

Jacques Derrida y Michel de Certeau. La fascinación de la mística y las promesas de la escritura

Mohammed Chaouki Zine

Derrida siempre ha negado su pertenencia a cualquier inclinación mística. Una necesidad regía su voluntad de escribir. Michel de Certeau, historiador de la mística cristiana, encarnó el paradigma en los estudios antropológicos y posmodernos, basados esencialmente en la búsqueda del detalle y la profusión de metáforas, las cuales rigen en cierta manera la deconstrucción derrideana:

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. Excede, pasa y pierde los lugares. Hace ir más lejos, a otra parte. No habita en ningún lugar. Es habitado.¹

La relación entre los dos protagonistas de la diferencia, uno en el campo de la filosofía y el otro en el de la teología, ha resultado diagonal. Certeau citaba a Derrida en sus contribuciones y Derrida le consagró un ensayo aparecido en la selección de artículos titulada ‘Michel de Certeau’, bajo la dirección de Luce Giard, un año después del fallecimiento del autor de *La fábula mística*. Este artículo resulta emblemático, en forma de homenaje, para testimoniar el interés de ambos autores ante la escritura: “No olvido lo que Michel de Certeau escribe sobre la escritura en el texto místico: es también, de parte a parte, una promesa.”²

I. LAS TRES APROXIMACIONES DE LA MÍSTICA. “Mística” (sin artículo definido) no se reduce simplemente a la esfera de lo religioso. Es un concepto más vasto y maleable que institucional y canónico. Si quisiéramos definir el término “mística”, ¿a partir de qué términos lo haríamos? La sustantivización del adjetivo es reciente como ha mostrado Certeau: “He analizado un síntoma lingüístico de esta evolución: el hecho de que mística se convierta en un sustantivo en el siglo XVI.”³ Este proceso se remonta a los tiempos modernos: de *lo* místico a *la* mística.

¹ Véase M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. I. XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, París, 1982 [disponible en castellano, *La fábula mística*, trad. de Laia Colell, Siruela, Madrid, 2006, p. 294. En adelante *FM* seguido de número de página].

² J. DERRIDA, ‘Nombre de oui’ (en adelante *NO*) en L. GIARD (DIR.), *Michel de Certeau*, Cahiers pour un temps. Centre Georges Pompidou, París, 1987, pp. 191-205.

³ Véase M. DE CERTEAU Y M. CIFALI, ‘Entretien, mystique et psychanalyse’, *Espace Temps*, 80-81 (2002), p. 157.

Entendamos por esto, el paso de la teología mística a la mística como ciencia autónoma y emancipada.⁴

La distinción es notable, en el sentido en que la mística es una palabra (de ahí la raíz latina *fari* de la palabra fábula) que buscaría circunscribirse en una ciencia, una especie de inteligibilidad con sus normas de funcionamiento y de empleo. Como subraya Luce Giard, no hay que tomar aquí la ciencia “en el sentido contemporáneo del término, como un conjunto estructurado de conocimientos que se relacionan con hechos que obedecen a leyes objetivas”. Además añade: “En la lengua de los siglos XVI y XVII, la ciencia designa una cierta forma de racionalidad y no tanto un cuerpo teórico regentando los objetos de un saber.”⁵ Esta ciencia fue bautizada como “ciencia experimental” por uno de los místicos bordeleses del siglo XVII, Jean-Joseph Surin, al que Certeau consagró una rica edición crítica.

Certeau intenta devolver la mística a su hábitat natural e institucional, articulándola con el acontecimiento y, en buena medida, con la historia. Lo comenta en una entrevista con Mireille Cifali:

La cuestión de base concierne a lo seriamente que se tome la relación que la experiencia mística mantiene con la historia. Cuestión clave ya que, para todos los místicos de los que he podido estudiar sus obras, incluso el éxtasis debe llevarles a la realidad ‘común’: el retorno a la sociabilidad cotidiana es el criterio de la experiencia mística.⁶

Esta observación se apoya en la síntesis publicada en la *Encyclopaedia Universalis* cuando escribe: “Sea lo que sea que pensemos de la mística, e igualmente reconociendo la emergencia de una realidad universal o absoluta, no podemos más que tratarla en función de una situación cultural e histórica particular.”⁷

Si la mística es tributaria de una situación cultural e histórica bien definida, las formas a las que ha estado ligada son numerosas; Jacques Le Brun ha precisado tres de ellas:⁸

1. La tradición “psiquiátrica” que veía en este fenómeno un desorden psíquico marcado, particularmente, por el exceso y la melancolía. Esta concepción ha sido afinada con el paso del tiempo recurriendo a algunos procedimientos científicos, en una época en la que la metodología positivista, es decir en el siglo XIX, se había convertido en un emblema.

