunque no tienen por qué traicionarlos inexorablemente. En todo caso, se trata de un *afuera* básicamente metodológico con afán de recepción y de comparatismo. Por un lado, tiene en cuenta distancias históricas cronológicas y espaciales; por otro, observa y procura describir las diferencias hermenéuticas que ha posibilitado la aplicación de principios analíticos de raíz semiótica.

Se ha elegido como hilo argumentativo las lecturas teresianas y sanjuanistas de Michel de Certeau, historiador, sociólogo y antropólogo francés, conocido en el mundo del hispanismo sobre todo por *La fable mystique* (1982). En los años sesenta se dio a conocer por sus ediciones críticas de obras de jesuitas de los siglos XVI y XVII, como el *Memorial* del saboyano Pedro Fabro (1960), pero sobre todo del bordelés Jean-Joseph Surin, del que editó su *Guide spirituel pour la perfection* (1963) y la *Correspondance* (1966). Esta etapa culminó con un estudio sobre magia, espiritualidad y misticismo en la Francia de principios del siglo XVII titulado *La possession de Loudun* (1970), en el que se nota el impacto de las obras mayores de Foucault. Aparentemente alejado del estudio de la mística en los años setenta, publica en 1982 la mencionada *La fable mystique*, cuyo segundo volumen, en el que trabajaba cuando le sorprendió la muerte en 1986, ha sido editado recientemente en 2013.

Para Luce Giard, en la obra de Certeau “de début à la fin, une même question l’habita, la question de Dieu [...] Cette question de Dieu, il en poursuivit l’investigation en multipliant les modes d’approche, croisant les instruments offerts par l’histoire, la philosophie, la linguistique et la psychanalyse»(10).<sup>1</sup> Para Certeau el universo espiritual forjado en el Renacimiento y que alcanza su esplendor en Francia en el siglo XVII estaría caracterizado por prácticas y operaciones con que el *deseo* de Dios pretendió organizar una *ciencia mística*, cuyos escenarios textuales intentaron constituirse como una pragmática del lenguaje en que se ponían en juego cómo hablar y cómo ser hablado. Con sus métodos las dimensiones literarias y doctrinales del lenguaje como institución social quedaron trastocados. Por ello, a diferencia de los otros saberes científicos fijados en aquella época, la mística áurea estaba condenada, por su propia aspiración, a la disolución en forma de afasia, pues los actos de su enunciación remiten a *Otro* cuyo lenguaje es el silencio.

Certeau describía así un proceso de crisis en el que el *decir* que proporciona el edificio institucional y dogmático se encuentra escindido del *hacer* místico que prolifera en diversas prácticas, asediadas y minadas tanto desde el afuera social e ideológico como desde el adentro de su escritura. Con la categoría de «fábula» intentaba rastrear en los textos místicos los ecos de una palabra cuyo sentido, no estando garantizado, se insinuaría en los pliegues indecibles de lo *dicho*. No pretendía, pues, reconstruir la búsqueda mística sino doblar, como un duelo historiográfico, la experiencia de *decir lo otro*: “une exercice d’absence définit à la fois l’opération par laquelle il produit son texte et celle qui a construit le leur”.<sup>2</sup>

No se encuentra, pese a todo, en la obra de Certeau una mera deconstrucción de la mística. De hecho, según él, la mística clásica habría

---

<sup>1</sup> L. GIARD, M. HERVÉ, J. REVELL. *Histoire, mystique et politique*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991, p. 10.

<sup>2</sup> M. DE CERTEAU, *La fable mystique, I. XVI–XVII siècle*. Paris: Gallimard, 1982, p. 20.

deconstruido los sentidos de un cosmos cuya unidad ontológica se evaporó al fin de la Edad Media, a fin de intentar recobrarlos bajo la herida enunciativa de su ausencia. La continuidad que se entabla con ella estaría basada entonces en un juego de diferencias que afectan al estatuto epistemológico de la historia. Ésta instala un simulacro de representación allí donde la mística se plantea la cuestión de la constitución del sujeto. Entre la una y la otra no cabría buscar unos mismos contenidos que asegurasen una verdad dogmática o histórica común, sino una forma que, al certificar su separación, garantizase la legitimidad de su continuidad epistémica.

Que, tal como Certeau planteaba al inicio de *La fable mystique*, “l’écriture que je dédie aux discours mystiques de (ou sur) la présence (de Dieu) a pour statut de *ne pas en être*”, ha de entenderse como la consecuencia de que “l’Un n’est plus là” y de que “ce «mort» ne laisse pourtant pas de repos à la cité qui se constitue sans lui”.<sup>3</sup> El uso combinado que hace en esta obra de categorías de análisis históricas, semióticas, antropológicas o psicoanalíticas se reapropiaría del *deseo* místico caracterizado como “una manera de hablar”, constituida, según Gabriel Freijomil, tanto la una y la otra por una polifonía de voces, dispositivos y neologismos, a la manera de “un mapa, una cartografía que busca, tal como hacían los místicos, una forma de perderse”.<sup>4</sup>

Presentada muy esquemáticamente así las tesis certonianas, cabe desbrozar qué aspectos pueden ser de utilidad a los objetivos antes expuestos. En primer lugar, Certeau lee a los santos carmelitas a través de sus huellas en la literatura espiritual áurea francesa del siglo XVII. No se trata tanto de remontarse a unos orígenes (genealogía) como de seguir profundizando en unos campos discursivos que se superponen, se desvían e incluso se transforman (arqueología). Por ello, en segundo lugar, es preciso también atender al

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 9 y 12.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 65.

desarrollo de las lecturas que Certeau hace de los dos autores españoles desde *L'absent de l'histoire* (1973) hasta sus últimos últimos, que han sido recogidos y vueltos a editar en *La fable mystique II* (2013), donde su estudio ocupa un lugar central. Como historiador, no toma los textos espirituales principalmente como literatura sino como documentos que son recuperados y que deben ocupar un lugar en la producción de una escritura que es tanto la suya histórica como la que la legitima historiográficamente. La narratividad simultánea de esta doble escritura refleja su condición inconciliable: la nostalgia de una «*présence manquante*» recorre ambos niveles, generándolos paradójicamente, por cuanto esa ausencia impulsa el deseo de enunciarla.

