

Universidad de Huelva

Departamento de Sociología y Trabajo Social



Creer, saber y poder : jalones para una antropología del creer (y del cuidar) en la obra de Michel de Certeau

**Memoria para optar al grado de doctor
presentada por:**

Juan Diego González Sanz

Fecha de lectura: 28 de mayo de 2014

Bajo la dirección de los doctores:

**Luis Miguel Arroyo Arrayás
Carlos Domínguez Morano**

Huelva, 2014



Juan Diego González Sanz

Creer, saber y poder

Jalones para una antropología del creer (y del cuidar)
en la obra de Michel de Certeau



Universidad
de Huelva

UNIVERSIDAD DE HUELVA
DEPARTAMENTO DE DIDÁCTICA DE LAS CIENCIAS Y FILOSOFÍA



Universidad
de Huelva

CREER, SABER Y PODER

JALONES PARA UNA ANTROPOLOGÍA DEL CREER
(Y DEL CUIDAR) EN LA OBRA DE MICHEL DE CERTEAU

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

Directores

Prof. Dr. D. Luis Miguel Arroyo Arrayás
Prof. Dr. D. Carlos Domínguez Morano

Doctorando

D. Juan Diego González Sanz

Curso 2013/14

A mi madre, Margarita, que como tierra recia me permitió crecer creyendo en la felicidad.

A mi padre, Juan, que en pocos años me dejó una herencia que no se acaba.

A mis hijos, Ignacio, Raquel, Sara y Alejandro: ¿cómo pagar tantos besos recibidos?

A María, siempre.

A la memoria de Michel de Certeau.

A.M.D.G.

Je remercie d'abord, Luce Giard, toujours mon gardienne dans le seuil.

No hay con qué devolver el bien que he recibido en estos últimos años de mis directores en esta aventura intelectual y personal, Luis Miguel Arroyo y Carlos Domínguez, sin cuya confianza habría sido imposible; de mi fiel amigo Antonio Lastra, que ha intentado enseñarme qué es la filosofía y que me presentó a Michel de Certeau; de mis hermanas, Pilar y Myriam, que han preguntado mil veces con ternura sobre los avances de esta tesis y han sido un apoyo fiel; de Ana Barquero, que me ha mostrado el camino de la generosidad y la paciencia; de Diego Feria y muchos otros profesores, compañeros y amigos, que me ofrecen un lugar donde crecer; de Ángel Delgado, Sergio Gómez y María Marín, que han compartido conmigo este tiempo de fatigas y milagros.

Sinceramente, gracias.

MODO DE CITACIÓN

En las notas a pie de página se indican el nombre del autor, el título de la obra citada y la página en la que aparece el texto aludido. En el índice de obras citadas se encuentran los demás datos bibliográficos. Si de la obra citada existe traducción española, y ésta es usada, se cita su título en castellano seguido de la página correspondiente. Si no se indica lo contrario la traducción de los textos citados en su edición original es mía.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	13
PRIMERA PARTE: MICHEL DE CERTEAU. ASPECTOS BIOGRÁFICOS	17
SEGUNDA PARTE: ANTECEDENTES	36
CAPÍTULO 1. ANTROPOLOGÍA Y CREENCIA	38
I. ANTE LA MAREA ESTRUCTURAL	40
II. EL TRÁNSITO CRISTIANO DE LA FE A LA CREENCIA	49
III. EL HOMBRE DEL PSICOANÁLISIS	57
IV. ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA DE LAS CREENCIAS.....	71
V. RECAPITULACIÓN	78
CAPÍTULO 2. LA ANTROPOLOGÍA DEL CREER DE MICHEL DE CERTEAU. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	80
I. LOS TEXTOS FUNDAMENTALES.....	81
II. LA POLISEMIA DEL CREER	82
III. DIMENSIÓN EPISTÉMICA DEL CREER.....	89
IV. DIMENSIÓN POLÍTICA DEL CREER: LAS INSTITUCIONES	96
V. RECAPITULACIÓN	108
TERCERA PARTE: CREER Y SABER	110
CAPÍTULO 3. CRÍTICA DEL SABER: APERTURA, DISCONTINUIDAD E INTERÉS.....	112
I. LA APERTURA DEL SABER.....	113
II. SABER Y DISCONTINUIDAD	126
III. UN SABER INTERESADO	139
IV. RECAPITULACIÓN	152
CAPÍTULO 4. EL LUGAR DONDE SE HACE EL SABER: DELIMITACIONES	154
I. ACCIÓN, PRODUCCIÓN.....	155
II. EL LUGAR DEL SABER	167
III. LÍMITES PARA UN SABER OMNIPOTENTE	180
IV. RECAPITULACIÓN	196

CAPÍTULO 5. SABER Y CREER	198
I. SABER Y CREER, UNA INDISOLUBLE TENSION	199
II. LA DEBILIDAD DE CREER	204
III. LA MÍSTICA, UN NO-SABER QUE NACE DEL CREER.....	208
IV. RECAPITULACIÓN	240
 CUARTA PARTE: LAS INSTITUCIONES DEL CREER	241
 CAPÍTULO 6. LAS INSTITUCIONES, CORRUPTAS Y NECESARIAS	243
I. LA POLÍTICA: ENCUENTRO Y CONFLICTO	243
II. EL VALOR DE LA INSTITUCIÓN	257
III. LA COMPAÑÍA DE JESÚS.....	276
IV. ESCUELA FREUDIANA DE PARÍS	287
V. RECAPITULACIÓN	298
 CAPÍTULO 7. CÓMO NACE UNA INSTITUCIÓN	300
I. LA NACIÓN, INSTITUCIÓN MODERNA POR ANTONOMASIA.	300
II. EL CENTRALISMO UNIFORMISTA: FRANCIA, LOS <i>PATOIS</i> Y LA REVOLUCIÓN...	305
III. NUEVAS CREENCIAS SE IMPONEN: LENGUA Y PODER	307
IV. ANTIGUAS CREENCIAS QUE RESISTEN: ORALIDAD Y ESCRITURA.....	318
V. RECAPITULACIÓN.....	334
 CAPÍTULO 8. EL ESTALLIDO DE LAS CREENCIAS.....	335
I. DE LA IGLESIA AL ESTADO: LA POSESIÓN DE LOUDUN	337
II. MAYO DEL 68	348
III. EL ACONTECIMIENTO, FACTOR DETERMINANTE EN EL ESTALLIDO DE LAS CREENCIAS.....	366
IV. RECAPITULACIÓN	371
 EXCURSUS: CREER Y CUIDAR	373
 CAPÍTULO 9. CREER Y CUIDAR: UNA VISIÓN DE LA ENFERMERÍA DESDE UNA ÓPTICA CERTAUNIANA.....	375
 SEXTA PARTE. CONCLUSIONES	392
ÍNDICE DE OBRAS CITADAS	399
ÍNDICE ONOMÁSTICO	415

INTRODUCCIÓN

Despertar reflexiones que favorezcan una mejor comprensión del hecho humano. Esta podría ser, en rigor, una buena forma de describir el motivo que me llevó a iniciar el proyecto que termina justo ahora, cuando usted comienza su lectura.

Si tuviera que emprender una justificación, dar un porqué, acerca de todas las páginas que siguen a esta, tendría que remontarme algún tiempo atrás. Tras varios años de estudio y ejercicio profesional en el campo de la enfermería, y posteriormente de la obstetricia, el contacto con la corporalidad de las personas, con sus emociones, con los momentos cumbre de sus vidas, fue generando en mí una profunda admiración por ellas. Acompañar y cuidar a los demás se convirtió en mucho más que una ocupación profesional, llegando a ser una cotidiana vía de acceso a la humanidad.

