

“Palabras congeladas” o la historiografía puesta a prueba por la mística. De “la ciencia experimental” al delirio de Schreber

Diana Napoli

La obra de Certeau, como suele recordarse, aparece diseminada entre disciplinas, fragmentada, tal vez hasta inconclusa. Al husmear entre los departamentos universitarios, se puede observar cómo sus textos son adoptados por sociólogos, antropólogos, teólogos, historiadores, cada uno con sus cánones de referencia. Lo que proponemos es solo un breve recorrido, entre tantas posibilidades, por el interior de una obra que nunca se revela unívoca, nunca cerrada, y susceptible,¹ más que de resolver, de plantear siempre nuevas cuestiones y perspectivas de investigación. Como si, incluso en su producción, Certeau hubiese mantenido la libertad, recuperando la expresión de Luce Giard, de dar “un paso de lado”, de ceder siempre un espacio para articular una diferencia. El “hablar místico”, que hemos optado por analizar en esta contribución, ha acompañado a Certeau en todo su trabajo como historiador, permitiéndole elaborar una reflexión que va más allá de las cuestiones que están al servicio de una historia de la religión. La aproximación certeauiana a la mística, de hecho, no solo se acompaña a (y casi se transforma en) una reflexión radical sobre la historiografía (los textos de Certeau teorizan siempre sobre la operación que acometen); sino que revelan también un modo “oblicuo”,² indirecto, pero extremadamente lúcido de afrontar la temática del poder en su relación con la violencia indecible que, constitutivamente, lo caracteriza.

1. HISTORIA DE LA MÍSTICA, TEORÍA DE LA HISTORIA. El mundo medieval se oculta. Así nace, según una lectura certeauiana, la Modernidad. En un pasaje de *La fábula mística*, nuestro historiador jesuita hace referencia al notable pasaje de *Gargantúa y Pantagruel* relativo a las “palabras congeladas”³ para designar un universo abandonado, compuesto de palabras que no son dichas, de las que se ha retirado una voz originaria – la voz de Dios– por otro lado garante de la estabilidad de los signos

¹ L. GIARD, ‘Introduction’, en L. GIARD, H. MARTIN Y J. REVEL, *Histoire, mystique et politique: Michel de Certeau*, J. Millon, Grenoble, 1991, p. 5.

² Como observó Walter Benjamin, hay cuestiones que solo pueden ser afrontadas indirectamente, de manera oblicua, para no exagerar aquello que ya es abominable.

³ M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. I. XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, París, 1987 (1982) [disponible en castellano, *La fábula mística*, trad. de Laia Colell, Siruela, Madrid, 2006, p. 224. En adelante FM seguido de número de página].

(estabilidad que articulaba de manera cierta la relación entre significante y significado).

La Modernidad constituye un territorio que Certeau nunca ha dejado de recorrer en el curso de su propio trabajo. A partir de su tesis de doctorado, consagrada al *Mémorial* de Favre⁴ y del encuentro con la figura de Surin,⁵ hasta la segunda parte de *La escritura de la historia* ('Producciones del tiempo: una arqueología religiosa')⁶ y la publicación de *La fábula mística* (cuyo segundo volumen solo se dio a conocer póstumamente en 2013)⁷ e incluso en un texto como *La invención de lo cotidiano*,⁸ la Modernidad se ha revelado como un ámbito privilegiado en el que poner a prueba la operación de escritura propia de la historiografía. Ponerla a prueba a través del estudio de una particular especificidad suya, de su figura luctuosa, o la "zona sospechosa" de la mística que, entre el s. XVI y el XVII, adquiere una autonomía (constituida principalmente por la práctica lingüística) que le hace elevarse, en el lenguaje certeauniano, al estatuto de "ciencia", aunque sea "experimental" (tomando el título de una obra de Jean-Joseph Surin).⁹ Tal ciencia, de hecho, en lugar de explicitar resultados y métodos verificables, instituye un espacio para la enunciación productora de un secreto; en vez de desvelar y mostrar, introduce en el interior del lenguaje el lugar de lo no dicho, usando al cuerpo como teatro de sus propias operaciones, transformándolo en espacio de un experimento obscuro. En el contexto de la Modernidad, la mística asume automáticamente una connotación política, buscando sustraer el cuerpo a la disciplina puesta en marcha por la razón tal y como la elaboraba la filosofía. El poder moderno había sustituido a la fractura del cuerpo cosmológico y eclesiástico en cuya diseminación se había dispersado la herencia medieval, por una parte, por la producción de los cuerpos sociales según reglas codificadas (el *Leviatán* es solo la utopía más conocida); por la otra, por el control científico y médico sobre los cuerpos singulares, inaugurando de este modo una tradición "biopolítica", en términos foucaultianos. El notable cuadro de Rembrandt *La lección de anatomía* ejemplifica perfectamente estos juegos:¹⁰ los allí presentes

⁴ B. P. FAVRE, *Mémorial*, traducido y comentado por Michel de Certeau, Desclée de Brouwer, París, 2006 (1960).

⁵ M. de Certeau editó dos obras suyas: J.-J. SURIN, *Correspondance*, texto editado, presentado y anotado por Michel de Certeau, prefacio de Julien Green, Desclée de Brouwer, París, 1966 y J.-J. SURIN, *Guide spirituel pour la perfection*, texto editado y presentado por Michel de Certeau, Desclée de Brouwer, París, 1963 (en adelante *GS*).

⁶ M M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 2003 (1975), pp. 143-241 (en adelante *EH*) [disponible en castellano, *La escritura de la historia*, trad. de J. López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México, 2006].

⁷ M. DE CERTEAU, *Le fable mystique. I y La fable mystique. II*, Gallimard, París, 2013.

⁸ M. DE CERTEAU, *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Gallimard, París, 1990 (1980) [disponible en castellano, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1996. En adelante *IC*].

⁹ J.-J. SURIN, *Science expérimentales des choses de l'au-delà*; Certeau le dedica un artículo publicado en *La fable mystique. II*, pp. 231-255.

