

GOCE FEMENINO Y MÍSTICA EN LACAN.

Una aproximación desde Michel De Certeau.

1. INTRODUCCIÓN:

*“Es una bella locura: hablar. Con eso, el hombre baila sobre y por encima de todas las cosas”.
(Nietzsche).*

Intentamos con este trabajo poner en conexión el goce femenino y la experiencia mística, tal como es entendida por Lacan en su *corpus* teórico. Una primera consideración es que el goce femenino es un goce no localizado, sin medida, sin límite, sin representación, donde existe o se da el “todavía” y el “más”. Este goce es diferente del goce fálico, que es un goce localizado y con medida; y lo es, también, del goce histérico, del masoquista, del pulsional, que, a su vez, es fragmentado y localizado en las zonas erógenas, y del místico.

Para la cuestión segunda referida a la mística tomamos como punto de partida y de referencia el libro de Michel de Certeau “La fábula mística”. Una de las razones para esta opción es la conocida cercanía de este autor con el

movimiento lacaniano y con el propio Lacan, ya que estuvo 17 años en la Escuela Freudiana de París y fue uno de sus cofundadores. Sobre este tema podemos decir que Lacan no solo contó con la proximidad de Certeau, sino que tuvo un hermano religioso en la Orden de los Benedictinos y que, entre sus analizantes, se encuentra una mística: Marie de la Trinité. Muy probablemente alguno de ellos o todos ellos influyeron en la concepción que llegó a tener Lacan sobre la experiencia mística.

"Los místicos quieren vivir la religiosidad de otra manera, con una voluntad muy singular de vivir una religiosidad, no exenta de erotismo, experimentando una mezcla de éxtasis y sufrimiento, más allá del principio del placer freudiano y que Lacan llama goce".¹

Un aspecto propio del trabajo que abordamos es el tomar a Certeau como referente y guía a la hora de acercarnos al fenómeno místico. Cuestión que nos ha llevado a consultar a Jacques-Alan Miller, vía correo electrónico, si en el Seminario 20 "Aun", donde Lacan afirma lo siguiente: "Hay, pese a todo, la posibilidad de un empalme cuando se lee a cierta gente seria, que por azar son mujeres. Les voy a dar una indicación que debo a una persona muy amable que lo había leído y me lo trajo. Lo leí de un tirón. Tengo que escribírselos, porque si no, no lo compran. Se trata de Hadewijch d'Anvers, una begüina, lo que, con toda amabilidad, se llama una mística".² La pregunta hecha a Miller es sobre la identidad de esa "persona amable" que le trae el libro a Lacan. ¿Se trata quizás de Michel De Certeau o de Marie De La Trinité? El propio Miller comenta con sorpresa, en "El banquete de los analistas", el marcado interés que demostraron los medios religiosos católicos por la obra de Lacan y señala que, en concreto, la "Compañía de Jesús" siguió de cerca la evolución de la Escuela Freudiana de París, hasta el punto que envió a doce de sus miembros a formar parte de la misma.³

A diferencia de Freud, Lacan piensa que es necesario tener en cuenta el discurso místico porque éste nos habla

¹ C. Lafuente, "Marie de la Trinité. Una mística en análisis". Espacio Escuela. Enseñanza de AE. FP Barcelona. Tercera Sesión. 5 de febrero de 2018.

² Lacan, J. "Seminario 20. Aun". Paidós. Buenos Aires, 2008. p. 92.

³ Miller, J-A. "El banquete de los analistas". Paidós. Buenos Aires, 2010. p. 354.

de aquello que es imposible de decir, de lo totalmente "otro" o trascendente. Toma el goce místico porque los místicos encarnan ese goce femenino tan difícil de descifrar. El primero es correlato del segundo, sin que sean, ni muchísimo menos, la misma cosa. Ambos goces hablan de una experiencia radical que no pasa por el lenguaje y que se acerca a lo "real" del cuerpo. Si Lacan alude frecuentemente a ciertas figuras de la mística es porque al final de sus lecciones, en particular entre los años 1974-1975, sobre todo en el *Seminario 20, Encore*, hace un estudio que pone en relación ambos goces.

"Entendemos que el interés de J. Lacan respecto del místico se debe justamente, a que en el amor a Dios hay implicado un goce del cuerpo, en tanto goce enigmático para quien lo experimenta, del que no todo puede decirse".⁴

Certeau es uno de esos tantos jesuitas que, sin llegar a ser psicoanalista, se alineó con la causa lacaniana. Mantuvo una relación de mucha proximidad con el campo analítico, lo que hizo que la influencia de Lacan estuviera presente de forma muy explícita en su obra. Fue especialista de la historiografía y se le puede considerar, ante todo, como un historiador de la mística; pues dedicó numerosos estudios a la misma.

Desde un primer momento, nos hemos centrado en la lectura de "La fabula mística" con el objetivo de encontrar puntos de conexión entre mística y psicoanálisis. Este empeño dio fruto, porque en la obra mencionada de Certeau aparecieron pronto reflexiones que remitían a la enseñanza lacaniana. Esta lectura la acompañamos, especialmente, con la de los seminarios 19, el 20 y con numerosos artículos acerca de la relación entre la experiencia mística y el goce femenino. Comprobamos que se trata de un tema que ha sido suficientemente trabajado debido, sin duda, a sus muchas implicaciones teóricas y prácticas.

Los místicos y místicas, la relación sexual, que no existe, la sustituyen por el amor a Dios, que les produce un goce extático en el cuerpo. Un goce cercano a ese goce femenino que, como hemos dicho, se sale de los parámetros

⁴ D. G. Antebi, "El goce en la psicosis. El goce femenino y la mística" XV Jornadas de Investigación y Cuarto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad d de Psicología_ Universidad de Buenos Aires. 2008., p.24.

reglados del goce fálico, adscrito al significante, a la ley, lo simbólico, el orden, lo masculino, el para todos; ya que el goce femenino es un goce "no todo", contingente, no reglado y que remite a lo singular y al "uno por uno". Es un goce que hace desfallecer el "Nombre-del-Padre", que propicia el debilitamiento de la ley e implica un resto, un goce opaco, ilimitado, no cuantificable, donde hay algo que queda fuera y que es del orden de lo no es explicable y del sinsentido. A diferencia de la "posición macho", el amor forma parte también de ese goce femenino, tal como ocurre en la experiencia mística: "En todo caso en el goce femenino no habría necesidad de establecer el amor como función de conexión al Otro ya que su goce propio consiste en una ligazón al amor del Otro. La posición femenina tiene una relación especial con el Otro. No así la posición macho cerrada al circuito autoerótico de satisfacción pulsional en su exclusivo goce fálico. En el goce femenino no está esa relación cerrada con el objeto pulsional, hay una apertura al Otro, y el amor forma parte del goce mismo".⁵

Certeau plantea que el fenómeno místico tiene mucha relación con el mundo femenino, pues la mayoría de sus practicantes son mujeres. Ellas viven desvinculadas de los valores masculinos y de las imposiciones propias del logos significante "macho". El lugar social de la mujer, tan cercano a la exclusión y muy fronterizo con lo marginal, las hace más permeables a la innovación, al riesgo y a una mayor libertad de movimientos.

Complementaremos la relación entre el goce femenino y la mística con la que existe entre el psicoanálisis y la poesía. Ponemos en conjunción el acto analítico y el acto poético teniendo en cuenta las aportaciones que hacen sobre este tema Lacan y otros autores como Jakobson, Heidegger, Sergio Larriera, Jorge Alemán, María Zambrano u Octavio Paz. Sobre este particular, hay una frase del "Banquete de los analistas" en la que Miller plantea que la experiencia analítica es una frase y que cada persona, cada analizante, es un poema.⁶

⁵ C. Alonso, "Acerca del goce femenino" en: *Punto de Fuga*, núm.4, p. 5.

⁶ Miller, J-A. "El banquete de los analistas". Paidós. Buenos Aires, 2010. p. 391.

2. EL GOCE FEMENINO Y SU RELACIÓN CON LA MÍSTICA:

*“Sería, pues, un error desdeñar lo que ve el místico porque sólo puede verlo él”.
(Ortega y Gasset).*

Lacan considera que la investigación sobre el goce “otro” femenino no puede avanzar si se sigue recurriendo a los conceptos que Freud puso en circulación. Por eso Lacan intenta abordar esta cuestión desde otra óptica; la que no pasa por la ley de la castración, sino que entiende a la mujer desde la perspectiva del “todo” y de “no todo”. Se pregunta por un goce femenino que nada tiene que ver con el goce fálico masculino y que, además, resulta ser un auténtico enigma para las propias mujeres. Confirma que no existe ese universal femenino, sino que se debe considerar a la mujer desde lo singular, lo no regulado, el “una por una”; pues la forma de gozar de las mujeres nada tiene que ver con la de los hombres, que es más del orden de lo automático y repetitivo.

“Está la serie del Nombre-del-Padre, pero Lacan dice que necesariamente hay otra, una serie en la que puede existir lo imprevisto en cada ocasión, una serie en que la cosa no está regulada de entrada, una serie en la que nunca podemos decir *todas o todos*, una serie sin garantía. Lacan tuvo la idea de que esta era la que permitía, por ejemplo, ubicarse en el lado mujer, y que si no logramos poner nada a punto en ese dominio, se debía a que pensábamos a partir del Nombre-del-Padre. Lacan tuvo en cambio la idea de que, en especial aquí, habría que ir más allá de la ley del Padre si queríamos pescar algo. Del lado mujer la cosa no funciona del mismo modo. Allí jamás podemos decir *todas*. Por eso, en particular, hay que considerarlas una por una”.⁷

Lacan, en el seminario *Aun*, expone que, tanto el “hombre” como la “mujer”, esto es, lo “masculino” y lo “femenino”, no han de ser tenidos en cuenta como género o como sexo, sino como una posición. Por lo tanto, no se

⁷ Miller, J-A. “Piezas sueltas”. Paidós. Buenos Aires, 2016. p. 187.

trata de un binarismo, ya que el lado considerado masculino es aquel en el cual se encuadran todos los seres humanos, el "para todo" o "para todos", subsumido bajo la generalidad de la castración del lenguaje. Lacan piensa que la posición femenina, en cambio, establece el goce femenino, que no hay que confundirlo con el goce solo y exclusivo de las mujeres, pues también lo pueden tener los hombres, sino que es un goce que no pasa por lo fálico, esto es, por la glotonería del sentido, del significante, sino que va más allá. El discurso del amo, como discurso virilizante, estaría en las inmediaciones de este goce masculino dominado por lo universal de lo fálico. En cambio, el discurso analítico estaría más bien del lado del goce femenino, pues al final del proceso analítico se busca una "instauración" de ese tipo de goce.

El goce femenino o goce Otro, singular y diferente al goce fálico, es un goce imposible de negativizar y que escaparía a toda ley; esto es, estaría alejado de la norma de la castración, pues sería un goce no regulado por el lenguaje, relacionado con lo real del cuerpo y que no cesaría de no escribirse. Lacan asemeja este goce femenino, de naturaleza contingente con el goce que experimentan los místicos como San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, quienes tiene unas experiencias donde se traspasa el goce fálico del sentido e irrumpe lo inefable y lo imposible de decir.

"El goce femenino no es algo que se da de forma permanente y estable, son momentos puntuales en los que el sujeto, siguiendo la expresión de San Juan de la Cruz "logra desasirse de toda cosa criada", en otros términos logra liberarse del anclaje fálico. Pero en esos momentos puntuales y evanescentes no juega nada del orden de la demanda, ya que la misma, insistimos porque es algo que pareciera dejarse de lado, remite al falo. Si aparece algo así es para salirse de esa situación de goce que puede resultar extraña. Santa Teresa pasa en cuestión de minutos de una demanda hacia Dios acuciante, a otro momento donde claramente de lo que se trata es de un goce femenino que resulta inefable. Entonces ya no se queja de que Dios no le da, sino que goza".⁸

En el lado "masculino" de la sexuación se incluyen a todos los seres hablantes, es decir, a todos los seres humanos independientemente de sus diferencias biológicas o de género: "En el nivel de lo que funciona, es decir, la función fálica, hay meramente esa discordia que acabo de

⁸ L. D. Salamone, "Diferencias entre el goce femenino y el goce superyoico" en: *Virtualia*, 30 junio-2015, p.2.

recordar. O sea que de uno y otro lado no estamos -por esta vez- en la misma posición. De un lado tenemos el universal fundado en una relación necesaria con la función fálica, y del otro lado una relación contingente, porque la mujer es *no toda*".⁹

El goce femenino estaría, pues, del lado del "no todo", fuera del significado, de la interdicción, ya que no puede decirse totalmente con palabras, sino que es "un medio-decir". Al no pasar por la ley del significado se encuentra en los aledaños de lo innombrable, el silencio místico y la poesía. Está del lado del orden de lo que no se deja atrapar por la palabra o el sentido. Tiene su afinidad con la *letra*, que posee un registro y un estatuto diferente al del significante. La *letra*, como la mujer, no puede decir lo que es y está cerca del "no decir", del "decir a medias".

Miller plantea en "El Ser y el Uno" que lo que lleva a Lacan a ir contra sí mismo y situarse en un plano más allá de su primera enseñanza es, precisamente, este goce femenino "no todo" como la base del régimen del "goce como tal". Ese goce más propio de la la mujer escapa a la castración, a la lógica del binarismo y es un goce "otro" suplementario. Aquí estaría situado el misterio del goce femenino, ese "continente negro" señalado por Freud, que Lacan se atreve a transitar; yendo más allá de las leyes del Edipo.

"Por cierto, en un primer momento Lacan discernió lo específico del goce femenino respecto del goce masculino. Lo hizo en la serie de sus Seminarios XVIII, XIX, XX y en su Escrito titulado "El atolondradicho". Pero hay un segundo tiempo, su planteo no se detuvo allí. Aquello que llegó a entrever por el sesgo del goce femenino, lo generalizó hasta transformarlo en el régimen del goce como tal. Digamos que siguiendo la vertiente del goce femenino, Lacan apreció cuál era el régimen del goce como tal; apreció que hasta entonces había sido pensado siempre en psicoanálisis desde el lado masculino, en tanto la puerta de su última enseñanza viene a abrirse con la concepción del goce femenino como principio del régimen del goce como tal".¹⁰

Para Lacan, la mujer tiene dificultades para expresar qué es ser mujer. Este goce femenino es un goce, como hemos señalado, no propio sólo de las mujeres, sino que también

⁹ Lacan, J. "Seminario 19. ...O peor". Paidós. Buenos Aires, 2012. p. 102.

