

El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau

Jean-Daniel Causse¹

La cuestión del cuerpo se sitúa en el corazón de la experiencia mística, al menos en el caso de la mística cristiana que convocaré en esta ocasión. La mística tiene una relación muy particular con el cuerpo. En su gran tradición, la mística representa una forma singular de hacer del cuerpo el lugar de un enigma. Ésta sitúa al cuerpo en una relación de extrañeza consigo mismo, marcando, a su manera, el lugar central del Otro en uno mismo. He aquí lo que interesa al campo del psicoanálisis: el cuerpo que es lo más íntimo —aquello que tenemos de propio— se convierte de pronto en extranjero para nosotros. Esto lo hace objeto de una “expropiación” en el sentido en que lo propio se encuentra desalojado de su lugar habitual. Él es lo íntimo dentro de lo más íntimo y, al mismo tiempo, ocupa el hábitat de ese Otro que se encuentra en exterioridad consigo mismo. La mística hace así del cuerpo el lugar del Otro. Es por ello que la experiencia mística se vuelve ejemplo de lo que Lacan denomina “extimidad”, que puede comprenderse en este contexto como situar fuera de sí lo más íntimo de uno mismo, o como haciendo — en un punto de pura exterioridad— del interior un exterior.² Que el cuerpo sea el extranjero por excelencia no queda sin relación con *Das Unheimliche*, publicado por Freud en 1919, y que Marie Bonaparte había traducido bajo el título de *L'inquiétante étrangeté* y que en una nueva traducción, debida a Olivier Mannoni, se propone cambiar por *L'inquiétant familier*.³ El término alemán *Unheimlich*, de difícil traducción para la lengua francesa, designa lo que está en el hogar (*Heimlich*) en el seno de la casa, o dicho de otra manera, la interioridad; pero tomado a la inversa al introducir, en alemán, el prefijo “Un”. Se tiene la idea central de una cosa que es íntima, pero algo íntimo caracterizado

¹ La versión original francesa de este trabajo fue publicada en *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* 13 (2014). Agradecemos a la dirección de la revista su amable permiso para reproducir aquí la traducción al castellano.

² “Esta distribución, su límite íntimo, es lo que condiciona lo que en su tiempo, y con más palabras, seguro, y más ilustraciones que no puedo realizar en este momento, designé como la *vacuola*, ese tabú central, que constituye, en suma, lo que nos es más próximo, a pesar de resultarnos exterior. Haría falta construir la palabra *extimidad* para designar aquello de lo que se trata”, J. LACAN, *Le Séminaire XVI. D'un Autre à l'autre* (1968-1969), Seuil, París, 2006, p. 224 En un sentido diferente al de Lacan, el concepto de *extimidad* aparece ya en 1923 bajo la pluma del crítico literario A. THIBAUDET, ‘Lettres et journaux’, en *Réflexions sur la littérature*, Gallimard, París, 2007, p. 800.

³ Véase S. FREUD, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Folio, París, 1985; *L'inquiétant familier. Suivi du Marchand de sable de E.T.A Hoffmann*, Payot, París, 2012.

por aquello que no se reconoce y que parece ser algo que no es. La mística es pues una *experiencia* del cuerpo, si se recuerda que *experiri*, en latín, significa ir hacia el exterior, efectuar una travesía, pasar a través, hacer la prueba de algo y, en definitiva, hacer del cuerpo el lugar de aquello que se encuentra en el “exterior”, que se expone, que va hacia lo desconocido.⁴