Pero el contraste entre la vida y la muerte, así como esa extraña zona intermedia entre ambas que es la enfermedad, y, sobre todo, las herramientas conceptuales que la enfermería tiene para enfrentarse a ellas, no agotaban en mí la curiosidad por el inmenso paisaje de la realidad humana. Así, ante fenómenos sociales, como las dificultades existentes para la convivencia entre iguales, o más intensamente aún, ante otros fenómenos surgidos del mundo religioso, como la articulación entre razón y fe, o entre libertad y obediencia, me iban surgiendo preguntas ante las que sentía una urgente necesidad de ahondar más y más. Y, al mismo tiempo, me ganaba la sensación de que en la filosofía habitaban, si no las respuestas, sí muchas pistas para encontrarlas.

Aprender filosofía, pues, fue el modo de responder a aquella necesidad percibida, y la elaboración de esta tesis doctoral, el camino a que fue llevando un aprendizaje que parecía no crecer con soltura entre estudios rígidos y

parciales, sino que ansiaba adentrarse a fondo en un campo específico de conocimiento, incluso hasta perderse en él.

Pero para ello era preciso, pasados los criterios académicos de acceso, elegir un tema. Un objeto al que consagrarse durante muchos meses; un territorio cuya exploración habría de robar cientos de horas de concentración y energía al resto de mi vida. Y no fue una decisión fácil. Sin embargo, como en tantas otras ocasiones, la casualidad (en otros lares llamada Providencia), puso delante de mí a quien habría de ser mi nuevo compañero, amigo y maestro: Michel de Certeau.

Desde luego no era la única opción, si lo que pretendía era investigar en torno a la posibilidad de unir en cierta armonía una fe religiosa (incluyendo la vida comunitaria y las derivas institucionales que ésta produce) con el ejercicio de un razonamiento lúcido y veraz. Las obras de Yves Congar o Jacob Taubes, entre otros muchos, eran otras posibles vías de estudio en la misma línea. Pero, puestos a elegir, la figura del jesuita francés tenía ventajas que no ofrecían los demás. Ante todo, y creo que aquí está la razón de mayor peso, el hecho de que su obra se despliega con solvencia sobre una serie de campos que me parecían tremendamente útiles para situarme intelectualmente en los debates de nuestra sociedad actual.

Una apertura que, pese a su enorme riqueza, no hubiera podido encontrar en la obra de Congar, más tradicionalmente teológica. En el caso de Taubes, a pesar del enorme aliciente que suponía conocer el mundo judío y la cultura germánica, el idioma alemán se erguía como un muro infranqueable. El francés, a pesar de que lo desconocía absolutamente al inicio de mis estudios certeauianos, siempre me pareció más sencillo y, de hecho, aun con esfuerzo, he sido capaz de aprender a leerlo.

De esta forma, elegir a Certeau era apostar por un autor exigente, serio y muy poco conocido en el panorama intelectual español, a diferencia de lo que ocurre en otras latitudes. Apostar con la esperanza de que su estudio me permitiría, no solo ampliar el campo de la creencia en horizontes más extensos de lo específicamente religioso, sino también, como le había ocurrido

a él con Jean-Joseph Surin (sobre el que volveremos más tarde), “entrar en la intimidad de un pensamiento y en los laberintos de una época”¹. En nada he quedado decepcionado tras esta elección, y dedicar las páginas que siguen a la obra de Michel de Certeau es el producto de todo un ejercicio de aprendizaje. De la mano de este maestro, peregrino en mil rutas desconocidas, he podido enfrentarme a una serie de disciplinas que, conjuntamente, configuran un intento global de aproximación a la realidad humana. De ahí que el subtítulo de esta tesis reclame para ella la adscripción al campo de la antropología. Pero guarde cuidado el lector en este punto, ya que cualquier concepción especializada que pueda tenerse de la misma anda lejos de lo que pretendo, y de lo que creo que Certeau pretendía, que está más bien, como podrá verse más adelante, en la línea de la pregunta kantiana sobre el hombre, en la que se resumirían todas las otras grandes preguntas.

Para el mismo Certeau, después de una completísima formación en ciencias humanas y sociales, tuvo una importancia central la dimensión unificadora de esta orientación antropológica, en la que cobraban pleno sentido sus conocimientos y esfuerzos en el campo de la historia, el psicoanálisis, la etnología, la lingüística, la filosofía y la teología. Todo ello sin la necesidad de etiquetarse a sí mismo con el rótulo de antropólogo, sino buscando siempre continuar la persecución de ese algo ausente que echaba en falta, y no cesar en ella, como el buen cazador, que no se detiene en la caza al pasar del llano a los riscos, o del bosque a la dehesa. Partiendo de un mayor enraizamiento en la historia como especialidad, como saber más propio, el interés de Michel de Certeau estuvo siempre en no pararse ante barreras disciplinares o temáticas, yendo con pasión y voluntad en busca de la verdad de las cosas.

En este sentido, estoy convencido de que para leerle adecuadamente no debe perderse de vista en ningún momento que su dedicación a la antropología y su peculiar forma de investigar sobre ella están en íntima relación con su condición de cristiano ejerciente, que se expresa con particular

¹ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 46.

intensidad en el hecho de que vivió toda su vida adulta como sacerdote jesuita, pues, como afirma el mismo Certeau en el año 1974, “nada hasta aquí me ha parecido que puede reemplazar a lo que he aprendido gracias al Evangelio”². Y es que, si bien es cierto que su obra no es una producción teológica al uso, habría que ser muy descuidado en su lectura para no apreciar una corriente de fondo que la anima en cada punto. En Certeau toma cuerpo el movimiento, tal y como se viene produciendo en Occidente desde hace siglos y más intensamente aún desde Feuerbach, que lleva a formular en la antropología las preguntas fundamentales de la teología.

De esta forma, lejos de haber realizado un discurso técnico, autorizado por la tradición eclesiástica, pero yermo en una sumisa fidelidad a esquemas periclitados del pensamiento teológico, la obra certeauniana se abre a una búsqueda de Dios que se hermana con la cuestión global del hombre. Pues, como señala su amiga y albacea, Luce Giard, “bajo la diversidad aparente de sus investigaciones, del pasado al presente, de la historia a la antropología social, la misma cuestión era cada vez retomada, vuelta a tratar y puesta a prueba. Se trataba de buscar con veracidad «cómo en una situación epistemológica dada» es pensable el cristianismo”³.

Esta búsqueda dual puede contemplarse a lo largo de los múltiples títulos de una bibliografía extensa y variada, curtida en distintos frentes, con acentos diversos. Pero quizás brille con especial intensidad al observar cómo Certeau estudia, con especial interés y detenimiento, lo que ocurre en el marco de una de las acciones humanas fundamentales: creer. Así, estudiar la antropología del creer de Michel de Certeau (y es conveniente aclarar aquí que esta tesis no busca estudiar la antropología del creer en general, sino la presencia de una reflexión en este campo dentro de la obra de Certeau), no implica sólo un ejercicio de profundización en el conocimiento de su legado, ampliando los caminos específicos de acceso al mismo. Es posible que sea

² CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 73.

³ GIARD, L.: “Cherchant Dieu”, p. 25.

también la forma de estudiar toda su obra a la luz de su eje más profundo, girando sobre “un tema unificador de su pensamiento”⁴.