¹⁰ Miller, J-A. "El Ser y el Uno". p. 53.

lo experimentan algunos hombres y estaría más allá de las leyes edípicas. Marie-Helene Brousse piensa que lo femenino conecta con la mascarada y se plantea que la única manera de acercarse a lo femenino es a través, precisamente, de la máscara misma, del semblante, que tiene como función velar la nada, pues detrás de la máscara, piensa que solo hay vacío.

"Llamamos semblante a lo que tiene función de velar la nada. En eso el velo es el primer semblante. Y es un hecho que, como lo testimonian la historia y la antropología, es una preocupación constante de la humanidad velar, cubrir, a las mujeres. En cierto modo se puede decir que se cubre a las mujeres porque «La» mujer no se puede descubrir. De tal manera que hay que decir inventarla. En ese sentido llamamos mujeres a esos sujetos que tienen una relación esencial con la nada. Pero, en cierto modo, esos sujetos que son mujeres tienen una relación más esencial, más próxima, con la nada. Se trata de lo que Freud decía, y que expresaba relacionando esa nada con una nada corporal, con una nada anatómica. Era, quizás, su manera de pensar ese vínculo de las mujeres con la nada".¹¹

Marta Rebolledo, en su artículo "La relación al vacío; manifestaciones de un goce femenino", plantea como hipótesis que la característica de lo femenino no es la máscara, sino el vacío entre el significante y la máscara.¹² Lacan apunta en el seminario *Aun* que la mística o el éxtasis místico está cerca de esa lógica del "no-todo", propia del goce femenino. Siguiendo este planteamiento, esta psicoanalista, al hilo de su lectura del "Cántico espiritual", afirma que no le parece extraño que Lacan diga que San Juan de la Cruz es un ejemplo perfecto de mujer, pues, según la dialéctica establecida por el modelo del "Cantar de los Cantares", el místico español se sitúa en la posición pasiva de la Esposa frente al carácter activo del Dios-Esposo.

"Así, Lacan considera lo femenino como suplementario. Todos los hombres, macho y hembra, padre y madre, hermano y hermana, amante varón y amante mujer, en el sentido de todos los seres humanos sometidos a la universalización, es decir, seres que habitan el lenguaje, pero no todos del lado femenino. Un ejemplo sorprendente tomado por Lacan de este femenino no simétrico es San Juan de la Cruz, de cuyo sexo no cabe duda alguna, puesto que la Iglesia católica se asegura siempre de esto antes de la ordenación".¹³

¹¹ Miller, J-A. "Conferencias porteñas". Tomo 2. Paidós, Buenos Aires, 2009. p. 98.

¹² M. Rebolledo, "La relación con el vacío. Manifestaciones de un goce femenino". en: *Asociación Psicoanalítica de Galicia*, Vigo, 2018.

¹³ Brousse, M-H. "Lo femenino". Tres Haches. Buenos Aires, 2020. pp. 67-68.

En el año 1975, con ocasión de la reescritura de la conferencia sobre Joyce, Lacan sustituye el término freudiano de inconsciente por el de *parlêtre*. Neologismo que señala la relación del ser hablante con su cuerpo y con el goce. El sentido de la interpretación ya no será la verdad, sino el propio goce o la verdad del goce en el cuerpo. El hablante tiene un cuerpo con el que habla y con el que goza y este "cuerpo hablante" tiene dos goces, el goce de la palabra, del sentido, relacionado con el goce fálico y un otro goce real del cuerpo, que aparece por fuera del sentido como un goce opaco, por su dificultad para inscribirse en el campo del lenguaje.

En el seminario *Aún* aparece claramente delimitado el tema de la sexuación, que no se refiere al sexo biológico o sociológico, esto es, al género, "ni se articula a la identidad, al menos no totalmente"¹⁴, sino a la posición de goce de los *parlêtres*. Se dan, pues, dos espacios de goce distintos: el del goce fálico es un goce ordenado por el significante del falo, del macho o lo viril, que sería una creación del discurso, cosa que no puede decirse de la mujer.¹⁵ El goce fálico es un goce preferentemente masculino, totalizante, totalizador y del que la mujer también participa. La lógica fálica está gobernada por el Nombre-del-Padre, donde lo central es la relación entre S1-S2, esto es, la producción de sentido. La otra posición es del orden de lo no simétrico y es la posición que designa Lacan como posición femenina, que es dual porque participa del goce fálico y, también, del goce femenino. El goce femenino toca el cuerpo de una manera que no tenemos representación posible, ni manera de nombrarlo.

"Lo universal solo hace surgir para la mujer la función fálica, en la que ella participa, como ustedes saben -tal es la experiencia, demasiado cotidiana, por desgracia, como para que no vea la estructura. Pero ella solo participa allí queriendo arrebatársela al hombre, o bien, Dios mío, imponiéndole el servicio, en el caso, ...o peor, viene al caso decirlo, de que ella se lo devuelva. Pero eso no universaliza a la mujer, aunque solo sea porque la raíz del *no toda* es que ella esconde un goce diferente del goce fálico, el goce llamado estrictamente femenino, que no depende en absoluto de aquel. La mujer es *no toda* porque su goce es dual. Eso es justamente lo que reveló Tiresias cuando se recuperó tras haber sido, por la gracia de

¹⁴ *Ibid.*, 80.

¹⁵ Lacan, J. "*Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*". Paidós. Buenos Aires, 2008. p. 58.

Zeus, Teresa por un tiempo, naturalmente con la consecuencia que sabemos".¹⁶

El goce femenino no se relaciona con el goce fálico, que posee una lógica del "para todos", sino que es un goce fuera de la simbolización y, por ello, imposible de inscribirse o de representarse. Estos dos modelos de goce diferenciados y que, al tratarse no de un binarismo, sino de lugares asimétricos no hay posibilidad de reciprocidad, encuentro y correspondencia. Este es el motivo de que Lacan afirme que "la relación sexual no existe": "Del lado femenino, la diferencia sexual se vuelve totalmente "asimétrica". Lo femenino solo es pensable si se excluye toda idea de complementariedad. La diferencia sexual solo puede formularse e inscribirse en el campo ficcional de la identificación y del fantasma. Tener un género solo es posible del lado de la lógica del todo y de la excepción fálica: "El hombre, el macho, lo viril, (...) es una creación de discurso". Agreguemos, *La mujer es también, en función de Phi, entendida como una medida de valor*".¹⁷

Lacan coloca el goce femenino del lado mujer que, además del goce fálico, tiene este goce suplementario u otro, dando cuenta con ello que se trata de un "más allá", de un "plus". El goce femenino es la dimensión del goce en lo real y el estatuto del goce como tal. Freud, en cambio, ordenó la sexualidad a partir de la preeminencia del falo, como único referente para ambos sexos, y advirtió que lo que permanece inscrito en el psiquismo es lo masculino a partir del símbolo fálico, pero no lo femenino, ya que lo femenino está del lado de lo irrepresentable, de la falta. Freud se mueve, siempre, desde coordenadas que tiene que ver con la lógica fálica y con la lógica edípica. Lo no inscrito que no pasa por la lógica edípica sería lo que Lacan formula e instituye como goce femenino; como eso otro goce que no pasa por lo irreductible de la castración.

Freud, en "Análisis terminable e interminable", entiende que lo femenino aparece como ese lugar de rechazo, tanto en el hombre como en la mujer; al tiempo que como lo irrepresentable. Se da de bruces con algo imposible de

¹⁶ Lacan, J. "Seminario 19. ...O peor". Paidós. Buenos Aires, 2012. p. 101.

¹⁷ Brousse, M-H. "Lo femenino". Tres Haches. Buenos Aires, 2020. p. 58.

definir, pero, al tiempo, deja una apertura para aquello que no es atravesado por la castración. La formulación del goce femenino lacaniano engazaría con el tope freudiano de la castración y que invita a ser traspasado. No obstante, si el "continente negro" constituye una incógnita, también el "goce femenino", como tal, lo es.

"Pues bien, es toda esta construcción extremadamente rigurosa, que deja poco margen de maniobra -donde no sólo es Freud quien resulta despejado por Saussure, sino que Freud y Saussure son despejados por Hegel-, la que tropieza y vacila cuando se topa con aquello que Lacan aisló en el goce femenino, en la porción del goce femenino que es un puro acontecimiento del cuerpo, que no resulta susceptible de Aufhebung. En el fondo, la mujer hace objeción a Hegel. Por algún rasgo, por algún sesgo, por alguna parte, la mujer se rehúsa al juego malabar de la dialéctica. Es algo admitido desde siempre: se rehúsa a entrar en razones".¹⁸

Para Lacan, el goce "no cesa de no escribirse", esto es, no cesa de no tener representación en la lógica fálica del significante. Esto hace pensar que, también, el goce femenino tiene como dinamismo un empuje que insiste en un continuo fracaso de la inscripción: "Pero la feminización del mundo en tanto necesaria o deseable es por el lado de lo que aporta el goce femenino en su dimensión del no-todo. Ante el discurso vigente del todo es posible; ante todo lo medible, evaluable; ante la engañosa igualdad que mata lo propio y un etc., se presenta el no-todo femenino como imposibilidad, marcando la diferencia tan radical como necesaria en el ser hablante. Ante la falicización que obtura con el semblante fálico, el necesario sostenimiento de esta apertura".¹⁹

La mujer, para Lacan, está más cerca a este goce otro porque lo tiene como suplemento, además del goce fálico. El goce femenino es un goce "no-todo", según la lógica diferente que establece para cada posición sexuada masculina y femenina. Del lado masculino se sitúa la lógica del "para-todo", del uno como totalidad. El "no-todo" lacaniano quiere decir que no hay límite, pues frente a la constricción del todo que supone algo cerrado y definido, el "no-todo" es apertura. El "no-todo" conduce a la mujer

¹⁸ Miller, J-A. "El Ser y el Uno". p. 55.

¹⁹ C. Alonso, "Acerca del goce femenino" en: *Punto de Fuga*, núm.4. pp. 6-7.

“una por una” frente “al todos” propio de la lógica fálica universal.

“¿En qué se convierte para la mujer esa segunda barra que solo pude escribir definiéndola como *no toda*? -ella no está contenida en la función fálica sin empero ser su negación. Su modo de presencia es entre centro y ausencia. Centro: es la función fálica, de la cual ella participa singularmente, debido a que el *al menos uno* que es su partenaire en el amor renuncia a la misma por ella, ese *al menos uno* que ella solo encuentra en estado de no ser más que pura existencia. Ausencia: es lo que le permite dejar de lado eso que hace que no participe de aquella, en la ausencia que no es menos goce por ser *gozoausencia*. Creo que nadie dirá que lo que enuncio acerca de la función fálica surge de un desconocimiento de lo tocante al goce femenino. Que el *al menos uno* sea presionado a habitar la *gozopresencia* si puedo expresarme así, de la mujer en esa parte que no la hace completamente abierta a la función fálica, constituye un contrasentido radical acerca de lo que exige su existencia. Debido a ese contrasentido, él ni siquiera puede existir, la excepción de su existencia misma está excluida, y se desvanece ese estatuto del Otro caracterizado por no ser universal”.²⁰

3. ¿QUÉ ENCUENTRA LACAN EN LA MÍSTICA?:

“El mundo no es verdadero, sino real”.
(Pessoa).

“La fábula mística” es la obra más importante de Certeau y fue publicada en 1982, un año después de la muerte de Lacan. Se trata de un estudio sobre la mística católica europea de los siglos XVI y XVII, donde el acercamiento a este fenómeno se hace tomando como punto de

²⁰ Lacan, J. “Seminario 19. ...O peor”. Paidós. Buenos Aires, 2012. pp. 118-119.

partida otras disciplinas complementarias; entre las que destaca el psicoanálisis. Certeau, siguiendo los planteamientos lacanianos, entiende la mística como la historia de un resto, ya que es un discurso que no se inscribe en la lógica de los significantes, lo fálico o la ley del lenguaje, sino que la bordea y la sobrepasa. Entiende que la mística católica de estos siglos se desarrolla alrededor de una pérdida y su estudio supone elaborar una figura histórica de esa pérdida. Se trataría, pues, de hacer legible e inteligible una ausencia: "La mística será para Michel de Certeau narración de una pérdida y -con la adición de una "dirección" lacaniana- enunciación de una *desiderium*, la nostalgia del ausente como deseo de su regreso".²¹

Certeau ve a la mística como una figura epistemológica y herramienta de conocimiento; emparentada con la historia del psicoanálisis. La analogía entre el fenómeno místico y el fenómeno psicoanalítico está reforzada en el papel que tiene en Freud la referencia religiosa judía y en Lacan la mística católica. Podemos añadir el apunte que hace Miller en relación a la última enseñanza de Lacan; acerca de que el cuerpo hablante se asemeja al inconsciente y que este cuerpo, en cuanto inconsciente, es lo real como misterio.²²

Certeau encuentra relaciones entre los procedimientos místicos y los procedimientos psicoanalíticos; piensa que los dos atacan, de forma radical, los principios fundadores del sistema histórico en el que esos procedimientos se practicaron. Hace un análisis crítico poniendo en conjunción lo "místico" y lo "inconsciente". Por otro lado, define la teoría y la práctica mística como una problemática de la enunciación; como algo que escapa a la lógica de los enunciados y que permite transformar los lazos sociales. Los ámbitos místico y psicoanalítico comprenden el cuerpo como constituido por un lenguaje simbólico, que responde a una verdad ignorada, a un saber no sabido.

"La fábula mística" tiene conceptos con resonancias lacanianas: "Otro", "alteridad", "deseo", "escisión del sujeto", "extraña familiaridad", "duplicidad de lo propio", "espejo narcisista", etc. Certeau reconoce las aportaciones

²¹ Certeau, M. "La fábula mística". Siruela. Madrid, 2006. p. 364.

²² Miller, J-A. "Piezas sueltas". Paidós. Buenos Aires, 2016. p. 57.

del fenómeno místico y de los textos místicos para la elaboración de elementos teóricos necesarios para el desarrollo del discurso psicoanalítico. Considera, por otro lado, a modo de crítica, que en el ámbito psicoanalítico se da una falta de actualización de los instrumentos conceptuales necesarios para el abordaje de lo histórico.