Para abordar, desde el punto de vista del psicoanálisis, la cuestión del cuerpo místico, me referiré a los dos autores ya anunciados en el título de este escrito: por una parte, a Lacan, del cual se sabe que tiene un gran interés por la mística, por el goce místico más concretamente, y también por el cuerpo que se encuentra puesto en escena por el discurso místico. Lacan encuentra en el discurso místico una iluminación para comprender los elementos constitutivos de la teoría analítica. A diferencia de Freud, Lacan piensa que hace falta tomar en serio el discurso místico porque nos enseña, particularmente porque habla de lo que es imposible de decir. La mística es una experiencia radical de aquello que falta al lenguaje y que hace hablar, es decir lo que Lacan denomina como lo “real”. Si Lacan evoca frecuentemente ciertas figuras de la mística es sobre todo al final de sus lecciones, en particular entre los años 1974-1975 con el *Seminario XX. Encore*, donde se encuentra un verdadero trabajo de conceptualización.⁵ Por otro lado, Michel de Certeau hará aquí su aparición más relevante. Acordémonos de que Certeau es historiador, filósofo, miembro de la orden de los Jesuitas a la que se mantendrá siempre fiel, a pesar de que vaya evolucionando en sus márgenes.⁶ Sin ser psicoanalista, Certeau mantiene con el campo freudiano una relación continua. La influencia del psicoanálisis es permanente en su obra historiográfica y fue, de hecho, cofundador en 1964, con Lacan, de la Escuela Freudiana de París, a la cual quedará ligado hasta su disolución. A diferencia de Lacan, Certeau es un verdadero especialista de la mística cristiana.⁷ Se le puede incluso considerar, ante todo, como un historiador de la mística, a la cual consagró numerosos trabajos, en particular la obra clave que es el primer volumen de *La fábula mística*, publicado en 1982.⁸ Murió antes de poder publicar el segundo tomo que ya había previsto.⁹ En diferentes textos,

⁴ Véase sobre este punto J.-L. NANCY, *Corpus*, Métailié, París, 2006, pp. 127-128.

⁵ J. LACAN, *Le Séminaire XX. Encore*, Seuil, París, 1975.

⁶ Sobre la vida y la obra de M. de Certeau, véase J. AHEARNE, *Michel de Certeau: Interpretation and Its Other*, Stanford University Press, Stanford, 1996; I. BUCHANAN, *Michel de Certeau. Cultural Theorist*, Sage, Londres, 2000; F. DOSSE, *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, La Découverte, París, 2002 [disponible en castellano, F. DOSSE, *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. de Claudia Mascarúa, Universidad Iberoamericana, México, 2003].

⁷ Véase J. LE BRUN, ‘Michel de Certeau historien de la spiritualité’, *Recherches de Science Religieuse*, 91 (2003), pp. 535-552.

⁸ Véase 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. En adelante *FM* seguido de número de página].

⁹ Este segundo tomo fue finalmente editado en 2013 por Luce Giard, M. DE CERTEAU, *La fable mystique. II. XVIe et XVIIe siècle*, Gallimard, París, 2013. Sobre esta obra véase la entrevista con L. GIARD Y J.L. SCHLEGEL, ‘Michel de Certeau, la mystique et l’écriture’, *Esprit*, agosto-septiembre (2013), pp. 155-168.

Certeau problematizó las articulaciones entre mística y psicoanálisis, especialmente en los artículos reunidos bajo el título de *Historia y psicoanálisis*,¹⁰ pero también en el primer volumen de *La fábula mística*, donde escribe a propósito del cuerpo que el psicoanálisis y la mística suponen, el uno y la otra, “que el cuerpo, muy lejos de obedecer al discurso, es en sí mismo un lenguaje simbólico y que responde de una verdad (ignorada)” (*FM* 17).

En rigor, la mística debe escribirse en plural: hay *místicos* y una pluralidad de discursos que dan cuenta de ellos. Pero, al mismo tiempo, Certeau mantiene el singular, como lo hará también Lacan, ya que no se trata en realidad de considerar aquí ciertos contenidos, es decir, las redes de significaciones, sino de ver en la mística una forma de enunciación.¹¹ Dicho de otra manera, Certeau y Lacan se interesan por la mística en tanto que *estructura* del discurso y no tanto como contenido espiritual o doctrinal. Buscan comprender el giro de un discurso, o un estilo, o incluso, utilizando una fórmula de Certeau, un “nuevo ‘arte de hablar’” (*FM* 118). En realidad, es más la forma del discurso la que constituye el centro del problema —su estructura formal— que el fondo de lo que se dice.