¹⁰ *Enjeux* en el original.

observan no el cuerpo diseccionado, sino su fidelidad al libro escrito, al saber científico autorizado, situado a un lado del cuadro.

Incluso Certeau, articulando un interés específico por el texto místico¹¹ sobre el fondo de un diálogo ininterrumpido con el psicoanálisis, no solo ha convertido la mística (incluida filosóficamente como un nuevo paradigma lingüístico e históricamente como una experiencia de escritura) en el lugar de emergencia de las prácticas lingüísticas que han definido la Modernidad y a partir de las cuales es posible definir el perfil de su puesta en juego epistemológica y política de su proyecto. En la indagación certeauniana, la mística estructura una serie de problemáticas basadas en una operación de escritura similar a la que estructura la historiografía (teorizando así la propia operación). Una y otra, enfrentadas al silencio (del mundo o del pasado), a una voz que calla y a la pérdida, reaccionan con una escritura, que es al mismo tiempo producción a partir de la ausencia¹² y posibilidad de dominarla, intento de recuperarla. El cuerpo del místico, abandonado a la voz del Otro, de Dios, habla, pero para entenderlo es necesaria una escritura como la historiografía que da voz a la ausencia, o sea, a la presencia del pasado cuya verdad en forma de escritura se produce como simulacro en el lugar en que la voz calla. La escritura y la ausencia de la voz, la posibilidad de colmar –como *quid pro quo* capaz de articular, incluso bajo los auspicios de la ficción, lenguaje y realidad– el espacio producido por el retirarse de las cosas respecto a la nominación. Se escribe cuando ya no se da el espacio del decir, cuando la palabra se está perdiendo, se retira y la voz se elimina.¹³

Para comprender el sentido de esta ficción, término que Certeau utiliza para referirse a la verdad histórica tal y como permite elaborarla el psicoanálisis (bien diferente de los hechos, de la verdad material),¹⁴ basta con reflexionar sobre el título *La fábula mística*, un título que no indica simplemente la ilusión de la historiografía por ser un discurso “verdadero” frente al hablar místico que sería la “fábula”. Más bien, esto es señal de la conciencia esencial de una imposible totalización del discurso histórico, que es él mismo una “fábula” en la que “lo excluido produce la ficción que lo narra” (EH 417).¹⁵ Entre la exclusión y la ficción, en contacto con los místicos,

¹¹ Siguiendo la estela de dos de sus “maestros”, Baruzi y Orcibal (véase J. LE BRUN, ‘La mystique et ses histoires’, en *Revue de théologie et de philosophie*, 54 (2004), pp. 309-318).

¹² La ausencia es casi un trascendental de la escritura que se produce como acto de separación que instituye un presente.

¹³ Es una de las tesis centrales de la cuarta y última parte de *La escritura de la historia* (‘Escrituras freudianas’), en la que Certeau analiza dos textos de Freud, el caso clínico del pintor austríaco Haimann, que vivió en el s. XVII y el último libro del padre del psicoanálisis, *Moisés y la religión monoteísta*, publicado en Londres en 1939.

¹⁴ Se trata de uno de las aportaciones esenciales del *Moisés* freudiano. Véase, para un análisis certero y rico en matices, el estudio de B. KARSENTI, *Moïse et l'idée de peuple: la vérité historique selon Freud*, Cerf, París, 2012.

¹⁵ El texto “fabuloso” de la escritura de la historia retoma la “mitología blanca” de la

[el historiador de los místicos], llamado como ellos a *decir lo otro*, redobla su experiencia al estudiarla: un ejercicio de ausencia define a la vez la operación por la que produce su texto y aquella que construyó el de ellos. Estructura en espejo: como Narciso, el actor historiador observa a su doble, que hace inaprensible la agitación de otro elemento. Busca a un desaparecido que buscaba a un desaparecido que a su vez... (FM 20).

Fábula significa defender "un secreto que no [se] posee" (FM 22).

2. LA MÍSTICA ENTRE LA INSCRIPCIÓN SIMBÓLICA Y LA AUSENCIA DEL SER¹⁶. PARA UNA APROXIMACIÓN LACANIANA. Certeau en más de una ocasión ha confirmado no tener intención de inscribirse en la línea de una historia de la mística comprendida solo como hecho religioso; su interés se ha concentrado, de hecho, principalmente en un período cronológicamente delimitado de la historia moderna, caracterizado por la aparición de un *modus loquendi* que puede ser definido como místico, de una específica manera de hablar que intentaba rearticular el silencio en el que se había apagado el universo medieval. Un silencio que había puesto fin a la correspondencia ideal entre la retórica y un camino del mundo por la que este último constituía una alegoría *in factis* que reproducía una alegoría *in verbis*, hasta el punto de que para comprender el mundo bastaba con comprender la narración. Para describir mejor este paisaje, más allá de la imagen rabelesiana que ya hemos citado de las "palabras congeladas", Certeau utiliza la sugestiva figura del árbol arruinado que, al menos en el *Timeo* platónico, ha reconfigurado el cuerpo cósmico y místico. La mística moderna sería un árbol destruido cuyas raíces que vienen del cielo habrían sido cortadas: "Reducido a su parte terrestre, se expande sobre el suelo, desplegado cabello".¹⁷ La raíz ausente, prosigue Certeau, convierte las hojas en folios sobre los que escribir, narrando la pérdida, nombrándola.

Encarnando la ruptura de los contratos enunciativos existentes, estas raíces ausentes salen al paso de la tradición transformándola en pasado o, más bien, en cuerpo de escritura.

Se trata de una ruptura que había sido acunada desde la filosofía por el ockhamismo, desde el momento en que se desvinculó la retórica de un anclaje realista, situándola en el ámbito del lenguaje (FM 127), independiente ya del mundo. Un ámbito al que la difusión de las lenguas vernáculas también contribuyó a tornarlo más autónomo, gracias al trabajo de las traducciones, cada vez más difundidas, que habían abierto una mina completamente nueva de reflexión sobre la lengua. Síntoma de este proceso es el gusto típicamente moderno por la fabricación de palabras, por los excesos, por una indecencia léxica y estilística y sobre

filosofía sobre la que escribió Derrida (J. DERRIDA, 'Mythologie blanche', en *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1972).