"El interés que los analistas han mostrado hacia los fenómenos o los textos místicos, inscribiéndose además en una larga tradición psiquiátrica, ha hecho posible la elaboración de instrumentos teóricos relativos a este encuentro. Pero cuando a mi vez trato de llevar a cabo esta práctica dual, no me parece encontrar en la actualidad freudiana y lacaniana un corpus de conceptos aptos para abordar un "objeto" pasado. Diecisiete años de experiencia en la Escuela freudiana de París no han generado una competencia que bastaría con "aplicar" a un terreno histórico, sino una atención a los procedimientos teóricos (lacanianos y freudianos) capaces de poner en juego lo que ya antes había articulado el lenguaje de los místicos, capaces de desplazar o redoblar sus efectos y de ser tomados en los giros que producen al actualizarse. Esta captación recíproca corre el riesgo de hacer "olvidar" ("no quiero saberlo") las distinciones fundamentales que deben mantenerse, pero da lugar, por un movimiento de las fronteras, a lo que llamamos *lectura*, es decir, a mil maneras de descifrar en los textos aquello que ya nos ha escrito".²³

El punto focal de Certeau comienza con una mirada múltiple y calidoscópica, que es clave de bóveda metodológica para hacer una síntesis entre disciplinas tan poco afines como la historia, la sociología, la antropología, la teología y el psicoanálisis. El elemento central de su estudio, ésta es una gran coincidencia con Lacan, es el aspecto lingüístico, pues, no en vano, el primer título que pensó fue el de "La langage mystique". La significante "fabula" remite, también, a algo cercano al orden de lo discursivo o de lo relacionado con el lenguaje. El tener como punto de partida la letra, la palabra, le permite un abordaje novedoso del objeto místico, apenas tratado de este modo hasta entonces.

La mística la aborda con las herramientas que le ofrecen su formación teológico-filosófica y con el modelo que le ofrece Ignacio de Loyola; dando valor a lo imaginario como terreno privilegiado para el encuentro con Dios y a la oración como una experiencia de conversión, como un camino para propiciar el mirar las cosas como si fuesen nuevas. Esta conversión de la mirada, este mirar las

²³ Certeau, M. "La fábula mística". Siruela. Madrid, 2006. pp. 17-18.

cosas como si fuesen vistas por primera vez, lo relaciona Certeau con la práctica y el "quehacer" místico, donde se apela a la condición misma de la actitud fenomenológica, basada en no prejuzgar, sino en tener una ingenuidad metódica y un saber operativo que implica poner entre paréntesis los propios juicios sobre la realidad.

Para Certeau, el fenómeno místico ha de entenderse como la puerta de entrada a un saber que desborda lo conocido y que tiene un sentido diferente al discurso teológico y filosófico. Se da una prevalencia de lo irracional y de lo "numinoso", como elemento que existe en todas las religiones y que se basa en una emoción con valor epistemológico, que va más allá de la razón. Emoción que posee una cualidad de conmoción, estremecimiento y transformación: "Como definición provisional de la mística yo diría que la mística es religión, pero con unilateral predominio de sus elementos irracionales, exaltados todos ellos a la vez hasta lo excesivo. Una religiosidad adquiere "coloración mística" cuando tiene propensión a la mística".²⁴

La mística, por lo tanto, estaría en las cercanías, los bordes, los márgenes del saber y de toda ortodoxia; frontera con el equívoco, la ignorancia y un cierto "no saber sabido". Es siempre potenciación y exaltación del elemento irracional, tal como lo explicita R. Otto, ya que solo entendida desde estas premisas se logra hacerla inteligible.²⁵ Es una definición que apela a la teología apofántica o negativa, que tiene que ver con el orden del "no saber", de lo imposible, donde el acercamiento a lo que puede ser se basa en aproximaciones sucesivas, a través de ir negando las ideas previas. Esa actitud supone cuestionar cualquier tipo de saber que se considere fijo, estable y ortodoxo. Se trata de entender el fenómeno místico como todo objeto real o ideal del que su existencia o su significación escapan al conocimiento racional inmediato.

Para Certeau, también, el camino de la mística ha de recorrerse a través de la teología mística negativa. Negar parece ser el primer paso para una aproximación al fenómeno de lo sagrado que habita en el corazón de la mística. Desde

²⁴ Otto, R. "Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios". Alianza. Madrid, 2005. p. 116.

²⁵ *Ibid.*, p. 32.

la teología negativa se comprueba que no es posible alcanzar un saber afirmativo sobre Dios, sino que el acercamiento a lo que éste puede ser hacerse partiendo de lo que éste no es. Junto a la negación se ha de poner como punto de partida la ignorancia y el abandono de todo saber. Se trata de una "docta ignorancia", de salirse del dominio de lo fálico, del sometimiento a lo conceptual.

"Lo que ningunos ojos han visto, lo que ningún oído ha escuchado, lo que no ha sentido ningún corazón humano..." ¡Quién no percibe la armonía de estas palabras de San Pablo, el poder embriagador y dionisiaco que en ellas reside! Es muy instructivo para el caso que en estas palabras, por las cuales el sentimiento quisiera expresar su máxima tensión, "el alma desiste de toda imagen" y solamente se expresa en lo negativo. Y es notable que al escucharlas o leerlas no percibimos en absoluto su carácter negativo. Por el contrario, podemos embelesarnos y hasta emborracharnos con series enteras de tales negaciones. En efecto, existen himnos capaces de producir la impresión más profunda, en los cuales casi no hay ningún contenido positivo".²⁶

Para Aldous Huxley, los místicos se liberan del corsé del lenguaje y de los esquemas semánticos que impone toda estructura sociocultural: "Los artistas, los visionarios y los místicos se niegan a dejarse esclavizar por los hábitos culturalmente condicionados de la sensación, el pensamiento y la acción que su sociedad considera correctos y naturales. Cuando esto les parece deseable, se abstienen deliberadamente de proyectar sobre la realidad los esquemas semánticos sacrosantos con los que están tan copiosamente pertrechadas todas las mentes humanas. Saben tanto como el que más que la cultura y el lenguaje en los cuales hincan sus raíces cualquier cultura dada son absolutamente necesarios, y que, sin ellos, el individuo no sería humano. Pero también saben, más vivamente que el resto de la humanidad, que para ser *cabalmente* humano, el individuo debe aprender a librarse de su condicionamiento, debe estar en condiciones de perforar boquetes en la valla de símbolos verbalizados que lo aprisionan".²⁷ La mística como fenómeno estaría fuera de todo sentido, de toda comprensión y de todo acercamiento razonable e inteligible a través de lo

²⁶ *Ibid.*, pp. 52-53.

²⁷ Huxley, A. "*Moksha*". Edhasa. Barcelona, 1982. pp. 335-356.

simbólico. Por ello Lacan la toma como correlato para explicar y explicitar el goce femenino como base para todo régimen de goce. La mística y el goce serían lo opuesto a la glotonería del sentido, que está más del lado de lo fálico, de la ley edípica basada en el Nombre-del-Padre.

El testimonio de Santa Teresa de Jesús es muy esclarecedor en relación a la naturaleza de ese goce místico inefable y "no-todo", que está "hermanado" al goce femenino, que tiene efectos en el cuerpo y que es ininteligible: "Acá -en la unión- no hay sentir sino gozar sin entender lo que se goza (...) Ocúpanse todos los sentidos en este gozo, de manera que no queda ninguno desocupado para poder ocuparse de otra cosa exterior ni interiormente". "Estando así el alma buscando a Dios, siente con un deleite grandísimo y suave, y casi desfallece toda, con una manera de desmayo, que le va faltando el huelgo (aliento, respiración) y todas las fuerzas corporales, de manera que... no puede aún menear las manos (...) esta suspensión de las potencias es bien breve, cuando estuviese media hora es muy mucho". "...Sólo podré decir que se representa estar junto a Dios y queda una certidumbre, que en ninguna manera se puede dejar de creer".²⁸

Ludwig Wittgenstein entiende la mística, desde la cercanía de la filosofía, como lo inexplicable. Hace una crítica a la ciencia y piensa que la tendencia antropológica a la mística viene dada, precisamente, por la incapacidad de la ciencia para responder a las últimas preguntas del ser humano y para satisfacer sus deseos más nucleares. Entiende que, aunque todas las posibles cuestiones científicas hayan sido resueltas, nuestros problemas profundos quedarán todavía sin ser atendidos: "Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico".²⁹

El místico siempre es un exiliado de Dios, un peregrino, un "homo viator" en continuo movimiento, que entiende su exilio, su "ex-sistir", como una herida incurable. Un sujeto que no descansa en la búsqueda permanente del "Amado" huido y que tiene en "El Cantar de los Cantares" su mejor correlato. El místico niega el

²⁸ Teresa de Jesús, "Castillo Interior y Las Moradas". Editorial Juventud. Barcelona, 1982.

²⁹ Wittgenstein, L. "Tractatus Logico-Philosophicus". Alianza Universidad. Madrid, 1985. p. 203.

silencio de Dios y cuestiona que el discurso eclesial y el discurso teológico procuren un acercamiento "fiable" a la esencia de lo divino.

Para un acertado encuentro con la mística se ha de poner en conjunción, al menos, dos polos, esto es, la experiencia y la teoría; el pensamiento y la acción; el logos y escritura. Aún así, la ignorancia, el "no saber", se constituye en el verdadero camino para la búsqueda de Dios: "La vía privilegiada de la relación con Dios no es el saber, sino la ignorancia e incluso metódica. Y aquí la referencia de Nicolás de Cusa es la teología mística negativa, de Dionisio (en fin, de Seudo Dionisio). La vía de la ignorancia sitúa a Dios sobre todo lo inteligible y conduce al sujeto a superarse a sí mismo. De modo que cuando este abandona el saber -lo que piensa, cree saber-, cuando entra, en términos de Nicolás de Cusa "en la sombra y la tiniebla", es posible, si fue bastante aplicado, que acceda a una relación auténtica con Dios. En otras palabras, no se trata de que haya abandonado toda esperanza, sino de que en nombre de esta esperanza abandonó todo saber".³⁰

Para la teología mística negativa, Dios es siempre un "Otro" inmanente y trascendente, presente y ausente, a la vez. En esta línea, Pascal subraya que los momentos de soledad suprema de Cristo en la Noche de Getsemaní y en la Pasión han de ser interpretados como trágicos, ya que sufre un doble abandono: uno de parte de sus discípulos y otro de parte del mismo Dios, que se oculta y permanece callado. Para Pascal, Dios es siempre una "apuesta",³¹ una realidad indemostrable, nunca una certeza teórica, pues siempre hay dudas e incertezas.

Como dice Golmann en su libro "El hombre y lo absoluto", citando a Pascal, la búsqueda de Dios es siempre una suerte de ideal, de pura aproximación a lo invisible de la que nunca tenemos plenas garantías: "El segundo es esencial porque expresa la única relación del hombre con el Dios siempre presente y siempre ausente de la tragedia, del que el *Escrito sobre la conversión* decía ya que "Es poseerle y desearle", y cuya presencia para el alma sólo puede ser una apuesta, una búsqueda permanente, de la misma

³⁰ Miller, J-A. "El banquete de los analistas". Paidós. Buenos Aires, 2010. p. 337.

³¹ Pascal. "Pensamientos". Alianza. Madrid, 2019. p. 80.

manera que su búsqueda es para el alma presencia continua en cada uno de sus pensamientos y en cada una de sus acciones, puesto que formula la esencia misma de la tragedia, el mensaje que el alma cree oír permanentemente de la voz de Dios oculto e invisible, mensaje que le da la certeza en la duda, el optimismo en el temor, la grandeza en la miseria, el descanso en la tensión, mensaje que en la inquietud y la angustia perpetuas del alma es la única razón permanente y válida de confianza y de esperanza: "Consuélate: no me buscarías si no me hubieras encontrado."³²

Los anacoretas, cenobitas y místicos cristianos pensaron que la verdadera sabiduría acerca de Dios no está en el ámbito de lo teológico-ecclesial, sino que se circunscribe a esas zonas fronterizas, paradójicas y marginales. Este punto de partida viene a corroborar lo que el Evangelio de Mateo ya formula: "Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultando estas cosas a los entendidos, se las diste a conocer a la gente sencilla".³³

Para la mística, la sabiduría de los sencillos y de los humildes está dotada de esa "docta ignorancia", de esa sabiduría negativa y oculta, que es imprescindible para el encuentro con el Dios paradójico, ausente y presente, al mismo tiempo. En muchos relatos bíblicos aparecen personas sin ninguna instrucción que se convierten en los más sujetos indicados y más aptos para encarnar el mensaje divino, por su capacidad para vincularse con el Misterio desde el desasimiento y anonadamiento que les procura su condición social y su "ignorancia". Su discurso y su mensaje se aleja de lo "políticamente correcto", pues se atreven a transitar por caminos inéditos: "Los místicos mismos, identificándose con estos "pequeños santos", se esforzaban en mil ocasiones por abandonar todo aquello que está en la línea de lo social, teológica o ecclesialmente bien valorado, para optar por caminos de sencillez y de abajamiento. La máxima que los guía la expreso poéticamente San Juan de la Cruz de manera inigualable, con aquel "para venir a lo que no sabes, ha de ir por donde no sabes". Así pues, el místico es capaz de abrir nuevos caminos que dejan atrás los límites del conocimiento previo y lo hace -como

³² Goldmann, L. "El hombre y lo absoluto". Planeta-Agostini. Barcelona, 1986. pp. 107-108.

³³ Mateo: 11. 25-30.

el iletrado iluminado de Surin o el rabino Akiba que siendo "un ignorante pastor llegó a ser uno de los mayores sabios de su generación"- prescindiendo de las garantías que la sociedad se da para acreditar una sabiduría."³⁴

Los hombres y mujeres que transitan la mística, lo sagrado y el misterio, viven en un continuo deseo de acercamiento a Dios a través de la vida espiritual interior, de la oración y de la pobreza, pues experimentan un permanente desasimio de las cosas del mundo y del ego, que les permite poseer una mirada distinta sobre las cosas. Para Causse, aludiendo a Certeau, las condiciones de posibilidad del encuentro con ese "Otro", inefable y trascendente, tiene alguna cercanía con la experiencia analítica, por el lado de la desposesión, del derrumbe de las identificaciones imaginarias y del atravesamiento del fantasma: "La mística es un dispositivo radical de empobrecimiento. Representa un movimiento de desposesión voluntaria de lo que constituye en la mundanidad los atributos imaginarios del ser, es decir, un cierto número de propiedades, de cualidades, de señales que sirven siempre para darse una representación o figura de sí. Esto lo traduce el cuerpo místico y lo pone en escena del mismo modo en que atraviesa al sujeto la experiencia del psicoanálisis".³⁵

Para el sujeto místico, Dios no está allí donde los demás estamos más inclinados a pensar que está, sino que se encuentra más allá, en esa "presencia" que es a su vez una "ausencia", una especie de "Fort-Da" continuo y eterno. El místico comprende que "presencia" y "ausencia" están indisolublemente unidas en Dios, pues la mística, como práctica y experiencia acerca del misterio, no se atiene a un pensamiento único o unívoco, que busca el cierre, la totalidad y la sistematicidad, sino que se instala en los bordes, en los litorales e inmediaciones de lo innombrable, de la diferencia; en las cercanías de la metáfora y de la metonimia, donde el lenguaje, como herramienta humana, no es reducida a un código de palabras exactas.

