

NO SIN TÍ. EL CAMINANTE HERIDO Y EL DIOS DESCONOCIDO

UNA APROXIMACIÓN A MICHEL DE CERTEAU SJ¹

RESUMEN

La autora se propone un acercamiento a Michel de Certeau como buscador de Dios y caminante de nuevas fronteras, una figura todavía poco conocida en nuestro ámbito. La primera parte del artículo se abre con una presentación biográfica y una aclaración de la noción de “ser misionero” en relación con la mística como característica de la figura propuesta. En la segunda parte, se ofrece un panorama de la mística ignaciana del siglo XVII como marco de referencia histórica; y en la tercera, se focaliza la reflexión acerca de Certeau como “caminante herido” y se describen los aportes centrales de una experiencia del misterio que posibilita una apertura misionera en el encuentro con lo desconocido y lo nuevo.

Palabras clave: Dios, Michel de Certeau, mística ignaciana, misión.

1. La traducción del texto original alemán fue realizada por Virginia R. Azcuy. Bajo el título “Nicht ohne Dich. Der verletzte Wanderer und der fremde Gott. Eine Annäherung an Michel de Certeau”, la autora lo ha presentado como conferencia en el Carmelo de Bamberg, Alemania, en un ciclo sobre el tema “Der dunkle Gott. Gottes dunkle Seiten” (El Dios oscuro. Los lados oscuros de Dios), el 29/01/05, y ha sido publicado en H. P. SCHMITT (ed.), *Der dunkle Gott*, Stuttgart, Schwabenverlag, 2006, 34-62. Las traducciones de M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*. Texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Éditions du Seuil, 1987, han sido tomadas de la reciente edición *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006; se mantiene entre corchetes la referencia al texto francés. [N. de la T.]

ABSTRACT

The authoress introduces Michel de Certeau, to some extent unknown to us, as a pioneer of new frontiers in his search of God. The article begins with a biography; it makes clear what to be a missionary means regarding mystics. The second part offers us an overview of Ignatian mystics of XVIIth century as a historical horizon of the third part, which focuses on de Certeau as a “wounded walker”, while describing his experience of mystery as the key towards a missionary path rooted on discovery of what was unknown and new.

Key Words: God, Michel de Certeau, Ignatian mystics, mission.

El jesuita francés Michel de Certeau (1925-1986) es todavía entre nosotros un desconocido buscador de Dios. Teólogo, sociólogo de la cultura, historiador, conocedor de la historia de la misión de su orden –sobre todo de los místicos del siglo XVII– es un caminante de fronteras: él ha abandonado una y otra vez los caminos de lo conocido y se ha dejado buscar por el Dios siempre mayor y desconocido más allá de los límites del “ámbito católico”. La confrontación con los nuevos métodos científicos de las ciencias del lenguaje y de la historia, con el psicoanálisis de Lacan, su compromiso político en el movimiento del ‘68, han hecho de él una personalidad fascinante para los intelectuales distanciados de la Iglesia. Se da crédito a lo “cotidiano” como lugar de “santidad” y de “misión”, y esto puede mostrar una mirada hacia Michel de Certeau.

“Hablar como profesor no es posible cuando se trata de la experiencia. No me animo a decir sino que doy un testimonio. ¿Qué es, en efecto, un testimonio? Lo que otros designan así. Cuando se trata de Dios, el que testimonia está designado por quien lo envía, pero él es también un mentiroso, él sabe bien que no pudiendo hablar de otro modo de cómo lo hace, él no traiciona menos a aquel de quien habla. Incesantemente, él está superado y condenado por lo que él testimonia y no podría negar. Él faltará entonces a la verdad, si se presentara a sí mismo solamente como testigo. Yo soy solamente un viajero...”²

Propongo esta cita conscientemente al comienzo de mi texto ya que dice mucho acerca del mismo Michel de Certeau, la sinceridad frente a sí mismo, la gran humildad, lo que tiene que ver con cada lenguaje sobre

2. M. DE CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris, Gallimard, 1991, 1.

Dios. Si nos aproximamos a él, nos abrimos a un viaje hacia el cual quisiera invitarlos en estas reflexiones. He propuesto una aproximación a Michel de Certeau para este ciclo de conferencias en el que se trata acerca del “Dios oscuro”. ¿No soy yo una tal “mentirosa o negadora” (*menteuse*) del “Dios oscuro”, precisamente el tema central tratado en este ciclo? ¿Puedo acercarme a un Dios “oscuro” desde mi viaje con Certeau? ¿Qué o quién es, en definitiva, un “Dios oscuro”? ¿Dónde y cuando hay un puente entre lo “oscuro” y Dios, un “oscuro” que para nosotros al menos tiene connotaciones negativas es aquello donde nosotros no nos sentimos en casa, donde aparecen miedos, el peligro, la violencia, la irrupción? Un “Dios oscuro” ¿es quizás un Dios que castiga, que se llena de ira, ante cuyo “amor” no podemos pasar la prueba –y si preguntamos así, es todavía “amor”, o más bien una “exigencia” no posible de alcanzar–? Un “Dios oscuro” ¿es un Dios cuya gracia está lejos de nosotros, incomprendiblemente lejos, de modo que la pregunta incisiva de Lutero –cómo llego hasta un Dios de gracia– se deja formular todavía hoy? ¿Asociamos nosotros esto con lo “oscuro”?, ¿de qué se trata?, ¿puede Dios tener lados oscuros, incluso ser oscuro? O pensemos en Job, en el sufrimiento que no puede medirse, en la matanza del 26 de diciembre, el recuerdo en estos días de crimen del régimen nazi, Auschwitz, los otros muchos campos de concentración, el horror de la guerra, la disputa con Dios y no obstante la fidelidad, una fidelidad en la “noche”, en la cual no se habla ningún otro lenguaje, sino sólo un grito es posible: ¿cómo creer en un Dios del amor?, ¿es esto lo oscuro? ¿Lo oscuro del destino, de lo no claro, de lo malo? O, ¿es oscuro el abismo, la brecha entre este Dios Incomprendible y el sufrimiento del otro lado? Muchas otras preguntas pueden plantearse. Y cuanto más me he preguntado, más me ha arrojado la pregunta hacia el viaje...

Como teóloga sistemática, si elevo esta pregunta hasta otro nivel, más racional, entonces nos ubicamos en el complejo campo reducido del hablar de Dios, del discurso sobre Dios. Las mismas quejas de Job cuestionan el hablar teológico-filosófico abstracto, y también las que pueden y deben madurar desde una ocupación teológica, se encuentran para este hablar de Dios en situaciones límites, precisamente luego, cuando del discurso sólo permanece la falta de discurso y ésta se expresa en la forma del grito. Si nosotros hablamos de “Dios oscuro”, entonces es éste un discurso metafórico, nosotros incluimos imágenes que provienen de nuestras experiencias del mundo –seguramente muy diferentes–, nosotros las

transferimos a Dios: y, pese a esto, la “solución” no está simplemente allí: ¿relacionamos lo “oscuro” con Dios, lo relacionamos con nosotros mismos, con nuestra experiencia? Lo oscuro es la porción opuesta a lo claro, a lo luminoso. La metáfora de la luz está unida al ver, en la tradición filosófica con el conocimiento de Dios. El conocimiento de Dios es “visión”, una percepción que finalmente recién en el definitivo estar-en-Dios recibe para nosotros una solución. Precisamente por eso las tradiciones místicas han introducido el otro lado de la luz y lo claro, la noche, lo oscuro, una negativa frente a las fáciles propuestas de solución de proveniencia filosófica. Los grandes buscadores de Dios, que se han hecho al camino, han aprendido a jugar con metáforas de luz y de sombra, de lo oscuro y de lo claro. Ambas son precisamente metáforas de nuestros tiempos litúrgicos, luego de la fiesta de la encarnación, en la cual nosotros nos hemos acordado del Dios que se ha “manifestado”, que se ha “revelado”, y por eso del Dios “claro”, del Dios “luminoso”, que se ha hecho comprensible para nosotros, que ha tocado lo oscuro del mundo. Pero aún así, ¿de qué lado está la luz, de qué lado está la oscuridad?, ¿podemos nosotros aferrarlo así? Una luz se ha levantado, pero permanece el misterio, una luz en la oscuridad...