¹⁶ *Manque-à-être* en el original.

¹⁷ M. DE CERTEAU, 'Il corpo flogliato' en M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua*, Olschki, Florencia, 1989, p. 147 (en adelante PA).

todo por las figuras retóricas (especialmente el oxímoron) que se ubican más allá del lenguaje, se imponen como una manera de mostrar la ausencia, la inestabilidad del significado y su fugacidad.

Históricamente, sin embargo, el pasaje principal que señaló la "pérdida de la tradición", como decía Hanna Arendt,¹⁸ había sido la fragmentación del cuerpo eclesiástico (es decir, la tentación de crear, históricamente, un sustituto para el cuerpo ausente de Cristo en la tumba)¹⁹ que también falta en el interior de un deshacerse aún más general del orden divino y cosmológico marcado por el silencio de la voz divina. Este apagarse progresivo de la voz de Dios (que cesa de encarnarse y de ser una función significante, indicando hoy por hoy solo "la huella de una verdad ausente del discurso")²⁰ dio origen, por un lado, a una proliferación glosadora (sectas, conversiones, grupúsculos, secretos), señal de una nostalgia por una "totalidad edificante"; por otro, a la tentativa de toda política de elaborar una razón teórica (que puede tomar una forma política, científica) sobre cuya base edificar el mundo para poder controlarlo, convirtiendo al mundo mismo en un cuerpo escrito a partir de una racionalidad conquistadora, capaz de definir el espacio propio²¹ desollando la alteridad. La Modernidad, en otros términos, sería la producción de un cuerpo teórico para después escribir, rigurosamente, a partir del mismo, un cuerpo histórico. Se sustituyen las *Escrituras* que hablan, escribe Certeau, por una escritura producida y que produce cuerpos propios.²²

En todo este proceso, la mística es el luto, la no resignación, el esfuerzo por recuperar una voz que no habla pero que *debería* hablar. Frente a la fractura del orden simbólico,²³ es decir, a la pérdida de la

¹⁸ Sobre la pérdida de la tradición, véase la clásica observación de H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milán, Bompiani, 1989 (1958).

¹⁹ Si bien bajo otra óptica, J. L. Nancy desarrolla, a partir del ritual *Hoc est enim corpus meum*, el cuerpo ausente como la obsesión de Occidente (J. L. NANCY, *Corpus*, Métailié, París, 2000).

²⁰ Y, prosigue Certeau, dejando de ser un significado, Dios se transforma en "signo aplicable a toda fuerza que problematiza el orden de nuestras razones, al resorte que reconduce más allá de sus fronteras nuestras concepciones y nuestras experiencias" (M. DE CERTEAU, 'Folie du nom et mystique du sujet: Surin' en J. KRISTEVA, *Folle vérité*, Seuil, París, 1979, p. 284).

²¹ Certeau juega con el significado del término *propre* que en francés, además de "propio", significa también "limpio".

²² Véase también IC capítulo X, 'La economía escrituraria', pp. 145 y siguientes.

²³ Una fractura que se nota también en la evolución de algunas palabras en particular, como observa Certeau en el ensayo consagrado a *Los caníbales* de Montaigne. En el texto de Montaigne, el nombre "salvaje" se deshace, corre, anticipa, y falta siempre aquello que designa, se transforma en adjetivo y, frontera móvil de la identidad, de hecho, "desvía las identificaciones, provoca un desorden que agita todo lo simbólico". Por lo demás, "la delimitación global de 'nuestra' cultura a través de lo salvaje concierne, así, al ajedrez que se apoya sobre esta frontera y presupone, como en el *Ars memoriae*, que haya un *lugar* para cada *figura*. El caníbal es, en los márgenes, una figura que se sale de los lugares y moviliza todo el orden topográfico del lenguaje" (PA 33). Incluso para este simbólico que no está garantizado es como si el texto expresase una suerte de nostalgia precisamente en la figura del salvaje que "obedece, en cambio, a

posibilidad de inscripción simbólica, se da el intento "experimental" de formular nuevos contratos enunciativos que, ilusionados por recuperar la antigua plenitud de la palabra ya en desuso, transforman el propio cuerpo en palco escénico de experimentos que se esfuerzan por dar voz a lo indecible. Más que prestar atención al enunciado y a su presunto contenido de verdad, los místicos reconstruyen la posibilidad de la enunciación cuyo acto se convierte en aquel del cuerpo, es decir, en eso que el sujeto místico puede abandonar exiliándose de sí mismo, con el fin de que la voz del otro que calla encuentre espacio para poder volver a hablar. "Lugar de un enigma"²⁴ en el que lo realmente propio se convierte en el espacio de un atravesar que lo vuelve completamente ajeno a sí, el cuerpo se convierte en teatro de nuevos "experimentos" del lenguaje donde incluso la posesión permite encarnar el luto por la pérdida, dado que como "pasaje del Diablo" muestra un cuerpo "atravesado del *nombre* que no es" (PA 155). En este cuadro que representa la "caída del signo" (FM 147)²⁵ en el que las palabras se asemejan a "artefactos del Silencio" (FM 152)²⁶ y "operadoras de distanciamiento" (PA 149),²⁷ el *modus loquendi* místico es la expresión, a través del cuerpo, de un dolor que es "el retorno de lo real", el emerger de aquello que no se inscribe en lo simbólico, de una realidad obscena que encarna eróticamente los signos del Otro, de una voz silenciosa.

Certeau, analizando las formas de habla místicas, construye un estudio sobre el sujeto (que no se trata de un *yo*)²⁸ tal y como se había

la ley de la palabra fiel y verificable" (*ibíd.*, p. 41). Una palabra que, sin embargo, aparece en el texto como una ruina y por esto permite la escritura.