Los místicos se sitúan, pues, en ese límite fronterizo en el que algo se puede decir, pero, que, a la vez, supone

³⁴ J. D. González-Sanz, "La tensión entre saber y creer en Michel De Certeau" en: *Pensamiento*, vol. 71 (2015), núm. 267, p. 743.

³⁵ J-D. Causse, "El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau" en: *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, núm. 17. 2015, p.143.

una imposibilidad de "decir" o un "medio-decir". A diferencia de la teología, la mística no busca, ni apela al sentido propio de lo discursivo-conceptual, la comprensión y lo explicable. Certeau se muestra contrario a todo pensamiento metódico, incluso "estructuralista", porque desconfía de todo sistema cerrado y racional. Su trabajo sobre el fenómeno místico no tiene un abordaje desde el ámbito de la ortodoxia eclesial y teológica, sino en base a fuentes escritas que se fundamentan en las prácticas y las experiencias personales de los mismos sujetos místicos. Entiende su obra "La fábula mística" como un lenguaje particular, donde se hace una "desteologización" del discurso espiritual, ya que no se trata en ella de comprender, resignificar o representar, sino de apelar a elementos más del lado de lo irracional y preconceptual.

Para Certeau, los místicos son esas personas que no pueden dejar de estar en camino, quienes con la incertidumbre de lo que les falta avanzan sin certezas y sin contentarse con lo encontrado; sabiendo que cada lugar y que cada objeto se constituye, en el fondo, en un "no es eso". El místico, por lo tanto, bordea el "agujero", la "hiancia" y se atreve con la falta de sentido, siguiendo adelante a pesar de ese "no saber". Este planteamiento nos acerca al modo como Lacan formula en el "Atolondradicho" lo incompleto, lo inconsistente e indecible de lo "real": "Si recurrí este año al primero, o sea, a la teoría de los conjuntos, fue para traer la maravillosa florescencia que por aislar en lógica lo incompleto de lo inconsistente, lo indemostrable de lo refutable, y hasta por anexarle lo indecible al no lograr excluirse de la demostrabilidad, nos pone tanto contra el muro de lo imposible como para que brote el "no es eso", que es el vagido que clama por lo real". El "no es eso", tan propio del psicoanálisis y de la mística, lo retoma Lacan en el Seminario 20, cuando nos recomienda lo siguiente: "Te pido que rechaces lo que te ofrezco porque no es eso".³⁶

Para Miller, la experiencia mística es testimonio de la prueba del agujero y, también, de la fascinación del agujero, de lo indecible.³⁷ Ese ámbito tan cercano a lo

³⁶ Lacan, J. "Seminario 20. Aun". Paidós. Buenos Aires, 2008. p. 135.

³⁷ Miller, J-A. "El banquete de los analistas". Paidós. Buenos Aires, 2010. p. 128.

inefable del sujeto que entronca con el goce femenino, con el goce del cuerpo.

4. LENGUAJE Y MÍSTICA EN CERTEAU:

*"La imagen verdadera de Dios es la palabra".
(Pascal).*

Certeau privilegia el lenguaje como método fundamental para el abordaje del estudio de la experiencia mística y lo hace huyendo de cualquier punto de partida teológico-ecclesial. Se centra en la aplicación del enfoque lingüístico y sociolingüístico al fenómeno místico, pues supone que la mística, como toda experiencia humana, no es nunca alcanzable desde ella misma, sino solamente desde un campo de palabras escritas o habladas, un vocabulario propio, una escritura y un contexto, donde se propicia la construcción social de dicha experiencia: "La "mística", a medida que se aparta de la argumentación teológica, pasa de ser "figura" de los sentidos de las Escrituras a constituirse ella misma en escritura, se hace literatura: Resulta sorprendente que en cuanto el término "mística" se desliga de la "teología" pase a definir un tipo de literatura. Nicolás de Jesús lo decía: cada ciencia, y sobre todo la mística, posee sus "frases" y sus vocabularios propios. A la independencia va ligada una conciencia más aguda de un lenguaje original. El término

que se refería a una experiencia designa progresivamente una lengua".³⁸

Para que esa "palabra plena", original, nueva, acerca de la experiencia de lo "Otro" se pueda escuchar es necesario que se adecúe a un lenguaje, a un modo de decir exclusivo y singular, a maneras de hablar cercanas a lo incongruente e inaudito, que nada tienen que ver con el discurso conceptual al uso. Esta novedad discursiva se asemeja a las formaciones del inconsciente, a los neologismos: "Esta extraña historia confiere su importancia a la irrupción de maneras de hablar, escisiones o estallidos en lo homogéneo de una tradición. Como los lapsus, las palabras insinúan en el lenguaje una alteridad reprimida. Lo otro resurge con estos detalles. No es indiferente, pues, que al principio la mística se identifique con la aparición de términos incongruentes e inauditos. Por muy avisada que estuviera, y por prudente que fuera además frente a los teólogos, Teresa de Ávila ya sabía la potencia de esas palabras a través de las cuales despuntan, en el discurso, los ruidos y quizás la mirada del otro. También, como Descartes, "decepcionado por los términos del lenguaje ordinario", esperaba y dejaba venir a las "nuevas palabras".³⁹

Para Certeau, la experiencia mística, entendida como lenguaje, propicia la primacía de la metáfora como modo de "decir" lo que el lenguaje corriente no puede llegar a "decir" del todo o solo puede "decir a medias". La metáfora, con su carga de sugerencia poblada de imágenes, logra aportar algo que el concepto vela, esconde o esquiva. Por eso el gran valor que Certeau da al oxímoron como elemento cercano a lo paradójico y a lo imposible de "decir" y que proviene de los orígenes de la mística, ya que va más allá del lenguaje, al mostrar lo que éste no dice o no puede decir. Un ejemplo clásico de oxímoron, en el ámbito de la mística, sería el de "tiniebla luminosa". El oxímoron crea un agujero en el lenguaje, lo taladra, como lugar de lo imposible de "decir", de no correspondencia entre cosa y palabra. Es un deíctico en el sentido que apunta a lo que no dice y es aporético, ya que supone un desafío al "principio de no contradicción" propio de la lógica aristotélica y de todo pensamiento dualista.

³⁸ Certeau, M. "La fábula mística". Siruela. Madrid, 2006. p. 358.

³⁹ *Ibid.*, p. 116.

El oxímoron es una especie de banda de Moebius donde se unen dos extremos en una sola y única superficie.

"Desde este punto de vista, el oxímoron corta con el universo de las "similitudes". Es un lapsus de la similitud. Mezcla los géneros y trastorna los órdenes. Por otro lado, el oxímoron pertenece a la categoría de los "metasemas", que remiten a un más allá del lenguaje, como hace el demostrativo. Es un deíctico: muestra lo que no dice. La combinación de los dos términos suple la existencia de un tercero y lo presenta como ausente. Crea un agujero en el lenguaje. Talla en él el lugar de lo indecible. Es un lenguaje que señala un no-lenguaje. También en este sentido, "perturba el léxico". En un mundo que se supone completamente escrito y hablado, y por lo tanto lexicalizable, abre el vacío de un innombrable, apunta una ausencia de correspondencia entre las cosas y las palabras".⁴⁰

En el campo del psicoanálisis podemos entender como un oxímoron el neologismo de Lacan en relación al sujeto del inconsciente, a lo "Otro" del significante: lo "éxtimo" o la "extimidad". Vocablos que reúnen, a la vez, en un solo concepto lo "exterior" y lo "interior" y que definen aquello que, sin dejar de ser ajeno, se hace lo más próximo, lo más interno y, por lo tanto, lo más cercano. Pensamos que tiene ciertas resonancias con San Agustín cuando define a Dios, dice de él que se hace *lo más interior de lo más íntimo mío*, es decir, lo más profundo del sujeto mismo.

El ser humano es paradójico, pues es, al mismo tiempo, grande y pequeño, fuerte y débil. La cuestión de la debilidad nos retrotrae a San Pablo que dice: "Cuando soy débil, entonces soy fuerte".⁴¹ Para el de Tarso, la fuerza se realiza en la debilidad o, lo que es lo mismo, en la debilidad está la fortaleza. Si nos retrotraemos al pensamiento de Pascal, vemos que la paradoja tiene una categoría epistemológica especial, ya que es considerada como la única forma de verdad. La verdad paradójica, recuperando planteamientos de carácter dialéctico, sería una reunión de contrarios y un punto medio de unión entre lo singular y lo plural: "Cada cosa es aquí verdadera en parte y falsa en parte. (...) Nada es puramente verdadero; y así, nada es verdadero, entendiéndolo como puramente verdadero. (...) No tenemos ni verdad ni bien sino en parte,

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 145.

⁴¹ 2 Corintios: 12, 10.

y mezclado con mal y falsedad".⁴² La comprensión paradójica establecida en el oxímoron exige la reunión de dos extremos opuestos, pues toda orientación en una sola dirección resultaría peligrosa por parcial, en la medida en que, al orientarse hacia un lado, se aleja y excluye al otro. Para Pascal, la religión cristiana es la religión verdadera, al creer en un Dios que es paradójico, contradictorio e irrazonable, a la vez. Un Dios que se convierte en hombre para ser crucificado, que se constituye en mediador y que se abaja al encarnarse; siendo débil, pobre, humilde y desprovisto de poder. La idea central de su epistemología es que ninguna idea es válida si no se le opone la idea contraria. El error estaría, precisamente, en eludir y cercenar uno de los dos polos constituyentes. El Dios cristiano, como el oxímoron, es paradójico, ya que está "presente" y "ausente" y es cierto e incierto, a la vez.⁴³

Certeau piensa que el lenguaje místico es un lenguaje que apunta a un no-lenguaje que agota el lenguaje. Lo indecible no hay que buscarlo fuera del lenguaje, pues no hay nada indecible fuera del lenguaje. Lo indecible estaría, inevitablemente, en lo que es dicho. Esta idea refleja la concepción que Certeau tiene del lenguaje, pues, para él, el lenguaje místico sería fuente reveladora de la esencia del lenguaje: "Los místicos lo entendieron enseguida: la fascinación y la desconfianza que experimentan respecto al lenguaje se expresan en un debate muy animado alrededor de la discontinuidad de la experiencia interior: se trata del problema de las "aprehensiones diferenciadas". Incluso cuando el término de la experiencia mística se define como algo que va más allá del lenguaje, en el que queda abolida su propia marca, que es la existencia de unidades articuladas, los estados anteriores quedan clasificados, se describe un lenguaje inaugural: Teresa de Ávila diferencia la mediación, la unión, el arrebató, etc., y Juan de la Cruz, que con seguridad llegó más lejos que Teresa en la abolición de la discontinuidad, establece un código minucioso de aprehensiones (corporales exteriores, corporales interiores, diferenciadas y particulares, confusas, oscuras y generales, etc.). La articulación se convierte para todos en la condición, la garantía y la fatalidad del lenguaje:

⁴² Pascal. "Pensamientos". Alianza. Madrid, 2019. p. 107.

⁴³ Goldmann, L. "El hombre y lo absoluto". Planeta-Agostini. Barcelona, 1986. p. 273.

para superar el lenguaje, hay que agotar la articulación, extenuarla después de haberla reconocido".⁴⁴

Para Certeau, el fenómeno místico es un fenómeno epistémico y cognoscitivo y, como testimonio de ello, está el giro que da la ciencia tras la crisis de la Física de principios del siglo XX, que aparece reflejado en los escritos de Heisenberg, Schörodinger, Einstein, Bohm o Planck, donde queda superado todo dualismo y se busca tender un puente entre ciencia y espiritualidad. Estos científicos se mantienen abiertos y permeables a la experiencia del misterio en oposición a los planteamientos materialistas y positivistas, que identificaban lo real con lo material y que negaban toda validez a lo trascendente.⁴⁵ La experiencia mística se constituye también como un sentimiento, pues el objeto místico no es solo un hecho y no sólo de los hechos cabe el conocimiento. Hay otras formas de encuentro con lo existente diferentes a lo cognoscitivo o epistémico. Pascal alude a que se conoce a Dios no por la razón, sino a través del corazón: "El corazón tiene razones que la razón no conoce".⁴⁶ Esta facultad del corazón es una facultad sintética y dialéctica. Para el pensador francés, Dios es sensible al corazón y no a la razón: "La razón actúa con lentitud y con tantos miramientos, apoyada sobre tantos principios, que es preciso tener siempre presentes, que se embota o se pierde en todo instante, si no tiene siempre presentes todos sus principios. El sentimiento no actúa así, actúa instantáneamente, y está siempre presto a actuar. Hay que colocar, pues nuestra fe en el sentimiento; de otro modo, será siempre vacilante".⁴⁷

La existencia de Dios, aunque no sea una certeza teórica o científica no es menos concreta y real, pues es una certeza de otro orden; del orden de la voluntad y del valor, una certeza "práctica", como diría Kant. Pascal emplea una denominación que designa la síntesis y la superación de lo teórico y de lo práctico: "certeza del corazón".⁴⁸ El vocablo "corazón" tendría una equivalencia a la categoría de "razón" en Kant, Hegel y Marx; esto es,

⁴⁴ Barthes, R. "*Sade, Fourier, Loyola*". Cátedra. Madrid, 2010. pp. 67-68.

⁴⁵ L. M. Cadavid Ramírez, "Pensar la experiencia mística desde la epistemología" en: *Perseitas*, (julio-diciembre, 2016), vol. 4 núm. 2, p. 141.

⁴⁶ Pascal. "*Pensamientos*". Alianza. Madrid, 2019. p. 89.

⁴⁷ *Ibid.*, 85-86.

⁴⁸ Goldmann, L. "*El hombre y lo absoluto*". Planeta-Agostini. Barcelona, 1986. p. 86.

lograría la síntesis de los contrarios; cuestión hacia la que apunta la "Philosophia Perennis" y la física cuántica. Las certezas prácticas o teórico-prácticas no serían demostraciones o pruebas, sino postulados y apuestas acerca de lo posible.