En uno de sus textos más personales, según la especialista sobre Certeau Luce Giard, Michel de Certeau ha caracterizado el ver a Dios como morir: la “escatología blanca”; allí escribe: “Así se insinúa la captación de lo que es sin nosotros, la blancura que excede toda división, el éxtasis que mata la conciencia y borra los espectáculos, una muerte iluminada –un naufragio feliz, dicen los ancianos”.³ Lo más luminoso, lo más claro, si no somos nosotros, es sin nosotros. Ver es algo “espantoso”, que apenas podemos soportarlo; precisamente por eso, el sufrimiento es lo que nos lleva a nuestros límites cuando casi no podemos mantenernos en nosotros mismos, porque el sufrimiento deja ver. Aquí la muerte toca la vida, se quiebra la red vital y se cortan las relaciones hacia los demás, “escatología blanca”. Precisamente aquí no está el “Dios oscuro”, todo se vuelve luz. Por eso, el Dios en la oscuridad, el Dios oscuro, ¿no es entonces el Dios a nuestro lado? ¿En todas nuestras cosas cotidianas, en nuestras debilidades y en nuestras pequeñas y grandes maldades, cuando nosotros

3. CERTEAU, *La debilidad de creer*, 314: “Sufrir deslumbra. Es ya ver, así como sólo hay visionarios privados de sí y de las cosas por la fascinación de las desdichas que visitan la región.” [*La faiblesse*, 317-318].

mismos preferimos ocultar misterios en lugar de descubrirlos?⁴ Cuando nos defendemos de una “transparencia universal”, cuando nos aferramos a nuestras representaciones que hacen posible la noche –también en relación con Dios–?⁵

“¿Cómo explicarle?, dijo el monje Simeón a su visitante (...) ¿Cómo describir el objetivo exorbitante de la marcha milenaria, varias veces milenaria, de los viajeros que se pusieron en camino para ver a Dios? Y soy viejo y sigo sin saber nada”,⁶ así sostiene Michel de Certeau en su texto de legado “éxtasis blanco”. Si quiero invitarlos a un viaje con Michel de Certeau, en el trasfondo de todas mis reflexiones también permanece para mí este “no lo sé”. Ciertamente es un camino todavía no del todo conocido, de ahí que mi intención será hacer accesible el camino reflexivo de Michel de Certeau, para lo cual me concentraré sobre todo en algunos de sus textos referidos a la experiencia mística y espiritual; la pregunta acerca de la “noche oscura” acompañará el camino.⁷ Quizá puedo permitirme entrelazar en este punto una observación personal: Michel de Certeau me ayudado a mí misma en el aprender a entender mis propias travesías de fronteras y los caminos entre Alemania y América Latina. Certeau es un caminante de fronteras: jesuita, teólogo, filósofo, historiador, un hombre que en lo movido de su tiempo, sobre todo en los años ‘60 y ‘70 de París, se esforzó por descifrar los signos de la presencia escondida y oscura de Dios en sus propios viajes hacia California, Brasil, Chile y México. Él me cautiva sobre todo en su discreción frente a su propia experiencia espiritual, ante la profundidad frente a Dios. Y sus textos llevan a sus lectores y lectoras, quizá, a una experiencia nueva, por ser propia. Certeau no quiere ofrecer “soluciones”, modelos de conocimiento, él quiere llevar de viaje, alternar entre la luz y la oscuridad, en la que Él nos lleva, a quien llama menos por su nombre, “Dios”, sino por lo que es, “Tú”; “sin” ese Tú no es lo que es: “no sin ti”.

4. *La debilidad de creer*, 314: “Con la edad, con la mezquindad que la edad avanzada enseña, me aferro cada vez más a los secretos, a los detalles testarudos, a las manchas de sombra que defienden las cosas, y a nosotros mismos, contra una transparencia universal. Me aferro a esos minúsculos restos nocturnos.” [*La faiblesse*, 316].

5. Cf. *La debilidad de creer*, 315: “La diferencia entre ver y ser visto ya no se sostiene si ningún secreto pone al que ve a distancia de lo que ve, si ninguna oscuridad le sirve de refugio desde donde constituir ante él una escena, si no hay ya una noche de la que se desprenda una representación.” [*La faiblesse*, 317].

6. *La debilidad de creer*, 313 [*La faiblesse*, 315].

7. Me refiero sobre todo a *L'Etranger*; *La Faiblesse de Croire*; *La Fable mystique*.

1. El comienzo del viaje: algunos puntos de orientación, números, hechos –lo que puede llamarse ser “misionero”

Michel de Certeau se ha comprendido a sí mismo profundamente como “caminante”, un “viajero”; mística y misión son los dos momentos que constituyen el arco de tensión de su vida. Michel Jean Emmanuel de la Barge de Certeau nació en Chambéry el 17 de mayo de 1925; en 1950 ingresó en la Compañía de Jesús con estudios completos de teología, filosofía y *lettres*, que él comenzó en el Seminario Mayor de Saint-Sulpice en Issy-les-Moulineaux y completó en Lyon. Desde su tiempo en Issy estuvo en contacto con Claude Geffré, en Lyon Henri de Lubac llegó a ser uno de sus grandes maestros; Certeau fue, como escribe François Dosse en su biografía, un “discípulo indisciplinado”⁸ de los grandes teólogos de la “nouvelle théologie”, la escuela de Fourvière. En 1956 fue ordenado sacerdote. Por iniciativa de su superior, de Certeau trabajó en la historia temprana de la Compañía de los Jesuitas, sobre todo en la bibliografía espiritual y mística de las dos primeras generaciones de jesuitas. Luego de su acercamiento a la obra de Pierre Favre y de la edición de su diario espiritual, el jesuita Jean-Joseph de Surin –una de las grandes y también trágicas figuras de la primera mitad del siglo XVII– se convirtió en un referente espiritual, con cuyos escritos él se confrontó una y otra vez. En 1966 editó la correspondencia de Surin para la edición de la Pléiade. En 1982 apareció su propio estudio *La Fable mystique*, en el cual se compilan el camino de Certeau y una nueva confrontación con la literatura mística.

Desde su fundación en 1964, Certeau es miembro de la escuela freudiana de Jacques Lacan, él está cerca de la escuela del estructuralismo, de tal manera que ha elaborado diferentes métodos psicoanalíticos y semióticos en su propio pensamiento. Ha estado unido a las revistas de los jesuitas *Christus y Etudes*; perteneció al comité de redacción de *Recherches de science religieuse* hasta su muerte en 1986. Enseñó en el Centre Sèvres y en el Institut Catholique de París. Su decisión para entrar en la Compañía estaba unida con el deseo de ser enviado a la China como misionero; no ha llegado hasta allí, pero desde 1966 realizó viajes hacia América Latina, sobre todo a Brasil, Chile y México. De 1978 a 1984 tuvo un nombramiento docente en San Diego, uno de los centros más vitales para el desarrollo de nuevos métodos científicos; éste es un lugar para profundizar

8. F. DOSSE, *Michel de Certeau – marcheur blessé*, Paris, Ed. La Découverte, 2002, 47ss.

tanto su posición estructuralista y psicoanalítica como los métodos de lectura semiótica de la Biblia: París y California, dos lugares vitales de sus últimos años de vida; luego de su retorno a París en 1964, llegó a ser director de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Luego de una enfermedad corta y fulminante, de Certeau falleció en 1986.

Se caracteriza por su gran apertura y su curiosidad espiritual, su capacidad de hacer amistades y sobre todo de impactar en los centros intelectuales efervescentes, más allá de los ambientes católicos “clásicos”, justamente también en aquellos alejados de la fe cristiana. Ha observado con atención la revuelta de estudiantes en 1968/1969 y formulado importantes preguntas en trabajos teológicos: “La contestación universitaria, indicio de una tarea teológica”.⁹ Que la “élite intelectual” de París estuviera presente en su *réquiem* en la Iglesia de los jesuitas de la *Rue de Sèvres*, Philippe Sollers, Julia Kristeva y otros, que allí se tocara una canción de Edith Piaf –“Non, je ne regrette rien”–, es un signo de este espíritu no-conventional que fue Certeau. El encuentro con el/la otro/a, con lo desconocido, una “mística de la alteridad” –con palabras de Luce Giard– distingue a Certeau.¹⁰ Cada camino, también el camino hacia lo propio, es siempre una nueva partida, no es permanecer aferrado a lo conocido, sino exponerse a lo desconocido; el núcleo de identidad, lo buscado, no es algo “previ-sible”, él está más bien allí como un ausente, como un “no-sin-ti”, que como tal siempre deja comenzar de nuevo. Certeau es un nuevo tipo de “misionero” que no permanece en un lugar, con lo cual el comienzo no quiere decir dejar la red de relaciones; ella será introducida en lo nuevo. Lo que Certeau ha estimulado es este “Tú” que él experimenta y formula como un “no-sin-ti”. Los textos de las tradiciones espirituales, de la literatura de viaje de la temprana modernidad, con los cuales él se debate, son signos que él aprende a leer, una huella del otro que se abre para él.¹¹

El Dios “oscuro” es esta paradoja de presencia y ausencia, que atraviesa los textos de Certeau como un hilo de Ariadna. La fe, la experiencia religiosa, no es precisamente poder ni posesión a los que puedo aferrarme; cuanto más lejos lleva el viaje, tanto más fuerte será la “debilidad de creer”.