A propósito del discurso místico sobre el cuerpo, subrayaré tres elementos principales que conformarán lo esencial de mi argumentación.

A) Nótese desde el principio que Lacan, como Certeau, sabe perfectamente que la mística puede mantener una relación muy estrecha con la locura, el delirio, y toda suerte de patologías psíquicas. El Otro del místico, su Dios, puede muy bien tener el aire de la paranoia del presidente Schreber —Freud realizó un célebre análisis sobre este último— quien imaginaba que se había convertido en la mujer de Dios con el fin de emparejarse con él para dar a luz a una nueva forma de salvador de la humanidad.¹² De hecho, es del lado de la psicosis que Freud clasifica clásicamente a la mística.¹³ Certeau habla de “cuerpo demente” para indicar esta forma en la que un gran Otro, un Dios, se apropia del cuerpo y lo transforma en su objeto de placer, es decir, que el sujeto mismo se encuentra lidiando con una petición todopoderosa, sin reglas, sin

¹⁰ Véase 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*].

¹¹ Apuntaremos que, sobre un plano histórico y epistemológico, el paso del plural —los místicos— al singular —la mística— es señalado por Certeau como un giro esencial, que él mismo sitúa entre el final del siglo XVI y el principio del XVII. Este giro hace que la mística marque una época de transición entre la época medieval (adosada a un cuerpo místico) y la época moderna, que estaba en marcha. La mística se convierte así en el margen de un tiempo que se laiciza y que lleva la marca de la ciencia moderna.

¹² Véase S. FREUD, *Le président Schreber*, PUF, París, 2004 (1911).

¹³ Véase aquí, por ejemplo, la discusión de Freud con Romain Rolland a propósito del sentimiento oceánico y su mención al principio de *Malaise dans la culture*, PUF, París, 1955 (1929). Véase también P.-L. ASSOUN, ‘Freud et la mystique’, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 22 (otoño 1980), pp. 39-67.

límites.¹⁴ El cuerpo martirizado se identifica con el de Cristo sufriente, con sus heridas, su crucifixión; lo encarna en el cuerpo.

Por su parte, en el *Seminario VII. La ética del psicoanálisis*, Lacan evoca ciertas proezas místicas donde el goce sentido se conjuga con el horror o con la abyección. Se trata entonces de entregarse a un Dios sin límites que puede exigir cualquier cosa en el campo sacrificial y para el que, después de todo, podría esbozarse una figura del diablo:

Se nos dice por ejemplo, –escribe Lacan– que Ángela de Foligno bebía con gran delicia el agua con la cual acababa de lavarle los pies a ciertos leprosos, y os lo indico con detalle –había una piel que llegó a pararse en su garganta– o se nos cuenta que la bienaventurada María Alacoque comía, con no menos ganancia de efusiones espirituales, los excrementos de un enfermo.¹⁵

Existe así este Otro, o mejor dicho, este pseudo-Otro, ya que no se trata más que del doble de sí mismo, que sin cesar persigue, exige y parece regocijarse de los tormentos de sus fieles. Históricamente, podríamos igualmente evocar esas prácticas ascéticas, de las cuales se encuentran resurgencias contemporáneas enteramente laicizadas, que consisten en negar el cuerpo y, todavía más, en encarnar ese rechazo en el cuerpo mismo, es decir, haciendo paradójicamente del cuerpo el lugar por excelencia donde se verifica la voluntad de deshacerse de él. Desde entonces, en lugar de tener una relación indiferente, distante al cuerpo –aquello de lo que no hay que preocuparse–, se tiene, muy al contrario, una forma excesiva de ocuparse de él y de encontrar siempre nuevos medios para mortificarlo. He aquí esa forma de histerización que consiste en escapar del cuerpo a través de su puesta en escena continua. Al mismo tiempo, hace falta desconfiar de una interpretación demasiado ligera o unívoca de esa relación con el cuerpo, ya que la cuestión es compleja y muy diversificada. El problema es saber qué sentido asignar a estos síntomas.¹⁶ Sería avanzar demasiado rápido hacer una interpretación psicologizante, ya que el cuerpo es un lenguaje que busca decir una verdad, incluso al precio de grandes sufrimientos. Es por ello que Lacan mantiene la máxima prudencia ante el discurso místico. Busca entender la verdad de la que da testimonio el cuerpo místico, sin enjaularlo ya de antemano en un mero caso nosológico.