En cuanto al primer punto, François Dosse ha descrito la compleja relación discipular de Certeau con Henri de Lubac.<sup>5</sup> Gracias a sus enseñanzas, su conocimiento de la patrística y de la aplicación de los modelos exegéticos en la Edad Media le permitieron considerar que la crítica nominalista pone en jaque, a lo largo de los siglos XIV y XV, la distinción entre la *allegoria in factis* y la *allegoria in verbis*, de manera que la mística que se forma en el siglo XVI se constituiría sobre unas prácticas discursivas que sitúan los tropos, no en relación con las cosas, sino con los juegos del lenguaje. Citando a de Lubac, Certeau se separaba de él al señalar que “ « La grande et unique Allegoria factis », qui était l'«Alegorie chrétienne» elle-même, se défait ainsi peu a peu. Un autre usage de la rhétorique va traiter le rapport du langage avec le corps qui lui manque ».<sup>6</sup> Este cuerpo perdería progresivamente su condición «encarnada», como la doctrina eucarística medieval todavía aseguraba, para transformarse, a través de la mística, en un discurso del cuerpo, entendiendo por éste la búsqueda de palabras e imágenes que permitan instaurar el lugar que el *deseo* procura en el

---

<sup>5</sup> F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*. 2ª ed. Paris: Éditions Le Découverte, 2007, pp. 47-58.

<sup>6</sup> M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, p. 127.

acto de enunciar. Acontecimientos, discursos y prácticas se combinan de manera que “la mystique, comme littérature, compose des scénarios de corps”.<sup>7</sup>

Ahora bien, esta separación de un *decir* que *efectúa* supone revisar las categorías de análisis de una identidad que se juzga diseminada. También en este caso cabe acudir a los años de formación de Certeau, el cual, según Dosse, asistió al seminario sobre historia del catolicismo moderno y contemporáneo que Jean Orcibal, discípulo de Jean Baruzi, impartía en los años 50 en l'École Pratique des Hautes Études.<sup>8</sup> Certeau no sólo aprendió con el autor de *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhénan-flamands* la técnica filológica sino también la formación del marco historiográfico de los estudios místicos en Francia, desde Renan a Bremond, sin olvidar a Henri Bergson, Jean Baruzi o Romain Rolland. En uno de sus últimos estudios, Certeau señalaba que, en el primer tercio del siglo XX, “la mystique devient alors l'un des lieux où s'articulent l'appropriation du religieux par les sciences nouvelles et la crise de la philosophie”.<sup>9</sup>

Frente a aquellos, tal recuperación suponía replantear una noción básica como la de «experiencia». Según François Tremolières “sa méfiance toute philologique à l'égard de la notion d'expérience” le convenció de que en el fenómeno místico “la réponse est ici d'ordre stylistique”.<sup>10</sup> En efecto, Certeau repite en numerosas ocasiones que lo místico no es un objeto sino un estilo o una manera de hablar («modus loquendi»). Es decir, es un lenguaje cuya estructura, enunciativa de una experiencia fundamental, “ne spécifie qu'une forme, réduite finalement à deux caractères; le paradoxal et l'ineffable”, las cuales “désignent un protocole linguistique hors duquel il ne semble pas y avoir d'expression mystique, mais qui ne dit rien de ce qu'est l'expérience mystique”.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>8</sup> F. DOSSE, p. 91.

<sup>9</sup> M. DE CERTEAU, « Historicités mystiques ». *Recherches de Sciences Religieuses*, 73, 1985, pp. 325-354 (p. 337).

<sup>10</sup> F. TREMOLIERES, “Approches de l'indicible dans le courant mystique français (Bremond et Certeau lecteurs de mystiques)”. *XVII<sup>e</sup> siècle*, 207.2, 2000, pp. 273-98 (p. 289).

<sup>11</sup> M. DE CERTEAU, « Historicités mystiques », p. 349.

La mística es, pues, una ciencia que se constituye como lingüística, cuyo referente, sin embargo, no es una presencia sino una ausencia. El Otro no se sustrae a la enunciación, sino que esta, manifestando el *deseo* ilocutivo del hablante, inscribe el movimiento de su desaparición.

En consecuencia, cabe identificar, aun paradójicamente, la articulación de esa «presencia que falta» en los textos místicos con el significado poético. Sus lecturas de santa Teresa y de san Juan permiten observar que la ausencia de referencia no implica una deriva infinita de los significados o, directamente, su negación, como ocurre en la deconstrucción. Tampoco se establece una equivalencia entre práctica mística y discurso literario. Se trata, más bien, de que la *ciencia mística*, estudiada a caballo entre la semiótica y el psicoanálisis, “n’est soutenue que par le poème (ou par ses équivalents: le songe, l’extase, etc.). Le poème lui tient lieu d’objet scientifique. Alliance paradoxale”.<sup>12</sup> Mediante un juego de espejos, encara las transformaciones discursivas que, autorizadas por la propia práctica de sus autores, experimentan los textos teresianos y sanjuanistas por obra de sus intérpretes.

Sus aproximaciones merecen así ser contrastadas con las interpretaciones de algunos críticos españoles que también toman el “poema” como objeto científico en que es posible rastrear su significación. En este caso, podríamos hablar de una “presencia que desvela” su funcionamiento literario. A la centralidad concedida por Certeau al intercambio ilocucionario de los procesos discursivos en la mística, podrá oponerse entonces una perspectiva atenta a la pragmática del enunciado, operando como un contrapunto filológico a la fluida materialidad del documento histórico. En cualquier caso, tanto en uno como en los otros cabrá tener en cuenta que “*l’expérience*, au sens moderne du terme,

---

<sup>12</sup> M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, p. 106.



naît avec la désontologisation du langage, laquelle correspond aussi la naissance d'une linguistique".<sup>13</sup>

## 2. Lecturas teresianas y sanjuanistas: textos y contextos.

Certeau no hace entrar en sus investigaciones hasta los años 70 a los reformadores del Carmelo, a los que, como reza el título de este artículo, siempre se refirió como Teresa de Ávila y Juan de la Cruz. Como recoge Dosse, a principios de aquella década impartió un seminario sobre Juan de la Cruz en la residencia de los jesuitas de la rue Monsieur de París.<sup>14</sup> Justo en 1970 había publicado el artículo "Jean de la Croix et Jean-Joseph Surin".<sup>15</sup> En cambio, en *L'écriture de l'histoire* (1975), su primera gran obra de esta década, los nombres de ambos místicos estaban ausentes, siendo de nuevo el centro de su interés la mística francesa del siglo XVII. Interesándose por el psicoanálisis, desarrollaba, sin embargo, un conjunto de nociones (fábula, erótica, oralidad, escritura...) que no sólo resultan imprescindibles para comprender *La fable mystique*, sino también para advertir el enriquecimiento que experimentan sus métodos de análisis del fenómeno místico, puestos a prueba también en los escritos del siglo XVI.