⁴ Véase G. PETITDEMANGE, ‘Michel de Certeau et le langage des mystiques’, *Études*, 365/4 (1986), p. 383.

⁵ Véase L. GIARD Y J.-L. SCHLEGEL, ‘Michel de Certeau, la mystique et l’écriture’, *Esprit*, agosto-septiembre (2013), p. 156.

⁶ Véase M. DE CERTEAU Y M. CIFALI, ‘Entretien, mystique et psychanalyse’, p. 157.

⁷ Véase M. DE CERTEAU, ‘Mystique’, *Encyclopaedia Universalis*, vol. 12, 1985, p. 874 (en adelante MY).

⁸ Véase J. LE BRUN, ‘La mystique et ses histoires’, *Revue de théologie et de philosophie*, 136 (2004/4), pp. 309-312.

2. La concepción “oceánica” defendida antaño por Romain Rolland en sus intercambios epistolares con Freud, y de las que Certeau ha evocado algunos de los pasajes más significativos:

Al análisis que Freud había hecho de la religión en *El porvenir de una ilusión* (1926), Romain Rolland oponía una ‘sensación religiosa que es totalmente diferente de las religiones propiamente dichas’: ‘un sentimiento de lo eterno’, ‘sentimiento oceánico’ que puede ser descrito como un ‘contacto’ y como un ‘hecho’ (Carta a S. Freud, 5 diciembre de 1927) (MY 874).

Esta concepción, influenciada, por otra parte, por la tradición junguiana, trae a la luz las cuestiones ligadas a la palabra “inmensidad” (perdersse en la inmensidad, ahogarse en la inmensidad, etc.) y describe un sentimiento de inconmensurabilidad.

3. La tradición “escrituraria” que ve en la mística un conjunto de textos que expresan una cierta experiencia. Esta concepción, inaugurada por Jean Baruzi con su trabajo *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, ha sido una prerrogativa de Certeau en sus continuadas investigaciones sobre la mística cristiana de los siglos XVI y XVII. La mística como escritura, he ahí la novedad introducida a partir del siglo XX en los medios académicos e históricos, aunque haya sufrido una resistencia por parte de otras tradiciones, psiquiátricas e ideológicas, todavía en boga:

Para Jean Baruzi, lejos de perderse en la inmensidad del océano o en la experiencia irracional de lo extraordinario, la mística revela un pensamiento, el ‘pensamiento místico’, una filosofía cuyo rigor es el mismo que se puede analizar en la escritura donde se expresa [...] Es sobre esta tradición que yo llamaba escrituraria, es decir, una tradición que considera a la mística como experiencia del lenguaje y de la escritura, que se insertará el trabajo de Michel de Certeau.⁹

La obra de Michel de Certeau intenta pensar conjuntamente la historia y la mística de las que la escritura formaría el elemento de conjunción. La primera reflexiona sobre la ausencia en la modalidad de “uno *al lado del* otro”, pensando en la sucesión temporal plagada de rupturas, y la segunda evoca la ausencia en la modalidad de “uno *en el* otro”, asimilando lo ausente con el instante presente o el comienzo en el *hic et nunc*. Pero este comienzo está perdido para siempre, haciendo posible una palabra y una escritura místicas, y haciendo imposible toda apropiación completa:

Tal es la figura del deseo. Ese deseo que, evidentemente, está vinculado a la larga historia del *Único* cuyo origen y avatares, bajo su forma monoteísta, tanto intrigaban a Freud. Uno falta y todo falta. Este nuevo comienzo conlleva una serie de errancias y persecuciones. Estamos enfermos de la ausencia porque estamos enfermos del único (FM 11).