B) Destaquemos ahora un segundo elemento, central en más de un sentido. Michel de Certeau ilustró cómo la mística inscribe en su propio cuerpo el despojo del yo, es decir, la pérdida de todo aquello que hace aparecer el cuerpo, y su gloria, y que aquí se transforma en elementos desechables, escoria o, en todo caso, en predicados secundarios del ser, incluyendo las formas del discurso que se encuentran, ellas

¹⁴ Véase M. DE CERTEAU, 'Le corps folié: mystique et folie au XVIe et XVIIe siècle', en A. VERDIGLIONE, *La Folie dans la psychanalyse*, Payot, París, 1977, pp. 189-203.

¹⁵ Véase J. LACAN, *Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, París, 1985, p. 221.

¹⁶ Véanse los análisis de Raymond Lemieux en 'Les mendiants de l'existence', en R. LEMIEUX (ED.), *Folie, mystique et poésie*, Gifric, Québec, 1988, pp. 21-39.

también, deshechas. He aquí aquello que debe caer, aquello que debe perderse, y que es todo aquello a lo que se otorgaba valor, crédito y sentido. La mística es un dispositivo radical de empobrecimiento. Representa un movimiento de desposesión voluntaria de lo que constituye en la mundanidad los atributos imaginarios del ser, es decir, un cierto número de propiedades, de cualidades, de señales que sirven siempre para darse una representación o figura de sí. Esto lo traduce el cuerpo místico y lo pone en escena del mismo modo en que atraviesa al sujeto la experiencia del psicoanálisis. Desde esta perspectiva, Certeau anota que considerar esta parte como un desecho tendrá siempre por efecto el escandalizar u horrorizar el espacio social o cultural, ya que es justamente aquello que será tomado por lo contrario a lo que debería honrarse. Y así, escribe: “Esta teatralización corporal es intolerable para los comentaristas bien-pensantes y es siempre denegada por los intérpretes ‘humanistas’” (HP 110). La mística es una prueba de despojo de sí, pero lo es también para dar otro estatus a la pérdida y a la falta. Ya que, ante esta plaza vacante, aparece *aquello que no tenemos*, lo que está ausente y es imposible de asimilar. Cuando parece aquello que creíamos ser o tener, se abre otra relación con la falta y el deseo. No se trata simplemente de hacer caer los artificios del yo; se trata igualmente de componer un cuerpo a partir de *aquello que le falta* al ser, es decir, de hacer de esa ausencia aquello que engendra el cuerpo viviente, deseante y productivo.

Certeau subraya que este engendramiento del cuerpo es, en realidad, constitutivo del cristianismo primitivo. De hecho, la tumba vacía figura simbólicamente la pérdida de un cuerpo, su desaparición, su ausencia. El “Él no está aquí” que proclama el ángel a aquellos que vienen a buscar el cuerpo de Cristo la mañana de Pascua manifiesta que hay un duelo por hacer, una falta por asumir, y una historia colectiva por escribir.

El cristianismo se instituye –escribe Certeau– sobre la pérdida de un cuerpo: pérdida del cuerpo de Jesús, duplicada por la pérdida del ‘cuerpo’ de Israel, de una ‘nación’ y de su genealogía– [...] En la tradición cristiana, una privación inicial del cuerpo no cesa de generar instituciones y discursos que son los efectos y los sustitutos de esta ausencia: cuerpos eclesiásticos, cuerpos doctrinales, etc. ¿Cómo ‘hacer cuerpo’ a partir de la palabra? (FM 88).