Wittgenstein sugiere, también, que la mística está del lado del "sentir": "Sentir el mundo como un todo limitado eso es lo místico".⁴⁹ Para el filósofo austriaco, la experiencia mística es la experiencia de lo inefable, de lo que no se puede "decir", pues está más allá de todo límite discursivo: "¿No es ésta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido?".⁵⁰ De esta falta de "sentido" viene su recomendación al final del "Tractatus": "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse".⁵¹ A pesar que lo místico no se puede demostrar o expresar, ya que pertenece al ámbito del "sin sentido", sí podemos decir que existe, que es real y que se muestra por sí misma: "Todo el significado del libro puede resumirse en cierto modo en lo siguiente: Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse. Este libro quiere, pues, trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos; porque para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar. Este límite, por lo tanto, sólo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sin sentido".⁵²

⁴⁹ Wittgenstein, L. "Tractatus Logico-Philosophicus". Alianza Universidad. Madrid, 1985. p. 201.

⁵⁰ Ibid., 203.

⁵¹ Ibid., 203.

⁵² Ibid., 31.

5. LA POESÍA EN CONTINUIDAD CON LA MÍSTICA Y CON EL PSICOANÁLISIS:

*"No tengo nada que decir y lo estoy diciendo y eso es poesía".
(John Cage).*

Podemos afirmar que la mística se nos aparece emparentada con la poesía, pues el poema tiene el registro espontáneo que se da en la experiencia mística y se asemeja en su presentación y elaboración al "vacío", a la "hiancia", a la "nada". La matriz del discurso místico occidental está en Gregorio de Nisa, San Bernardo o Hadewijch de Amberes como un poema de amor del cual el nombre de Dios está ausente: "El Cantar de los Cantares". Este libro bíblico no canta la posesión del Amado, sino la búsqueda de éste porque está ausente, huido y exiliado. El discurso místico, en general, habla de una ausencia y se queja de ésta: "Lo sagrado es el gran desafío a la razón, en este desafío se encuentra según Blake, la Energía Originaria, la verdadera transgresión de la ley. La sacralización del Amado es el asunto principal de la mística. Esa distancia entre la vida poética y la vida calculada de lo cotidiano es LO MÍSTICO. "Todo es santo", dice Pier Paolo Pasolini. La mística procede del exilio que el enamorado se impone, a puerta cerrada, y la consecuencia es una emancipación de todas las representaciones de la vida humana ordenada".⁵³

Desde que la teología se profesionalizó en el siglo XIII, piensa Certeau que las personas espirituales y los místicos se convierten en los defensores del "decir", del "bien-decir", pues son ellos los que encarnan el desafío de la palabra como aquello que solo puede "decir" a medias. Corren el riesgo de la marginalidad y de la exclusión,

⁵³ Programa de mano de la exposición de Ágelica Liddell Via Lucis. *Autorretratos con poemas*. (El lugar sin límites).

pues, inmediatamente, sus producciones quedan desplazadas hacia el lado de las "fábulas", entendidas éstas como ficciones y como delirios. Los místicos se identifican con la frontera propia de las lenguas vulgares, con los márgenes, lo excluido, los niños, las mujeres, los iletrados, los locos, los ángeles o lo corporal. Sus voces están alejadas del sentido común, más cercanas del canto, de las baladas, la poesía y el grito. La experiencia mística nos hace pregunta e interroga sobre lo que permanece de la palabra y de la enunciación. No deja de estar vinculada con lo que el psicoanálisis defiende,⁵⁴ pues en la mística y en el psicoanálisis confluyen teoría y práctica; conceptos y neologismos: "A través de las mutaciones de la palabra, estos místicos exploran todos los modos posibles (teóricos y prácticos) de la comunicación, cuestión que se plantea como formalmente distinguible de la jerarquización de los saberes y de la validez de los enunciados. Aislando una problemática en la que hoy podemos reconocer la de la enunciación y que en aquel momento se traducía en el divorcio entre el amor y el conocimiento, en el privilegio de la relación sobre la proposición, etc., los místicos abandonan el universo medieval y entran en la modernidad. Esta transformación se produce, sin embargo, en el interior de un mundo en "decadencia". Respeta globalmente el lenguaje religioso recibido, pero hace de él un uso diferente. (...) No hay ningún postulado de este mundo medieval que no se vea atacado o minado por la radicalidad de los místicos. (...) Muchos "motivos" místicos reaparecerán, transformados, en el contexto de otras disciplinas (psicológicas, filosóficas, psiquiátricas, novelescas, etc.)".⁵⁵

Uno de los filósofos que más influye en Lacan es, sin duda, Heidegger. Para éste, Hölderlin representa el "poeta de los poetas" como el modelo sobre el cual fijarse para afirmar que la poesía es el ámbito donde se manifiesta el "ser" y donde el poeta se convierte en el *dispensador* de ese "ser". No hay "ser" sino en el lenguaje, llega a afirmar también Lacan. Heidegger entiende el lenguaje poético como "apertura" o "claro" ("*Lichtung*"), donde se muestra el "ser", pues el poema está siempre vivo y nos revela el "ser". Como dice P. Neruda: "El poema está

⁵⁴ Certeau, M. "La fábula mística". Siruela. Madrid, 2006. p. 22.

⁵⁵ *Ibid.*, 16-17.

siempre naciendo". Se trata de un modo pensar no-filosófico, donde la aporía y lo paradójico toman el relevo de la certeza o del juicio. Ámbito en el que se pone en conjunción poesía y mística, como los dos modos de lograr colocar las cosas en el mundo y que aparezcan como si se mostrasen por vez primera. La poesía y la mística son un "decir" que desvela y oculta al mismo tiempo, pues mantienen un vínculo privilegiado con lo inexpresable, el equívoco, lo que está fuera del sentido, con aquello imposible de decir.

La única manera de acercarse a lo innombrable, al "sin sentido", es a través de la metáfora y de la paradoja y, por lo mismo, se da un diálogo y un entrecruzamiento fructífero y productivo entre el poetizar y la mística, entre la poesía y el psicoanálisis. El poetizar es una tarea que entraña un ir más allá de lo cotidiano, de lo que nos resulta conocido, pues como dice el escultor Richard Serra: "Si de verdad quieres que tu trabajo se distinga del resto, cada vez que llegues a una bifurcación, no medites qué camino coger: elige automáticamente el más difícil, porque los demás cogerán el más fácil".

Consiste en ir al encuentro de lo inesperado y de lo contingente, pues el discurso místico nos habla sobre la búsqueda del Amado que está ausente, que se oculta y se manifiesta, a la vez, y donde no existe la posibilidad de cimentar esa búsqueda sobre una base firme, sino sobre un suelo incierto y paradójico. La mística y la poesía son herramientas óptimas para hacer un acercamiento a la vida en estado puro, pues son modos de lograr un autoconocimiento que nos sitúe más allá de cualquier teoría o discurso: "El arte, en efecto, constituye el órgano privilegiado por el cual se comprende la vida, porque situado "en los confines del saber y de la acción", permite a la vida revelarse a ella misma en una profundidad donde la observación, la reflexión y la teoría no tienen acceso. Hay que estar prevenido para limitar el sentido reflexivo de la vida a la expresión pura que encontramos en las obras de arte. Es preciso decirlo: toda expresión de la vida implica un saber que la conforma desde el interior".⁵⁶

La poesía es hermana del psicoanálisis por el lado de las manifestaciones del inconsciente y tienen paralelismos

⁵⁶ Gadamer, H-G. "El problema de la conciencia histórica". Tecnos. Madrid, 2017. p. 61.

en el modo de "decir", de "enunciar", pues, tanto en los sueños como en los lapsus y olvidos, así como en el poema, se dan y participan procesos inconscientes. El inconsciente tiene un "decir" poético y lo poético conecta con lo "real", pues tiene resonancia en los cuerpos. En la práctica analítica se trata, sobre todo, de asociar libremente, de hablar sin pretender decir algo. Igualmente, en la poesía contemporánea, que nace con Mallarmé, se busca no "decir" nada, sino transmitir una experiencia a través del poema. Esto significa que no hay objeto del "decir", que haya una motivación u objetivo, sino que hay una disponibilidad nueva de la palabra, que hace que se pueda haber hablado todo el día sin haber hablado nunca y que se pueda, sin hablar, decir algo. Para Mallarmé, el decir una palabra ya no se corresponde a una palabra de un discurso que representa un objeto, sino que es una palabra de sugerencia, de insinuación.

Por ello, como plantea Ravinovich, "el goce poético es hermano del goce del inconsciente".⁵⁷ Lacan, en el seminario 25, "El momento de concluir", clase 3 del 20 de Diciembre de 1977, siguiendo el trabajo de Jakobson "Lingüística y Poética", dice: "Trabajo en lo imposible de decir. Decir es otra cosa que hablar. El analizante habla, hace poesía. Hace poesía cuando llega. Es poco frecuente, pero es arte" (...). "Sea lo que fuere, incluso lo que es de esta práctica, es también poesía, hablo de la práctica que se llama el análisis" (...). "El hecho de haber enunciado la palabra inconsciente, no es nada más que la poesía con la cual se hace la historia".⁵⁸

Siguiendo en esta línea, Lacan, en el seminario 24, "Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra", en la clase 2 del 17 mayo de 1977, dice lo siguiente: "No hay más que la poesía, se los he dicho, que permita la interpretación. Es por eso que yo no llego más, en mi técnica, que a lo que ella sostiene". Por otro lado, en la clase 10 del 15 de marzo de 1977 del mismo seminario 24, afirma: "Lo propio de la poesía cuando ella falla, es no tener más que una significación, ser puro nudo de una palabra con otra". (...) "¿Cómo el poeta puede realizar esta hazaña, de hacer que un sentido esté ausente?"

⁵⁷ N. Ravinovich, "El acto analítico y su razón poética" en: www.norbertorabinovichblog.com. Septiembre, 2017.

⁵⁸ Lacan, J. "Seminario 25. El momento de concluir". Bibliopsi.

Reemplazándolo, a este sentido ausente, por la significación. La significación no es lo que un vano pueblo cree. Es un lugar vacío". También nos dice en la clase 2 del 19 de abril de 1977, en contra de la ansia y la glotonería del sentido: "Es en tanto que una interpretación justa extingue un síntoma que la verdad se especifica por ser poética" (...). "Si ustedes son psicoanalistas verán que es el forzamiento por donde un psicoanalista puede hacer sonar otra cosa que el sentido. El sentido, es lo que resuena con la ayuda del significante. Pero lo que resuena, eso no llega lejos, es más bien flojo. El sentido, eso tapona. Pero con la ayuda de lo que se llama la escritura poética, ustedes pueden tener la dimensión de lo que podría ser la interpretación analítica".⁵⁹

Si apelamos a Jakobson, tal como lo hace Lacan, vemos que plantea que la función poética del lenguaje, la tendencia hacia el mensaje como tal, el mensaje por el mensaje,⁶⁰ según él nos dice, basado en la selección y la combinación, no se limita al arte verbal, al campo de la poesía, sino que es transversal a otras disciplinas e, incluso dice, a cualquier teoría de los signos, a cualquier semiótica general.

"Jakobson sostiene que una frase tiene valor poético cuando la dominancia del mensaje se concentra en la "resonancia" de los elementos significantes por encima de su facultad de transmitir significados. Señala Jakobson a su vez que la función poética no se restringe a la poesía. Ésta es solo un caso, aunque de gran relevancia. El psicoanálisis advirtió que todo mensaje del inconsciente está organizado acorde a la lógica de la función poética. En "Psicopatología de la vida cotidiana" Freud clasificó y analizó una amplia lista de fenómenos cotidianos espontáneos forjados con iguales mecanismos significantes que los síntomas neuróticos. Estas formaciones del inconsciente, que no necesariamente pueden calificarse como poesías, llevan sin embargo la marca de su pertenencia al campo de la función poética".⁶¹

Lacan toma esta idea generalista jakobsiana para aplicarla al decir del "inconsciente estructurado como un lenguaje". La grandeza de Lacan es considerar "el inconsciente estructurado como un lenguaje",⁶² o, lo que es lo mismo, la incidencia del significante o de la palabra

⁵⁹ Lacan, J. "Seminario 24. Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra". Bibliopsi.

⁶⁰ Jakobson, R. "Ensayos de Lingüística General". Seix Barral. Barcelona, 1975. p. 358.

⁶¹ N. Ravinovich, "El acto analítico y su razón poética" en: www.norbertorabinovichblog.com. Septiembre, 2017.

⁶² Lacan, J. "Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis". Paidós. Buenos Aires, 2017. p. 28.

sobre el cuerpo del sujeto, inspirándose en la lingüística estructural de Saussure y Jakobson. Entiende el inconsciente como un significante privado de sentido o como un significante a la espera de un significado. Introdujo entre el significante y el significado una relación causa-efecto que no estaba en los planteamientos de Saussure o de Jakobson. Dio un valor preponderante al significante sobre el significado, pues, donde Freud busca una verdad o la verdad, Lacan coloca un significante que habla. El síntoma y las formaciones del inconsciente, sin ser poesía, tienden a un "decir" poético, se explican desde la función poética: "Lo que digo al respecto es precisamente que lo distintivo del significante es que no tiene significación".⁶³

Para Jakobson, cualquier intento de reducir la función poética solo a la poesía o de la poesía a la función poética sería una simplificación engañosa: "La función poética no es la única función del arte verbal, sino solo su función dominante, determinante, mientras que en todas las demás actividades verbales actúa como constitutivo subsidiario, accesorio. Esta función, al promocionar la patentización de los signos profundiza la dicotomía fundamental de signos y objetos. De ahí que al estudiar la función poética, la lingüística no pueda limitarse al campo de la poesía".⁶⁴

La poesía y el psicoanálisis se emparentan en un "decir a medias", en un "medio decir", fuera del sentido, que también tiene su correlato con el lenguaje, con la asociación libre y con los mecanismos propios de la metáfora y de la metonimia, que intervienen en las formaciones del inconsciente. El inconsciente es poético, pues el "decir" poético es un "decir" que no busca comprender, sino que intenta dismantelar el sentido para dejarlo en la cercanía del "vacío" y de la apertura. El "decir" psicoanalítico es un "decir" que tiene efectos de agujero y, por eso mismo, tiene buena vecindad con la poesía y con la mística: "La asociación libre, el modo paradigmático de operar del tratamiento analítico, por discurrir libremente posibilita que el lenguaje se adelante al pensamiento (uno de los modos ejemplares de proceder de la literatura: el poema, el ensayo y la novela), abriendo

⁶³ Lacan, J. "Seminario 19. ...O peor". Paidós. Buenos Aires, 2012. p. 221.