Advierto ya, al reconocermé aprendiz certeuniano, que mi propio estilo parece haberse adecuado en algunos rasgos al de Certeau: abundancia de referencias; expresiones no siempre claras ni concisas, con cierta tendencia a la metáfora o al estilo poético; profusión de citas textuales del autor estudiado, etc.; sin saber ya si se debe a la adquisición de nuevas habilidades o a cierta mimesis habitual entre compañeros de largas travesías. Desde luego, si las citas de Certeau abundan en estas páginas, nadie debe pensar que es de forma casual. Es, al contrario, fruto de un ejercicio deliberado que busca mostrar unos textos que, al mismo tiempo que brillan por sí mismos y dirigen la mirada hacia la obra certeuniana, velan las insuficiencias de mi discurso y reducen el pudor que me produce tratar a Certeau (a su pensamiento, más bien) como un objeto, pues mis pobres palabras no pueden explicarle a él ni a sus textos, y “para decir lo que dicen, no hay más discurso que ellos”⁵.

En este sentido, lo único que me permite situarme en el lugar de supuesta sabiduría que supone firmar una tesis doctoral como esta, es mi experiencia directa de Certeau, el tiempo dedicado a leer su obra, a balbucear sus textos hasta comprenderlos directamente en su lengua. Sólo ese esfuerzo sostenido y paciente puede, de algún modo, autorizarme a hablar de él. Pues no pierdo de vista, ni pretendo que nadie lo haga, que esta es una tesis en filosofía escrita por alguien que no está acreditado como filósofo. Una incursión en territorio ajeno que no reportará conquistas a quien la emprende, sino sólo aquello que haya sido capaz de aprender y las marcas, ya para siempre signos de una diferencia, que el largo viaje asegura a quien se aleja de su hogar durante demasiado tiempo.

Tal como se me aparece ahora, después de estos años de trabajo, veo que, efectivamente, la redacción de este texto ha sido una oportunidad única para conocer a fondo aquellos aspectos de la realidad que estimulan mi propio

⁴ GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, p. 25.

⁵ CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 123.

afán de saber y que me permiten compartir “la «sorpresa» o el «maravillarse» que es, de Aristóteles a Wittgenstein, el momento instaurador de la actividad filosófica”⁶. Oportunidad que espero haber aprovechado extendiendo en mi interior un suelo filosófico sobre el que ir construyendo un pensamiento, un discurso y una acción propios durante el resto de mis días, pues, recordando aquellas palabras de Unamuno, “la filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción”⁷.

Objetivos

El primer objetivo que tiene este trabajo es el de presentar a Michel de Certeau ante la comunidad académica española. Por desgracia, en nuestro país su obra es aún muy desconocida, y no se está produciendo sobre ella el diálogo y la investigación que merece. Es significativo, en este sentido, que ni siquiera esté disponible una traducción castellana de todas sus obras, aunque sí la hay de algunas de las más importantes, sobre todo gracias a la labor de divulgación que viene haciendo desde hace años el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana de México. Por esta razón, llevar a quien lee estas páginas hacia los textos certeunianos sería un indicador de éxito, y su culmen que esta tesis quedase aparcada a un lado (ojalá sólo temporalmente), porque quien la sostuviera hubiese puesto sus ojos en alguna de las obras de Certeau.

El segundo objetivo es dar una visión de conjunto, rigurosa, de las reflexiones sobre el creer que Certeau dejó dispersas a lo largo de su obra, partiendo de la hipótesis de que en esta se encuentran los elementos clave para construir una antropología del creer. Otros autores han llevado a cabo

⁶ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 139.

⁷ UNAMUNO, M. DE: *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 23.

intentos en este sentido que, o bien no han llegado a ver la luz⁸, o bien han cristalizado en trabajos más breves que serán utilizados aquí como punto de partida para intentar, dedicando una mayor extensión al estudio de esta cuestión, enriquecerla con la profundidad de una monografía.

Esta tesis tiene, por tanto, tres destinatarios potenciales: aquellas personas que, en el marco de la antropología filosófica, estudian el creer; aquellas que, en el campo de las humanidades y las ciencias sociales, tienen interés por la obra de Michel de Certeau; y, en general, “cualquier lector interesado por las cuestiones más esenciales y más comunes de la existencia”⁹.

Metodología

El método que se ha seguido en la realización de este estudio es fundamentalmente hermenéutico, basado en la lectura crítica de la bibliografía de Michel de Certeau, enriquecida a la luz de las aportaciones de los principales autores que se han dedicado a investigar su obra, así como a las de los directores de tesis. El proceso ha sido el siguiente: buscar y exponer la información principal sobre el tema en los textos de Michel de Certeau; relacionar esta información con las más valiosas aportaciones externas que sobre esta cuestión hayan hecho otros autores; describir cómo estas aportaciones dialogan entre sí; y, finalmente, manifestar mis propias conclusiones, pues “no parece justo que quien tanto tiempo lleva ocupándose de ello pueda referir las opiniones de los demás, pero no las suyas propias”¹⁰.

Es imposible, por tanto, dado que la interpretación es la clave de la metodología utilizada, no preguntarse por la posibilidad real de haber

⁸ Es el caso de Luce Giard que, lamentablemente, anunció en 2003 el abandono de un proyecto de estudio monográfico sobre el tema. GIARD, L.: “Cherchant Dieu”, p. 20 n. 22. De algún modo mi trabajo continúa el suyo.

⁹ CERTEAU, M. DE: “Introduction” a *Correspondance* (Surin), p. 28.

¹⁰ PLATÓN: *La República*, 506b.

comprendido al autor. Sobre ello, el mismo Certeau nos brinda una reflexión que, a la vez que anula por completo cualquier pretensión de encontrar una interpretación definitiva del *corpus* certeauniano, permite confiar en que la lectura realizada tenga algo, por humilde que sea, con lo que contribuir a su comprensión. Y es que, según nuestro autor, “toda lectura [...] utiliza de nuevo el texto; inventa un sentido y traiciona el de lecturas anteriores; es, sin embargo, dócil al texto recibido, pero en la forma de decir o la misma cosa en otras palabras u otra cosa en las mismas palabras. «Recibe» esto y no aquello. Así, clasifica, reorganiza, juzga, controla. Produce de esta forma otro *estado* del texto. ¿Dónde queda el verdadero texto? [...] Sólo falta que cada «texto recibido» reenvíe a otros y que estos reenvíos digan lo que ninguna de las interpretaciones puede dar ni fijar”¹¹.

Estructura

El texto que se presenta a continuación está dividido en cinco partes. Tras esta “Introducción”, la primera de ellas, “Michel de Certeau: aspectos biográficos”, responde a la voluntad de dar a conocer los datos fundamentales de su biografía. La segunda parte, “Antecedentes”, plantea los discursos sobre el tema de estudio previos a este trabajo, delineando el estado actual de la cuestión. La tercera parte, “Creer y saber”, estudia ya directamente la obra certeauniana, explorando la relación de la noción de creencia con el saber. La cuarta parte, “Las instituciones del creer”, es un estudio de las reflexiones de Michel de Certeau en torno a la dimensión política del creer. Finalmente, se presenta un *excursus*, “Creer y cuidar: una visión de la enfermería desde la óptica certeauniana”, que es un ejercicio de interacción entre la filosofía y la enfermería, en el que me he permitido mostrar algunas de las nuevas pistas de investigación que el estudio de la obra de Certeau ha abierto ante mí.

¹¹ CERTEAU, M. DE: *L’Absent de l’histoire*, pp. 44 s.