Mientras que en el artículo sobre Surin y Juan de la Cruz Certeau había privilegiado, en clave todavía filológica, el aval de la recepción de los textos sanjuanistas a través de traducciones y comentaristas en los que "peut être restitué l'affleurement du secret de l'œuvre",<sup>16</sup> el contacto de Certeau con el discurso y las prácticas derivadas del psicoanálisis a principios de los setenta se dejaba notar, primero tangencialmente, en sus lecturas de Teresa y de Juan en una comunicación presentada en 1977 ante la Escuela Freudiana en Lille, sobre

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>14</sup> F. DOSSE, *op. cit.*, p. 467.

<sup>15</sup> M. DE CERTEAU, *L'absent de l'histoire*. Repères. S. l.: Mame, 1973, pp. 41-70.

<sup>16</sup> F. DOSSE, *op. cit.*, p. 279.

las relaciones entre institución e individuo.<sup>17</sup> Poco después se desarrollaría, a propósito de la actualidad de santa Teresa, en un artículo en apariencia circunstancial que *Le Nouvel Observateur* publicó en agosto de aquel año.<sup>18</sup> En ellos Dosse observa que el lacanismo de Certeau no es original, sino que va integrando algunos de sus motivos más conocidos para caracterizar el discurso de la mística: la fuga incesante, la imposibilidad de detenerse, la condición errante frente a toda institución de saber.<sup>19</sup>

No es extraño que, cuando Certeau publica *La fable mystique*, defina unos modelos de análisis transversales que se resisten los unos a los otros. La historia se vuelve una semiología atravesada por el duelo y la deuda psicoanalíticos. En el caso de santa Teresa y de san Juan, se multiplica la atención a los oxímoros y las paradojas (la muerte que da vida, el cruel reposo, la herida placentera y dolorosa...), pero, sobre todo, sienta un *estilo* de interpretarlos. En las secciones que les dedica allí respectivamente (“Les «phrases mystiques»: Diego de Jesús introducteur de Jean de la Croix» y “La fiction de l’âme, fondement des *Demeures* (Thérèse d’Avila)”, el texto analizado ocupa un lugar central, en torno al que giran el planteamiento histórico, lingüístico y cultural como apertura y el análisis como cierre. El caso de san Juan es particular, pues, como en el artículo de 1970, Certeau se acerca a él indirectamente. Allá era a través de las traducciones francesas que llegaron a Surin. Aquí, a través de un carmelita comentarista, contemporáneo del santo, al que ya se había referido entonces.

En cualquier caso, los dos españoles desempeñaron un papel mayor en el diseño y en el alcance teórico de esta obra. Que el interés por ellos no era meramente coyuntural lo demuestra el hecho de que en el curso 1984-1985 mantuvo un seminario en el EHESS en que, al lado de textos de Surin y de Nicolás de Cusa, comentaba el *Libro de la Vida* y los *Dichos de amor y luz*, así como

---

<sup>17</sup> M. DE CERTEAU *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 2002, pp. 219-238.

<sup>18</sup> M. DE CERTEAU, « Thérèse d’Avila, ou le chemin pour se perdre ». *Le Nouvel Observateur*, 771, 20 août 1977, pp. 34-37.

<sup>19</sup> F. DOSSE, *op. cit.*, p. 343.

fragmentos de autores contemporáneos como Marguerite Duras o Samuel Beckett. Según recordaba Christine Buci-Glucksman, “Certeau parcourait les textes mystiques à même leur signifiant, à la lettre, si la lettre peut être ce lieu né d’une perte où se constitue la question stratégique du croire”, o, citando las propias palabras de Certeau, donde «une érotique se substitue à une métaphysique dans l’institution du sens».<sup>20</sup>

Gran parte del material de ese seminario habría de constituir el comienzo del segundo volumen de *La fable mystique*. Como recoge Dosse, en un esquema del proyecto de libro, entre el análisis de Cusa y de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, Certeau pensaba incluir dos capítulos sobre “L’invention autobiographique (Thérèse d’Avila)” y “Le poème et sa prose (Jean de la Croix)”.<sup>21</sup> Hasta la publicación póstuma del segundo volumen, sólo se había contado con un par de páginas dedicadas al famoso éxtasis de santa Teresa dentro de una comunicación presentada en el Group de Recherches Sémio-linguistiques dirigido por Aldirdas Greimas. De sus aproximaciones sanjuanistas posteriores a *La fable mystique* nos han llegado dos textos: una comunicación en un coloquio en Urbino en 1982 sobre el poema y la prosa del *Cántico espiritual*; y el prólogo que escribió hacia 1985 a la traducción realizada por Bernard Sesé sobre los *Dichos de amor y luz*. En este, Certeau rinde homenaje a su formación filológica, en la escuela de Baruzi y de Orcibal, pero manteniéndose fiel a su propia metodología. Estos dos textos fueron publicados como los capítulos 2 y 3 de *La fable mystique II*, junto con un texto seminal como “Jean-Joseph Surin, interprète de saint Jean de la Croix”, retitulado en el capítulo 4 “Usages de la tradition”.<sup>22</sup>

En las dos próximas secciones, expondremos el contenido de estas aportaciones mediante un doble movimiento cronológico: en el caso de santa

---

<sup>20</sup> CH. BUCI-GLUCKSMANN, « Effets d’ombre : le dernier séminaire ». *Michel de Certeau*. Dir. Luce Giard. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1987, pp. 169-78 (p. 171).

<sup>21</sup> F. DOSSE, *op. cit.*, p. 559.

<sup>22</sup> M. DE CERTEAU, *La fable mystique II. XVI–XVII siècle*. Paris: Éditions Gallimard, 2013, pp. 163-196.

Teresa, desde sus textos de 1977 hasta 1984; en el caso de san Juan, en orden inverso: desde su prólogo de 1985 hasta el artículo de 1970. Se verá así la continuidad del pensamiento de Certeau que avanza en círculos concéntricos, enriqueciendo sus primeras intuiciones historiográficas con el aporte de la semiología y el psicoanálisis. De esta manera, podrá observarse también la peculiar posición que ocupa su comprensión del significado poético, contrastándola con algunos estudios recientes de la crítica española.