9. En *Etudes théologiques et religieuses* 1 (1970) 25-44.

10. Cf. L. GIARD, *La passion de l'altérité*, en L. GIARD (ed.), *Michel de Certeau*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, 17-38.

11. Cf. entre otros M. DE CERTEAU, *Das Schreiben der Geschichte*. Traducido del francés por Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt/New York/Paris, 1991, II. 3 Ethnographie: Oralität toder der Raum des Anderen: Jean de Léry, 137-171; *La fable mystique*.

Lo que fundamenta la experiencia en profundidad es lo que falta, una “falta”, como escribe Certeau en 1970 en un artículo para la revista *Etudes* que fue incorporado en la colección de textos *La faiblesse de croire*:

“En la experiencia, más que una «avanzada del ser» (Heidegger lo observa en una perspectiva cercana), es una «avanzada de ausencia»; expresión que se debe sopesar. Lo que hace *ser* a la acción es lo que le *falta*. (...) Para enunciar con pudor y precisión el movimiento de su fe, con temor y seguridad según los casos, el cristiano habla al Señor como al enamorado o la amiga: No, *no sin tí*. «Que no sea separado de tí». Pero de la misma manera se dirige a los otros: *No sin ustedes*. No soy más que el defensor de una sociedad o de mi propio éxito, *sin ustedes*.”¹²

Aquello en lo cual se funda la experiencia se determina “negativamente”; se trata de un “sin esto”, no es posible sin vivir, creer, empezar. Este “no-sin-tí” atraviesa los diferentes hitos del camino de su viaje científico. En él se expresa una humildad para hablar de Dios o también de la propia experiencia. Abandonado en lo “oscuro”, surge Dios, la experiencia; la metódica científica es, frente a ello, un contemplar exacto del texto, de su estructura, de su funcionar, de su carácter histórico.

El aporte científico de Certeau, que seguramente en muchos contextos –sobre todo en el alemán– todavía está sin descubrir,¹³ inaugura nuevos caminos en la ciencia de la historia y seguramente también para la historia de la teología y la mística, para el trato con textos de las tradiciones espirituales y místicas. “Cada espiritualidad tiene un carácter esencialmente histórico”,¹⁴ afirma Michel de Certeau. Historia y mística para él coinciden –en esto él sigue las huellas tanto de Henri de Bremond como de Michel de Foucault–; ambas “tanto la historia como la mística están encaminadas para decir lo otro, ellas son las hijas de una ausencia”.¹⁵ Para la exploración de este escribir de la historia, también de las historias de diferentes experiencias, Certeau enlaza con los métodos estructuralistas y psicoanalíticos de los años ‘50 y ‘60 del siglo pasado. La mirada exacta al

texto, a su estructura, a su funcionamiento, a su versión hablada, es para él el acceso para la experiencia mística, el cual precisamente no hiere “intimidades” y produce una falsa objetividad.

“No, en cada espiritualidad, lo esencial no es un *otra parte*, exterior al lenguaje del tiempo. Es ese mismo lenguaje lo que toma en serio el espiritual; es allí, en esa situación cultural, donde «se corporizan» su deseo y su riesgo; es a través de él como encuentra a Dios y lo sigue buscando, como expresa su fe, como experimenta simultáneamente una entrevista con Dios y una entrevista con sus hermanos reales.”¹⁶

Un tal camino significa distancia frente a una “metafísica” que intenta tomar en el puño lo trascendente, es la toma de distancia de cada “poder” y un hallarse a gusto con un lenguaje de la “debilidad” que se niega a tratar indebidamente con la palabra “Dios”, que se retrae, que lo deja en lo oscuro, que da preferencia a este Dios “oscuro”, pero en la certeza de que alguna vez todo será luz, “éxtasis blanco”.

Mística y misión, éste es el campo de tensión en el cual se inscribe el camino personal y el pensamiento de Michel de Certeau; sobre él se señalan, en lo que sigue, algunos hitos fundamentales. El “hacer teología” es comparado por él con el “viaje abrahámico” (Gen 12,1),¹⁷ hacia el nuevo comienzo, hacia la promesa, hacia un otro, desconocido:

“situar el acto de «hacer teología» en otra parte que allí donde ella *dice* olvidando de *hacer*, pero en un *otra parte* donde él (...), por un efecto de *ruptura* articulado sobre una historia de *fidelidad* (sobre una fidelidad a la historia), lo que él siempre ha considerado como *lo esencial* del acto teológico lo mismo que del acto de creer: la relación con el acontecimiento fundador aprehendido en la relación con el otro, los otros y más allá del otro.”¹⁸

2. El punto de referencia histórico del viaje: Ignacio y las tradiciones místicas de los jesuitas del siglo XVII

Justamente porque toda espiritualidad es histórica, Certeau intenta una y otra vez aproximarse y tantear la experiencia fundante que está en el origen de la Compañía de Jesús. Al hacerlo se confronta con los escri-

12. *La debilidad de creer*, 125.126 [*La faiblesse*, 112-113].

13. Cf. la única publicación mayor en el ámbito alemán: D. BOGNER, *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz, Grünewald, 2002. Algunas jornadas sobre Certeau fueron organizadas por un círculo de trabajo, como por ejemplo en la *Katholische Akademie* en Berlín.

14. *La debilidad de creer*, 51ss. [*La faiblesse*, 32].

15. P. LÉCRIVAIN, *Théologie et sciences et l'autre, la mystique ignatienne dans les „approches“ de Michel de Certeau*, en B. VAN MEENEN (ed.), *La mystique*, Brüssel, 2001, 67-85, 71.

16. *La debilidad de creer*, 50-51 [*La faiblesse*, 31].

17. *La debilidad de creer*, 261 [*La faiblesse*, 260].

18. MOINGT, *L'ailleurs de la théologie*, 366.

tos de Ignacio, sobre todo con los Ejercicios, tratando de comprender cuál sea el “fundamento” (*fondement*) y cómo éste continúa vivo aun después de finalizada la etapa fundacional. Ésta es la razón por la que recurre siempre a los escritos del jesuita Jean-Joseph Surin, quien tuvo un camino de vida a la vez trágico e impresionante, y cuya correspondencia editó en 1965. En el prólogo a dicha edición escribe: “Para discernir el *sentido* espiritual de una experiencia, se debe aceptar la totalidad vivida y reconocer la distancia que pone entre ella y nosotros su consistencia histórica. Entonces deviene perceptible, en un pasado, la conmoción operada por el paso de Dios”,¹⁹ tema que constituye un *leitmotiv* de su escrito sobre la historia de la mística.