²⁴ Jean Daniel Causse se detiene sobre este aspecto del cuerpo en la mística observando que la transformación de lo propio, de lo más íntimo, en espacio para lo foráneo "se vuelve ejemplo de lo que Lacan denomina 'extimidad', que puede comprenderse en este contexto como situada esta forma de otredad fuera de sí en lo más íntimo de uno mismo, o como haciendo —en un eje de pura exterioridad— del interior un exterior", J.-D. CAUSSE, 'Le corps et l'expérience mystique. Analyse à la lumière de Jacques Lacan et Michel de Certeau' en *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 13 (2014), consultable en línea: <http://cerri.revues.org/1345> [disponible en castellano, 'El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau', *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 17 (2015)].

²⁵ (*Chute du signe* en el original). Se trata de una visión de la modernidad que en parte bebe de las observaciones de Walter Benjamin expuestas, en particular, en la introducción a *El origen del drama barroco alemán*, pero que en general atraviesan toda su obra. La historia, en esta visión benjaminiana, no es más que la historia del descenso, de la profunda caída del nombre respecto de la palabra (*Wort*). En este contexto se introducen las precisas reflexiones de Benjamin acerca de la alegoría barroca, entendida como la vertiginosa conciencia de una falta de sentido, de una no-identidad entre la palabra y la cosa, de un vacío, de una ausencia de referente último encarnada por el luto. El texto escrito del mundo se ha destruido, no hay más que fragmentos dispersos, como las ruinas de una arquitectura de otro tiempo, fragmentos que, aunque se reúnan, hoy solo constituyen vestigios de una escritura.

²⁶ *Artefacts du silence* en el original.

²⁷ *Operateurs de détachement* en el original.

²⁸ (*Moi* en el original) Véase J. LE BRUN, 'La mystique et ses histoires', *RTP*, 136 (2004/IV), pp. 314-317, p. 316. El *moi*, por lo demás, pertenece al orden de lo

constituido en el centro de las enseñanzas de Lacan, para las que el sujeto podía comprenderse estructuralmente a partir de las leyes del lenguaje y, precisamente, a partir de la conciencia de la diferencia entre significante y significado (una diferencia elaborada radicalizando la reflexión saussuriana sobre el signo)²⁹ que podríamos sintetizar así: el significante, la función significante, la capacidad de significar, pertenecen según Lacan, al campo de lo simbólico, del lenguaje, que precede al hombre (que dice al hombre y no que el hombre dice). El significado es, sin embargo, "mental"³⁰ y, lejos de la coincidencia con las cosas, es el resultado de la cadena imaginaria de los significados. Por eso resulta imposible aferrarlo de una vez por todas, ya que se escapa, se resbala, se mueve constantemente por debajo del significante que le busca, que trata de cogerlo, de pararlo, como si la cadena significante fuese una suerte de redes cuyo fin sería capturar al significado. En otras palabras, este último no tiene una "existencia", una "esencia" estable, ya que la cadena significante actúa, mediante sus articulaciones, de una forma más imaginaria que representativa, y así vacila, ondea, fluctúa en el intento de enjaular a un significado que, sin embargo, no se deja representar nunca.

Para Lacan, la diferencia entre significante y significado daba cuenta también de la división operante en la constitución del sujeto, su ser una conciencia escindida, alienada, sujeta al orden del lenguaje y, por tanto, de lo simbólico. De hecho, el sujeto no solo no está en condiciones de expresarse como significado si no es en el lugar del Otro, "entendido como el lugar de la cadena diferencial de los significantes";³¹ sino que en el momento en el que habla e intenta asumir el propio "yo" se encuentra perdido en el lugar de la enunciación (es decir, el lugar del que el sujeto obtiene la autorización para decir aquello que dice), radicalmente separado del propio enunciado. Dicho de otro modo, el sujeto dice algo, se apropia de un contenido, se expresa a través del mismo, pero siempre exiliado de sí, lejos de sí, porque la autorización para hablar y para significar le viene de aquella operación alienante que supone un pasaje para el orden simbólico. Operación necesaria para que el sujeto se revista de la función significante que en sí "no le pertenece".

La enunciación se sustrae a la captura por parte del sujeto que se constituye así como una carencia estructural, una ausencia del ser³², una evanescencia: la que desaparece precisamente donde se define, dado que, para "emerger" debe pasar por el Otro, vestirse con la figura que impone el Otro. Y en el momento en que culmina esta operación cubriéndose con los ropajes que el otro pone a su disposición, adquiere ciertamente un

imaginario.

²⁹ Allí donde Saussure insistía en la relación entre significante y significado, Lacan insiste sobre su radical diferencia. Sobre esta parte de las enseñanzas lacanianas, véase A. DI CIACCIA Y M. RECALCATI, *Jacques Lacan*, Mondadori, Milán, 2000.

³⁰ J. LACAN, *Le Séminaire III. Les psychoses*, Seuil, París, 1981, p. 42.

³¹ R. TERZI, 'Il soggetto e l'al di là del significato. Tra Heidegger e Lacan', *Noema*, 4 (2013), pp. 156-179.

³² *Manque-à-être* en el original.

significado –incluso si no es definitivo ni sustancial– perdiendo, sin embargo, una parte de su ser, aquella que no cabe en el tejido de la red de significaciones. Esta pérdida, le constituye como objeto de deseo: deseo de la parte perdida de su ser, deseo de una plenitud de sentido que la función significante ya no puede garantizar. Deseo que puede asumir una forma mortífera o patológica en el momento en que se transforma en *goce*,³³ cuando así se convierte, como en el caso de los místicos, en deseo de gozar del propio deseo. En este caso, el sujeto se encuentra completamente preso de la carencia, incapaz de negociar con el resto de la inscripción simbólica. Resto que se convierte en un exorbitante fantasma sin significado en el momento en que el funcionamiento simbólico disminuye.³⁴ Se trata de una lógica de la repetición, inherente al deseo, que Freud ha explicado bien en *Más allá del principio del placer* y que Lacan ha analizado a través de aquello que toda la tradición ha definido como “puro amor”³⁵ que “libera” al deseo de cualquier fin y de cualquier vestidura simbólica. Es como si la distancia entre el sujeto y aquello que Freud definía como *Das Ding* se manifestase en toda su *apertura*,³⁶ y el vacío, que está en el interior del sujeto como su Otro yo absoluto, lo reabsorbiese y lo corroyese. Momento este en el que queda deshecha la posibilidad del orden simbólico como barrera tranquilizadora y como posibilidad de una enunciación compartida.³⁷