⁹ Véase J. LE BRUN, ‘La mystique et ses histoires’, p. 312.

Si Certeau ha intentado definir la mística a partir de sus presupuestos históricos explicando la constitución de una ciencia mística en los lindes de la modernidad occidental, está igualmente interesado en volver a *lo* místico como elemento intrínseco a toda experiencia o a *la* mística “eón” transhistórico, a pesar de que esta formulación no habría sido la de Certeau. Hablaremos así de lo místico que mantiene con el misterio un parentesco lexicográfico patente y que, con esta acepción singular de lo escondido y lo secreto, barniza los textos de Derrida, a pesar de sus objeciones a ser atraído por una inclinación mística. Pero, justamente, no es en un sentido puramente trivial o esotérico que hablaremos aquí de lo místico. Sino más bien en el sentido de una ascesis de la escritura y de la escucha del ser cuyo secreto formaría la conexión. Tres palabras delimitan así de parte a parte la experiencia mística: la escritura, la escucha y el secreto.

II. MÍSTICA ESCRITURARIA: ¿CÓMO SE ESCRIBE LO INEFABLE?. Lo inefable acaricia la palabra prohibida o imposible. Pero, ¿podemos llegar a escribirlo? La experiencia mística, abierta sobre la palabra, no ha perdido nunca las palabras para describir el objeto inalcanzable, las palabras transcritas finalmente, en prosa o en verso. Hay incluso una profusión de metáforas, precesión de escrituras, tanto hiperbólicas y melancólicas (la poesía de Hallaj en el islam y de Ignacio de Loyola en el cristianismo), como metódicas y conceptuales (los grandes sistemas metafísicos de Ibn Arabi en el islam o de Nicolás de Cusa en el cristianismo). Lo inefable hace escribir cuando se siente golpeado, en su carne verbal, por el sello del estupor: no decir nada. La escritura imprime así una experiencia, el testimonio de un incremento. Cuando la palabra enmudece, el ojo imprime los fragmentos de lo que se convertirá en memoria, la que da materia de digresión a la escritura.

Nada lo muestra mejor que un texto rico y denso.¹⁰ Certeau se interroga sobre el motivo así como por el objetivo de la escritura: “¿Por qué escribir? Para no dejarse morir. Para luchar contra la muerte del éxtasis perceptivo” (*EC* 13). Si Certeau evoca aquí una experiencia personal, esta no difiere apenas de ciertas experiencias místicas a las que ha dado una materia epistemológica perfectamente documentada. Cuando evoca la necesidad de la escritura como lucha contra el olvido, no hace más que transponer la definición que él mismo ha hecho de la mística sobre su propia condición humana y sobre la que volveremos más adelante. Pero ofrezcamos ya una definición:

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* (*FM* 294).

¹⁰ Véase M. DE CERTEAU, ‘Écritures’ (en adelante *EC*) en L. GIARD (ED.), *Michel de Certeau*, pp. 13-16.

No residir *aquí* ni contentarse con *esto* define ya los términos empleados por Certeau en este texto conciso: “El suceso me suponía un ‘olvido’ en relación a lo cotidiano, pero después yo luchaba, vanamente, contra otra suerte de olvido, mi incapacidad para permanecer ahí o para retener esto” (EC 13). Cuando evoca su experiencia con la escritura o más bien su mística de la escritura, es siempre en términos de posibilidad de lo imposible, de irrupción instantánea de los acontecimientos. Existe ciertamente la escritura planificadora y organizadora que denominará en otro momento “estratégica”, aquella que circunscribe un objeto de saber en categorías debidamente fijadas, pero hay también una escritura huidiza bajo la forma de diferentes prácticas de la diferencia que bautizará en otras circunstancias como “táctica”.