### **3. Espacios y trazas del deseo: la imaginación fundadora de Teresa de Jesús**

Del modo que tenía Certeau de acercarse a los escritos místicos, Jeremy Ahearne ha concluido que “the effect of his own operation is to abstract these texts from their historical context and to reintroduce them as seductive ‘tunes’, fragmentary melodies, ‘airs’ into another (our own) historical environment”.<sup>23</sup> Certeau los habría sometido así a una práctica de desapropiación poética de su significado histórico. Es verdad, pero en el uso que hacía de ellos también se interrogaba sobre su capacidad de seguir significando. ¿Podía conformarse un lector del siglo XX con la aclaración hermenéutica del texto en su origen? ¿Es posible que su significado se agote en el horizonte del enunciado? ¿No es acaso la mística un discurso sobre el excedente de significado que permanece oculto? Para Louis Marin, “l’entreprise de Certeau à propos du discours mystique se situe là: dans une sémiologie qui est aussi et indissolublement une épistémologie de l’*écart* constitutif d’une théorie générale de l’énonciation”.<sup>24</sup>

En efecto, para Certeau los textos místicos se despliegan a la búsqueda de una significatividad en sus situaciones de enunciación. Interpretarlos consiste

---

<sup>23</sup> J. AHEARNE, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*. Stanford: Stanford University Press, 1995, p. 103.

<sup>24</sup> L. MARIN, « L’aventure sémiotique, le tombeau mystique ». *Michel de Certeau*. Dir. Luce Giard. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1987, pp. 207-23 (p. 212).

en replantearlas en sus prácticas y sus usos. La distancia que nos separa de ellas testimonia tanto la ausencia de lo que persiguen, como la posibilidad de fundar hermenéuticamente un espacio por el que esa ausencia permite organizar socialmente nuevos discursos. Mística y política se encabalgan así en la visión certaliana. Teresa de Jesús ejemplifica para Certeau esta doble dimensión, condicionada en su caso por su conflictiva pertenencia a la Compañía de Jesús. En cierto modo, puede decirse que la génesis de sus lecturas teresianas está determinada por su peculiar interpretación del carisma ignaciano.

En la comunicación de 1977 antes mencionada, Certeau analizaba el papel del individuo dentro de la institución religiosa (“L’institution de la pourriture: *Luder*”). Aquel se anonada en esta hasta considerarse «podredumbre». Se establece así una dialéctica entre la *voix* nocturna del miembro, perseguido y torturado, y la *manifestación* de lo sublime con que la instauración se garantiza la autoridad para seguir siendo la misma. De ello daban testimonio Teresa y otros (el nombre de Ignacio de Loyola se sobreentiende) “qui voulaient entrer dans un ordre *corrompu* et qui n’en attendaient donc ni leur identité ni une reconnaissance, mais la seule altération de leur nécessaire délire”<sup>25</sup>. A plantear la realidad (lo “real”) de este delirio teresiano Certeau dedicaría su colaboración en *Le Nouvel Observateur*, en el centro de la cual se preguntaba: “¿Pourquoi Thérèse s’acharne-t-elle à fonder des couvents et à écrire des livres? »)<sup>26</sup>.

En la respuesta se ensayaba, sobre un fondo de categorías psicoanalíticas, un esbozo de una semiótica de la enunciación mística. Lo que llamaba la “mentira” institucional formaba parte de la objetividad de las cosas que Teresa habría querido trascender mediante el valor terapéutico del lenguaje “malade no

---

<sup>25</sup> M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse*, p. 238. En su *Autobiografía* Ignacio de Loyola relata que, estando en Barcelona en 1527, “cuando le venían pensamientos de entrar en religión, luego le venía deseo de entrar en una estragada y poco reformada, habiendo de entrar en religión, para poder más padecer en ella; y también pensando que quizás Dios les ayudaría a ellos (144).

<sup>26</sup> M. DE CERTEAU, « Thérèse d’Avila », p. 37

pas d'être faux mais de ne plus rien *dire*".<sup>27</sup> El lenguaje estaría poseído por el *deseo* de lo que no se ha alcanzado, de esa nada que puede ser todo, pero también por un exceso, una nostalgia, un fantasma que la ausencia enciende y agrava. La mística es definida como una simbólica del sufrimiento que hace que Teresa "porte sur son corps la blessure de la parole manquante. Son œuvre restaure la vraisemblance de l'autre et donne forcé –conventuelle ou littéraire- a la possibilité d'une société poétique".<sup>28</sup> Suya sería entonces una utopía que crea la función de un espacio dialogal, marcado por la locura de *hablar* a alguien, es decir, de hacer *oración*. El análisis de esta «palabra que falta» resulta decisivo, no sólo en toda mística, sino también, de manera especial, para comprender el movimiento de la imaginación teresiana. Para Certeau el *deseo* que la moviliza le hace perseguir sin tregua formar un cuerpo a la vez textual y social. De hecho, la escritura teresiana, del *Libro de la Vida* a las *Moradas*, organiza un espacio textual que pauta, en diálogo con sus monjas, escenarios de un *cuerpo-por-hacer* social, que es el de sus fundaciones. Pero ese cuerpo no está completo; está siempre alterado.

Tal como quedaría expuesta en *La fable mystique*, tal interioridad se funda en el cumplimiento de un *deseo*, el cual no puede producirse sino mediante el acto performativo que realiza el verbo modal en presente «*quiero*». Influida por la teoría de los actos de habla, pero marcado muy especialmente por los planteamientos de Benveniste, Certeau sostiene que en la experiencia mística se introduce una doble escisión, entre enunciado y enunciación por un lado, y, por otro, "l'univers, compact ou infini, régi par l'ordre ou par le hasard, est posé en principe comme le vocabulaire d'un discours *dialogal* entre un *toi* et un *moi* qui se cherchent a travers le langage".<sup>29</sup> De aquí que el acto fundador con que el/la interlocutor/a místico/a sella en un presente una relación ilocutiva con su(s)

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> M. DE CERTEAU *La fable mystique*, p. 224.

destinataria/o(s), basada en operaciones e indicios pragmáticos que describen las condiciones de su propia enunciación, no está ya garantizado por una presencia divina que se manifiesta en ella y que la suscita, como en el argumento ontológico de Anselmo, sino por la conciencia de su sustracción que es la que instaura una «interioridad» lanzada en sus palabras hacia lo que éstas no dicen.