Desde este punto de vista el sujeto místico no incluye al deseo en una lógica metonímica. De hecho, el deseo necesita de lo simbólico al ser antes que nada, como lo definió en un principio Lacan, deseo de reconocimiento (deseo de que el propio deseo sea reconocido) que reclama, por tanto, una significación compartida. Al contrario, el *goce*³⁸ es autorreferencial, se apodera de sí mismo. El místico no aspira a ser reconocido por Dios: más bien quiere convertirse en el cuerpo de Dios, dejando su propio cuerpo a disposición de todas las operaciones performativas de un puro y radical querer, tan absoluto que pone al descubierto la falta y la ausencia del ser³⁹ del sujeto; tan persuasivo que hace desaparecer al sujeto mismo. Él quiere, pero quiere una plenitud que ocupa por entero el campo del querer, del que él mismo es apartado y que deja vacío para Dios. Se trata de un querer que no pretende inscribirse en lo simbólico y que, al contrario, intenta prácticamente sabotearlo

³³ *Jouissance* en el original.

³⁴ Ya no funciona la lógica metonímica del deseo, ya no simboliza nada.

³⁵ J. LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, París, 2002. Véase ‘La région du pur amour’ y también el título de un párrafo a la Introducción de Certeau en *GS* 31.

³⁶ *Bèance* en el original.

³⁷ “Freud nos ha dejado ante el problema de una apertura renovada concerniendo al *Das Ding* que es el *Das Ding* de los religiosos y los místicos, en el momento en que no podemos situarlo bajo la garantía del Padre”, J. Lacan citado por J. LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, p. 314). *Das Ding* es objeto de un primer goce mítico, de una satisfacción plena e imposible, de un objeto perdido cuya pérdida deja una huella en el aparato psíquico del sujeto.

³⁸ *Jouissance* en el original.

³⁹ *Manque-à-être* en el original.

buscando una plenitud, ya no en el campo del significado sino en el del ser. El místico quiere recuperar algo que queda fuera del significado, como un vacío en el centro de lo real (*Das Ding*, de hecho) y que se crea alucinatoriamente a través de la diferencia.⁴⁰ No desea a Dios como objeto, capturado por un "amor puro" más allá de la posesión que purifica al deseo de cualquier fin último instituyendo un *goce*⁴¹ mortífero, constitutivamente en una pérdida que reclama y exige siempre un *todavía*,⁴² como el título de uno de los últimos seminarios de Lacan consagrado a la figura del místico.⁴³

Certeau, por tanto, en su estudio sobre el *modus loquendi* místico se para sobre estas figuras cuyo dolor expresa el retorno de lo Real, de aquello que se sustrae a la lógica simbólica que es la lógica de la Institución y del poder. De hecho, frente al derrumbe del universo medieval, del que la fractura de la institución eclesiástica había sido, desde el punto de vista histórico, el aspecto más evidente, la Iglesia reacciona con un proceso de reestructuración en el que el cuerpo visible, el eclesiástico, es disciplinado por la razón teórica a través de un proceso de escritura.⁴⁴ Un cuerpo "dócil", como diría Foucault,⁴⁵ respecto de un poder disciplinar contra el que se yergue la tentativa "obscena" del místico, ajeno al mundo y "en violenta tensión con lo Real" (GS 50). Una violencia que consolida el *dejarse llevar* como base de la experiencia mística,

grito, extravío o éxtasis, revuelta o fuga de lo que del cuerpo escapa a la ley de lo nombrado. Tal vez toda la experiencia que no es grito de júbilo ni de dolor sea recopilada por la institución. Toda la experiencia que no es desplazada o deshecha por este éxtasis resulta captada por el 'amor del censor', reunida y utilizada por el discurso de la ley. La experiencia se canaliza y se instrumenta. Se escribe por medio del sistema social. Asimismo, habría que buscar del lado de los gritos lo que no es 'rehecho' por el orden de la utilidad escrituraria (IC 162).

"Buscar del lado de los gritos"— es realmente este "buscar" el que pone trabas a lo histórico y he aquí por qué los dos volúmenes de *La fábula mística* son, más allá de una extraordinaria investigación sobre la ciencia mística de los ss. XVI-XVII, una reflexión llevada al límite sobre la operatoriedad de los instrumentos del historiador. ¿Con qué palabras ha

⁴⁰ En el sentido en que, desde un punto de vista psicoanalítico, el goce es mortal porque es un intento de repetición activado desde la huella de un gozo imposible, en la medida en que la huella confirma el principio del goce, pero es señal, precisamente en tanto que huella, de su imposible recuperación.

⁴¹ *Jouissance* en el original.

⁴² *Encore* en el original.

⁴³ J. LACAN, *Le Séminaire XX. Encore*, Seuil, París, 1999 y *Le Séminaire XXI. Les non-dupes errent* (inédito).

⁴⁴ La Iglesia se "reescribe" encarnando, sobre la base de "documentos" claros y que tienen autoridad, el *corpus* escriturario [...] y la ostensión eucarística" (FM 91).

⁴⁵ Hace clara referencia a M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, París, 1975.

tenido que vérselas el historiador que estudia la mística, que llega clasificada, archivada, procesada y, por tanto, como en el resto de operaciones sociales cuya tarea es la de codificar la "enfermedad", con qué inquietantes rumores en los que se han basado las nuevas identidades? Siguiendo los procesos, las apologías, las censuras, las reescrituras, se deduce una verdadera caza al místico que había instigado la violencia, una "salvaje cotidianidad" que, si por un lado muestra la fragilidad de la Institución, por el otro señala un auténtico "dolor existencial". Escribe Certeau:

Los archivos introducen una visión nietzscheana de cuerpos sociales interrogados sobre su propia identidad por las 'enfermedades' internas, es decir por todos esos lugares peligrosos donde los órganos dejan de estar silenciosos para emitir ruidos inquietantes. [...] Esto es descubrir que la experiencia mística bien podría caracterizarse desde un primer momento por la toma en consideración de los juegos fundamentales tapizados en el fondo de la vida colectiva.⁴⁶