La práctica de la escritura en Certeau lleva los signos de una mística basada esencialmente en las virtudes del viaje, “gesto de trazar un camino”, pero también sobre el elemento agonístico que forma la razón de ser del místico: luchar contra sí mismo “sin tregua” (EC 14). Pero el objeto está ya ausente, el mismo que hace posible la escritura: “Quizás esta escritura, donde se hablaba de una ausencia alteradora, expresaba mejor que su contenido los círculos, las paradas, las travesías de un pensamiento atormentado por la falta de la presencia” (EC 14). Esta ausencia no es solamente el objeto de la escritura o su objeto tematizado, sino que es, más allá de los recortes y las racionalizaciones, el motivo y el motor, la razón de ser de la escritura, su *a priori* originario y que se contempla en el vocablo *sí* al que Derrida ha consagrado un rico comentario sobre el cual volveremos más adelante.

III. ¿DERRIDA MÍSTICO? ENTRE EL DESEO Y LA NECESIDAD. ¿Podrían llegar a ser compatibles la deconstrucción y la mística? En su ensayo, *Derrida y la teología*, François Nault ha podido sacar a la luz un presupuesto teológico en Derrida, lo que llama “un cierto resto teológico” (MY 37), invisible y laberíntico, que rige el texto derrideano incluso cuando la deconstrucción trata de invertir (en) la economía del texto teológico. ¿Se puede hablar de un quiasmo en el sentido en el que el uno (lo teológico) se desborda sobre el territorio del otro (la deconstrucción), rigiendo, sutilmente, sus categorías y sus presupuestos? Los temas religiosos son recurrentes en Derrida. Los trata en un marco debidamente circunscrito que era el suyo, con la prudencia que le caracterizaba. Pero, más que religioso, ¿existe un presupuesto místico en sus textos?

En una comunicación muy densa y fuertemente documentada (editada bajo el título, ‘La alteridad del otro-Otramente. Sobre las huellas de Jacques Derrida’, en una selección titulada *Alteridades*), Francis Guibal ha hecho alusión a la mística con estas palabras: “Y, si efectivamente es posible encontrar a esta búsqueda cierta tonalidad ‘mística’, es a condición de precisar, me parece, que se trataría entonces de una mística de la partida y del éxodo, y no de la fusión o del retorno a

lo uno”,¹¹ basándose en la ya mencionada definición de Certeau (*FM* 411). O dicho de otra manera, lo místico, así definido y en los términos que le ofrece Certeau, engloba la tentativa de Derrida, a saber el éxodo o la diseminación (es decir, la partida o el viaje), el deseo (dicho de otra forma, la ausencia) y, finalmente, lo innombrable y aquello que no se puede atrapar bajo ningún tipo de principio (“no es *esto*” y los deícticos aparentes: eso, aquello).

Las cuestiones y las respuestas a la comunicación de F. Guibal detallan ya de antemano ese deseo místico en Derrida, comenzando por el propio Derrida que aporta una puesta al día necesaria sobre el fundamento desde el que edificamos una idea acerca de qué es el deseo místico en Derrida, así como la fascinación por la ausencia. Dice:

Por supuesto, existe la fascinación, sin lugar a dudas, por la ausencia. Esta fascinación –no quiero describirla en términos psicológicos o existenciales, aunque podría hacerse-; o lo que en el trabajo de la escritura, en la labor del pensamiento, puede adscribirse a la fascinación, es la fase o el modo indispensable para el impulso de la afirmación (*AL* 31).

Más adelante, formula su objeción a toda tendencia mística diciendo: “Yo diría algo más sobre la mística. Si se toma esta palabra en su sentido más trivial, implicando la experiencia de la presencia, el contacto, la intuición, me parece que soy tan poco místico como sea posible, apenas acunado por la mística aunque sueñe”. Pero introduce un matiz relevante cuando comenta: “Yo no diría que no tengo deseo místico, sino más bien una cierta necesidad que gobierna mi vida y que es totalmente extraña a la mística entendida en este sentido trivial. No recuerdo literalmente la definición de Michel de Certeau; cuando la escuché, me dije: ¡sí, por qué no! Pero probablemente diría no” (*AL* 32).

¡Por qué no pues! Esta toma de posición muestra claramente cómo Derrida separa radicalmente el deseo y la necesidad en la escritura. Llega a comentar que existe incluso una “guerra absoluta”. Aunque, en toda guerra o conflicto, ¿no hay siempre una alianza tácita, en términos de tratado entre antagonistas, descrito por Nicolás de Cusa con la expresión *coincidentia oppositorum* y que ha dado lugar a toda una filosofía sobre la armonía de los contrarios? Está bien claro que no se habla aquí de una unidad trascendental que reabsorbería las diferencias, sino de una alianza tácita donde los contrarios guardarían sus entidades respectivas, un esquema que se acerca, no en el fondo sino en la forma, al anti-hegelianismo derrideano.