2.1. El “deseo” espiritual y los Ejercicios

Un primer texto que nos permite acercarnos a Certeau es el de su impresionante interpretación de los Ejercicios de Ignacio, aparecida en la revista *Christus* en el año 1973 bajo el título: “L’espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels”.²⁰ Justamente aquí es donde se percibe con toda claridad la sobriedad y la reserva de Certeau en su acercamiento a la experiencia. Para él es importante hacer espacio a la experiencia que siempre es algo que se halla fuera del texto, pero que tiene el lugar preciso y exacto en el texto como para seguirle la pista. La conmoción provocada por el acontecimiento del paso de Dios, que dejó como consecuencia una “herida” (*blessure*), es lo que representa y estructura al texto a su manera. El texto describe un “orden de proceder”, que apunta a: “darle el medio de nombrar su deseo hoy, provisoriamente. (...) Él organiza los lugares proporcionados al viaje del ejercitante”.²¹ Precisamente, ésta es la metodología que le interesa a Certeau y que se halla en la estructura del texto. A Dios mismo, no se lo nombra, Él siempre es el “Otro”, el extranjero. No se pueden hallar “lugares” en los que refugiarse, pensando que sería posible encontrarlo allí:

“Una antigua tentación, una nostalgia muy fundamental lleva al hombre a determinar un paraíso sobre el mapa del mundo, un Perú, un país maravilloso, un El dorado. En la vida religiosa, nosotros hacemos lo mismo. Puede ser éste el punto de partida de una experiencia espiritual que busca un *lugar*, pero es imposible de tener.”²²

Los Ejercicios preparan una “topografía”, hitos en el camino donde poder “aferrar” la experiencia y el deseo, sabiendo, sin embargo, que dichos mojones se refieren a un “fundamento” (*fondement*) que es un “no-lugar” (*non-lieu*): “Pero toda esta organización topológica juega sobre un «principio» complementario, y aparentemente contradictorio, que es la condición de su funcionamiento: un no-lugar, designado como «el fundamento».”²³ La paradoja de un “lugar”, que es bosquejo de una topografía y “no-lugar”, proporciona a los Ejercicios su estructura.

El “fundamento”, que abre un espacio al deseo, no es justamente un lugar ni está sometido al tiempo: el sentido del “fundamento” es iniciar una “ruptura primigenia” sobre la que se fundamenta todo desarrollo posterior.²⁴ Retornar a dicho principio es aceptar siempre de nuevo tal ruptura, en el lenguaje poético de Certeau: “Dios es indiferente, «más grande» que tus encuentros –verdaderos o supuestos– con Él. (...) Volver al «principio», es confesar, con metáforas que hablan alternativamente de un *vacío* y de una *fiesta*, un deseo *extraño* al ideal o los proyectos que te forjas. Es aceptar escuchar el rumor del mar”.²⁵ El “fundamento” es el que justamente permite la interrupción de la normal sucesión-de-los-pasos, de modo de hacer lugar para un nuevo lenguaje en el que queda inscripto el rastro del “Otro”. Permite hacerse capaz de percibir el intersticio “entre dos-pasos” (*entre-deux*), el “umbral”, la “interrupción”, aquello que se sitúa en el intersticio entre un paso y el siguiente. Es precisamente aquí donde el lenguaje se convierte en “lenguaje místico”, un decir que se densifica, que no posee un lugar y que está en relación con lo indecible:

“El «fundamento», al cual me limito, mantiene la ruptura. Funciona exactamente como el retorno o el pasaje a *cero* que permite la constitución de una *serie*. Parece, en efecto, que se accede a la más grande «verdad» de la palabra, a lo que especifica

19. M. DE CERTEAU, *Introduction*, en: J. -J. SURIN, *Correspondance*. Texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau. Préface de Julien Green, Paris, Ed. Pléiade, 1966, 27-89, 29.

20. “L’espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels”, *Christus* 20 (1973) 118-128; se cita de acuerdo a la reedición de: VAN MEENEN (ed.), *La mystique*, 105-118.

21. “L’espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels”, 106.

22. *L’Etranger*, 2.

23. “L’espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels”, 106.

24. Cf. *L’espace du désir*, 107: “consiste esencialmente en *abrir un espacio al deseo*, dejar hablar al sujeto del deseo en un lugar que no es un lugar y no tiene un nombre.”

25. *L’espace du désir*, 109.

mejor el *decir* en relación al *hacer*, allí donde ella se disocia de la residencia y de la pertenencia, en el riesgo y en la separación entre dos, al momento de *decir* en relación al *hacer*, es precisamente no *tener* lugar, o de no tener otro lugar que la palabra misma. Entonces refluje en el lenguaje, para hacerse palabra, tal vez una media palabra, que no puede ser poseída en la presencia, en la frecuentación, en las secretas apropiaciones que implica toda práctica. La 'palabra' está ligada a la separación. Ella surge en todos esos intersticios en que se señala la conexión del deseo con la palabra, es decir, con el límite. Es la ausencia, o la no posesión, las que hacen hablar".²⁶

El "fundamento" permite tomar distancia de todo lugar, un tal silenciarse de todo lo "determinado" crea espacio para "el lenguaje de la ausencia", expresión de Rilke a la que aquí recurre Certeau.²⁷ Este lenguaje se convierte en punto de partida de un nuevo camino. El inicio está en el "volo", en el que se encuentran la voluntad divina con la humana, cosa que ocurre justamente en este instante del enmudecimiento en el ámbito en el que florece el lenguaje de la ausencia:

"Ella reposa sobre el postulado de una fe cristiana: lo que hay de más profundo y de menos conocido en Dios –la inquietante extrañeza de su voluntad– es lo que hay de más profundo y de menos conocido en el hombre –la inquietante familiaridad de nuestra propia voluntad–. Así la táctica ignaciana trae de nuevo al ejercitante a la indeterminación de este querer en vistas a una nueva determinación de sus objetos".²⁸

En esto consiste, entonces, la elección, en la que el "deseo", la nostalgia se muestra en concreto.²⁹ Con el telón de fondo del análisis de la estructura fundamental de los Ejercicios, con la paradoja de la topografía y del no-lugar del "fundamento" Certeau no describe la experiencia: "El relato está prohibido, marcado solamente en los intersticios que indican el *lugar del otro*, fuera del texto".³⁰ El texto es al mismo tiempo como la *espera del otro*:

26. *L'espace du désir*, 112.

27. Cf. *L'espace du désir*, 113: "Crea por relación a todos esos objetivos o a todos esos «lugares» un distanciamiento que toma la forma de la palabra pobre y fundamental. *El desvanecimiento de lo determinado* crea el equivalente de lo que Rilke llama «el lenguaje de la ausencia»".

28. "L'espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels", 114.

29. Cf. *L'espace du désir*, 116: "El fin no es agotar todos los recursos de una verdad, sino construir un discurso orgánico, por una sucesión de opciones, la manifestación de un deseo en la efectividad de una situación: esto será «la elección» o la selección."

30. "L'espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels", 116.

"El mismo texto funciona entonces como una *espera del otro*, un espacio ordenado por el deseo. Él es el jardín construido por un caminante venido de otra parte. Él marca por los cortes y los silencios este lugar que él no ocupa. El que ordena las piezas ordenadas en vista de un discernimiento, es la ausencia del otro –el ejercitante– quien es el destinatario pero que sólo hace el viaje. Un viaje en el cual ninguna descripción y ninguna teoría tienen lugar."³¹

Los Ejercicios son un libro de método, el texto es una manera de "hacerle espacio al otro": "A este respecto, el texto hace lo que él dice. Él se forma abriéndose. Él es el producto del deseo del otro; es un espacio construido por el deseo".³² El otro, Dios, no es nombrado, permanece "en la oscuridad", lo que se percibe es el texto. Y dicho texto se transforma en aquello que realmente es, gracias al "visitante esperado", el "deseo" del otro:

"¿Qué viene de este texto, sino el Otro que le falta? El discurso no es sino sólo un objeto inerte cuando el visitante que él espera no viene y también el Otro no es sino una sombra. No queda sino un objeto todavía marcado por las presencias desaparecidas sí, fuera de sí, ya no hay más lugar para el deseo que lo ha organizado. Él no da lo que él supone. Es un espacio literario al cual sólo el deseo del otro le dona su sentido".³³

2.2. Situaciones y hombres fronterizos: literatura mística de los siglos XVI y XVII

¿Qué es lo que los textos de Ignacio provocaron y gracias a qué nueva "nostalgia", volvieron a cobrar vida? Esta pregunta y con ella la pregunta por la prolongación de los impulsos espirituales suscitados por el fundador de una Orden, son el hilo conductor del enfoque con el que Michael de Certeau se aproxima a la literatura mística de las dos primeras generaciones de jesuitas. En su tesis de doctorado se familiarizó con los textos de Pierre Favre, uno de los primeros seguidores de Ignacio de Loyola, editando su Diario. Su *Mémorial*, iniciado el 15.06.1642, documenta la gran capacidad viajera de Favre, sus viajes a Alemania, a Speyer,

31. "L'espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels", 116. Cf. también: *L'espace du désir*, 117.