En el símbolo del «castillo» Certeau busca aventurarse en el funcionamiento de esta semántica teresiana. En los textos de ésta, su «yo» vendría a ocupar el vacío que ha dejado el significante «Dios», sin sustituirlo sino retomando en su nombre la función enunciativa que cumplía. Del mismo modo que Dios se había expresado en el cosmos, este «yo» que habla en su nombre elabora un *espacio* del decir para esa interioridad a la que la palabra le falta. Lo indecible del «alma» se articula en esa morada imaginaria que, siendo una *ficción* o una *figuración*, “c’est un lieu de parole, un monde de l’âme et un cadre du discours”.<sup>30</sup>

Bajo esta perspectiva es como se puede entender la coloración “ignaciana” que experimenta el tratamiento teresiano del *cuerpo* en manos de Certeau. De un modo semejante a los *Ejercicios espirituales*, que se sostiene en el diálogo oral entre el director y el ejercitante para abrir paso a las trayectorias silenciosas entre ellos y Dios, las estrategias enunciativas de Teresa, que escribe *para ellos*, sus confesores, por obediencia, permite que su discurso circule colectivamente *entre ellas*, es decir, entre sus monjas. Mientras la autoridad institucional recibe el trabajo de su cuerpo y el texto que produce, la palabra mística *entre nosotras* inicia un proceso de retorno no hacia dentro sino al “fuera del texto” donde sea posible articular “otro” lugar cuyas voces emergen en el momento del tránsito. Es a esta palabra que excede y que *habla* en los cortes y en los intersticios que hacen lugar a una interioridad *extrañada* “qu’une fiction

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 259.

va fournir un «fondement» (263).<sup>31</sup> En realidad, este «fundamento» teresiano funciona como el dispositivo que el propio Certeau, en un artículo de 1973 aparecido en la revista *Christus*, había explicado a propósito del “Principio y fundamento” de los *Ejercicios*, el cual posibilitaba, entre otros procedimientos, “la construcción del objeto a partir del deseo y la práctica del desvío”.<sup>32</sup>

Una hermenéutica del otro, fundada en una palabra erotizada, encuentra en el símbolo del «castillo» teresiano una clave fundamental de esa “poética del cuerpo” que el propio Certeau anunciaría al final de *La fable mystique*. De los tres elementos que, según él, caracterizaban la enunciación mística de este símbolo, podría decirse que los dos últimos (el sí mismo, como lugar del otro y la estructura del discurso) anticipaban ulteriores desarrollos para esa poética. Como las antítesis que caracterizan el castillo de cristal y de diamante, el discurso místico construiría la identidad del sujeto (lingüístico) en la dispersión del éxtasis que podría definirse como el otro del otro. Su sentido estaría inscrito en las huellas que deja en el cuerpo el paso de ese otro siempre en huida. Es por ello que los textos teresianos no dejarían de alterar sus modalidades enunciativas. Símbolos, metáforas e imágenes reflejan performativamente la búsqueda de ese “algo” que no está en ellos y que se construye, por tanto, como un relato.

De esta forma cabe entender la lectura que hace Certeau del éxtasis en el *Libro de la Vida* 29, 13. La coherencia del movimiento de las imágenes del fuego, de la flecha y de las entrañas de este famoso episodio que inspiró a Bernini caracterizan la acción angélica que es “par la «délivrance» d’une interiorité incon nue, par une poétique de la folie, la fusion brûlante du dedans et du hors, ou des «entrailles» sèc retes et d’un nouveau monde”.<sup>33</sup> Esta dinámica encuentra

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>32</sup> M. DE CERTEAU, *El lugar del otro. Historia mística y religiosa*. Trad. Víctor Goldstein. Madrid: Katz Editores. 2007, p. 264.

<sup>33</sup> M. DE CERTEAU, *Le fable mystique II*, p. 276. Originalmente en: « Le parler angélique. Figures pour une poétique de la langue ». *Actes Sémiotiques-Documents*, VI. 54, 1984, pp. 7-31 (p. 19).



en el centro, sea el castillo o las entrañas, un punto de fuga trascendental. El oxímoron teresiano del “suave dolor” que ocasiona la herida cifra el sentido no en una intimidad que ha sido *ex-propiciada* ni tampoco en una exterioridad cuya otredad no deja de *dis-locarse*. Se sitúa en el *entre-dos*, en el intervalo del uno al otro.

Adviértase cómo esta perspectiva puede ser contrastada, entre nosotros, por la de Víctor García de la Concha que, para respetar la ortodoxia teresiana, invierte el movimiento certaliano: de adentro afuera para regresar al centro interior. Para este crítico, la revolución literaria teresiana, con la multiplicación de los interlocutores, los desplazamientos de enunciación y la variación de los modelos de discurso, consistió en que “todo el proceso de escritura teresiana se centró en un ir analizando las distintas experiencias mediante la desarticulación del lenguaje, en busca de sustanciar todas y cada una de ellas en su gravitación hacia el foco central de la unidad: ese foco personal que es Dios”.<sup>34</sup>

Tal inversión no se consideraba una cuestión tanto teológica, ni tan siquiera hermenéutica, cuanto historiográfica. Donde Certeau, en la estela del posestructuralismo, observaba un juego discursivo de significantes sin referentes pero con «referenciales» que, según Foucault, forman “el lugar, la condición, el campo de emergencia, la instancia de diferenciación de los individuos o de los objetos, de los estados de cosas y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo”,<sup>35</sup> estudios como los de García Concha reivindican la pertinencia de la significatividad histórica y literaria (no sólo histórico-literaria) de los textos místicos a través de una puesta al día de la tradición filológica. Para Certeau, una imagen definidora de la mística es la del exilio. García de la Concha se propone demostrar, sin embargo, en definición

---

<sup>34</sup> V. GARCÍA DE LA CONCHA, *Al aire de su vuelo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2004, p. 33.

<sup>35</sup> M. FOUCAULT, *La arqueología del saber*. 13ª ed. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México. FCE. 1988, p. 152.

tomada de Unamuno, que la mística es filología.<sup>36</sup> En el trasfondo de sus respectivas interpretaciones de san Juan de la Cruz pueden rastrearse las consecuencias críticas de las tensiones epistemológicas entre mística y lingüística.

#### 4. Una poética enunciativa: poesía y prosa en Juan de la Cruz.

José Ángel Valente lamentaba que “la falta de relación entre poesía y pensamiento es una carencia grave persistente de nuestra modernidad”.<sup>37</sup> Oponía la incapacidad crítica de Dámaso Alonso y Jorge Guillén para comprender la relación entre experiencia mística, poesía y prosa sanjuanistas a la voluntad filosófica de la crítica francesa, representada, a su juicio, por la obra clásica de Jean Baruzi en la primera mitad de siglo XX (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*) y por la gran obra de Certeau, *La fable mystique*, en la segunda mitad. Sin embargo, poco tiene que ver la noción de inefabilidad de Valente con la de Certeau. Lo que convoca en éste la palabra del místico es la organización del espacio lingüístico cuya ausencia significativa, que desborda históricamente la seguridad ontológica medieval, hace posible.