En la segunda intervención de Stanislas Breton, titulada ‘Diferencia, relación, alteridad’, Derrida responde a Guy Petitdemange quien se pregunta sobre el sentido y el alcance de la “guerra total” formulada por el filósofo: “Jacques Derrida, en una de sus intervenciones de hace un instante, me ha impactado el hecho de que usted haya dicho

¹¹ Véase En J. DERRIDA Y P-J. LABARRIÈRE, *Altérités*, Osiris, París, 1986, p. 28 (en adelante *AL*).

básicamente: ‘Entre mi deseo y la necesidad existe una guerra total’. Si logro entenderlo correctamente, en usted la necesidad, en cierta manera, se encuentra al principio del acto de filosofar, o del acto de la escritura”(AL 91). A lo que posteriormente replica Derrida:

Es muy difícil improvisar sobre este tipo de cuestiones. Por ejemplo, hace un instante, me sentí mal al haber hablado acerca de la guerra. En *La carte postale*, me serví del concepto de *Necesidad*, con mayúscula, como si fuera un nombre propio, lo que es una manera, no de crear un personaje o una alegoría, sino de señalar que la necesidad es siempre necesidad de algo singular; es un límite marcado al despliegue del deseo o de la reapropiación, un límite marcado por el otro como otro, en tanto que es portador de un nombre propio –que es portadora de nombre propio- en cuanto concepto. Es ajustándome a este límite que en efecto escribo, intento pensar (AL 92).

Sin embargo, Derrida coloca como condición de imposibilidad del deseo su condición misma de posibilidad. El deseo se encuentra en esa paradoja de estar privado de algo (la carencia) al mismo tiempo que se hace extensible (reenvío, ilimitación, etc.): “La Necesidad es algo parecido a lo real en cuanto que lo real es una especie de imposibilidad que recuerda que la simple presencia, la simple voz viva, la simple intuición, etc., son inaccesibles, pero también que esta inaccesibilidad es la oportunidad del deseo”. Derrida dice escribir bajo la ley de la necesidad que el rebautiza como Necesidad asimilándola a un nombre propio. Ésta toma el aspecto de un espacio circunscrito que limita a los fantasmas impetuosos del deseo sin amortiguar sin embargo su impulso ardiente. La poesía de Ibn ‘Arabi resulta reveladora en este caso. Cuando el poeta escribe *Turjuman al-Ashwaq* (*El intérprete de los deseos*), es bajo el auspicio del deseo por *Nizâm* (*Armonía*), su promesa; y cuando escribe, por otra parte, *Dhakhâ’ir al-A’laq* (*El jardín de las delicias*) es bajo la pluma de la necesidad para aportar claridad a los símbolos utilizados en la selección poética que ha dado lugar a diatribas virulentas provenientes de los doctores de la ley religiosa (*Fuqaha*). La explicación de los símbolos se hace bajo la necesidad de transponer lo corporal en espiritual o lo factual en trascendental. Ahí donde Ibn ‘Arabi veía la imagen icónica (*eikon*) que desborda lo sensible hacia lo inteligible, sus detractores se quedan en el ídolo (*eidolon*) en el sentido usado por Platón.

Stanislas Breton vuelve sobre el comentario de Derrida en un intento de recapitulación, cuando expresa:

Por decirlo lo más brevemente posible, he creído poder distinguir dos tipos de mística: la primera en un movimiento ‘henológico’ (inspirada por el neo-platonismo, que dirige en parte la espiritualidad eckhartiana); y, la segunda, menos estable y más errante, en un movimiento ‘diaspórico’. Es esta última, creo yo, a la que apunta el texto de Certeau en *La fábula mística* (AL 35).