32. *L'espace du désir*, 117.

33. "L'espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels", 116-117.

Mainz y Köln, a Portugal, etc.³⁴ En la introducción y el comentario de Certeau a dichos textos se pone de manifiesto el gran ámbito de tensiones que caracteriza su propio itinerario espiritual: tensión entre la simultánea presencia y “ausencia” de Dios. Impulsado por Ignacio, Favre comenta con frecuencia la “real y escondida presencia” de la “humanitas divina”: es decir, una espiritualidad encarnada, que experimenta la presencia de Dios en las cosas concretas de cada día, y que al mismo tiempo la vivencia como “ausencia”.³⁵ El 6.1.1645 en Coimbra, Favre apunta: “pero la verdadera victoria, el verdadero dominio y posesión de sí se reconoce de antemano cuando nosotros creemos ausente a nuestro Rey, el que dirige nuestros combates hasta que él hace de nosotros reyes.”³⁶

Alguien que casi llegó a quebrarse por soportar la tensión entre presencia y ausencia, entre luz y tinieblas fue Jean-Joseph Surin. Él pertenece a la segunda generación de jesuitas, creció en Bordeaux, en una época en que los impulsos espirituales de la fase fundacional de la Compañía amenazaban con desvanecerse. Surin fue un guía espiritual muy buscado, su abundante correspondencia, sobre todo con religiosas, así lo demuestra. Certeau publicó esa abultada correspondencia como también los demás escritos de Surin y siempre hizo referencia a ellos. Son precisamente sus cartas, llenas de empatía, dirigidas a religiosas amigas, las que demuestran, partiendo de su gran familiaridad con la Palabra de Dios, su profunda experiencia de la presencia y cercanía de Dios. Él mismo, sin embargo, va precipitándose en una creciente oscuridad. Aquello que influyó y lo marcó profundamente fue uno de los más importantes acontecimientos religiosos de su época, que sobre todo agitó al oeste de Francia, el fenómeno de las “posesiones” en el monasterio de las ursulinas de Loudun, cosa que se agudizó en 1637 con variados exorcismos, algunos de ellos con consecuencias mortales. Surin es designado “exorcista” de la superiora Jeanne des Anges, ella es curada, quedando ambos, a partir de ahí, en contacto a lo largo de toda su vida. Es precisamente en las cartas dirigidas a ella que él se va develando y mostrando sus propios temores. Él ya no es el acompañante fuerte y seguro que todo lo sabe y todo lo com-

prende. Como consecuencia de su cercanía con las ursulinas, el mismo Surin experimentará estas “tinieblas”. Como un “poseoso” será encerrado en una habitación oscurecida, experimentando durante veinte años (1637-1657) una noche, el abismo de Dios, el Dios “oscuro”. Julien Green lo compara con Job, en el prólogo a la correspondencia editada por Certeau:

“el Dios de Surin, durante esta crisis, es un Dios que da miedo. Él tiene esta cualidad que los italianos llaman la terribilidad [terribilità]. El mismo Cristo, el Cristo de Surin da miedo: «Yo veo su figura, su rostro y su vestido, escribe el alucinado, su vestido era rojo, y su rostro de una cólera tal que no hay fuerza de espíritu que lo pueda soportar. Me parece seriamente que él aparece igual a la hora de la muerte para pronunciar la sentencia del juicio particular de los malos»... Dios es un mar de rigores, pasando todas las medidas...”³⁷

Es el revés de una experiencia de la presencia luminosa, es una oscuridad asociada a Dios mismo. En textos posteriores, Certeau volverá a menudo a hacer referencia a esta experiencia de “posesión”: los así llamados “des-centrados”³⁸ son casos límite, que en la profundidad de sus almas se convierten en “sismógrafos” de aquel misterio que Dios es. Al igual que Surin, Certeau interpreta dicha posesión cristológicamente: es la “humana semejanza” a una “herida” que de manera misteriosa es interior a la divina pasión. Dios se dice “aniquilándose”. Lo que comienza con la encarnación del Verbo de Dios se hace denso en el instante, así lo afirma Certeau, en que “el corazón de Jesús es traspasado”. Precisamente en la imposible combinación de dos realidades tan distantes, aparentemente inconciliables, Dios y el hombre, se llega a un *shock*, la realidad humana es “tragada” por la grandeza y el amor del ser de Dios. El *shock* hiere, deja tras de sí una herida provocada por esa inmensa fuerza de su grandeza, la del amor.³⁹

En estos textos tempranos, con los cuales Certeau se acerca a la literatura mística del siglo XVII, tropezamos con indicios de lo que puede ser experimentar la oscuridad que va asociada a la experiencia de Dios. Todo comienza con la “humanitas divina”, el *shock* que se produce cuando estas dos realidades chocan entre sí y que se intensifica más aún en el acontecimiento de la cruz. La cruz es la experiencia de esa oscuridad; aquí podemos, como se lo escribe Surin a Jeanne des Anges en una carta de

34. Cf. La edición del texto: P. FAVRE, *Mémorial*. Traducido y comentado por Michel de Certeau, Paris, Ed. Pléiade, 1960.

35. Cf. CERTEAU, *Introduction*, en: FAVRE, *Mémorial*, 7-95.

36. FAVRE, *Mémorial*, Januar 1545, 389.

37. J. GREEN, *Préface*, en: SURIN, *Correspondance*, 9-23, 16. Green no proporciona referencias.

38. La autora usa en alemán “verrückt”, literalmente sacado de su centro, que significa “loco”. [N. de la T.]

39. Cf. CERTEAU, *Introduction*, en: SURIN, *Correspondance*, 48-49.

1664, llegar a ser sepultados “por todas las angustias que el furor del infierno puede producir”. Si Jeanne des Anges hiciera esta experiencia, entonces, así le habla Surin:

“si Usted fueras a morir en este estado, como él murió agobiado por todas las opresiones que puede causar la cólera del infierno, entonces yo la consideraría verdaderamente como esposa de Jesús crucificado, y esto será la cima del bien donde tú puedes llevar su amor. Pero se debe encargar a su providencia que ordenará sobre ti lo que a él le agrade. (...) Después de haber visto esto, (...) que el resto de tu vida sea un continuo homenaje a este Dios muerto y que la luz del sol te done sólo la alegría que vendrá de su Espíritu.”⁴⁰

La oscuridad es ambas cosas: por un lado, se asocia con el mismo Dios, en el punto más hondo del encuentro del hombre con Dios, en la cruz, se hace más densa; por otro, es igualmente la “herida” de nuestra realidad humana producida por este acontecimiento.

3. Michel de Certeau: el caminante herido – “no sin Ti”

Certeau ha sido un viajero y esto en un modo muy variado. En la mayoría de sus trabajos científicos se ha lanzado a viajar hacia los primeros tiempos de la Compañía de Jesús, de la bibliografía mística de la comunidad. Pero esto no lo ha convertido en un hombre del pasado. Él fue profundamente un hombre del presente, para él se trató de localizar los momentos que condujeron hacia una vitalidad que ha hecho a los hombres lo que son, hombres “presentes” desde la experiencia de la “presencia” de Dios, lo mismo que los momentos de mayor “distanciamiento”, ausencia, obsesión. Para él, lo que funda la verdad es el encuentro con el “otro”, sea en el pasado o en el presente: “El movimiento del nacimiento hacia la verdad es la dialéctica de una conversación. Cada uno posee su verdad a partir de aquello que lo une a los otros y al mismo tiempo lo distingue de ellos.”⁴¹ El viaje es el *leit-motiv* de la “espiritualidad”, del pensamiento de “Dios” de Certeau. Él no pudo otra cosa que estar en movimiento, empezar de nuevo cada vez. Todo lo que pertenece a un viaje, las cartografías, los puntos de orientación, los hitos del camino, los encuen-

40. SURIN, *Correspondance*, carta N.º. 562 a Mère Jeanne des Anges, 27.11.1664, 1615-1617, 1616.

41. *L'Etranger*, 146.147.

tros, etc., son momentos que dan una estructura a esta espiritualidad. Lo que, en esto, no lo abandona es la pregunta sobre lo que envía al viaje. En este sentido, él no quiere aferrar un “primer” punto –frente a su negación de una metafísica clásica–. El viaje, el movimiento sin principio o fin, es lo “primero”, si aquí se puede hablar de un primero. En este viaje puede suceder algo que luego da nuevas orientaciones, que deja ir en otra dirección; no hay comienzo o final. En lo que sigue, quisiera recorrer algunos “puntos cruciales” acerca de cómo este infatigable caminante herido, Certeau, traza el itinerario del viaje espiritual. Ante todo se trata de la pregunta acerca del “encuentro” con aquel que envía hacia el viaje; aquí estamos nosotros, al modo de Certeau, con nuestra pregunta hacia el Dios “oscuro”: “no sin ti”. En esto se asocia la pregunta sobre el “trabajo del deseo” y una nueva mirada hacia aquello que es “misión”, misión como tema clave para la vida de fe y la Iglesia en los tiempos poscristianos. En esta sección, me referiré sobre todo a los textos de la colección *L'Etranger*.