Para alguien que se dedica, como yo, a la práctica, la investigación y la docencia de la enfermería, los planteamientos de nuestro autor no pueden menos que ser un acicate para –saltando los límites disciplinares– preguntarse por la relevancia de las dimensiones epistémica y política del creer en el ámbito de los cuidados. En estas páginas están esbozadas mis observaciones al respecto, que se aventuran como líneas de trabajo en las que la aportación de Michel de Certeau podría enriquecer las reflexiones enfermeras. Al término se presentan las conclusiones de este estudio.

Llegados a este punto, es tiempo de pasar al contenido de esta apasionante investigación después de haber intentado, con esta breve introducción, permitir al lector tomar conciencia del “lugar del autor y las circunstancias de la producción [de su trabajo]”¹².

¹² CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 259.

PRIMERA PARTE
MICHEL DE CERTEAU: ASPECTOS BIOGRÁFICOS

Para un estudio detallado de la vida de Michel de Certeau se dispone de la extensa biografía escrita por el historiador francés François Dosse¹, a la que se hará referencia en numerosas ocasiones. No obstante, para una visión más completa de la vida y obra de Certeau, sobre todo desde el punto de vista existencial, es conveniente la consulta de los textos de Luce Giard² que, por su condición de compañera, amiga y albacea de Certeau, es una autoridad de primer orden.

En esta primera parte no se trata, por tanto, de describir de forma exhaustiva el itinerario vital de Certeau, sino, más bien, de aportar los datos esenciales, a mi juicio, para hacer posible una lectura contextualizada de sus trabajos. Y a la hora de iniciar un breve relato de su vida, de entre todos los momentos de que se compone y que me parecen importantes, hay uno que sobresale entre todos los demás, al menos en la consideración más humana y menos académica que puede hacerse de la vida de este pensador, y que cronológicamente ocupa el lugar central.

Corre el mes de agosto de 1967 cuando Michel de Certeau acude a Chambéry (la ciudad en la que había nacido en 1925), donde ha quedado citado con sus padres para ir a comer a la cercana villa de Annecy, en el montañoso departamento francés de Saboya. Aprovechando el paso por la ciudad decide ayudar a su hermano Hubert en la mudanza a la nueva casa de éste. Algo más tarde llegan sus padres y, retrasados por el empeño de Michel en ayudar al pequeño de los Certeau con su traslado, los tres emprenden con prisas el camino de Annecy. Michel, sentado atrás en el coche, no deja de darse cuenta de la inquietud de su padre que, exasperado ante la posibilidad de llegar tarde a la comida, conduce demasiado rápido. Tras un adelantamiento forzado, que le obliga a salirse de la calzada, el coche choca contra un árbol produciendo la muerte instantánea de la madre (sentada en el

¹ DOSSE, F.: *Michel de Certeau. El caminante herido*.

² Cfr. índice de obras citadas.

asiento del copiloto), y graves heridas a Michel (entre ellas la pérdida total de visión de un ojo), que queda atrapado en el amasijo de hierros en que se ha convertido el vehículo. Mientras tanto, el padre sufre sólo algunas contusiones.

Este accidente “insinúa en el espíritu de Michel de Certeau un sentimiento de culpa del que no se separará, ya que se siente responsable por habérsele hecho tarde”³. Los que le conocieron refieren que a partir de entonces su vida cambió de forma notable. Como consecuencia del trágico suceso, además de ese fuerte sentimiento de culpabilidad, amanece en Michel una nueva actitud respecto a su vida; de hecho, pareciera que perder a su madre le hubiera hecho más libre respecto a las instituciones a las que pertenecía, que le hubiera dado “el furor de vivir de un Certeau que carga con el peso traumático de pensar que su madre murió en su lugar”⁴.

Para un hombre que había nacido como primogénito de una familia de cuatro hermanos, en un entorno familiar marcado por una férrea religiosidad católica tradicionalista y un elevado nivel de vida, así como por la presencia de un padre autoritario y rígido, y que había elegido el celibato como estilo de vida, la pérdida del afecto de su madre suponía, sin lugar a dudas, algo terrible. Más aún si a este desgarrón de su universo afectivo se añade esa culpabilidad autoimpuesta por haber “matado a su madre” (experiencia muy distinta de aquel asesinato del padre que Freud describiera).

Este acontecimiento parece marcar, a sus 42 años, un antes y un después, incluso en la vida intelectual de Certeau. Si hasta ese momento su trayectoria parecía ir describiendo un itinerario brillante pero convencional, en breve –aunque no sólo a causa de este accidente, por supuesto– se abrirán para él nuevos caminos que habrían de convertirlo en cualquier cosa menos en un historiador jesuita ortodoxo⁵.

³ DOSSE, F.: *Michel de Certeau. El caminante herido*, p. 139.

⁴ *Ibidem*. Ese “furor de vivir” lo confirma Luce Giard al afirmar que el accidente “le había hecho comprender que su tiempo estaba contado”, GIARD, L.: “Cherchant Dieu”, p. 10.

⁵ Cfr. GIARD, L.: “Par quoi demain déjà se donne à naître”, p. 13.

La primera parte de su camino interior había empezado muy pronto, cuando Michel, interno desde muy niño en un colegio religioso, vislumbra con claridad su vocación sacerdotal en torno a los 14 años, e ingresa, en 1944, en el seminario parisino de Saint-Sulpice en Issy-les-Molineaux. Durante los años siguientes proseguirá su formación en este centro y en el seminario de Lyon, hasta ingresar, en el año 1950, en la Compañía de Jesús. En este momento Certeau es ya, con 25 años, licenciado en Teología y subdiácono, lo que le lleva a vivir la especial circunstancia de compartir noviciado con muchachos mucho más jóvenes que él. Durante los seis años siguientes afronta la formación específica de la orden jesuítica en la Facultad de Teología de Lyon-Fourvière, manteniéndose muy próximo a Henri de Lubac, a quien conocía de años anteriores y que había sido una de sus principales influencias a la hora de decidirse a ingresar en la Compañía de Jesús⁶.

Considerado por Certeau como su maestro, De Lubac había sido uno de los teólogos represaliados tras la encíclica *Humani generis* de Pío XII, que intentó acallar la llamada *nouvelle theologie*, cuyo epicentro, según presumía el Vaticano, se hallaba en la Facultad de Teología de Fourvière. La separación de la docencia a que De Lubac se vio obligado a partir de 1950 no supuso para Certeau un distanciamiento distinto al físico, y la ligazón con la obra de su maestro –por ejemplo, en la importancia central concedida a la historia– persistiría para siempre⁷.

En 1956 Michel de Certeau es ordenado sacerdote en el seno de la Compañía de Jesús, tras culminar su periodo de preparación eclesiástica y una amplísima formación en lenguas clásicas, historia, filosofía y teología, superada con gran éxito gracias a una impresionante capacidad para leer y estudiar que mantendría en el futuro y que le haría ser apreciado por sus

⁶ Hay que destacar que Certeau “anteriormente a su entrada en la Orden, no había tenido ningún lazo con los jesuitas, ni había sido alumno de la Compañía”, GIARD, L.: “Cherchant Dieu”, p. 16.

⁷ Todavía en 1982 Certeau sigue vinculando su obra, en este caso su *opera magna*, *La fábula mística*, a la de De Lubac, considerándola como “una continuación”. Cfr. CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 108.

colaboradores como un “incitador inagotable y agotador” a la lectura⁸. A partir de este momento Certeau se dedica al estudio de los primeros miembros de la Compañía por encargo de sus superiores, como fruto de una decisión de la provincia jesuítica de Francia. Su edición del *Mémorial*, de Pierre Favre, fruto de esta aproximación a la espiritualidad de los primeros jesuitas, le sirve para obtener el doctorado en Ciencias de la Religión en la Sorbona en 1960⁹. Con Favre, uno de los primeros compañeros de San Ignacio, le unía, además del origen saboyano, una cierta inclinación a la vida solitaria y silenciosa de la Cartuja –en la que Michel estuvo pensando como primera opción a la hora de entrar en religión– y una condición personal trashumante y despierta, dispuesta en todo momento a comprender y acoger a los otros. Como Favre, él también fue “peregrino sin pausa ni destino estable”¹⁰.