⁶⁴ Jakobson, R. "Ensayos de Lingüística General". Seix Barral. Barcelona, 1975. p. 358.

una dimensión poética que promueve que las palabras digan más de lo que el sujeto ha querido decir, y con ella la dimensión de la verdad. Parafraseando a Blas Matamoro, el psicoanalista, como el poeta, sabe que las palabras saben más que ellos. Y es que el inconsciente es precisamente ese desconocimiento del sujeto que dice no saber, y al que hay que creerle, pues no sabe de su sufrimiento mientras no pueda decirlo, es decir, hasta que las palabras lo digan, siempre en el límite de lo indecible del deseo inconsciente. En cuanto a la asociación libre, Lacan ha dicho que la regla fundamental del psicoanálisis permite que la palabra progrese a fin de abrir las compuertas del ser y llegue a realizarse algo de la verdad del sujeto. Se puede hablar entonces de una poética del inconsciente, sin olvidar que la palabra, al mismo tiempo, en ese libre discurrir pone entre paréntesis al ser, suspendiendo la ley de no-contradicción”.⁶⁵

J. Alemán y S. Larriera plantean, también, que hay una “vecindad” entre el “decir” poético y el “decir” psicoanalítico, que les lleva a considerar que dicha “vecindad” merece ser interrogada.⁶⁶ Para ellos, la palabra desempeña, en ambas disciplinas, una función diferente a la acostumbrada en el mundo ordinario de lo cotidiano; caracterizada como un mero medio de expresión, puesto que dice otras cosas distintas a lo que las voces quieren decir o enunciar. El sentido ordinario de las palabras, el significado corriente, ha de ser puesto entre paréntesis en favor del “enunciar” o del mismo “decir”, del significante tal cual. Lo esencial nunca es el sentido y detrás de la musicalidad de las palabras, de su ritmo, está velada la pulsión invocante: “Allí, donde menos se espera, en el habla cotidiana, en la comunicación trivial, hay ocasiones en que la poesía y el inconsciente irrumpen en el habla. Y si un hablante comete un lapsus, otro desliza un giro poético. Ahí están esas extrañas formaciones en el habla, formaciones tanto del inconsciente como de la poesía, para ser leídas en las cataratas de sonidos que los hablantes emiten. Porque ni el inconsciente ni la poesía son propiedad de nadie. Están ahí, en todos y en cualquiera, siempre irrumpiendo en el habla, aún cuando en el habla trivial nadie escucha. Nosotros, empero, privilegiamos la

⁶⁵ R. Herrera Guido, “Poética del psicoanálisis” en: *Límite*, (2005). Vol. 1. núm. 12, pp. 107-108.

⁶⁶ Alemán, J. y Larriera, S. “Desde Lacan: Heidegger”. Miguel Gómez-Ediciones. Málaga, 2009. p. 202.

escucha. Tanto el inconsciente como la poesía implican que se los escuche".⁶⁷

Tanto el poeta como el místico están a la escucha y logran trasladar el "ente" al "ser", poniendo al primero en el lugar que le corresponde. Se trata de ir más allá de lo *pres-ente*, de traer aquello que se vincula con el origen, ese lugar propio de lo singular y de lo imposible de decir, el "real" no dicho. Como dice Vicente Huidobro: "La poesía es el vocablo virgen de todo prejuicio". Entre el "decir" poético y el "decir" místico se establece una necesaria conexión, que remite a una experiencia fundante y primera, donde la verdad se puede entender no como correspondencia entre la palabra y la cosa, sino como des-ocultamiento o "aletheia".

La experiencia poética y la experiencia mística se insertan en lo sagrado y en un tiempo mítico donde se da un cambio ontológico, una revelación: "La experiencia poética, como la religiosa, es un salto mortal: un cambiar de naturaleza que es también un regresar a nuestra naturaleza original. Encubierto por la vida profana o prosaica, nuestro ser de pronto recuerda su perdida identidad; y entonces aparece, emerge, ese "otro" que somos. Poesía y religión son revelación. Pero la palabra poética se pasa de la autoridad divina. La imagen se sustenta en sí misma, sin que le sea necesario recurrir ni a la demostración racional ni a la instancia de un poder sobrenatural: es la revelación de sí mismo que el hombre se hace a sí mismo".⁶⁸

Alemán y Larriera nos llevan a las inmediaciones del pensamiento de Heidegger quien logra hacer un quiebre a la metafísica tradicional en la búsqueda de un nuevo comienzo, que consiste en pensar lo impensado y en propiciar una novedad, un algo "por-venir": "el tiempo del ser". Para el autor de "Ser y tiempo", la poesía será una herramienta de la filosofía para dejar hablar al "ser" y para facilitar la experiencia innovadora del pensamiento. Este nuevo pensar no consiste en un pensar conceptual, sino en un saber mirar novedoso, en una escucha más honda, preconceptual, que se abre al "ser" mismo desde el interior del silencio radical.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 203-204.

⁶⁸ Paz, O. "El arco y la lira". Fondo de Cultura Económica. México, 2003. p. 137.

Parménides y Heráclito escribieron en forma poética y son modelos para Heidegger de ese nuevo modo de filosofar "no-filosófico", sino más aforístico, paradójico y metafórico. La nueva metafísica, que va más allá de la metafísica, no busca respuestas, garantías o certezas, sino una transformación de nuestros hábitos de pensamiento. Una práctica que devenga en tarea solitaria y lenta; tal como es la práctica del propio psicoanálisis. El lenguaje, que era considerado una herramienta para referirse a objetos y a situaciones, muta con el "giro" o "Kehre" hacia ese lugar donde se manifiesta el "ser".

El filósofo alemán había tomado como punto de partida la analítica existencial del "Dasein" para indagar la base de los conceptos fundamentales de la filosofía, pero se da cuenta que las intenciones de su proyecto siguen estando dentro del contexto del pensamiento metafísico occidental al que intenta cuestionar. Con su "giro" irá del "Dasein" al lenguaje, entendido éste último como acontecimiento o aparecer, que tiene preeminencia sobre el sujeto y el mundo. Hace una crítica de la ciencia y de la técnica, que ya estaba presente en su maestro Husserl, al buscar ambas dar respuestas o hacer indagaciones que manipulan los objetos y al ser humano, al disponerlos según el deseo de lograr verdades. Ejercen sobre el mundo de las cosas una violencia que altera su sereno estar y que produce un ruido que subvierte el momento primigenio que da esa permanencia en la cercanía de las cosas basada en la escucha de lo que deviene de ellas. Para Heidegger, la posibilidad de apertura, incardinada en el desvelamiento del "ser", solo se puede dar a través del lenguaje y, especialmente, del "lenguaje" poético: "Pues bien, del mismo modo que la poesía no consiste en una producción de frases o enunciados, susceptibles de ser utilizables, revisables, reiterables y archivables, sino en la posibilidad de que aparezca el mismo decir (con lo que tiene eso de extraño y anómalo, pues siempre esperamos a lo dicho y nunca al decir), del mismo modo el arte no consiste en una especie de principio a partir del cual se producen obras de arte, sino en la posibilidad misma de que pueda aparecer la cosa, que es tanto como decir: que pueda hacer acto de presencia el mismo aparecer".⁶⁹

⁶⁹ Leyte, A. "Heidegger". Alianza Editorial. Madrid, 2006. p. 259.

La poesía aparece, pues, como acontecimiento del lenguaje y como punto de partida de la nueva heurística heideggeriana. El lenguaje no es algo que hacemos o construimos, sino que es algo que nos hace, construye y configura; pues no lo decimos, sino que somos dichos por él. Se pasa de un pensamiento calculador basado en el razonamiento técnico instrumental, que pretende desvelar, dominar y cosificar a la naturaleza y al ser humano, a un pensamiento meditativo, caracterizado por el silencio, la escucha y la inacción; pues, en última instancia, se trata de callar y esperar, sin intervención alguna. Tal como ocurre en la práctica analítica, donde hay que olvidar lo sabido y situarse en una "docta ignorancia", en una escucha "ingenua".

"Una singularidad de la práctica analítica, a diferencia las psicoterapias que apuntan a ampliar, rectificar o modificar la conciencia del sujeto, reside en que un psicoanalista busca confrontar al sujeto con lo que insiste del inconsciente. Para lograr tal propósito debe renunciar a nutrir el diálogo analítico dentro del circuito del discurso común, es decir usar su lugar de intérprete para ampliar o corregir los conocimientos de sus pacientes. Interpretar el inconsciente es algo muy diferente de hacerlo saber. Es hacer que la palabra consuene en esa especie de caja de resonancia que es la estructura del inconsciente. Habilidad ésta que podríamos aprender más de los poetas que de los filósofos o grandes pensadores".⁷⁰

El lenguaje no se constituye solo como una herramienta más que se posee al lado de muchas otras, sino que es lo único y lo primero que permite situarnos en medio del mundo, en medio de la apertura de lo ente; pues, como dice Heidegger: "Sólo hay mundo donde hay lenguaje". Es decir, lo que para nosotros es "lo real" no existiría si no fuera por el lenguaje. Como el lenguaje nos parece tan "natural" no nos damos cuenta de su enorme complejidad estructural. El lenguaje permite esa apertura de lo existente al mundo, donde el hombre no es el dominador absoluto, sino un mero elemento más. Para Heidegger, el "logos", el lenguaje, descubre el "ser", lo hace visible y lo coloca en las cercanías de la "Lichtung", del "claro", del "vacío". Hay una forma existencial del "ser ahí" que conecta con el "logos", con la palabra, y es el del "comprender" como rasgo ontológico fundamental del "Dasein". Se trata de un

⁷⁰ N. Ravinovich, "El acto analítico y su razón poética" en: www.norbertorabinovichblog.com. Septiembre, 2017.

existenciario al que el "Dasein" no accede, sino que éste está y vive en este comprender que le permite "poder ser".

El "decir" poético confluye con un "decir" filosófico que es "no-filosófico", ya que ambos procuran abrir un mundo y des-ocultar lo que está velado. Heidegger, en el opúsculo "Hölderlin y la esencia de la poesía", plantea que este poeta alemán, al entender la poesía como "la más inocente de las ocupaciones"⁷¹ y el lenguaje como "el más peligroso de los bienes",⁷² nos lleva a revelar al hombre en lo que es. Alain Badiou critica esta visión "místico-poética" de Heidegger y piensa que es necesario desacralizar a la filosofía como modo de que ésta sea legitimada del todo: "La forma poética en Parménides es esencial, cubre con su autoridad la conservación del discurso en la proximidad de lo sacro. Ahora bien, la filosofía sólo puede comenzar por una desacralización: instauro un régimen del discurso que es su propia y terrena legitimación. La filosofía exige que la autoridad misteriosa y sagrada de la dicción profunda sea interrumpida por la laicidad argumentativa".⁷³

Heidegger ve necesario que la poesía sea una actividad investigadora filosófica para evitar el salto hacia una metafísica del "ente" y concentrarse en una metafísica del "ser". El lenguaje filosófico discursivo, racional y unívoco, está sumergido en esa metafísica del "ente", que hemos de intentar soslayar, para situarnos en las cercanías del "ser". Heidegger opone un matiz pasivo, inactivo y sereno contra la capacidad operativa y activista de la razón ilustrada. Para él, la poesía se constituye en ese lugar privilegiado, donde se manifiesta el "ser" y se muestra nuestra condición original del "ente" en su verdad. Una verdad que ha dejado de entenderse como la correlación o correspondencia entre la cosa y el entendimiento, la cosa y el lenguaje, la cosa y el concepto, sino que se constituye en desvelamiento o "aletheia": "La experiencia poética es una revelación de nuestra condición original. Y esa revelación se resuelve siempre en una creación: la de nosotros mismos. La revelación no descubre algo externo, que estaba ahí, ajeno, sino que el acto de descubrir entraña la creación de lo que va a ser descubierto:

⁷¹ Heidegger, M. "Hölderlin y la esencia de la poesía". Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 1992. p. 129

⁷² *Ibid.* p. 129

⁷³ A. Badiou, "El estatuto filosófico del poema después de Hölderlin" en: *Imago Agenda*, núm. 29. Mayo, 1999, p.1.

nuestro propio ser. Y en este sentido sí puede decirse, sin temor a incurrir en contradicción, que el poeta crea al ser. Porque el ser no es algo dado, sobre lo cual se apoya nuestro existir, sino algo que se hace. En nada puede apoyarse el ser, porque la nada es su fundamento. Así, no le queda más recurso que asirse a sí mismo, crearse a cada instante. Nuestro ser consiste sólo en una posibilidad de ser. Al ser no le queda sino serse".⁷⁴

Si hacemos una aproximación entre el acto analítico y el acto poético, vemos que el "decir" poético conecta con la experiencia de "lo real". El poema nos permite recordar lo que hemos olvidado, lo que somos realmente y, además, nos toca en el cuerpo como acontecimiento del cuerpo. El acto poético es inseparable de su expresión: "La poesía no se siente: se dice. No se trata de una experiencia que luego traducen las palabras, sino que las palabras mismas constituye el núcleo de la experiencia. La experiencia se da como un nombrar aquello que, hasta no ser nombrado, no tiene existencia. Así pues, el análisis de la experiencia incluye el de su expresión. Ambas son una y la misma cosa".⁷⁵

Podemos interpretar el giro heideggeriano hacia el lenguaje y hacia la poesía como una deriva "mística", al remitirse a algo etéreo e inaprensible como es la palabra o el "decir", pero sabemos que este planteamiento tiene antecedentes en el modo nietzscheano de entender el arte. Para el autor de "Así habló Zaratustra", el arte es la vía para superar el nihilismo heredado de la metafísica platónica, que estableció la separación entre el mundo sensible y el mundo suprasensible, contribuyendo con ello a la negación de la vida y del cuerpo. Para Heidegger, el nihilismo es el "olvido del ser" y, para Nietzsche, es "la negación del mundo sensible" o la negación de la vida. Nietzsche ve en el arte el camino para conectar con lo más profundo de la vida y Heidegger lo considera como lo que nos acerca a los límites del "ser" y nos permite el encuentro con nuestra verdad primigenia: "Lo artístico es configurar y crear. Si constituye la actividad metafísica en cuanto tal, desde él tiene que determinarse todo hacer y

⁷⁴ Paz, O. "El arco y la lira". Fondo de Cultura Económica. México, 2003. p. 154.