Quisiera ofrecer una perspectiva de interpretación para la reflexión, que luego será elaborada en el último punto de esta parte: la Encarnación, el Dios hecho carne, igual a nosotros menos en el pecado, es una clave de nuestra experiencia cristiana de fe. Los caminos humanos son caminos de Dios. La experiencia de Dios no es algo, que está desligado a nuestra experiencia del mundo. ¿No pueden, por esta razón, las personas con una mayor experiencia espiritual, con una sensibilidad para el espacio de su alma y la de los demás, percibir los signos del tiempo y de la experiencia de Dios de un modo especial? Certeau ha recorrido su camino de seguimiento constantemente en un campo no cristiano; el discurso de Dios aquí no es “evidente” –si alguna vez lo ha sido–. Dios y la experiencia de Dios se ubican “en la oscuridad”, Dios mismo es para muchos “oscuro”. El “viaje” de Certeau ¿no es quizá, precisamente, un camino para señalar *con* y *en* esta ausencia los espacios escondidos del “otro”, una guía de lectura para interpretar los signos en tiempos en que las “verdades dogmáticas” ya no alcanzan?

3.1. “No sin ti” – Haz que nunca me separe de ti

¿Qué puede ser sostenido en la vida? Existen puntos, comas, momentos que estructuran el tiempo, que constituyen un ritmo. En esto hay determinados acontecimientos, que significan un “corte” (*coupure*), una

interrupción, un paso, que deja manifestarse lo que viene en una luz diferente. Un tal acontecimiento en la historia fue la encarnación de Dios; también los discípulos, recién “después” (*après coup*), han crecido hacia una comprensión. Dios pasa por delante, nosotros podemos verlo sólo “desde atrás”.⁴² Y con esta experiencia se cambia el panorama. Entonces se configura un “espacio”, con este “corte” en la propia experiencia religiosa, que como tal es un “no-lugar”; en él no podemos demorarnos, él nos envía nuevamente hacia fuera. Precisamente aquí se muestra lo que para Certeau es el “sentido” de la experiencia mística, la “relación existencial con el Otro, es decir, con aquel que no cesa de faltar”.⁴³ Lo que envía al viaje es este acontecimiento, un “corte”, que no es “lugar”, porque aquel que pasa por delante es también quien siempre “falta”. La fundamental relacionalidad hacia lo otro, hacia el otro, es aquello que abre el texto de la vida; como el mismo Jesús ha dicho, “yo no soy nada sin mi Padre y no soy nada sin ustedes, hermanos, sin un futuro sobre el cual no sé”.⁴⁴ En su aproximación a la relación de Pedro y Jesús en Jn 6,68, Michel de Certeau escribió:

“Pedro no comprende mejor, pero él ya sabe que partir, eso será dejar su vida –lo que este hombre le ha develado de su propia existencia (Jn 6,68). Jesús no es el que posee, sino *aquel sin el cual* vivir no será vivir. Él es ya lo esencial y permanece diferente; necesario e inaferrable. Él traduce geográficamente y socialmente la certeza de que Dios es el incomprendible, sin que por lo tanto sea imposible de ser cristiano y humano. Una solidaridad de la fe ligada a *lo desconocido* que es siempre el *no apreciado*. Este extranjero no cesa de ser –en el sentido amoroso del término– aquel que *falta* a los cristianos.”⁴⁵

Por eso nosotros tampoco podemos aferrar lo que funda el “sentido” de nuestra experiencia religiosa cristiana. Él se muestra como algo “sin lo cual” nosotros no podemos vivir, ni como individuos ni como comunidad. Certeau recurre a Heidegger en la formulación “no sin”, quien justo, en ello, ha expresado la relación al “ser”, que nuestro hablar no es posible sin él. En el “no sin” se expresa una relación que, como tal, es siempre de nuevo y hacia lo infinito, una nueva relación que ha de ser en-

42. *L'Etranger*, 4ss.

43. *L'Etranger*, 11.

44. *L'Etranger*, 10.

45. *L'Etranger*, 15-16.

contrada.⁴⁶ Aquí se fundamenta por qué, para Certeau, la espiritualidad es una experiencia espiritual “histórica”: ella retorna a un “acontecimiento”, que en cuanto tal en la historia se “sale del tiempo” y precisamente en esto, en las relaciones que crecen en la historia, puede ser reconocida como verdadera. Justamente esto se aplica al Evangelio: “Dios puede vivir *no sin* nosotros. Esto también quiere significar que Jesús, como persona histórica, *no* puede vivir y tampoco puede hablar *sin* aquellos que lo seguirán y aquellos otros que todavía no lo conocen... Él tiene significado sólo en la medida en que él no es comprensible sin otros momentos, sin otros encuentros.”⁴⁷ El acontecimiento singular del encuentro de Dios y hombre se muestra en la historia, de este modo, en una plenitud de formas de expresión. La fe es siempre de nuevo una “ruptura instauradora”, un “quiebre”, que deja surgir nuevas figuras de expresión.⁴⁸ El acontecimiento de Cristo está “implícito en todas partes, pero no puede ser «aferrado» en ningún lado”: Jesús es el Otro. Él es el desaparecido viviente en su Iglesia. Él no puede ser un objeto que pueda ser poseído.⁴⁹

La relación hacia el origen es, para la experiencia cristiana de fe, un “proceso de ausencia”.⁵⁰ Cada discurso sobre Dios, en este sentido, ha de recordarlo de nuevo, debe respetar esta ausencia; el origen es siempre “inaferrable”. Y precisamente en esto yace el fundamento de la diversidad de los testimonios de la fe: “una kénosis de la presencia da lugar a una escritura plural y comunitaria”.⁵¹ El cristianismo se confirma precisamente

46. Cf. *L'Etranger*, 9: “En el fondo, él es percibido en la experiencia como *esto sin lo cual* un hombre no puede vivir, esto son lo cual una comunidad, un grupo de hombres, no puede existir. (...) Heidegger ensayó definir la relación que nosotros tenemos con el ser caracterizándola por el hecho que *no* puede hablar *sin* él. Esta categoría «no sin» enuncia, en efecto, la tensión de una relación y el lazo indefinidamente reencontrado por la experiencia.”

47. *L'Etranger*, 10.

48. Cf. MOINGT, *L'ailleurs de la théologie*, 373; Moingt cita aquí el artículo de Certeau: “Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens”, *Recherches de science religieuse* 58 (1970) 481-520, 516: “De esta manera, la fe aparece como una *ruptura sin cesar instauradora*, sea sobre el modo de los fundamentos comunitarios que producen un lenguaje, sea sobre el modo de diferencias que se demarcan de los lenguajes recibidos para encontrar el sentido.” Cf. también: LÉCRIVAIN, *Théologie et sciences et l'autre*, 75: “Así, igual que el hecho pasado, el ausente de la historia, «permite» la escritura de la historia; también, el Ausente siempre faltante, el Dios siempre mayor, «permite» la escritura mística; de igual modo que la irrupción del Jesús irremediamente desaparecido «permite» una escritura creyente, una «debilidad que hace creer». Pero este lenguaje teológico, para M. de Certeau, sólo puede ser herido, no solamente porque él debe testimoniar la «diferencia» evangélica, sino porque, en el campo moderno del saber, él sólo puede atestiguar la desaparición del cuerpo social de la Iglesia.”

49. Cf. MOINGT, *L'ailleurs de la théologie*, 374. Moingt cita a CERTEAU, “Faire de l'histoire”, 519.

50. *La debilidad de creer*, 218 [*La faiblesse*, 214].