Tras su doctorado empieza una nueva faceta como historiador de la mística y de la religión en general, en la que “se le predecía una brillante carrera de historiador erudito”¹¹. En esta etapa adquiere una rotunda convicción acerca de la relevancia del texto en sí, como fuente desde la que poder realizar un discurso histórico riguroso. Esta idea se fija en él especialmente tras el paso por el seminario del Jean Orcibal (afamado historiador, director de la cátedra de Historia del catolicismo moderno y contemporáneo en la *École pratique de hautes études* desde 1952 a 1978), de quien admira profundamente la erudición, y ya no abandonará a Certeau. A la vez que preparaba su edición del *Mémorial* de Favre, Certeau había ido

⁸ JULIA, D. Y REVEL, J.: “Postface”, p. 425.

⁹ A pesar de sus estudios teológicos y de su vinculación permanente a esta disciplina, hasta el punto de dirigir un seminario de doctorado en teología en el Instituto Católico de París, Certeau no fue nunca doctor en Teología. Tanto Dosse (DOSSE, F.: *Michel de Certeau. El caminante herido*, pp. 354 ss.) como Giard (GIARD, L.: “Cherchant Dieu”, p. 22) narran que en 1970 fue invitado por Claude Geffré, O.P., entonces director de estudios doctorales del Instituto, a presentar un conjunto de trabajos suyos con el fin conseguir este título. La experiencia, que concluyó con el rechazo del tribunal a concederle el título de doctor, no fue positiva para Certeau y se negó a repetirla en el futuro. Como fruto de aquel intento quedó uno de los textos certeauianos más profundos e interesantes: “La rupture instauratrice”, publicado en CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, pp. 187-226.

¹⁰ CERTEAU, M. DE: “Introduction” al *Mémorial* (Favre), p. 9.

¹¹ GIARD, L.: “Comme première manière d’entrer dans l’oeuvre”, p. IV.

estrechando su contacto con la figura y la obra de Jean-Joseph Surin. Del mismo editará su *Guía espiritual*, en 1963 y, en 1966, su *Correspondencia*, lo que suponía el entronque con las investigaciones previas de otros jesuitas franceses, como los P. Michel y P. Cavallera¹². A partir de estos trabajos, fruto de más de diez años de esfuerzo y de “viajes infernales en los Archivos”¹³, Surin será para Certeau mucho más un compañero y un maestro que un objeto de estudio.

En el transcurso de estos finales de la década de los sesenta se produce una serie de acontecimientos que coinciden con un cambio notorio en la forma en que Certeau se entiende a sí mismo y también en cómo se muestra al mundo académico. Entre estos sucesos se encuentra el accidente de tráfico al que se ha hecho referencia anteriormente, al que se añadió otra tragedia familiar: el fallecimiento de su hermana Marie-Amélie, a quien Michel encuentra muerta en su domicilio en septiembre de 1966. Desde su entorno vital más amplio debe citarse también la influencia en este cambio del proceso de convulsión social acaecido en Francia en torno a mayo del 68.

Para Michel –que a principios de los sesenta había empezado a colaborar en dos importantes revistas jesuíticas, *Études* y *Christus*, y en la prestigiosa *Esprit*– el tema de los sucesos de mayo cobra una gran relevancia, y publica (en la primera y la última de estas revistas) una serie de artículos en los que analiza los acontecimientos del 68 con una agudeza y una capacidad de comprensión inusuales. Estas publicaciones le darán a conocer al grueso del público francés y le convertirán en un intelectual de referencia con consigna propia: “En el último mayo, se ha tomado la palabra como se tomó la Bastilla en 1789”¹⁴.

Sin embargo, como ya había hecho unos años antes, tras la magnífica acogida de la *Correspondencia* de Surin, “rechazó plegarse al juego de la notoriedad”¹⁵. Conocido ya por un gran número de lectores y decidido a

¹² CERTEAU, M. DE: “Introduction” a *Correspondance* (Surin), pp. 85 s.

¹³ CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, p. 427.

¹⁴ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 40.

¹⁵ GIARD, L.: “Cherchant Dieu”, p. 8.

ampliar el marco de su trabajo intelectual, a partir de estos momentos Michel ya no será el mismo. En ese punto de su vida, en el que su atención empieza a dirigirse apasionadamente hacia el dinamismo de la vida social, publica *L'étranger ou l'union dans la différence* (1969), que, según Luce Giard, “puede ser leído como un adiós a la particularidad de un mundo intelectual y social que todavía visitará, del que conservará la identidad institucional y continuará manteniéndose informado, en el que guardará amigos cercanos, compañeros según el vocabulario jesuítico, y respetados interlocutores, pero en cuya particularidad ya no habitará enteramente”¹⁶. En uno de los capítulos más brillantes de este libro, Certeau propone un programa de trabajo al conjunto del cristianismo para afrontar los retos de la nueva configuración social que amagaba con nacer a finales de los sesenta. Programa que, en adelante, él mismo asumirá como propio:

“Promover una *participación* cultural y discernir el *sentido* de esta participación. En otras palabras, reconocer la lógica presente de nuestros lenguajes comunes y aprender a hablarlos en cristiano”¹⁷.

En aquellos años la vida eclesial en la que participa Certeau está en plena transformación, cuya mayor expresión es el Concilio Vaticano II¹⁸, que supuso para la Iglesia Católica la apertura de un tiempo de innovaciones y experiencias de todo tipo, no siempre maduras y realizadas con prudencia, ni siempre bien acogidas por todos. La posición de Certeau ante el Concilio es de acogida y afirmará, poco tiempo después de su clausura, y en torno a esta ebullición social y eclesial, que “la «crisis» actual es un «signo de los

¹⁶ GIARD, L.: “Comme première manière d’entrer dans l’oeuvre”, p. VII.

¹⁷ CERTEAU, M. DE: “La parole du croyant dans le langage de l’homme”, p. 470.

¹⁸ Para una visión global y sintética del Concilio Vaticano II, cfr. ALBERIGO, G.: *Breve historia del concilio Vaticano II*; o, de forma exhaustiva, el inmenso estudio sobre el tema coordinado por el autor y publicado en cinco volúmenes, *Historia del concilio Vaticano II*.



tiempos»: un desenlace tras medio siglo de lenta preparación, así como un umbral y un nuevo comienzo en un trabajo jamás terminado”¹⁹.

En la Compañía de Jesús la elección de Pedro Arrupe como Prepósito General (1965) va de la mano con la revolución conciliar, y supone el inicio de un periodo de grandes esperanzas y proyectos, pero también de desencuentros y desilusiones. Quizá uno de los episodios más importantes de su mandato fue la Congregación General 32, celebrada en Roma en 1974²⁰. Esta Congregación aprueba una serie de documentos que se proponen llevar a la Compañía hacia el *aggiornamento* que el Papa Juan XXIII había querido para la Iglesia. Uno de estos documentos es el decreto *Nuestra misión hoy: servicio de la fe y promoción de la justicia*, que pasa a ser “el más característico de la Congregación y el más expresivo del giro”²¹. En sus páginas se muestra la nueva orientación de la Compañía, con la que se presenta al mundo como una institución con una misión renovada, implicada seriamente en el trabajo por el cambio social y muy consciente de su misión fronteriza en áreas como la teología.