En efecto, el cuerpo cristiano se construye así sobre la base de una ausencia inaugural. Es lo que hace que, por ejemplo, el relato evangélico sea post-pascual, es decir, que se empieza a escribir solamente cuando Él no está ahí. Es el Cristo ausente el que hace hablar y escribir. Es el *noli me tangere* —el “no me retengas”, “no me toques” lanzado por Cristo a María Magdalena— el que da nacimiento a una palabra y a un cuerpo. El cuerpo se compone únicamente sobre la base de aquello que le falta.¹⁷ Es verdad

¹⁷ Véanse a este respecto mis anotaciones acerca del cuerpo y de la encarnación en J.-D. CAUSSE Y E. CUVILLIER, *Traversée du christianisme. Exégèse, anthropologie, psychanalyse*, Bayard, París, 2013.

respecto al cuerpo comunitario que se reúne en nombre de aquel que no está y que hace de su presencia una presencia espiritual. Es también el caso del cuerpo cristiano que está marcado para siempre por aquello que ya no está. De esta forma, el místico da testimonio, haciendo del cuerpo el lugar donde se concentra el deseo, de lo que falta y que nada puede completar. Es un punto de focalización melancólica inherente a la simbología cristiana de la tumba vacía. Ya que el melancólico es invadido por la ausencia del objeto perdido. Pero es también esta ausencia la que puede reabrir al deseo un movimiento hacia aquello que es una forma de presencia en la ausencia y que impide toda totalización tanto del ser como del discurso. En este sentido, el cuerpo místico es un cuerpo poroso, un cuerpo ausente, y es esto lo que manifiestan también paradójicamente las puestas en escena del despojo de uno mismo, incluidos sus aspectos más espectaculares.

Al final de *La fábula mística*, Michel de Certeau ofrece esta definición de la mística: “es místico aquel o aquella que no puede parar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que *no es eso*, que uno no puede residir *aquí*, ni contentarse con *esto*. El deseo crea un exceso” (FM 294).

El “no es eso” que se convierte en la prueba mística resulta el eco de un bello aforismo de Lacan. Certeau le hace referencia: “Yo te pido rechazar lo que te ofrezco ya que ‘*no es eso*’.”¹⁸ Este “no es eso” mantiene la plaza permanente de la ausencia. Marca la distancia, el intervalo, entre aquello que se pide y lo que se obtiene. Lo que se obtiene no es “eso”. Hay siempre una distancia entre lo demandado, esperado, y lo que es obtenido, recibido. Es por esta razón que Certeau puede señalar que la mística es una erótica, es decir, todo un juego de ocultamiento y desvelamiento, de presencia y ausencia. Hay goce, pero referido al misterio del otro, a lo que siempre se escapa de él y que resulta imposible de alcanzar. Bernardo de Claraval, por ejemplo, en su *Tratado del amor de Dios*, describe esta posición: “Para los que buscan la presencia (*praesentiam*) de Dios y suspiran tras ella, la memoria (*memoria*) de Dios es próxima y dulce; sin embargo, no están colmados, cuánto más hambrientos están, más saciados.”¹⁹ A la búsqueda de la presencia de Dios, es decir, de una presencia que colmaría la ausencia, Dios responde dando la *memoria*, es decir, una presencia que es también ausencia, una presencia que se encuentra vacía. Cuánto más hambrientos están, más saciados, dice Bernardo. Se podría hacer referencia a San Juan de la Cruz, al Maestro Eckhart o, incluso, a Teresa de Ávila cuando esta última afirma: “Para quien ama a Dios, nada de lo que no es Dios puede satisfacerle”. Dios es así el nombre de una imposible satisfacción que no existe sin nutrir y sin producir el reposo. La insatisfacción está también, como se sabe, en el corazón de la puesta en escena histórica, reemplazando de esta forma el deseo insatisfecho en deseo de la

¹⁸ Véase J. LACAN, *Le Séminaire XX. Encore*, p. 70.

¹⁹ Véase B. DE CLAIRVAUX, *Traité de l'amour de Dieu*, IV, 7, Cerf, París, 1993, p. 85.

insatisfacción misma, o dicho de otra manera, haciendo de la insatisfacción lo que se busca en sí, mientras que ella es la prueba del hecho de que el deseo no se confunde con ningún otro objeto.