51. *La debilidad de creer*, 219 [*La faiblesse*, 214].

en que es “hecho posible”, “permitido” que siempre haya nuevos creyentes.⁵² “Para cada cristiano, para cada comunidad y para todo el cristianismo, se trata de *ser el signo de lo que le falta*, a partir del momento en que se trata de fe o de Dios.”⁵³ Si nos preguntamos acerca de lo “oscuro”, el “Dios oscuro”, entonces la huella que Certeau interpreta, la posición en esta “ausencia”, es la ausencia de un “otro” que está presente muy profundamente, pero que es experimentado en su ausencia.

3.2. *El trabajo sobre un deseo – “travail d’un désir”*

El “lugar”, la cima de la experiencia mística, no es un lugar que nos deja descansar, como “no-lugar” él es punto de partida de un camino. No podemos identificar este lugar con la verdad, con Dios. Lo que puede ser identificado es la “falta” – el “no sin tí”. Para que *desde* y *en* este faltar pueda darse una experiencia “identificable”, debe “trabajarse” en ella. Michel de Certeau recuerda el *travail d’un désir* que han asumido siempre los monjes de la Iglesia de Oriente. La imagen de estos monjes que permanecen la noche en vigilia esperando la mañana, con brazos extendidos, pasando la noche en vela con todos sus sentidos, se constituye para Certeau en un símbolo del viaje de la experiencia espiritual. Aquí se hace claro que el viaje no es uno “cualquiera”, él es impulsado por este “trabajo sobre el deseo”. Certeau interpreta el “quiero” (*volo*) ignaciano de un modo nuevo, el querer divino y humano se encuentran en él de modo misterioso. Los monjes perseveran en la noche, en espera:

“Ellos permanecen en la noche de pie, en la postura de la espera. Ellos estaban ubicados bajo el cielo abierto, erguidos como árboles, extendían las manos hacia el cielo, dirigidas hacia el rincón del horizonte desde donde debía venir el sol de la mañana. Durante toda la noche ellos lo esperaron en el deseo de sus cuerpos ansiosos ante la irrupción del día. Ésta era su oración. Ellos no tenían palabras. ¿Para qué palabras? Su lenguaje eran sus cuerpos en el trabajo y en la espera. Este trabajo sobre el deseo era su oración silenciosa. Ellos estaban allí, simplemente. Y cuando en la mañana los primeros rayos del sol alcanzaron la superficie de sus manos, ellos pudieron detenerse y descansar. El sol había llegado.”⁵⁴

Se trata de trabajar sobre el deseo, los monjes hacen esto, en sus gestos, en permanecer despiertos durante la noche, en la esperanza del día,

52. Cf. *La debilidad de creer*, 215.216. [*La faiblesse*, 214.215].

53. *La debilidad de creer*, 222 [*La faiblesse*, 217].

54. *L’Etranger*, 3.

del Dios que vendrá, aun cuando en la oscuridad de la noche esta seguridad no está allí. La imagen es símbolo para el viaje de la vida, el viaje está envuelto en la oscuridad. Hay una esperanza de la luz, pero no hay seguridad, el mismo viaje de la vida está caracterizado por la “falta” de esta luz. En las grandes celebraciones litúrgicas de la noche santa de la Pascua vive esta imagen; nosotros celebramos la entrada en el comienzo del día, símbolo del camino de la vida, que un día será la Luz –en el futuro de Dios–, “éxtasis blanco”, como lo llama Certeau. En esta imagen nosotros podemos acercarnos un paso más al “Dios oscuro” de Certeau. Es el Dios de nuestro viaje de vida, que está aquí envuelto en la oscuridad, al cual esperamos con todo nuestro anhelo, porque él es quien siempre nos envía de nuevo a este camino, en el relampaguear de una presencia que “pasa” –“no-lugar”. “El deseo no cesa de ir más allá de aquello por lo cual él se expresa. Es el comienzo de un viaje.”⁵⁵

3.3. *Apostolado y misión: el encuentro con el extraño*

Mística y misión, lugar y camino coinciden. “Dios, Emmanuel, se da y se recibe en la Luz de *un día*” –ésta es la experiencia mística. Pero Dios no está allí, él viene, él es esperado “hasta el *último día*” y “sorprende a todo deseo que debería anunciarlo”.⁵⁶ El lugar es así como un comienzo, él posibilita el camino de la búsqueda. Lo que nos puede conducir hacia la verdad en este camino es el encuentro con el otro, con el extranjero; en la red de relaciones que se amplía, se anuncia esta verdad. De los otros, “esperamos la verdad que testimoniamos”.⁵⁷ Se abre un sentido del todo nuevo del apostolado, de la misión: “Ella no tiene esencialmente como meta el «conquistar», sino reconocer a Dios allí donde él, hasta entonces, no ha sido reconocido. La marcha en el «desierto» o en el extranjero huye de las ciudades cristianas donde la fe corre el peligro de encerrarse, de instalarse con total confort en el poder y en los sistemas; la fe se entrega a un viaje a través de países, lenguas y culturas, en los cuales Dios habla

55. *L’Etranger*, 6.

56. *L’Etranger*, 6: “Pero no es posible ajustarse a este lugar, fijarla y devolver la experiencia a uno de estos momentos. En primer término, esta tensión reúne el aspecto propiamente *místico* de la tradición espiritual: Dios está allí, Emmanuel, dado y recibido en la luz de *un día*. En segundo término, ella restaura la significación *escatológica* de la experiencia cristiana, la superación de toda objetividad: Dios no está allí, «él viene», esperado hasta el *último día*, sorprendiendo siempre a los deseos que lo anuncian.”

57. *L’Etranger*, 11.

un lenguaje que no ha sido decodificado y caracterizado. Ella expone a los peregrinos a la sorpresa.⁵⁸ Precisamente en el extranjero, en el “desierto”, aprendemos a leer a Dios de un modo totalmente nuevo; Dios escribe aquí con signos que el misionero no conoce para nada, él habla un lenguaje que ningún carácter cristiano puede des-cifrar.⁵⁹ En este sentido, la misión no es un lugar de la soledad; el misionero estará ligado, en el extranjero, en una nueva red de relaciones, aquí Certeau habla incluso de un “sacramento” del apostolado, porque el misionero y el extranjero se brindan mutuamente y –como en el matrimonio– “reciben al Señor el uno del otro”.⁶⁰

La dimensión profunda de la fe es “misionera”, siguiendo la huella de Michel de Certeau. Precisamente en el encuentro con el extranjero crecemos continuamente en ella, porque en el encuentro recibimos de otro/s aquello que nosotros le regalamos, la presencia de Dios.

«Nosotros debemos, dice Heidegger, distanciarnos de nuestros propios orígenes.» El apóstol sabe por su fe que Dios viene a él en todos sus orígenes humanos y religiosos. Pero él debe aprender esto cada día de nuevo. También cuando él ha dejado su propio país para anunciar a Jesucristo en una nueva región, de modo que será conducido a la Iglesia que lo ha enviado. Él encuentra este distanciamiento en las riquezas que Dios ya le ha regalado desde hace largo tiempo. ¿Tuvo que interrumpir, entonces, injustamente? No, porque esto que lo separó de los extranjeros, hizo para él inaccesible el misterio que él ya conocía, pero cuya plena comprensión para cada uno sólo se dará en el encuentro con los otros. La distancia entre sus hermanos y hermanas y él lo mantiene todavía alejado de Dios. De modo que él descubre a través de ellos la presencia que él les ayuda a descubrir en ellos mismos. Cuando el encuentro rompe las estrecheces mutuas, cuando abre en ellos/as un nuevo futuro y vincula sus propias experiencias, entonces el encuentro les enseña hasta qué punto Dios es el sostén principal de su propia existencia. En cada lugar, en cada vida, Cristo está allí. Pero su trascendencia y su proximidad se revelan más y más en los rasgos del encuentro mutuo que distancia a los diversos testigos de su presencia en sus propios orígenes.⁶¹

En lo profundo, Dios mismo es este extraño, él es el extranjero por excelencia, sin el cual vivir ya no es vivir. La mística y la misión se con-

58. *L'Etranger*, 15.

59. Cf. *L'Etranger*, 73.

60. *L'Etranger*, 81. Certeau afirma en este contexto: “El misionero no se contenta con observar y conocer; él se dona, pero el gesto que dona es un gesto que pide.”