*Juegos*⁴⁷ que van más allá de la problemática que podría afrontar un estudio de la historia religiosa y que procuran las condiciones de existencia de la institución que se legitima definiendo aquello que la niega, consignándose, por tanto, la voz del místico como un inquietante "ruido de fondo", como la solapa del propio poder y precisamente como "un síntoma y un efecto internos de poderes a los que falta un lenguaje simbólico y de organizaciones 'limpias' (administrativas, racionales) que ocultan oscuras violaciones de cuerpos."⁴⁸ Por otro lado, en el momento en el que estas operaciones dan cuenta de un dolor de la existencia, expresan de la única manera posible (y ya no sobre un plano que atiende solo a la existencia del sujeto, sino sobre un plano político) el retorno de lo "real". La función política de la palabra, escribe Certeau, se halla en su capacidad de

hacer volver a entrar el cuerpo en el lenguaje; romper en un punto determinado el desarrollo indefinido de 'rostros' ideológicos, científicos o políticos; es devolver su pertinencia al filo del trabajo de la historia, es decir, al dolor, que no cesa de generar cortes en las 'ficciones' del saber y en los paraísos de felicidad—o de ser rechazada. El dolor rechaza la combinación que articula una aniquilación de los lenguajes (los simulacros) sobre la desaparición de las cosas (la muerte). Es el espacio intermedio —lo prohibido y lo olvidado—, el retorno de lo real (CT 68).

3. EL REVERSO DEL PODER Y SU FUNDAMENTO "MÍSTICO": EL DISCURSO DEL PSICÓTICO Y EL CASO SCHREBER. A través las fisuras de lo simbólico, privado

⁴⁶ M. DE CERTEAU, *La fable mystique. II*, p. 27.

⁴⁷ *Enjeux* en el original.

⁴⁸ M. DE CERTEAU, 'Corps torturés, paroles capturées' (en adelante CT) en L. GIARD (DIR.), *Michel de Certeau, Cahiers pour un temps*. Centre Georges Pompidou, París, 1987, p. 61. Certeau se refiere a la práctica de la tortura, aunque él mismo establece más adelante un paralelismo entre el cuerpo del torturado y el cuerpo del místico.

de una posibilidad de inscripción simbólica, más allá de los mecanismos de significación escritural con que la Modernidad se ha definido, lo real vuelve dolorosamente como cuerpo inscrito.

Certeau observa cómo la voluntad de supeditar el cuerpo a una ley de escritura constituye una suerte de "arqueología inmemorial" de todas las formas de poder;⁴⁹ la exposición del cuerpo marca el retorno de lo no simbolizado, del fundamento indecible, en el sentido de insignificante, del poder mismo. Para poder decirlo sería necesario un lenguaje también él insignificante, más allá del símbolo, trazando una frontera en la que la competencia histórica necesariamente se desvanece, no pudiendo explicar, ni narrar, capaz solamente de leer en el cuerpo "la confesión de un sistema".⁵⁰ Una confesión que permanece, una vez más, *fábula*, apartada del desvelamiento de una verdad de la que el historiador charla en las "cocinas",⁵¹ lejos de los discursos de las élites, de los discursos autorizados.

Y esto es lo que Certeau intenta mostrar al interesarse⁵² por las vivencias del juez Schreber, autor de las celebres *Memorias de un enfermo de nervios*,⁵³ publicadas en 1903. El juez Schreber, cuya trayectoria psiquiátrica se consumió a caballo entre los siglos XIX y XX, no pertenece al pasaje histórico de la ciencia mística tal y como la hemos tratado hasta ahora, o como "el inquietante ruido de fondo" en la edificación de la Modernidad. Su caso es, sin embargo, la expresión de una Modernidad ya cumplida, construida a partir de la expulsión de la alteridad y de la definición de un cuerpo "propio", social e institucional, que, sin embargo, no podría existir, como ejemplariza el "psicótico"

⁴⁹ La pena de muerte es el cumplimiento absoluto de esta arqueología en la que "el cuerpo suscribe a través de su destrucción el absoluto de la letra y la norma" (IC 206). No es casual que Certeau cite en diversas ocasiones, a este respecto, el cuento de Kafka *En la colonia penitenciaria*. Bajo un prisma diferente es, sin embargo, útil recordar el clásico trabajo de G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Turín, 2005, en el que el autor demuestra que en el fundamento del poder estatal moderno se halla la potencialidad (en sentido aristotélico), respecto de una vida desnuda, de dar muerte a lo que hay en cada significación simbólica. Más bien es justo este vacío de significado que se da en el origen del poder el que permite, en un segundo momento, la construcción de un nivel simbólico que lo justifique.

⁵⁰ "Es preciso, como sugería en una ocasión Michel Dégu, que el cuerpo de la lengua sea 'dislocado'. El texto debe confesar su deuda respecto a la tortura hasta no ser más que la traza de una simple palabra, frágil comienzo que no es más que un simulacro, persistencia de un *no* en el interior mismo del sistema corporal de la obediencia". Se trata de un documento que el historiador no puede "citar, ni hacer aparecer en su teatro como testigo. El historiador no puede escribir sobre el papel lo que la historia escribe sobre el cuerpo. En las fronteras donde se desvanece una competencia histórica, yo querría al menos asumir la tarea, ya política, de leer sobre los cuerpos la confesión de un sistema" (CT 64).

⁵¹ M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, París, 2002 (1987) [disponible en castellano, *Historia y psicoanálisis*, trad. de Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, Universidad Iberoamericana, México, 2003. En adelante HP].

⁵² M. DE CERTEAU, 'La institución de la podredumbre: Luder' en HP 125-140.

⁵³ D. P. SCHREBER, *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milán, 1974 (1903).

Schreber, sin su particular reverso o sin la degeneración que permite su discurso "bello". Schreber constituye, por tanto, un caso límite del discurso místico, el resultado del discurso místico desde la Modernidad, una suerte de místico clínico, en cuanto a los síntomas codificados.