¹⁹ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 107. Giard recuerda que Certeau estaba “impaciente por tomar la medida del *aggiornamento* a implantar”, GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, p. 12. Años más tarde haría referencia críticamente a los decepcionantes frutos de ese proceso en el plano eclesial: “Del pluralismo del Vaticano II, inscrito bajo el signo de una ideología liberal y de una administración cuidadosamente conservada en su jerarquía, se ha llegado a esta larga hemorragia que vacía en silencio las estructuras dejadas intactas pero exangües, conchas abandonadas por la vida, y, paralelamente, a la proliferación de pequeños grupos que cultivan el gozo de estar juntos y de construir un discurso en lugar del cuerpo que ya no existe”, CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 300.

²⁰ Puede verse un buen estudio sobre las Congregaciones Generales 31 (la que elige a Arrupe) y 32 en VALERO, U.: “Al frente de la Compañía: la Congregación 31”; y ÁLVAREZ BOLADO, A.: “La Congregación General 32”. En estos estudios pueden encontrarse datos muy valiosos para comprender el desarrollo de Certeau en el seno de la Compañía de Jesús que no se encuentran en la biografía de Dosse.

²¹ *Ídem*, p. 333.

Michel de Certeau podría ser visto, sin muchas dificultades, como un buen exponente de esa Compañía entusiasta y con hambre de misión que se lanzaba al mundo del posconcilio. De hecho, su interés en el trabajo por la justicia fue permanente y estuvo muy atento a las iniciativas de otros jesuitas en este sentido como, por ejemplo, el Servicio Jesuita a los Refugiados (JRS). Para él, que no había podido ver cumplido su sueño juvenil de “marchar a China”²², el mundo por evangelizar fue, sobre todo, el medio académico francés. Y lo hizo a la manera de los grandes jesuitas de antaño, como Mateo Ricci –el gran apóstol jesuita en Oriente– que hubo de padecer el rechazo a sus *ritos malabares*, con los que había intentado adaptar la liturgia católica a las costumbres chinas. También los esfuerzos realizados por Certeau para comprender, e iluminar desde la fe, los nuevos discursos del pensamiento y de la sociedad en el siglo XXI, hubieron de sufrir este rechazo.

La situación en que se encuentra inmerso Certeau en esta época podía ser estimulante e incluso atractiva pero, desde luego, no era fácil. Tanto para él como para la Compañía este salto cualitativo en la manera de intentar ser fieles al espíritu de Ignacio de Loyola suponía un conflicto entre una forma dinámica y otra estática de entender la tradición. Paradójicamente, ese mismo año de 1974 en que los documentos de la Congregación 32 modernizan la Compañía de Jesús, Certeau abandona la comunidad jesuita en la que vive para mudarse a un piso donde poder vivir en solitario. Un cambio más en la vida de un hombre formado en la Compañía preconiliar de los cincuenta, que ha de encontrar el modo de ser jesuita en el convulso mundo de los setenta, lo que supone la búsqueda de una “tercera posición entre el «adentro» y el «afuera»”²³.

Sin embargo, el rumbo trazado por dicha Congregación, y en general por el generalato de Arrupe, no encuentra un eco favorable en Roma. La curia y el Papa no ven en la Compañía al batallón obediente de antaño, bien dispuesto para ser el campeón de la ortodoxia. Antes al contrario, muchos

²² GIARD, L.: “Cherchant Dieu”, p. 7.

²³ *Ídem*, p. 10.

jesuitas están en la avanzadilla de algunos de los mayores quebraderos de cabeza del Vaticano: las luchas sociales²⁴, la teología de la liberación, la renovación de la teología moral, etc. En este punto los caminos de Arrupe y Certeau se entrecruzan de una forma muy especial. A pesar de coincidir en algunos puntos de vista²⁵ (incluso en más de los que puede parecer en un primer momento), Arrupe, visto como sospechoso por parte del Vaticano, donde se le considera un hombre sin capacidad de gobierno, desempeñará con Certeau el papel inverso: el de autoridad vigilante, reprendiéndole por el tono de sus declaraciones públicas.

Ya en 1974 había sido muy conflictiva la publicación de *El estallido del cristianismo*, en el que se recogía un debate radiotransmitido en 1973 con el trasfondo de la pregunta: ¿Es el cristianismo una nueva mitología? En este debate participaron Michel de Certeau y Jean-Marie Doménach, intelectual católico muy cercano al personalismo cristiano, entonces director de la revista *Esprit*. Pero será especialmente grave el conflicto generado por el artículo escrito por Certeau en *Le Monde* a finales de 1979, en el que responde a la sanción impuesta por la Congregación de la Doctrina de la Fe al teólogo dominico Jacques Pohier²⁶. Tras la publicación del artículo, Arrupe pedirá al provincial de Certeau (Henri Madelin) una retractación pública de éste, que no llegará a producirse. Arrupe, refiriéndose a Certeau, escribe a Madelin: “En calidad de superior general, le puedo emitir mis dudas concerniendo la vida jesuita del P. de Certeau sobre todo en lo que respecta a actitudes multiformes

²⁴ Es el caso de los Berrigan, dos hermanos sacerdotes estadounidenses (uno de ellos jesuita), que Certeau trata en su artículo “Conciencias política y conciencia cristiana en los Estados Unidos”. Cfr. CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, pp. 163-183; y también GARCÍA INDA, A.; ARIZTI MARTÍN, B.: *Los hermanos Berrigan*.

²⁵ Por ejemplo, en la apuesta de la Compañía por la interdisciplinariedad: “Es necesario, en general, superar nuestro individualismo y el egocentrismo de quien se repliega sobre su disciplina (al tiempo que) dada la diversidad de nuestros compromisos intelectuales, la extensión geográfica de la Compañía, la amplitud de contactos con grupos y culturas tan diversos, tenemos posibilidades excepcionales para actividades interdisciplinarias[...]”, Pedro Arrupe citado en CALVEZ, J.-Y.: “Diálogo, cultura, evangelio”, p. 824.

²⁶ CERTEAU, M. DE: “Écraser les faibles”, publicado en *Le Monde* el 23 de septiembre de 1979.

de independencia que parecen poco compatibles con nuestra forma de vida y de apostolado”²⁷.

Situaciones así se repiten una y otra vez en la vida social y eclesial. Treinta años antes los teólogos Yves Congar, dominico, y Henri de Lubac, jesuita y maestro de Certeau, habían sido represaliados por motivos similares; básicamente, por expresar ideas contrarias, o simplemente divergentes, a las marcadas por la línea oficial. Ambos se vieron arrancados de su docencia y, en el caso de Congar, exiliado de su país²⁸. Sin embargo, como hubo de ocurrirle a Certeau con su antiguo maestro, la vida guarda ironías inesperadas.

De Lubac, tras la rehabilitación oficial que supuso su participación activa en el Concilio Vaticano II (no ha de olvidarse que llegaría a ser cardenal en 1983 de la mano de Juan Pablo II), se distancia poco a poco, pero claramente, de su antiguo discípulo, del que piensa, en un primer momento, que está desperdiciando su potencial al dedicarse a extrañas ocupaciones como el psicoanálisis; y más tarde, que es uno de los protagonistas de la deriva anti-institucional en la que habría entrado gran parte de la Iglesia tras el Concilio. Para ilustrar el grado de esta separación pueden verse las líneas que De Lubac dedica a Certeau en su obra *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, donde le tacha de *neojoaquinita* y le acusa de aplicar “una crítica

²⁷ Carta de Pedro Arrupe a Henri Madelin del 29 de octubre de 1979, citada en DOSSE, F.: *Michel de Certeau. El caminante herido*, p. 370.