Esta distinción es primordial y permite situar a Derrida en una “mística diaspórica”, alejada, en las antípodas de la “mística henológica”

ávida de reducciones unificantes, o incluso totalitarias. Es el mismo comentario realizado por Elisabeth de Fontenay cuando se dirige a Derrida: “Pienso, Jacques, que es más ‘místico’ de lo que usted cree. Ya que, como Stanislas Breton le ha recordado, la mística está en relación con el vacío, con el desierto, con la ausencia, con la *nada*¹² [...] El trabajo de Jacques Derrida es un trabajo desde la experiencia: trabajo sobre el vacío, la ausencia, pero también una institución: usted es un gran instituyente, un gran constituyente [...]” (AL 38). El problema que se plantea bruscamente es: ¿cómo interpretar este cuasi oxímoron: vacío-institución, desierto-constitución del que habla Elisabeth de Fontenay? ¿Se puede instituir sobre el vacío?

La palabra que se aplica a esta *institución* inicial permitiendo (juega un rol “permisivo”) *constituciones* múltiples, como el texto que permite diferentes interpretaciones,¹³ sería la *huella*, que es, también, de naturaleza “oximórica”: presencia-ausencia, como el signo que sustituye a la cosa, o incluso el *espectro* y todos los términos que estipulan un “espacio intermedio” y a propósito de los cuales no nos detenemos más, faltos de tiempo y de espacio editorial.

IV. “SÍ, EN EFECTO”: DERRIDA LECTOR DE CERTEAU, LA DEUDA Y LA PROMESA. Es en un artículo aparecido en la obra *Michel de Certeau* donde Derrida consagra una lectura filosófica a *La fábula mística (NO)*, poniendo el acento sobre el consentimiento que hace posible el vocablo “sí”, pero un consentimiento originario como ha podido subrayar de Certeau en el corte realizado por Angelus Silesius del nombre *Yahvé* extrayendo del *Ya* la apertura de un querer. Es en torno a este *sí* que Derrida realiza una glosa condensada, como ya hizo en su lectura de Heidegger: “Así Derrida desvela en Heidegger toda una ‘zona donde el consentimiento es riguroso’; un ‘sí’, un consentimiento, sería requerido antes de toda cuestión, e incluso antes de cualquier ‘discurso crítico’ (filosófico, teológico o, incluso, científico).”¹⁴

El *sí* compromete una prueba, “una suerte de promesa o de alianza originaria que debemos aceptar, en cualquier circunstancia, dicho ya el *sí*, dada una prueba, cualquiera que sea la negatividad o la problematicidad del discurso que pueda seguirse de ello.”¹⁵

¹² En español en el original.

¹³ Certeau comenta sobre esta permisividad: “Las creaciones sucesivas de la fe, en nuevas coyunturas, no dejan de tener por efecto el especificar –a medida de la distancia adoptada respecto de los orígenes–, por un lado, el *sentido* del ‘corte’ inicial, y por el otro, las *reglas* de una fidelidad definida en términos de compatibilidades o de incompatibilidades. Esta explicación objetiva *postula* la relación con el acontecimiento diferente (pasado) que posibilita otras expresiones”, M. DE CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 1987 [disponible en castellano, *La debilidad de creer*, trad. de Víctor Goldstein, Katz, Madrid, 2006, p. 217].

¹⁴ Véase F. NAULT, *Derrida et la théologie: dire Dieu après la déconstruction*, Cerf, París, 2000, p. 210.

¹⁵ Véase J. DERRIDA, *Heidegger et la question*, Flammarion/Champs, París, 1990, p. 115; y en la misma página escribe: “existe esa palabra, en ocasiones sin palabra, que

El *sí* es desde el principio, originario, en el sentido en que toda acción o discusión implica ya un asentimiento, ya que este es de naturaleza performativa: “Ya que un *sí* no sufre de metalenguaje, se compromete en lo ‘performativo’ de una afirmación originaria, y queda así supuesto para toda enunciación *el sujeto del sí*” (NO 192). Este *sí* es un *en efecto*. Y porque es efecto o efectivo, es infinito. Derrida hace subrayar que: “Michel de Certeau insiste sobre esta infinitud. Es ahí donde ve el ‘postulado místico’. Plantea lo ilimitado de un ‘*sí*’. ¿Cómo se funda el postulado místico sobre el *sí* ilimitado, o dicho de otra manera, sobre el asentimiento originario? Certeau opone a este “*sí* místico”, basándose esencialmente en la ontología de la recepción (como se puede intuir en Ibn ‘Arabi con su idea del asentimiento originario (*qabûl*)), un “no científico” que corta sus objetos a través del postulado de la discriminación. Lo ilimitado del *sí*, o su repetición, tiene por corolario el colmar los objetos de intención, de encontrarles un centro de gravedad que es el Único.