Las vicisitudes de P.D. Schreber son de sobra conocidas, aunque sea porque se convirtieron en uno de los casos más reconocidos de Freud,⁵⁴ que había interpretado la locura del juez como el resultado de la represión de su homosexualidad. Aun así, podemos resumirlas brevemente. Schreber, tras ser nombrado Presidente del Tribunal Supremo, recae en una crisis mental que había sufrido ya en el pasado (la causa desencadenante había sido la falta de determinación), llevándole, en 1893, a un segundo internamiento terminado el cual, a pesar de la oposición de algunos miembros de su familia,⁵⁵ decide escribir y editar la reconstrucción de su delirio. Precisamente, Schreber había vivido una visión del mundo muy particular, dividido en dos y gobernado por dos divinidades, una inferior y la otra superior, en la que él había mutado en mujer por ser deseado por la divinidad superior y así rearticular las relaciones entre el reino de lo sagrado y el reino de lo profano. Figura clave de este delirio, el doctor Flechsig le había cuidado durante su primera recaída y durante los primeros meses de la segunda, siendo calificado en las *Memorie* de Schreber como un "asesino de almas."⁵⁶

Desde un punto de vista estrictamente psicoanalítico, Schreber es un claro caso de forclusión, no tanto de una represión completa de la realidad externa, cuanto de la posibilidad de tomarla de manera significativa. Se trata de un caso límite de la ausencia de la función significativa que viene a ser sustituida por un reconocimiento imaginario. Incapaz de simbolizar, de pasar así por la alteridad significativa, el psicótico se somete a su propia realidad interior, que habla sin significado, habla con lo que Schreber define como una "lengua fundamental", o, para aquellos que escuchan el discurso desde fuera, que habla delirando, llenando con su imaginario el vacío, el hueco que supone la realidad externa.

A partir de los textos de Freud, los comentarios e interpretaciones sobre el caso Schreber se han multiplicado y la bibliografía al respecto es

⁵⁴ S. FREUD, *Casi clínicos*, 6. *El Presidente Schreber*, Bollati Boringhieri, Milán, 1986. Freud analizó este caso, por sugerencia de Jung, a partir del texto de las *Memorie*, a pesar de que no llegaron a conocerse nunca.

⁵⁵ Recordemos que el padre de Schreber era un notable pedagogo, inventor de aparatos coercitivos para disciplinar a los niños, que les forzaban a estar sentados mientras dormían. Los primeros en experimentar sus "máquinas" fueron precisamente sus dos hijos, Daniel Paul y el primogénito, que se quitó la vida en su juventud. Sus prácticas tuvieron, sin embargo, un considerable éxito, ya que, como señala Calasso, todavía en 1958 estaban en activo las Asociaciones Schreber contando con numerosos inscritos (R. CALASSO, *L'impuro folle*, Adelphi, Milán, 1974).

⁵⁶ Los métodos de cura del doctor Flechsig eran considerablemente radicales. Propone, por ejemplo, en casos extremos proceder a la extirpación de los genitales para curar determinadas psicosis.

bastante extensa.⁵⁷ Fue el objeto de uno de los *Seminarios*⁵⁸ de Lacan, pero también muchos otros psicoanalistas e historiadores se han interesado por su figura, no solo desde el interior de un discurso psicoanalítico, sino también desde el interés de convertir las *Memorie* en una suerte de prueba de los prejuicios raciales, de la fragilidad, de los miedos de la cultura alemana *fin de siècle*. Desde este punto de vista, el texto más interesante es, tal vez, el del estadounidense Eric Santner⁵⁹ que, por un lado, se detiene con particular agudeza sobre la asociación, presente en el delirio schreberiano, de los caracteres de la feminidad y de lo judaico⁶⁰ y, de otro, explicita de manera muy clara cómo en la visión de Schreber estaba presente una conexión estructural entre la incertidumbre del poder simbólico y la feminidad (y lo judaico). Tanto es así que es realmente al entrar en contacto con la función simbólica del poder cuando Schreber sufre sus dos crisis.

Santner es uno de los pocos estudiosos que citan a Certeau, reconociéndole en la contribución 'La institución de la podredumbre: Luder', uno de los análisis más significativos de este caso clínico. De hecho, Certeau no toma a Schreber como el paradigma del psicótico, ni siquiera del "psicótico alemán", sino que más bien interpreta su delirio como el delirio "secreto" de cada poder e institución.

Schreber, como hemos apuntado, es asaltado por la locura por segunda vez tras un nombramiento cargado de una fuerte significación simbólica. Según la visión certeauiana, su enfermedad no es otra cosa que la enfermedad del que conoce el secreto del poder y teme no lograr tratar con el mismo; conoce lo que el poder tiene de "podrido" y lo que le oculta a una sociedad en la que, por el contrario, todo es íntegro y armonioso. Si el nivel de significación simbólica funciona para los demás, Schreber conoce, sin embargo, el engaño y no lo soporta. Frente a su insoportable secreto sucumbe, se convierte él mismo en el secreto, encarnando y haciendo de su propio cuerpo lo "podrido" que permite, "fuera", la omnipotencia del régimen.

Certeau, en su contribución, se detiene sobre un pasaje de las *Memorie* en las que Schreber sufre un efecto de nominación. El Dios Ariman se le aparece una noche, dirigiéndose a él en una "lengua fundamental" y le llama *Luder*, carroña, putrefacción.⁶¹ El juez escucha

⁵⁷ Para una reconstrucción de la presencia de las vicisitudes de Schreber en la cultura del s. XIX y para la bibliografía, véase P. DI CORI, 'Mascolinità fin de siècle in crisi. Intorno al Presidente Schreber', en M. PUSTIANAZ Y L. VILLA (EDS.), *Maschilità decadenti. La lunga fin de siècle*, Sestante, Bergamo, 2004, pp. 19-39.

⁵⁸ J. LACAN, *Le Séminaire. III*.

⁵⁹ E.L. SANTNER, *My Own Private Germany: Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1997.