⁷⁵ *Ibid.*, 157.

especialmente el hacer supremo, y por lo tanto también el pensar de la filosofía".⁷⁶

Somos seres en falta, sujetos tachados, atravesados por el lenguaje. Para pertenecernos a nosotros mismos se hace necesario ser más que uno mismo, poseernos desde una instancia que pueda abarcarnos. Instancia que ya no sería un yo mismo, pues, el ser lo que somos, depende de otra presencia, de otro ser que tenga la posibilidad de activarnos, de ponernos en marcha. El ser humano no puede poseerse en "sí"; a lo sumo posee lo que tiene en "sí" de instrumental: el cuerpo, el alma o el pensamiento. Aunque esta posesión de sus instrumentos deja demostrada su propia insuficiencia, la unidad solo se consigue saliendo de "sí", entregándose, olvidándose, en la contradicción de los extremos a la que nos puede ayudar la poesía: "La poesía es un abrirse del ser hacia dentro y hacia afuera al mismo tiempo. Es un oír en el silencio y un ver en la obscuridad. "La música callada, la soledad sonora". Es la salida de sí, un poseerse por haberse olvidado, un olvido por haber ganado la renuncia total. Un poseerse por no tener ya nada que dar; un salir de sí enamorado; una entrega a lo que no se sabe aún, ni se ve. Un encontrarse entero por haberse enteramente dado".⁷⁷

Para María Zambrano, al igual que para Lacan, el poeta y el artista han sabido siempre lo que el filósofo y el científico han ignorado, pues "el artista nos desbroza el camino". Como dice David Bowie: "Lo más interesante para un artista es escarbar en los escombros de una cultura, ver lo que ha sido olvidado o aquello que nunca ha sido tomado en serio. Cuando algo es categorizado y aceptado, se convierte en parte de la tiranía del *mainstream* y pierde su potencia". Por otro lado, el pintor Robert Rauschenberg nos advierte de lo siguiente: "Casi todo lo que nos rodea y sobre lo que tenemos algún control se basa en lo bien que funcionan las cosas en conjunto. Quiero decir, uno amuebla una habitación con aquello que cabe bien en la habitación, con lo que queda bien, y creo que eso tiene una enorme influencia en nosotros. Y lo que hace tan estimulante el arte es que no tiene por qué quedar bien con nada".

⁷⁶ Heidegger, M. "Nietzsche". Ariel. Barcelona, 2020. p. 77.

⁷⁷ Zambrano, M. "Filosofía y Poesía". Fondo de Cultura Económica. México, 2006. p. 110.

6. EL GOCE DEL CUERPO:

*"Las palabras son mis ojos".
(Octavio Paz.)*

El cuerpo, según Certeau, se sitúa en el núcleo de la experiencia mística, pues es el lugar del enigma, de la extrañeza y de lo extranjero. La mística es un lenguaje del cuerpo o un cuerpo que habla de todo aquello imposible de decir, de lo que permanece lejos de cualquier forma de presentación o representación, pues excede el sentido y es del orden de lo contingente, de lo singular. Hay algo en el fenómeno místico que pone en "stand by" al lenguaje y, a pesar de ello, se posibilita un discurso, el místico, emparentado con el goce femenino a través, precisamente, del cuerpo: "El valor de la experiencia mística -en tanto vivencia del éxtasis de la fusión que provoca un goce que excede al sentido-, es que nos orienta en relación al goce femenino. Lacan, en *Aún*, nos dice: "Alguna vez, al vuelo, hay algo que sacude-socorre a las mujeres. Hay un goce de ella, de esa ella que no existe y que nada significa". Desde aquí se comprende el ejemplo de los místicos, para quienes, la relación con el Otro a través de la figura de Dios es el encuentro que se produce bajo la forma del arrobamiento, del éxtasis. Es, como todo encuentro, contingente, transitorio. Se trata de un encuentro que hace vibrar al cuerpo (goce no localizado, contiguo) y cuyos efectos van, aún, más allá del cuerpo. Se presenta bajo un modo que sorprende al sujeto, ya sea como un relámpago, ya sea como correlato de un progreso, como corolario de un camino de gradaciones en la misma experiencia mística, lo que nos habla de una elección, un asentimiento del sujeto, a la vez que, -fundamentalmente, de una sujeción al orden fálico. Es un encuentro, finalmente, que testimonia -según los escritos de los místicos-, la convicción de una Presencia silenciosa que proporciona Alegría. De esto justamente hablan las Iluminaciones místicas, en alusión a aquello que se goza pero de lo que no se sabe, se siente, a veces, y se intenta transmitir algo con la lengua, sabiendo, sin embargo, que se trata de algo singular,

inapresable por el lenguaje, como experiencia que excede al sentido".⁷⁸

Lacan tiene mucho interés en la experiencia mística y en el goce místico, que se encuentran dramatizados y encarnados en el cuerpo. La relación entre goce místico y goce femenino nos ayuda a discernir los elementos fundamentales de la teoría analítica del último Lacan, que da valor al goce como acontecimiento del cuerpo: "La mística hace así del cuerpo el lugar del Otro. Es por ello que la experiencia mística se vuelve ejemplo de lo que Lacan denomina "extimidad", que puede comprenderse en este contexto como situar fuera de sí lo más íntimo de uno mismo, o como haciendo -en un punto de pura exterioridad- del interior un exterior".⁷⁹

Lacan toma la cuestión de la mística en relación con el goce femenino y, también, con la psicosis. Mística, goce femenino y psicosis tienen como punto focal la negatividad, el ir más allá de la metáfora paterna y del Nombre-del-Padre, es decir, en estar fuera de lo fálico, de lo representable por el sentido. Lacan toma el testimonio de Schreber y lo compara con el testimonio de los verdaderos místicos y místicas. Ambas experiencias dicen algo nuevo que afecta al cuerpo de un modo particular, llevando lo corporal a un éxtasis que le hace sentirse vivificado y "feminizado": "Es justamente este rasgo de la negatividad, este goce que no se encuentra todo inscripto en la legalidad del falo, lo que establece cierto lazo de contigüidad entre las mujeres, los místicos -como ejemplo paradigmático de lo femenino- y la psicosis, en tanto que el goce propio que estructuralmente se presenta allí se manifiesta bajo la forma de fenómenos de feminización. Es en función de este rasgo compartido, este por fuera del falo, que nos interrogamos sobre la articulación posible entre estos dos goces: *el goce femenino y el goce propio que se presenta en la psicosis*, bajo los fenómenos de feminización. Ambos tipos de goce se ligan a través del significante "mujer".⁸⁰

⁷⁸ D. G. Antebi, "El goce en la psicosis. El goce femenino y la mística" XV Jornadas de Investigación y Cuarto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología _ Universidad de Buenos Aires. 2008, p.25.

⁷⁹ J-D. Causse, "El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau" en: *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, núm. 17. 2015, p.139.

⁸⁰ D. G. Antebi, "El goce en la psicosis. El goce femenino y la mística" XV Jornadas de Investigación y Cuarto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología _ Universidad de Buenos Aires. 2008, p.24.

Para Certeau, la mística pone entre paréntesis la palabra, el significante, y coloca al cuerpo en el centro de esta experiencia. El fenómeno místico es, fundamentalmente, una experiencia del cuerpo, que se sale del lenguaje, pues éste, el lenguaje, se torna débil, inseguro, frente a la capacidad simbólica del "habla" corporal: "Pero ya con San Juan de la Cruz o con Teresa de Ávila -más moderna-, y sobre todo después de ellos, la aproximación adquiere formas físicas más vinculadas a una capacidad simbólica del cuerpo que a la encarnación del Verbo. Esta nueva aproximación acaricia, hierde, amplía la gama de percepciones y alcanza el extremo que ella misma excede. "Habla" cada vez menos. Se trazan en mensajes ilegibles sobre un cuerpo transformado en emblema o en memorial gravado por los tormentos de amor. La palabra queda fuera de este cuerpo, escrito pero indescifrable, por el que, en adelante, el discurso erótico inicia la búsqueda de palabras e imágenes. (...) A esto se añade que, a pesar de la diferencia entre los diversos tipos de experiencia, con el paso de las generaciones la palabra se muestra cada vez más insegura".⁸¹

Un último rasgo que Certeau destaca de la experiencia mística, en relación a lo corporal, es que lo que habla, primeramente, no es un alma o un pensamiento, sino un cuerpo. Cuerpo muy a menudo tocado y atravesado, un cuerpo sufriente. Certeau está próximo en sus consideraciones al filósofo francés Merleau-Ponty, para el que sólo a través de la percepción, esto es, de nuestro cuerpo, nos podemos vincular con el mundo. El cuerpo ofrece un saber que es síntesis de la interacción entre el mundo, el propio cuerpo y nosotros mismos. Para Merleau-Ponty, todo saber tiene su anclaje sólo en los límites abiertos a través de la percepción del mundo a través del cuerpo: "Como decíamos, en Merleau-Ponty, el cuerpo es un sujeto-objeto, perceptor y percibido o, todavía mejor, un campo de percepción constituido por la comunión entre el cuerpo que percibe y el mundo percibido".⁸²

Certeau también hace referencia al "cuerpo social", del cual provienen los místicos europeos de los siglos XVI y XVII. En este sentido, señala que se encuentran en una

⁸¹ Certeau, M. *"La fábula mística"*. Siruela. Madrid, 2006. p. 15.

⁸² López Sáenz, M^a Carmen. *"Corrientes actuales de la filosofía. En-clave fenomenológica"*. Editorial Dykinson. Madrid, 2012. p. 249.

situación de carencia, penuria y déficit, pues suelen ser hijos de familias venidas a menos o empobrecidas y que se buscan la vida como pueden, al no tener un horizonte vital halagüeño. Se trata de sujetos sociales que están inmersos en coyunturas de fuerte recesión económica debido a las guerras, las persistentes sequías, la hambruna y el pillaje. Esta situación social precaria les hace orientarse a la búsqueda de una salida del mundo y a nuevos horizontes abiertos a la utopía y al ensueño. Los místicos y místicas de estos siglos se identifican con el Jesús histórico que nace pobre y humilde en un pesebre de Belén y que anda por los caminos sin tener un lugar donde poder recostar su cabeza.⁸³ Teresa de Ávila, en la España del siglo XVI, pertenece a la hidalguía sin cargos ni bienes y San Juan de la Cruz, que fue enfermero en los hospitales de Salamanca, es miembro de una aristocracia arruinada y venida a menos. La mística alemana del siglo XVII surge, también, en ambientes sociales que provienen de una nobleza rural empobrecida.⁸⁴

Si hacemos un abordaje de la cuestión del cuerpo, desde el pensamiento europeo, vemos que es un tema que quedó pendiente en la fenomenología de Husserl y que Merleau-Ponty se encarga de retomar. Éste último plantea que, en la interacción humana con el mundo y con el otro, cobra especial importancia lo corporal y lo perceptivo, pues, por medio de la percepción, el cuerpo y el mundo se intercomunican y se ponen en relación. El cuerpo sería el primer polo de este binomio cuerpo-mundo y es muy importante, pues es el elemento transversal que hace contacto con lo interno y externo del sujeto.

Tanto Sartre como Merleau-Ponty son de los primeros filósofos que dan valor a la cuestión del cuerpo. Merleau-Ponty pretende, a través de la percepción, hacer corresponder el sujeto y el objeto, superando, así, el dualismo cartesiano; teniendo como punto de partida un sujeto encarnado. Expone, en el prólogo de la "Fenomenología de la percepción", que la realidad está ahí para ser percibida o descrita y no para ser constituida o construida. La percepción no se puede emparentar a los procesos sintéticos, ya que éstos pertenecen al orden del

⁸³ Mateo: 8: 20. "Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo tienen nidos, pero el "Hijo del Hombre" no tiene donde recostar la cabeza".

⁸⁴ Certeau, M. "La fábula mística". Siruela. Madrid, 2006. p.p.31-32.

juicio, de los actos o de la predicación: "En cada momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de fisuras, de impresiones táctiles fugaces que no estoy en condiciones de vincular precisamente con el contexto percibido y que, no obstante, sitúo desde el principio en el mundo, sin confundirlos nunca con mis ensueños. También en cada instante sueño en torno a las cosas, imagino objetos o personas cuya presencia aquí no es incompatible con el contexto, mas que no se mezclan con el mundo: preceden al mundo, están en el teatro de lo imaginario. (...) La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen. El mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas".⁸⁵

El "mundo", como vemos, es el campo de pruebas de todas las percepciones. La verdad no está solo en el "hombre interior", pues no hay hombre interior, sino que el hombre está, inevitablemente, en el "mundo" y es "mundo", tal como Heidegger nos lo hizo ver en sus consideraciones sobre el "Dasein". El cuerpo está en medio del "mundo", forma con él un sistema y deviene sujeto de la percepción, pues es, ante todo, un yo empírico" y no tanto un "yo trascendental".

El cuerpo pasa a ser el sujeto perceptor y el objeto percibido, ya que es imposible captar la unidad con el objeto, con el mundo, sin la mediación de la experiencia corpórea del sujeto, de la mediación de la percepción. El cuerpo del que Merleau-Ponty habla no es el cuerpo del objeto de la ciencia, sino el cuerpo vivido, empírico, que es parte del mundo y sujeto de conocimiento, a la vez. Para el fenomenólogo francés, toda conciencia es conciencia perceptiva, ya que la percepción es una dimensión activa y dinámica, una apertura primordial del sujeto al mundo complejo, no dicotómico, donde el cuerpo es cuerpo-objeto y cuerpo-sujeto. Somos cuerpo vivido de forma subjetiva y objetiva, que va al encuentro del mundo, de las cosas mismas. Hacer filosofía consistiría en reaprender a ver el mundo de un modo nuevo. La tarea de pensar supondría estar

⁸⁵ Merleau-Ponty, M. "Fenomenología de la percepción". Editorial Península. Barcelona, 1993. p. 10.

en perpetuo movimiento y desplazarse hacia la pluralidad, al mundo.

El existir humano está inmerso en un fluir anónimo y continuo, donde solo la actividad perceptiva sirve de base sobre la que asentar las sensaciones y los pensamientos. Percibir es un modo de acercarnos a la verdad y, por ello, es importante esa apertura al "mundo", ese encuentro o ese "ir a las cosas mismas". El pensamiento objetivo y científico no suele hacer demasiado caso al sujeto de la percepción, pues trata a la percepción como un acontecimiento más del mundo, como una manifestación sólo del orden de lo psíquico.