Pero, en realidad, el *sí*, a pesar de estar enraizado en una tierra afirmativa, no cesa de desbordar las fronteras, por lo ilimitado que lo caracteriza y que excede la finitud. El *sí* no es un átomo fijado, sino un campo continuo, que reúne el “*sí* crístico” y el “Yo soy el Otro”, el *sí* cristiano y el *sí* judío. Salvo que es el propio Derrida quien se interroga o más bien interroga a esta duplicación:

Entre la afirmación judaica y la afirmación cristiana, no hablaremos desde luego de afinidad y menos aún de filiación. Pero, ¿es que la identidad entre el ‘*sí* crístico y el ‘Yo soy (el Otro)’ de la Zarza ardiente no se abre, incluso ahí, sobre un acontecimiento o un advenimiento del *sí* que no sería *ni* judío *ni* cristiano, ni ya más solamente lo uno o lo otro, el *ni-ni* que no nos remite a la estructura abstracta de alguna condición de posibilidad ontológica o trascendental, sino a ese ‘cuasi’ que insinué hace un momento (cuasi trascendental o cuasi ontológico) y que atribuiría la acontecimentalidad originaria del acontecimiento al relato fabuloso o a la fábula inscrita en el *sí* como origen de toda palabra (*fari*)? (NO 195).

Derrida ha podido extraer este *sí* originario, no solo de Heidegger para quien la cuestión (*Fragen*) ha sido desplazada hacia la escucha (*Hören*), hacia lo que adviene, o dicho de otra manera, hacia lo acontecimental; sino también de Franz Rosenzweig quien asimila el *sí* al comienzo, porque es ya el comienzo. El *sí* adquiere aquí un estatuto ontológico confundiéndose con el ser, ahí dónde el *no* lleva ya los estigmas de la nada: “Da a cada palabra en la proposición su derecho a la existencia, le ofrece una silla donde pueda sentarse, y ‘toma asiento’,¹⁶ ya que justamente instaure e inaugura, coexiste con el origen, un *arjé* en el doble sentido de comienzo (palabra instauradora) y de mandamiento (autoridad fundacional). El *sí* es una palabra cuando es pronunciable,

denominamos el ‘*sí*’. Una especie de testimonio pre-originario que precede a todo otro compromiso en el lenguaje o en la acción”.

¹⁶ Véase F. ROSENZWEIG, *L'étoile de la Rédemption*, citado por J. Derrida (NO 196).

pero el *sí* del que habla Derrida y al que Certeau hace alusión es del orden de lo inaudible, de lo inefable:

Es del lenguaje sin serlo, se confunde sin confundirse con su enunciación en una lengua natural. En tanto que él es 'antes' que la lengua, marca la exigencia esencial, el compromiso, la promesa de llegar a la lengua, en un lenguaje determinado. Tal acontecimiento es requerido por la fuerza misma del *sí* (NO 197).

Sin ligarlo a un tipo de fatalismo que ha marcado un buen número de doctrinas (teológicas en particular) haciendo de la resignación al *fatum* una negación casi total del libre albedrío, el *sí* originario es más bien un asentimiento de tipo estoico y se articula con el *volo* al que Certeau ha consagrado páginas esclarecedoras en *La fábula mística*. Es del orden de lo performativo. El *querer* es co-extensivo al asentimiento. Es el campo extendido e infinito: "Un verbo performativo designa este acto, un presente pues: *volo*. No 'yo quisiera...', sino 'yo quiero', precisaba el Maestro Eckhart" (FM 166; NO). Derrida afina aún más su descripción para dar finalmente a este *sí* originario una arqueología que está en el fundamento de toda posición afirmativa o negativa.

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