He aquí la singularidad irreductible de la posición de Certeau. No es que la suya sea simplemente una postura antimetafísica, deudora de una semiótica de la diferencia, como la de Greimas, sino que, más bien, intenta articular esta diferencia sobre una referencia instituida como ausencia. De ahí que su concepción de la palabra mística sea retórica y poética, pero raramente hermenéutica, pues Certeau está interesado sobre todo por los procesos de enunciación, que varían y se rehacen en una sucesividad histórica, en lugar de por una caracterización de los enunciados a través de cuadros de formalización

---

<sup>36</sup> V. GARCÍA DE LA CONCHA, *op. cit.*, p. 31.

<sup>37</sup> J. Á. VALENTE Y J. LARA GARRIDO, eds., *Hermenéutica y Mística: San Juan de la Cruz*. Madrid: Tecnos, 1995, p. 19.

histórica. Por ello, la relación complementaria que advierte entre poesía y prosa no se apoya en criterios ontológicos sino pragmáticos.

Me intento explicar. Para Domingo Yndurain, “los comentarios no se refieren tanto a los versos como a la experiencia que los produjo y a la que remiten, y, en último término, se dirigen a conciliar esa experiencia, evocada y recordada a través de los versos, con la doctrina establecida”.<sup>38</sup> Se establece así una jerarquía: los poemas evocan, reflejan, traducen una vivencia previa que los comentarios intentan concordar con la descripción que de ella hace el discurso teológico. Como dice Miguel Ángel Garrido, “la declaración es, pues, *otra cosa* que la poesía”<sup>39</sup>: la una es comunicación poética, cuya ambigüedad esencial, en tanto que mensaje enunciado, es tal vez más apta para expresar el “exceso” de la experiencia mística, mientras que la otra es una comunicación no poética, sino doctrinal. Se puede incluso equilibrar la relación entre verso y declaración mediante una mutua implicación, como hace Federico Ruiz al sostener que san Juan articula líricamente sus poemas a la luz de sus conocimientos doctrinales previos: “cuando luego hace una verdadera declaración realiza la operación inversa, descifrando los elementos iniciales que transformó”.<sup>40</sup>

En todos estos planteamientos opera una continuidad metafísica entre *ser* y *decir*. Como reconoce el propio Certeau, Juan de la Cruz fue “un intellectuelle resté tres scholastique”, aunque con él y con Teresa de Ávila, “plus moderne”, “l’approche prend des formes et physiques, relatives à une capacité symbolique du corps plus qu’à une incarnation du Verbe”.<sup>41</sup> De este desplazamiento ha sido consciente también una parte de la crítica española. Baruzi ya había señalado que “el pensamiento de Juan de la Cruz valdrá lo que

---

<sup>38</sup> San JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual y poesía completa*. Ed. Paola Elia y M<sup>a</sup> Jesús Mancho. Barcelona: Crítica, 2002, p. XV.

<sup>39</sup> M. Á. GARRIDO GALLARDO, *La Musa de la Retórica*. Biblioteca de Filología Hispánica. Madrid: CSIC, 1994, p. 213.

<sup>40</sup> F. RUIZ, “Unidad de contrastes: hermenéutica sanjuanista”. Coord. Federico Ruiz, *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990, pp. 17-52 (p. 31).

<sup>41</sup> M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, p. 14.

valgan las imágenes en las que se apoya. Habría que tratar de encontrar el movimiento lírico interno cuya forma sensible es un poema”.<sup>42</sup> Por ello, Víctor García de la Concha ha insistido que el símbolo sanjuanista es un “sacramento estético para innovar la experiencia”, a cuya búsqueda la prosa puede llegar a acompañar a la poesía, porque opera como una clave a la vez estética y teológica que proporciona a todos elementos una “significación formal cuando son desplazados hacia ese núcleo significativo superior”.<sup>43</sup> En Juan Varo encontramos una síntesis acertada de esta nueva comprensión del fenómeno *poético* de la mística cuando afirma que la relación entre comentarios y poemas no es de identidad u orgánica sino de copertenencia. En todo caso, “se trata de una elaboración que emana de una idea metafísica del lenguaje que entiende la alegoría no como una mera figura retórica sino como expresión –indicación más bien- necesaria de lo inefable, vinculada a una tradición de lectura de los textos bíblicos, sobre la que se edifica una concepción trascendente de la existencia”.<sup>44</sup>

Por el contrario, en Certeau la experiencia no es previa, sino que resulta del proceso de nominación. No lo que enuncia sino la enunciación formaliza el espacio de la historia: “l’originare se rapporte non à ce qui le précède mais a ce qu’il instaure”.<sup>45</sup> Entre los versos y sus comentarios, como entre la red de interlocutores que construyen el significado en marcha de las obras sanjuanista –así en los *Dichos de amor y luz*-, una tensión “musical” los atraviesa organizando “l’écriture de Jean de la Croix comme un échange entre le chant et l’histoire”.<sup>46</sup> La articulación del decir en los poemas, que remite a un comienzo poético sin referencia ni significado, se disemina en una pluralidad de voces cuyos ecos

---

<sup>42</sup> J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Trad. Carlos Ortega. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1991, pp. 338-339.

<sup>43</sup> V. GARCÍA DE LA CONCHA, *op. cit.*, pp. 265-266.

<sup>44</sup> J. VARO ZAFRA, *Alegoría y metafísica. El problema de la alegoría en San Juan de la Cruz*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2006, pp. 701-702 (Última consulta: 24 de enero de 2018. <http://hera.ugr.es/tesisugr/16092089.pdf>)

<sup>45</sup> M. DE CERTEAU, *Le fable mystique II*, p. 128.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 123.

*hablan* del exceso que las desborda y que la escritura persigue en la fragmentación que *efectúa* textualmente el movimiento interno de esos aforismos de Andújar, tal como los titulaba Jean Baruzi.