²⁸ No obstante, la conclusión que Congar extrae de estos hechos emociona por su sinceridad y arrojo, cuando años más tarde afirma que “la experiencia y la historia me han enseñado que SIEMPRE hace falta protestar cuando se tiene para ello un motivo de conciencia o de convicción... Es necesario decir siempre lo que se sabe o se cree verdadero”, CONGAR, Y.: *Mon journal du Concile*, pp. 14 s. Una mirada conjunta al modo de armonizar la razón y la fe en las figuras de Congar y Certeau, así como a su historia de conciliación entre la libertad y la obediencia, sería de gran interés. Ambos conocieron la obra del otro y se citaron mutuamente (por ejemplo, CERTEAU, M. DE: *L’Absent de l’histoire*, p. 54; *La faiblesse de croire*, p. 55; CONGAR, Y.: *Un peuple messianique*, p. 93), y, además de ser contemporáneos, compartieron la pasión por la historia, la condición de sacerdotes y religiosos, la amistad con Henri de Lubac, el medio francés o las dificultades con Roma, además de una profunda reflexión acerca de la Tradición.

radical a las «instituciones» de la Iglesia, no solamente en sus «vicios» y «arcaísmos», sino en su propio principio...”²⁹.

La evolución de De Lubac en este punto es realmente sorprendente, por lo que supone viniendo de un hombre que había conocido de primera mano el rechazo y la condena de Roma. Su amigo Yves Congar dejaba constancia en su diario de la impresión que generaban el jesuita y él mismo entre otros de sus compañeros durante el Concilio: “Lubac y yo somos para estos hombres una especie de pequeños casos Galileo”³⁰.

Irónicamente, también es curioso comprobar que tras estos conflictos a los que se ha hecho referencia, en la persona de Certeau ve Arrupe algo parecido a lo que la curia vaticana ve en la Compañía de Arrupe. La tensa cuerda de la relación entre la jerarquía jesuita y el Vaticano se romperá sólo algún tiempo más tarde, a la vez que el mismo Arrupe, que el 7 de agosto de 1981 sufre una trombosis cerebral que le incapacita para el gobierno de la orden. El 26 de agosto el P. Paolo Dezza es nombrado delegado personal del Papa para el gobierno de la Compañía de Jesús. En un procedimiento sin precedentes, Juan Pablo II se asegura el control de la Compañía en el trance de elegir un sucesor para Arrupe. Bajo la dirección de Dezza la Congregación General 33, la última que vivirá Michel, elige en 1983 a Peter Hans Kolvenbach como Prepósito General.

A pesar de la conveniencia de hacer mención de las dificultades que Michel de Certeau encontró en su desarrollo como miembro de la Compañía de Jesús –pues sería difícil sostener que éstas no influyeron en su manera de pensar y en el resultado final de su trabajo– no deberían malinterpretarse, dándoles una dimensión mayor de la que tuvieron³¹. Más bien habría que

²⁹ LUBAC, H. DE: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, vol. II, p. 423.

³⁰ CONGAR, Y.: *Mon journal du Concile*, p. 527.

³¹ Luce Giard, que me ha confiado personalmente su convicción de que Certeau “no tuvo grandes dificultades en su relación con la Compañía de Jesús”, ha señalado por escrito la fidelidad de Certeau a su opción de vida como jesuita cuando afirma que el hecho de pertenecer a la Compañía de Jesús provenía en él, de “una decisión adulta sobre la que no volvería jamás”, GIARD, L.: “Par quoi demain déjà se donne à naître”, p. 8; “Un style particulier d’historien”, p. 9.

situar estas dificultades en el marco de un grupo humano de un tamaño notable, del que sus miembros pertenecen a generaciones diferentes, y cuya relación con la cultura y la sociedad de su tiempo no tienen por qué ser totalmente homogéneas. En este sentido es recomendable tomar con mesura el tono con el que la biografía de F. Dosse aborda este punto, ya que —como afirma J. Moingt— “sea cual sea la distancia que hubiera tenido respecto a los lugares, las autoridades y los lenguajes eclesiásticos, [Certeau] nunca dará el paso que habría sido el de una ruptura”³².

Así, tras vivir intensamente los ecos de mayo de 1968, del Concilio Vaticano II y de la evolución de la Compañía de Jesús en los sesenta y setenta, apenas pasado el ecuador de su vida Michel de Certeau ya no es el prometedor erudito de sotana que muchos pudieron ver en él algunos años antes. Su madurez le va llevando más bien al desarrollo de una forma muy particular de enfrentarse a los problemas intelectuales de su tiempo, en la que la prioridad no se concede a una metodología a utilizar de manera estricta (lo que le habría valido la acreditación del rigor científico al uso), sino por el contrario, a los problemas en sí mismos, lo que implica el aprendizaje y la puesta en práctica de diferentes herramientas y modelos heurísticos.

Así, poco a poco, Certeau fue forjándose para sí un “estilo de historiador”³³. Esta noción de estilo tiene una gran importancia teórica para Certeau, y llegará a utilizarla profusamente en su estudio de la mística (como podrá verse más adelante). De ahí que sea tan apropiado aplicársela a él mismo, porque la existencia de un estilo conlleva una forma particular de usar los conceptos, las herramientas metodológicas, las ideas; es una “manera de hacer” las cosas; una orientación de la praxis que pone el acento más en los “modos de empleo”³⁴ que en los contenidos conceptuales; en suma, “una manera de estar en el mundo y de hacerse el mundo inteligible”³⁵.

³² Cfr. MOIGNT, J.: “«Respecter les zones d’ombre qui décidément résistent»”, p. 580.

³³ GIARD, L.: “Un style particulier d’historien”, p. 7; “Un chemin non tracé”, p. 11.

³⁴ El uso de expresiones como “maneras de hacer” o “modos de empleo” son constantes en la obra de Certeau, destacando en CERTEAU, M. DE: *L’invention du quotidien.1. Arts de faire; La fable mystique*.

³⁵ GIARD, L.: “Histoire d’une recherche”, p. XII.

En esta segunda etapa de su itinerario espiritual e intelectual tendrá que enfrentarse a la incompreensión, y no sólo en el mundo eclesiástico. También en el campo académico vivirá la contradicción de que la fecundidad de su gran esfuerzo vaya aparejada a la aparición de serias dificultades, tanto en su relación con las instituciones como con los estudiosos que se consideran a sí mismos garantes de aquellas. Es el caso de algunos círculos de historiadores en los que se piensa que Certeau es demasiado crítico y “se le reprocha relativizar la noción de verdad, poner en duda la objetividad de las instituciones del conocimiento, subrayar el peso de las dependencias y las connivencias jerárquicas y, finalmente, dudar de los modelos aprobados que han dado prestigio a la escuela francesa de historia”³⁶.

En resumen, se le acusa de desvelar demasiado las pobrezaas de muchas realidades que aparentaban con cierto éxito no tenerlas³⁷. Algo que es consustancial a la puesta en juego de una profunda honradez de pensamiento. Luce Giard pone de manifiesto, de hecho, que en el trabajo conjunto “su crítica era corrosiva, porque iba directa a lo esencial, sin condescendencia ni mezquindad. Como no se daba ventaja por «autorizada», privaba de falsas salidas teatrales y obligaba a argumentar, de verdad, sobre el fondo”³⁸. A estas dificultades y enfrentamientos contribuye el hecho de que quisiera trabajar sin fomentar la creación de una “escuela”, ni buscando la “identidad institucional”³⁹, algo que le hubiera servido, en algún grado, de parapeto.