61. *L'Etranger*, 96.

centran en esta experiencia.⁶² Un texto bíblico que conduce a ella es el camino de Emaús (cf. Lc 24,13-35). A él vuelve siempre Michel de Certeau, y caminos de Emaús hay muchos: con el vecino desconocido, el hermano separado, aquel con quien me encuentro fugazmente en la calle, con aquellos que están en prisión, con los pobres. Un extraño se unió a los discípulos, ellos están conmovidos, su imagen de Dios se ha oscurecido, su amigo fue clavado en la cruz; en el encuentro con el desconocido, se descubre para ellos quién es Dios. El Señor viene a los suyos como extraño, “vengo como un ladrón” (Ap 16,15; 3.3).⁶³ El extranjero está siempre más allá de los límites que nosotros ponemos, y precisamente por eso nuestros propios límites serán pasados por alto en el encuentro con él. En esto, Dios permanece como el “*Desconocido*, aquel que no conocemos, aun cuando creemos en él; él permanece siendo el extranjero para nosotros, en la densidad de la experiencia humana y de nuestras relaciones. Pero él es también él *no apreciado*, a quien no queremos reconocer.”⁶⁴ De modo que el rostro de Dios es siempre nuevo, no podemos describirlo, aferrarlo, nos sorprende siempre. ¿Es él quizás también el “Dios oscuro”, ya que nosotros no logramos iluminar su rostro con todas nuestras luces, porque él siempre brilla como el que sorprende.⁶⁵

“Él es, para los cristianos, su vocación y al mismo tiempo Aquel que los juzga. Él les falta y los arroja fuera del camino. Él les enseña lo que ellos decían, y él revela (a menudo sin su saber y a pesar de ellos) su incompreensión y su estrechez – como el extranjero lo ha hecho en el camino de Emaús. Él es su verdadero Juez en nombre de su fe. Los «creyentes» viven siempre en alguna parte, ellos trabajan para que se les abra una puerta en lo conocido o hacia lo desconocido, pero sin que ellos de antemano supieran donde o cómo.”⁶⁶

62. Cf. *L'Etranger*, 16: “la mística experimenta, en el presente de la unión, la necesidad de perderse: él es tomado, «arreatado», en el pasado, es decir, raptado y como desbordado de su propia subjetividad por cualquier cosa o cualquier otro que es su noche y al mismo tiempo su necesidad. Él es pacificado por quien le quita sus bienes. (...) Esta estructuración de la experiencia aparece así en la perspectiva escatológica, como aspiración de un futuro: el deseo ve lo desconocido, pero él debe vivir desde el presente; la extrañeza del futuro tiene sentido; una existencia es arrancada de sí misma, pero por una esperanza que le dona su actual subsistencia. Finalmente, de una parte y de otra, aunque de formas inversas, resurge este Otro que es por tanto «mi vida». Sobre el modo de la experiencia personal, el Extranjero es a la vez el irreductible, y aquel sin el cual vivir no es vivir.”

63. Cf. *L'Etranger*, 13.

64. *L'Etranger*, 14.

65. Cf. también *L'Etranger*, 78.79: “Un día, puede ser, la Palabra hará levantarse al limosnero: «Despierta, tú que duermes»; ella descubrirá de pronto en el testimonio de la Iglesia un nuevo rostro de aquel que la anunciaba, a través del rostro nuevo de aquel a quien se dirigía.”

66. *L'Etranger*, 18.

Certeau perteneció a la vanguardia (*avant-garde*) de su tiempo y marcó para el catolicismo francés, ya en los años '60, un signo de apertura, que recién lentamente en los últimos años ha sido tomado en serio. Nuestros tiempos ya no son “cristianos”, la sociedad se seculariza de modo creciente y va ganando una distancia hacia las verdades “dogmáticas” que ya no es posible recubrir; la fe se separa de una largamente sobreentendida eclesialidad.⁶⁷ Michel de Certeau presenta reflexiones complejas sobre el fenómeno de la religión y la religiosidad en estas sociedades modernas y posmodernas. La religiosidad ya no está meramente ligada a las religiones; éstas, como las instituciones en la modernidad que llega a su fin, se encuentran mucho más profundamente en una crisis de credibilidad. Precisamente porque los discursos éticos y políticos se “vacían” en las sociedades modernas, este “lugar vacío” se ofrece para un lenguaje nuevo y poético de lo religioso, un lenguaje sin la seguridad de la institución, un lenguaje propio de la apertura y de la vulnerabilidad de lo religioso.⁶⁸ La espiritualidad en el encuentro con el extranjero es el camino que propone de Certeau.⁶⁹ El lenguaje, para el cual él encuentra, adquiere su forma a partir del “trabajo en la hospitalidad hacia el extranjero”. Desde la fe podemos hablar sólo de los “lugares del tránsito” (*lieux de transit*): “más allá de las certidumbres de antaño parece que tiene que realizarse un trabajo *al descubierto*, sin la protección de una ideología garantizada por una institución, en una forma viajera”.⁷⁰

Así, se dan tiempos en los que se oscurece la imagen de Dios, para muchos de nuestros contemporáneos es un “Dios oscuro” en el que pien-

san, si lo hacen. Pero precisamente en esto Michel de Certeau puede dar aliento en su recuerdo del ímpetu original de la fe cristiana, misionera, de la apertura para lo nuevo, porque precisamente allí, en lo desconocido, el Dios Desconocido puede ser descubierto, en la fugacidad de un momento, en la imprevisibilidad del encuentro. En uno de sus textos más personales, “éxtasis blanco”, al cual ya hice referencia al comienzo de este artículo, también se hará claro que este desconocido no tiene la última palabra. En el encuentro con el extraño se nos recordará nuestro propio país, un “ámbito sin sombras”. “No hay otro fin del mundo”.⁷¹ Luego no cambiarán más la luz y la oscuridad, luego no podremos distinguir más entre ellas. Habremos llegado a la patria, a Dios, no a lo oscuro, no a lo luminoso, a Dios que se mostrará tal como es.

Para concluir, quisiera transcribir un texto de los “Cánticos Espirituales” de Jean-Joseph Surin:

“Quisiera ir a vagar por el mundo,
Donde viviré como un niño perdido;
He tomado el carácter de un alma vagabunda,
Luego de haber repartido todos mis bienes;
Para mí es todo uno, que yo viva o muera,
Me basta, que me quede el amor”.⁷²

MARGIT ECKHOLT
29-01-05 / 23-06-06

67. Cf. el estudio de M. DE CERTEAU – J.-M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Paris, 1974; D. HERVIEU-LÉGER, *La figure présente du christianisme*, en M. de Certeau, *Cahiers pour un temps*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, 75-80.

68. *La debilidad de creer*, 254: “Hoy, esas creencias dejan de ser creíbles; nos siguen hablando, pero de *preguntas* en adelante sin respuesta. Esta inversión moderna explica su nuevo funcionamiento social, el de mantener como irreductible lo que sin embargo no pueden ya volver pensable. Por eso se convierten, en toda la acepción del término en la lengua *poética* de experiencias que la tecnología no puede borrar, que ninguna seguridad ideológica ya protege, y cuyo sentido es el mismo riesgo de ser hombres.” [*La faiblesse*, 252]. Cf. también los trabajos de Certeau sobre cotidianidad como lugar de santidad: *L'invention du quotidien*, t.1 Arts de faire, Paris 1980.

69. Cf. *La debilidad de creer*, 263: “Este trabajo de hospitalidad respecto del extranjero es la forma misma del lenguaje cristiano. (...) perdido, felizmente inmerso en la inmensidad de la historia humana. Allí se borra como Jesús en la multitud.” [*Faiblesse*, 262].

70. *La debilidad de creer*, 254 [*La faiblesse*, 252]. Cf. también: M. SELLMANN (ed.), *Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus*, Freiburg-Basel-Wien, 2004.

71. *La debilidad de creer*, 316: “Yo viajaba esperando descubrir un lugar, un templo, un lugar solitario donde alojar la visión. Mi país se habría transformado enseguida en una tierra de secretos, por el solo hecho de haberse alejado de la manifestación. Pero sus dudas me devuelven a mi llanura sin sombras. No hay otro fin del mundo.” [*La faiblesse*, 318].

72. SURIN, *Cantiques spirituels*, Paris 1731, Cantique V, 1.