Como el maestro francés, que los veía conectados en “le règne du progrès affectif et des affinités d’ordre musical”,<sup>47</sup> Certeau interpretaba estas cadencias como una condición de la inaccesibilidad semántica de la lengua que, más allá de la significación, se esfuerza por abrir el campo de la comunicación. La «declaración» en prosa –limitada estratégicamente, en el caso de Certeau, al “Prólogo” del *Cántico espiritual*- no opera simplemente como una interpretación autorizada del poema, sino que sirve de contrapunto a lo que no es (“no es esto, no es aquello”) del Decir mismo. Como los comentarios de Diego de Jesús, como las lecturas sanjuanistas de los círculos bordeleses en que Jean-Joseph Surin se formó, prosa y verso se encabalgan no para alcanzar un significado que los unifica sino para desalojar –para desnudar- la realidad en su estructura esencial. Poema y declaración reflejarían la dialéctica del *todo* y *nada* sanjuanista. Los versos ven el *todo* que permanece inaccesible, mientras el comentario designa un contenido que queda reducido a *nada*. El decir que se constituye en estilo y que mezcla unos y otro sin confundirlos “tend moins à circonscrire «un sens» qu’à indiquer le mouvement «général» d’une mutation réciproque des langages à partir d’un indicible”.<sup>48</sup>

Esta indecibilidad es la que autoriza el discurso de la mística que, a juicio de Certeau, encuentra su expresión privilegiada en las «frases místicas». Entre sus análisis en clave sanjuanista de Surin y de Diego de Jesús, lo que se advierte es la ampliación metodológica del concepto de “palabras” al de “frases”. En 1970 se definía la “palabra”, conectada como microunidad estilística con la relación macrotextual entre poesía y prosa, como “la «proportion» entre deux

---

<sup>47</sup> J. BARUZI, ed., *Aphorismes de saint Jean de la Croix*. Bordeaux : Feret & fils ; Paris : E. de Boccard, 1924, p. XVII.

<sup>48</sup> M. DE CERTEAU, *Le fable mystique II*, p. 147.

«manques» contraires”.<sup>49</sup> En 1982, las «frases místicas» “retirent donc à ces mots leur valeur désignative et, de ce fait, leur transparence des signes [...] Restent les mots tournés de manière qu’ils montrent leur propre statut : une impuissance”.<sup>50</sup> Certeau profundizaba así en una idea nuclear de su pensamiento: lo indecible estructura el lenguaje mismo, pero no en cuanto objeto de discurso sino en tanto que marca de un estatuto del lenguaje.

En tanto que heredero de Baruzi y de Bremond, su búsqueda de un “esencial” ahora perdido sobre el que debiera pivotar un pensamiento simbólico, desprovisto de referencias, se apoya en un trabajo de negatividad histórica, inspirada en las lecturas hegelianas de maestros suyos como los jesuitas Joseph Gauvin o George Morel, autor éste último de *Le Sens de l’Existence selon Saint Jean de la Croix* (1960-1961), en la cual pretendía ofrecer una “lógica de la mística” como la forma de constituir san Juan una “ciencia de la experiencia”. Sobre estas bases, aun siendo, según Giard, un hegeliano “a contrario”,<sup>51</sup> Certeau habría pretendido explorar desde el campo de la historia la determinación de lo universal en lo particular, de manera que la violencia que ejercería sobre los textos místicos sería la manera —él diría el «estilo»- de marcar su condición agónica en la historia.

San Juan, y también santa Teresa, devienen, como sus referentes, signos opacos que señalan la condición de posibilidad de un discurso místico cuyo sentido se desplaza no a través de los temas que tratan sino en los efectos que se inscriben en sus usos y sus operaciones sociales. Al margen de la intención oracional de sus autores y de la recepción literaria según una conciencia moderna, en Certeau estos textos apostarían por una *poeticidad* de la ausencia que, enunciándolo, da cuerpo al sentido de una pérdida.

---

<sup>49</sup> M. DE CERTEAU, *L’absent et l’histoire*, p. 63.

<sup>50</sup> M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, p. 201.

<sup>51</sup> L. GIARD et alia, *Histoire, mystique et politique*, p. 30.

A diferencia de la visión foucaultiana, la ruptura operada entre las palabras y las cosas en la experiencia mística de la época clásica conserva en Certeau, a pesar de todo, un movimiento afirmativo, bajo la paradójica forma de duelo, en tanto que el discurso místico es caracterizado por una teoría de la enunciación. Certeau compartiría, así, el punto de vista de Émile Benveniste, para quien “la phrase est donc chaque fois un événement différent ; elle n’existe pas que dans l’instant où elle est proférée et s’efface aussitôt : c’est un événement évanouissant”.<sup>52</sup> Su desaparición segrega un sentido de pérdida que se articula en un doble nivel que garantiza su estatus enunciativo: el del propio discurso místico y el del presente historiográfico que, al tratarlo, da cuenta de su fuga.

En este giro se actualizarían, quedando autorizados, los procedimientos que Certeau mismo estaría aplicando para rehacer en su investigación la experiencia mística. Así, el nominalismo certaliano, con su invocación a la ausencia como apertura que posibilita el *decir*, hunde sus raíces en una poética postsimbolista, a caballo entre el Verlaine de la «*musique avant toute la chose*» y la radicalidad del silencio en Mallarmé. Escindidas y móviles, las palabras místicas están abocadas al silencio en un espacio textual donde, antes, había resonado la presencia divina. Pero el vacío que puebla su circulación desbordada testimonia, organizándolas, la huella de su ausencia. Insinuando la necesidad de una semiótica de la escucha,<sup>53</sup> nuestro autor asume la necesidad de entender y atender la significación en el rumor comunicativo de los significantes.

## **5. De la presencia del sentido al sentido de la ausencia.**

Si la mística es filología, esto es, amor del *logos*, Certeau sostendría, en cambio, que, manifestando su fragmentación, la palabra mística ha devenido

---

<sup>52</sup> E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale II*. Paris : Éditions Gallimard, 1974, p. 227.

<sup>53</sup> M. DE CERTEAU, *Le fable mystique II*, p. 265.

escritura. El límite del lenguaje bordea lo indecible no como carencia sino como posibilidad que permite abrir un espacio para el *decir*: “lo «indecible» no es tanto un objeto del discurso como una referencia que indica una condición del lenguaje”.<sup>54</sup> La mística, así entendida, no nombraría el ser sino que apuntaría su retirada, su ausencia, interpretando de este modo las palabras de Juan de la Cruz en el prólogo de la *Subida al Monte Carmelo* de que “para poder llegar a este alto estado de perfección, que ni basta ciencia humana para lo saber entender, ni experiencia para lo saber decir; porque solo el que por ello pasa sabrá sentir, mas no decir”.<sup>55</sup> No se tematizaría tanto la pérdida del sentido cuanto el sentido de la pérdida, el perderse el sentido en los itinerarios discursivos del “yo” que busca decir “lo otro”, porque la sustracción de “lo otro” permite su (precaria) autoridad enunciativa. El lenguaje de los místicos no expresaría así la experiencia, sino que la simbolizaría en la conciencia de una cesura fundacional. Para Certeau, su análisis reproduciría la operación sanjuanista de acogerse a la “divina Escritura, por la cual guiándonos no podremos errar, pues el que en ella habla es el Espíritu Santo”.<sup>56</sup>

Como filología, la mística depura hasta el límite de lo inefable (que no es simplemente inexpresable, sino sobrecarga que excede lo decible) la significatividad de la palabra. En cambio, como escritura, la exaspera dentro de la red textual tejida a partir de la limitación que impone un «fuera del texto» (*bors du texte*). En la palabra mística no habita ya una presencia, sino un deseo que constituye el fundamento no sólo de su estructura escindida, reflejada en su principal expresión simbólica, el oxímoron, sino también el de la *especialización* de sus relaciones con las “cosas”. Rompiendo con el realismo metafísico medieval, que establecía una continuidad entre ser y decir, la mística participaría de la revolución moderna pretendiendo convertir en objeto «científico» el

---

<sup>54</sup> M. DE CERTEAU, *El lugar del otro*, p. 60.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>56</sup> *Ibid.*



poema, es decir, organizando el fluido de los significantes en un espacio lingüístico que instaure una nueva realidad.