Si retomamos la última enseñanza de Lacan, comprobamos que el núcleo de la operación analítica no se basa tanto en la relación que el "parlêtre" tiene con su historia, con los significantes de su historia, sino más bien con su cuerpo, con los acontecimientos de su cuerpo. Lacan, como vemos, aporta un Otro esencial, que es la relación con el cuerpo: "El psicoanálisis no opera entonces en el lazo social, ni siquiera tanto en la relación sexual, sino en la relación corporal".⁸⁶ Se trata de un analizante que ya no es sujeto, sino "parlêtre". Lo que tiene consistencia unificadora para el sujeto no es tanto el significante, lo simbólico, sino el cuerpo; que pasa a ser la única consistencia del "parlêtre", lo único que lo "mantiene unido": "Esto significa que lo simbólico no da al parlêtre su *mantenerse unido*, no se lo da como discurso universal precisamente porque el discurso universal es común, transindividual. El discurso universal trasciende al parlêtre, lo supera, lo desborda. Lo simbólico no da al parlêtre su *mantenerse unido* en la medida en que, si bien lo simbólico se mantiene unido como estructura, no mantiene unido al parlêtre. Estamos aquí en un nivel radical, y me parece que el seminario "El sinthome" puede ser leído como aquel que da a la consistencia del cuerpo su carácter esencial".⁸⁷

⁸⁶ Miller, J-A. "Piezas sueltas". Paidós. Buenos Aires, 2016. p. 394.

⁸⁷ *Ibid.*, 417.

7. CONCLUSIONES:

*"Se dice que la palabra está muerta cuando se pronuncia, yo digo que comienza a vivir ese día".
(Emily Dickinson).*

Lacan logra, con gran destreza, conformar dos posiciones, dos formas de entender al ser humano, que se alejan de lo biológico sexual y del género sexual, a través de lo que denomina "goce fálico" y "goce femenino". Se trata de una propuesta que ofrece dos nuevas maneras de definir al hombre y a la mujer, que no pasan por la lógica del sentido común y del significante. Es un arriesgado salto epistemológico que supera los planteamientos edípicos de Freud. Su propuesta tiene muchas implicaciones teóricas y prácticas en su última enseñanza, la enseñanza basada en el "parlêtre" y que se centra en lo "real" del goce del cuerpo. El núcleo del último Lacan es la diferencia entre el "goce fálico" y el "goce femenino". Dos goces diferenciados, donde el "goce fálico" participa del significante y del sentido y el "goce femenino" del cuerpo. Este último goce, el "goce femenino", se constituye, para Lacan, en la base del régimen del goce general como tal. Un nuevo régimen del goce que queda plasmado en las afirmaciones: "no hay relación sexual" y "la mujer no existe". En estas afirmaciones se acentúa la diferencia y se evita toda complementariedad entre lo "femenino" y lo "masculino".

El último Lacan propone que en todo fin de análisis se ha de suponer un reconocimiento y una aceptación alegre de ese "no-todo" que representa el "goce femenino" o "goce-otro". Vendría a ser una solución del lado del "ser", del lado de fabricarse un "ser" con el "agujero" y con la "nada", tanto por parte de las mujeres analizadas como por parte de los hombres analizados. Se trata de dar la bienvenida al "goce femenino" y de rechazar el fantasma fálico que busca la glotonería del sentido, pues este "goce-otro" no se reconoce como puro efecto del

significante, del sentido, sino que está fuera de las leyes del lenguaje y más cerca de los parámetros que rigen el fenómeno místico y que tienen su centralidad en un acontecimiento del cuerpo.

Por otro lado, Lacan insinúa la afinidad especial entre la posición analítica y la posición femenina: "La posición analítica es "la posición femenina" o, al menos, es análoga a ella".⁸⁸ Miller, en esta misma línea, plantea que la solución del lado del "ser" pasa por construirse un "ser" con la nada, con la "hiancia", ser el agujero, sin apelar a identificación con lo fálico, sino a la falta de identidad, consistencia y control. Se trata de estar del lado de lo abierto, de lo no finito, esto es, tener un sentimiento de "incompletud radical", tan propia de lo "femenino": "Hay sin embargo, otra solución, u otro registro de solución, que es la solución del lado del ser. La solución del lado del ser consiste en no colmar el agujero, sino en metabolizarlo, dialectizarlo, y en ser el agujero. Es decir, fabricarse un ser con la nada. También de este lado se abre toda una clínica "femenina", la clínica de la falta de identidad, que tiene en las mujeres una intensidad en nada comparable con lo que puede encontrarse en los hombres. Hasta tal punto que estamos casi obligados a hablar de un ser de nada y de un dolor específico de ese ser de nada. También a la falta de identidad se suma una falta de consistencia, observable en esos testimonios de un sentimiento de fragmentación corporal que puede ir lo suficientemente lejos como para hacer pensar en la psicosis, y plantear preguntas de diagnóstico diferencial. En este mismo capítulo podemos poner la falta de control, ese afecto según el cual se siente que se escapa el dominio del cuerpo. Hay en la clínica femenina testimonios de dolor psíquico ligado a un afecto de no ser, de ser nada, como momentos de ausencia de sí mismo. Asimismo hay testimonios de una extraña relación con el infinito, lo que puede presentarse también a nivel de lo no finito, es decir, a nivel de un sentimiento de incompletud radical".⁸⁹

Una de las implicaciones actuales del "goce femenino" es que su instauración, su empuje, lleva a una feminización

⁸⁸ Miller, J-A. "El Ser y el Uno". p. 43.

⁸⁹ Miller, J-A. "Conferencias porteñas". Tomo 2. Paidós, Buenos Aires, 2009. p. 100.

del mundo, a una aspiración contemporánea a la feminidad, a un reino del "no-todo", que va de la mano de la supresión, destitución y debilitamiento de la lógica masculina sostenida en el Nombre-del-Padre. Miller habla en el seminario "El Ser y el Uno" en términos de una aspiración epocal, postandrocéntrica, podríamos decir, donde se da el triunfo de la feminidad junto a una desvirilización del hombre, pues éste ha perdido su halo agalmático y el sostén que le proporcionaba la ley del falo, la ley del Padre: "A partir de todo eso pienso que el fenómeno más profundo es la aspiración contemporánea a la feminidad, así como las resistencias, el desorden, el delirio y la rabia en los que vienen a quedar inmersos, a causa de todo esto, los partidarios del orden androcéntrico. Es a partir de esto mismo que las grandes fracturas a las que asistimos entre el antiguo orden y el nuevo, pueden descifrarse -al menos en parte- como el orden viril que recula ante la protesta femenina".⁹⁰ Dicha caída del "Nombre-del-Padre", del androcentrismo patriarcal, podría tener que ver con lo que ya vaticinaron los filósofos postmodernos acerca de la defenestración de los grandes relatos y de las visiones totalizadoras que entronizaban lo absoluto y la verdad.

Hemos visto que psicoanálisis, "goce femenino" y poesía caminan por el mismo sendero, pues los tres tienen muchos puntos en común, principalmente, con ese sentimiento de incompletud, al que aludía Miller. El "decir" poético es un "decir" que sobrepasa el "decir" consciente del yo, por ello no se puede enseñar a escribir poesía, pues la poesía se profetiza o se profiere. Su puesta en acto lleva consigo el ignorar lo que se sabe, una la "docta ignorancia", pues el poema se escribe sin pertenecerle al autor y sin que éste sepa cómo se ha hecho posible. Se da, como en la experiencia mística y en la experiencia analítica, un desposeimiento del sujeto, quien, cuando ya no se pertenece, cuando ya no se domina más, permite que el poema "nazca" de su propia mano. El sujeto, para Lacan, es efecto del lenguaje; el poeta, para Octavio Paz, es, también, efecto del lenguaje. Ese "Otro" que es el lenguaje, "el tesoro de los significantes", el inconsciente, es lo que hace que el sujeto pueda advenir. Ambos actos, el analítico y el poético, apelan al sin sentido, pues son un "decir" y un "enunciar" que no se explica, un dicho que se sostiene

⁹⁰ Miller, J-A. "El Ser y el Uno". p. 44.

en sí mismo y que se sostiene en un "vacío", en un "agujero". La interpretación psicoanalítica comparte con la poesía un "decir a medias", ya que no busca nunca una explicación, una comprensión. La interpretación, como la poesía, tiene la misma estructura de un oráculo,⁹¹ pues ha de ser completada por el analizante: "El analista, como el poeta presta sus palabras para que sean completadas, interpretadas por el oyente-lector, agreguemos analizante, en quien reposará el trabajo de aportar las asociaciones. Al analista, el efecto de sus palabras se le escapa, ya que el sentido que vendrá a completar esa verdad dicha a medias reposa sobre el quehacer analizante. Es así que el analista irremediablemente paga con sus palabras, ya que estas están destinadas a una "transmutación que sufren por la operación analítica que las eleva al efecto de interpretación" (Lacan 1966, p. 567). De manera que la interpretación no es algo que hace el analista, como el poeta no hace el sentido de su poema, sino que es con su acto que permite, que causa a que sea el lector -al que constituye- sobre quien recaiga el hacer; o como dice mucho más bellamente Octavio Paz: "Lo Poético no es algo que hacemos y que nos hace... el poema no hace, pero hace que se pueda hacer" (Paz 1956, p. 168)".⁹²

Cambiando de registro en cuanto a las conclusiones, hemos de decir que nos sorprende el aparato conceptual que utiliza Certeau en "La fábula mística" y que, en parte, tiene sus referencias últimas en la enseñanza de Lacan. La influencia del psicoanálisis lacaniano en la obra de Certeau bien merece un estudio que está todavía por hacer. En la "Fábula mística" nos encontramos con muchos vocablos que tienen hondas resonancias lacanianas: "real del cuerpo", "vacío", "agujero en el lenguaje", "resto", "Otro", "supuesto saber", "espejo narcisista", "la escisión del sujeto", etc. Queda por ver en qué medida la obra de Certeau influyó en la producción de Lacan y, especialmente, en su concepción del fenómeno místico, cuestión que nos ha ocupado y que sólo hemos esbozado.

⁹¹ Miller, J-A. "El banquete de los analistas". Paidós. Buenos Aires, 2010. p. 289.

⁹² S. E. Candia, "Acto analítico acto poético. Una aproximación significativa entre O. Paz y J. Lacan" en: *Revista Cultura Psi*, núm. 8. Buenos Aires, abril, 2017, pp.56-57.

7. BIBLIOGRAFÍA:

ALEMÁN, J Y LARRIERA, S., *Desde Lacan: Heidegger*, Miguel Gómez-Ediciones, Málaga 2009.

ALONSO, C., “Acerca del goce femenino” en: *Punto de Fuga*. FP Barcelona. Núm., 4.

ANTEBI, D. G., “El goce en la psicosis. El goce femenino y la mística” en: *XV Jornadas de Investigación y Cuarto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*. Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires (2018).

BADIOU, A., “El estatuto filosófico del poema después de Hölderlin” en: *Imago Agenda*. Núm., 29. Mayo, 1999.

BARTHES, R., *Sade, Fourier, Loyola*, Cátedra, Madrid 2010.

BROUSSE, M-H., *Lo femenino*, Tres Haches, Buenos Aires 2020.

CADAVID RAMÍREZ, L. M., “Pensar la experiencia mística desde la epistemología” en: *Perseitas*. Vol., 4. Núm., 2. Julio-diciembre, 2016.

CANDIA, S. E., “Acto analítico acto poético. Una aproximación significativa entre O. Paz y J. Lacan” en: *Revista Cultura Psi*. Núm., 8. Buenos Aires. Abril, 2017.

CAUSSE, J-D., “El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau” en: *La torre del Virrey*. Revista de Estudio Culturales (2018).

CERTEAU, M., *La fábula mística*, Siruela, Madrid 2006.

COLL, M., “Mística y psicosis en el texto” en: *NUCEP* (2018).

ELLIADÉ, M., *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2011.

GADAMER, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid 2017.

GOLDMANN, L., *El hombre y lo absoluto*, Planeta-Agostini, Barcelona 1986.

GONZÁLEZ-SANZ, J. D., “La tensión entre saber y creer en Michel de Certeau” en: *Pensamiento*. Vol., 71. Núm., 71., 2015.

HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Fondo Cultura Económica, Buenos Aires 1992.

HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Ariel, Barcelona 2020.

HERRERA GUIDO, R., “Poética del psicoanálisis” en: *Límite*. Vol. 1. Núm. 12., 2005.

HUXLEY, A., *Moksha*, Edhasa, Barcelona 1982.

JAKOBSON, R., *Ensayos de Lingüística General*, Seix Barral, Barcelona 1975.

JAMES, E. O., *Historia de las religiones*, Alianza, Madrid 2020.

LACAN, J., *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre: Seminario XXIV (1976-1977) — Inédito*— Traducción de Susana Sherar y Ricardo Rodríguez Ponte para la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Clase 11 (19 de abril de 1977).

LACAN, J., *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires 2017.

LACAN, J., *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires 2008.

LACAN, J., *Seminario 19. ...o peor*, Paidós, Buenos Aires 2012.

LACAN, J., *Seminario 20. Aun*, Paidós, Buenos Aires 2008.

LACAN, J., *Seminario 23. El sinthome*, Paidós, Buenos Aires 2009.

LACAN, J., *Seminario 24. Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra*, Bibliopsi.

LACAN, J., *Seminario 25. El momento de concluire*, Bibliopsi.

LAFUENTE, C., “Marie de la Trinité. Una mística en análisis” en: *Espacio Escuela Enseñanza de AE*. FP Barcelona. Tercera Sesión. 5 de febrero de 2018.

LEYTE, A., *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid 2006.

LÓPEZ SÁENZ, M. C., *Corrientes actuales de la filosofía. En-clave fenomenológica*, Editorial Dykinson, Madrid 2012.

MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Editorial Península, Barcelona 1993.

MILLER, J-A., *Conferencias porteñas*, Paidós, Buenos Aires, 2009.

MILLER, J-A., *El banquete de los analistas*, Paidós, Buenos Aires, 2010.

MILLER, J-A., *El Ser y el Uno*.

MILLER, J-A., *Piezas sueltas*, Paidós, Buenos Aires, 2016.

OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid 2005.

PASCAL, B., *Pensamientos*, Alianza, Madrid 2019.

PAZ, O., *El arco y la lira*, Fondo de Cultura Económica, México 2003.

RAVINOVICH, N., “El acto analítico y su razón poética” en: *Pensamiento*. www.norbertorabinovichblog.com. Septiembre, 2017.

REBOLLEDO, M., “La relación al vacío. Manifestaciones de un goce femenino” en: *Asociación Psicoanalítica de Galicia*. Vigo, 2018.

SALAMONE, L. D., “Diferencias entre el goce femenino y el goce superyoico” en: *Virtualia*, 30 de junio-2015.

SANTA TERESA DE JESÚS., *Castillo interior y las Moradas*, Editorial Juventud, Barcelona 1982.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Universidad, Madrid 1985.

ZAMBRANO, M., *Filosofía y Poesía*, Fondo de Cultura Económica, México 2006.