⁶⁰ Asociación que por lo demás fue difundida en Alemania a finales del s. XIX y formalizada por el trabajo de Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter*. Por otro lado, Santner hace ver (sobre la estela de las reflexiones de S.L. GILMAN, *Freud, Race and Gender*, Princeton University Press, Princeton, 1995) cómo este aspecto ligado al antisemitismo en la paranoia de Schreber es totalmente silenciado por Freud.

⁶¹ Este término puede significar, además, "puta".

asustado y, sin embargo, dado que el efecto de esta visión fue beneficiosa, se somete, obedeciendo al nombre y transformándose en *Luder*. *Luder* representa la descomposición del sujeto que deja de estar inscrito en el entramado de lo simbólico y precisamente en el cuerpo institucional de cuyo secreto Schreber se hace, a su vez, cuerpo. Encarna en su propia locura la putrefacción que permite a la Institución escenificar el teatro de su propia omnipotencia (HP 131).

El juez conoce el secreto de esta "vileza" y lo manifiesta. Si bien es cierto que en su caso se da un "retorno de lo real", esto solo significa que lo real del poder, su fundamento imposible surge sin la "cobertura" simbólica que garantiza y autoriza el discurso de "verdad" de la institución.⁶² A través de la locura de Schreber, Certeau encuentra el fundamento escondido del poder cuya expresión más típica se da en la tortura: lejos de ser una práctica "extravagante", lejana en el tiempo y en el espacio, se transforma en el principio mismo del ejercicio del derecho y de la autoridad (CT 61). Schreber lo sabe y lo manifiesta, sin filtros y sin resquicios, consciente de que no queda otra. Lo que apunta, por ejemplo, a una diferencia en el místico o en el torturado que resiste, que no confiesa— y las pocas páginas que Certeau consagra a este tema son de las más emocionantes. Estos últimos, también cara a cara con el insignificante fundamento del poder, saben qué hay del "otro",⁶³ al contrario que Schreber que no encuentra la fisura entre lo real y lo simbólico, otro espacio, y que sucumbe al secreto de la Institución intentando desmantelarlo, un secreto que, escribe Certeau citando a Freud, permite a la Institución constituirse "silenciando el crimen que se conoce" (HP 138).

El silencio del secreto que ostenta Schreber con su cuerpo transformado en *Luder*, reclama lo que, para el filósofo Jaques Derrida, es lo indecible en el origen de cada institución que posea, practicándola, la "fuerza de ley", por tomar el título de un texto suyo;⁶⁴ una "fuerza", una autoridad que remite a un origen místico, como escribe el autor retomando un comentario del filósofo Pascal sobre una observación acerca de Montaigne.⁶⁵ Mística en la medida en que en la institución "justa", cuyo discurso se entiende como verdadero y como objeto de creencia, se da una suerte de operación performativa, un "hacer la ley" que es el resultado de una violencia interpretativa, ni justa ni injusta. Y es que no se da un fundamento pre-existente que permita contradecir o invalidar tal acto de violencia; no hay un discurso de la meta-justicia que dé cuenta de la performatividad instituyente de aquello que tiene fuerza de ley. Derrida no subraya tanto una oposición entre naturaleza y

⁶² La función significativa pertenece claramente a cada institución que asegura así un lenguaje de sentido, de derecho y de "verdad", que garantiza el discurso que puede ser asumido como "verdadero". La institución científica asume *in primis* este objetivo.

⁶³ El místico busca una plenitud, como escribíamos, en el campo del ser; el torturado resiste en nombre de los compañeros que continúan luchando y que no han confesado.

⁶⁴ J. DERRIDA, *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, París, 2005.

⁶⁵ J. DERRIDA, *Force de loi*, pp. 29 y ss.

convención (tal y como la teoría política ha venido formulando a partir del discurso sofista), tanto como la no fundamentación de la justicia en tanto que ley, el silencio que se da en el origen, como ejemplifica, según su punto de vista, el famoso cuento de Kafka *Ante la ley*. Esta escapa a la presencia y a la historia, a la narración y lo narrado es, en verdad, la narración de algo que no ocurre. Citando esta fábula, Derrida pretende afirmar que todo aquello que concierne a la visibilidad de la "justicia" se sustrae más que a la propia vista, a lo decible. Pero no, tal vez, observaría Certeau, a la "lengua fundamental", "insignificante" de la que, sin embargo, se hace significativa el cuerpo mismo de Schreber que conoce este indecible hasta el punto de enloquecer. De hecho, la institución necesita de su cuerpo, de la "zona sospechosa", del discurso que, a través de la confesión de su podredumbre —aquella de no ser más que *Luder*—, le permite justificar lo que de otra manera sería injustificable. Se trata de un discurso cuanto menos desesperanzado. Casi como *Un médico rural*, de nuevo un cuento de Kafka que trata de enfermos incurables. Certeau, al final de su propio ensayo, observa que la única relación posible con la institución es aquella capaz de asumir la necesaria alteración (ni cura, ni eliminación) de la propia locura que la relación misma conlleva desde el momento en que representa el encuentro con (no con el reconocimiento o con una posibilidad de significación) la seria imposibilidad de lo real y la verdad que no es más que una ficción. Se trata de un discurso que no circula entre las élites, pero en el que se piensa, tema de siervos, en las cocinas.

[...] La institución no es únicamente la epifanía engañosa de un ideal del yo que permitiría la producción de creyentes. [...] Pero esto sería también la asignación-localización de la podredumbre en el interior, por la mediación de que el discurso es 'grandioso' [...] Así la relación al amo: llámame *Luder*, para que yo mantenga tu discurso. La transmisión del saber pasaría por lo podrido; la tradición, por la corrupción que, reconocida, autoriza a la institución a seguir siendo la misma. Por lo tanto, en la cocina pasa otra cosa que en el salón. Quizás más bien hay que buscar en la línea reciente y momentáneamente esbozada por Teresa de Ávila y otros, que deseaban entrar en un orden *corrupto* y que no esperaban de ello, por lo tanto, ni su identidad ni un reconocimiento, sino la sola alteración de su necesario delirio. Esto sería encontrar en la institución a la vez la seriedad de lo real y la sinrazón de la verdad que ella anuncia (*HP* 139).

Traducción de Mar Antonino