C) Tomemos, para finalizar, un tercer elemento. La mística es también un discurso. Es un lenguaje del cuerpo o, siendo más precisos, un cuerpo que habla, pero que habla justamente de aquello que le excede, de todo aquello que resulta *imposible de decir*. Es esto por lo que Lacan se interesa cuando se refiere a la experiencia mística, al goce místico en su relación con el goce femenino. A propósito de Teresa de Ávila, escribe:

No tienen más que ir a observar a Roma la estatua de Bernini para comprender de golpe que está gozando, no hay ninguna duda. ¿Y por qué goza? Está claro que el testimonio esencial de los místicos es justamente el de afirmar que ellos experimentan, pero que no saben absolutamente nada.²⁰

Hay algo que permanece lejos del saber y de cualquier tipo de representación: el místico dirá, por ejemplo, que la visión no consiste en absoluto en ver cosas, sino en no ver nada. La visión es aquella que se da en la extinción de los sentidos y en la noche oscura. Hay algo que pone el lenguaje en una pausa y que no obstante produce el discurso místico (próximo entonces a lo poético). El lenguaje se forma a imagen del cuerpo: queda agujereado. Lleva en él lo que le falta. No puede ser totalizante. De ahí un lenguaje que se vuelve inventivo, que crea conexiones significantes inesperadas, por ejemplo, bajo la forma del oxímoron que caracteriza a menudo el lenguaje místico. El oxímoron, dice Certeau, “mezcla los géneros y nubla los órdenes”, combinando dos palabras que tienen una semántica opuesta (*FM* 145): así Juan de la Cruz evoca “una oscura claridad”, “una serena agitación”, “un cruel reposo”, “una música silenciosa”, etc. He aquí lo que Ricoeur llamaría “variaciones imaginativas”, pero que tienen como función, anota Certeau, el remitir continuamente a un término ausente, a un significante ausente. En el oxímoron, añade Certeau, “la combinación de los dos términos suple la existencia de un tercero y lo presenta como ausente. Crea un agujero en el lenguaje. Talla en él el lugar de un indecible. Es un lenguaje que señala un no-lenguaje” (*FM* 145). Es lo que hace, según Lacan, el goce del decir, a saber, aquello que queda entre las palabras y las cosas, pero también entre las palabras mismas. La mística lleva en sí, en su cuerpo, el exceso del decir. Pero esto no la reduce al silencio. Es aquello que la hace hablar e incluso, en ocasiones, lo que la vuelve más locuaz.

He indicado en este recorrido tres elementos significativos. Se podrían haber añadido otros tantos. Quiero anotar en todo caso, para concluir, aquello que da el carácter transgresivo al cuerpo místico en el campo social y político. El cuerpo ofrece aquí, en efecto, el testimonio del deseo de deshacerse de una posesión. Trabaja en un “abandono”. Busca desembarazarse de un corsé que lo encierra en códigos, visiones del mundo y de sí mismo, maneras de vivir y de pensar. No resulta pues

²⁰ Véase J. LACAN, *Le Séminaire XX. Encore*, p. 70.

baladí que la mística se asocie a la histeria. Existe aquí la voluntad de sustraerse a lo que habla en el lugar del sujeto, que desea por él, que aplasta toda expresión de un deseo singular. El cuerpo manifiesta esa huida que hace que la mística no pueda experimentarse más que como una amenaza para la institución. Ahí donde la doctrina controla, el lenguaje místico aparece como la posibilidad de volver a otorgar una libertad al lenguaje y una facultad de producir algo nuevo. El cuerpo busca la vía para que un sujeto pueda retomar la palabra. Es quizá por esta razón que Teresa de Ávila, como muchos otros, habla del alma, y no solamente del alma en realidad, sino del *centro* del alma.²¹ No se trata aquí de una profundidad misteriosa, sino del sujeto mismo, es decir, del cuerpo que habla a espaldas de sí mismo y de los otros.

Traducción de Sergio García Guillem y Juan D. González-Sanz

²¹ Véase T. DE ÁVILA, *Œuvres complètes*, IV, Cerf, París, 1982.