Por contra, la filología seguiría indagando la *sustancia* de la experiencia lingüística: esta experiencia puede descubrirse en el «adentro» del texto, cifrada en un *logos* tanto más luminoso cuanto más desafía la comprensión lógica. Su asedio hermenéutico de la trascendencia se ha visto empujada a «adentrarse» en los símbolos sanjuanistas. En los negativos, como el de la *noche*, Baruzi veía expresado “la permanente impotencia de nuestra imaginación”.<sup>57</sup> En los positivos, como el de la *llama*, García de la Concha, distanciándose del psicologismo baruziano, descubría un dinamismo espacializador “capaz de plasmar literariamente la vivencia inefable, transgrediendo toda antinomia, logrando la *coincidentia oppositorum*”, por el que “el símbolo conquista filológicamente el espacio del sentido”.<sup>58</sup>

Donde se percibe un esfuerzo integrador por recuperar, mediante el símbolo, la unidad que trasciende y, a la vez, garantiza el vuelo lírico, Certeau contempla, en cambio, las ruinas del sentido. En los místicos busca seguir los indicios de una topología basada en los que llama prácticas, dispositivos y tácticas de *desvío*. La escritura certaliana se articula así en figuraciones narrativas que responden a un *mythos* que atestigua el vacío dejando por el *logos*. Antes que en la *noche* y la *llama* persigue la imagen de la peregrinación, el viaje o la aventura del alma como en la trama del *Cántico espiritual* o en la figura del castillo interior teresiano, que define como “une fiction que fait marcher”.<sup>59</sup> Esta “ficción” teresiana o sanjuanista no es, sin embargo, engaño o irrealidad. Al contrario, sostiene el éxtasis que inscribe la huella de un sentido desplazado en la creación de un cuerpo textual, el cual, simultáneamente, da “lugar” a un cuerpo social.

---

<sup>57</sup> J. BARUZI, *San Juan de la Cruz*, p. 329.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>59</sup> M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, p. 268.

Del uso que Certeau hace de los textos teresianos y sanjuanistas se puede criticar, sin duda, que ejerce los mismos dos desplazamientos que en sus lecturas de Surin. Por una parte, si acaba siendo difícil reconocer a santa Teresa y a san Juan en las lecturas de Certeau, a él sí se le reconoce en lo que dice de ellos. Por otro lado, el historiador francés ha convertido a los dos autores españoles en un lenguaje para poder desplegar nuevas escrituras de la historia: “il avait fallu rouvrir le texte lointain pour s’entendre convoqué par quelque voix originelle à une nouvelle et féconde traversée du Réel”.<sup>60</sup>

Este «Real» que se quiere transitar se teje, como hemos querido mostrar, mediante procedimientos semiológicos y psicoanalíticos. Consciente de que toda escritura traza los límites de una separación que la hace posible, la primera línea de *La fable mystique*, tantas veces citada, es programática: “ce livre se presente au nom d’une incompétence: il est exilé de ce qu’il traite”.<sup>61</sup> ¿Se convierten, por ello, sus lecturas en meros accidentes hermenéuticos de textos convertidos en pretextos? No necesariamente. El vagabundaje del alma en el *Cántico espiritual* y el castillo de cristal o el éxtasis de santa Teresa asedian un sentido que no está adentro sino en el movimiento de salida hacia fuera, como muestran los desplazamientos enunciativos que se multiplican en el interior de sus textos.

Lo Real, en su inaccesibilidad, garantiza entonces paradójicamente el significado poético, pues, aunque, como señalaba Jacques Derrida “lo que traiciona la escritura, en su momento no fonético, es la vida” (34), la interpretación que Certeau propone de la mística, en su continua tensión con toda institución, hace de la codificación literaria que le imponen unos moldes estéticos renacentistas y barrocos el lugar de una ruptura instauradora: la proliferación de los planos ilocutivos de la escritura teresiana y sanjuanista

---

<sup>60</sup> H. LAUX. « Michel de Certeau lecteur de Surin. Les enjeux d’une interprétation ». Nm. Monographique *Lire Michel de Certeau*. Ed. Pierre Gisel. *Revue de théologie et de philosophie*, 136, 2004, pp. 319-32.

<sup>61</sup> M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, p. 9.

producen, performativamente, todo un conjunto de efectos pragmáticos que remiten sin cesar a una ausencia que, basculando entre la nada y el todo, el oxímoron y la paradoja, esto es, las «frases místicas», se erige como un punto de fuga que testimonia, si no la presencia que habita el texto, al menos la memoria de su ausencia.

Es verdad que el afuera al que tal punto lanza se organiza como una red de significantes. Aun así y aunque no pueda decirse, sin más, que la mística sea poesía ni viceversa, en ella, de todos modos, la poesía explora sus límites, allí donde la semántica se vuelve una pragmática de la enunciación que manifiesta, que indica o que insta una deixis: yo y tú, aquí y ahora, trascendido por un deseo, a la manera sanjuanista, “qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n’est *pas ça*, qu’*on*ne peut résider *ici* ni se contenter de *cela*”.<sup>62</sup> Como asumía el propio Certeau al final de su obra más emblemática, en la cultura contemporánea puede que se conserve la forma de la experiencia mística pero no el contenido de la mística tradicional. Pero esa forma posibilita en lecturas, como las de Michel de Certeau, la actualización de los efectos de sentido que llevan inscrita dentro de sí, a la búsqueda de una unidad que, aun vista en fragmentación, pone en marcha, desbordando, la sed de sentido. Invocada por los textos, permanece *poética* en su ausencia. Como sentenciaba lacónicamente Wittgenstein en la proposición 6.522, en los escritos certalianos cabe seguir contando con que “lo inexpresable [*Unaussprechliches*], ciertamente, existe [*es gibt*]. Se muestra, es lo místico” (183).<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>63</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid. Alianza-Editorial, 1993, p. 183.