³⁶ *Ídem*, p. III.

³⁷ Certeau parece haber tomado muy en serio, ante su labor intelectual, aquella recomendación de Freud a Oskar Pfister, al que el maestro veía excesivamente *bueno*: “el analista necesita volverse un mal sujeto, transformarse, renunciar, comportarse como un artista que compra pinturas con el dinero del gasto de su mujer, o que hace fuego con los muebles para que no sienta frío su modelo. Sin un poco de esa calidad de malhechor no se obtiene un resultado correcto”. Carta del 5 de Junio de 1910, citada en DOMÍNGUEZ MORANO, C.: *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable*, p. 23.

³⁸ GIARD, L.: “Des moments et des lieux”, p. VI.

³⁹ *Ídem*, p. IX.

Dos de sus obras más importantes son un buen ejemplo de esta actitud crítica. La primera es *La posesión de Loudun*, en la que, siguiendo la senda trazada entre la vida de Pierre Favre y la de Jean-Joseph Surin, Certeau emprenderá la reconstrucción de los hechos acaecidos en la villa francesa de Loudun en el siglo XVII. Allí, a partir de 1634, Surin participó como exorcista en un complejo proceso de posesión iniciado en un convento de ursulinas. Publicada en 1970, esta obra dibuja magistralmente el conflicto entre los distintos órdenes (religioso, político y social) que en ese momento pugnan por el poder, como la escenificación de una obra de teatro en que médicos, magistrados y clérigos se disputan la capacidad para afirmar lo real.

Su publicación genera un importante reconocimiento en torno a Certeau, aunque será otro título, de carácter mucho más teórico, el que le consolide como un historiador imprescindible: *La escritura de la historia*, publicado en 1975. Aquí Certeau realiza preguntas fundamentales en torno a la capacidad de la ciencia histórica para armonizar su decir y su hacer⁴⁰, construyendo un estudio de epistemología de la historia realmente novedoso y profundo. Tal y como lo ve Certeau, el conflicto entre el decir y el hacer no es únicamente el que existe entre la descripción de la realidad y la realidad misma, sino también el que aparece entre lo que una disciplina científica afirma sobre sí en su discurso teórico y lo que realmente lleva a cabo en su quehacer práctico.

Para estudiar a fondo esta relación entre la vida y la palabra que la nombra, Certeau encuentra en Freud un buen compañero, como él, apasionado desgarrador de los velos disciplinares, sociales e institucionales. En medio de una incursión cada vez más profunda en las diferentes corrientes que revolucionan la sociología, la antropología o la semiótica, Certeau se vincula a la teoría psicoanalítica tan estrechamente como para participar en la fundación de la Escuela Freudiana de París junto a Jacques Lacan. En su seno, y a pesar de su formación en psicoanálisis, decidió no ejercer como

⁴⁰ El lector tendrá, más adelante, oportunidad de ver hasta qué punto la relación entre estos dos verbos es relevante para Certeau. Cfr. CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, pp. 74, 210.

psicoanalista. Le bastaba con encontrar allí un discurso en permanente búsqueda del otro, ya que, ni en la Iglesia ni en el mundo del psicoanálisis, “pretendía convertirse en la escena pública en un funcionario del sentido ligado a la conservación de la institución religiosa, a la gestión de un tesoro de creencias.

No deseaba sacar partido de la ambigüedad de una circulación entre lugares de expresión más o menos prestigiosos: ahora religioso, ahora historiador, ahora miembro de la Escuela Freudiana de Jacques Lacan (desde su fundación, en 1964). Por la misma razón, se niega a ejercer como psicoanalista, a pesar de su interés por este tipo de reflexión y de encontrar en el medio analítico uno de sus principales lugares de interlocución”⁴¹. Será miembro de la Escuela Freudiana hasta su disolución en 1980, cuando vivirá un importante enfrentamiento con la ortodoxia lacaniana al negarse a secundar el cierre dictatorial de la Escuela por parte del fundador, interponiendo junto a Michèle Montrelay y otros miembros un recurso judicial contra la decisión de Lacan⁴².



Pero, pese a los muchos problemas que pudo encontrar Certeau, no sería honesto pretender encorsetarle en un perfil rígido de pensador maldito. De hecho, durante las décadas de los sesenta y setenta Certeau establecerá una fuerte relación con los responsables del área de cultura del gobierno francés, de la que nacerá una colaboración amplia y variada: desde la reestructuración del sistema universitario en el verano de 1968, hasta la participación en el coloquio internacional de Arc-et-Senans, donde se debía definir una política cultural común entre los Ministros de Cultura de la entonces Comunidad Económica Europea.

⁴¹ GIARD, L.: “Cherchant Dieu”, p. 9.

⁴² MONTRELAY, M.: “Une Autre pratique de l’inconscient. Entretien”, pp. 90 s.

La cultura en plural, publicada en 1974, recoge las ponencias que Certeau preparó para este encuentro así como otros textos dedicados al análisis de la cultura. Quizás sea aquí, más que en ningún otro lugar de su obra, donde el lector se convence de que Certeau no se vendió al éxito al precio del silencio. Muy al principio del coloquio ya advertía a sus compañeros (en torno a la posibilidad de llegar a algo veraz en sus discusiones) de que sólo “por la puesta al día de lo que especifica tan estrechamente el coloquio, por la erosión de su «inocencia», por la toma en consideración de sus propios presupuestos, puede establecerse una relación de veracidad entre el modo de la discusión y el objeto debatido”⁴³. Toda su erudición no llevó a Certeau, de ninguna forma, a un aislamiento exquisito o a la reclusión en ningún jardín. Su nivel de implicación con la *polis* (que para él está en permanente construcción) se trasluce en estas otras palabras con que se dirigió a los asistentes del coloquio al referirse a la vida en la ciudad:

“Si se acepta el pensar y tratar a la ciudad no como un lenguaje unívoco, sino como una multiplicidad de sistemas que escapan a los imperativos de una administración central, irreductibles a una fórmula global, imposibles de aislar del hábitat rural, implicando a las organizaciones económicas, pero también los sistemas de percepción de la ciudad o las combinaciones de itinerarios que son las prácticas urbanas, se experimentará un nuevo tipo de sociedad”⁴⁴.

También en este marco de la colaboración con la Administración para el estudio de la vida social y cultural surge otro de sus trabajos principales, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, por el que Certeau es conocido y admirado especialmente en el ámbito de los Estudios Culturales⁴⁵. Esta obra forma el eje central de una investigación grupal sobre las prácticas sociales,

⁴³ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 203.

⁴⁴ *Ídem*, p. 185.

⁴⁵ “Los *cultural studies*, nueva forma de escribir la historia y la sociología de la cultura contemporánea”, GIARD, L.: “Des moments et des lieux”, p. XII.

encargada por un órgano dependiente de la Secretaría de Estado para la Cultura, donde se consolida el estudio de un dominio ya descrito anteriormente: el de las prácticas de la vida cotidiana.

Esta fuerte vinculación de su persona y su obra con la historia, el análisis de los acontecimientos sociales e incluso con lo político, entendido en un sentido amplio, no serviría –por sí sola– para describir de forma ecuánime a Michel de Certeau. Además de un permanente suelo filosófico, el aspecto religioso también ha de ocupar un lugar central en este pequeño cuadro biográfico. Ni en su vida ni en su obra desaparecen nunca la centralidad de lo cristiano ni la herencia específica de la Compañía de Jesús:

“Yo no sabría disociar mi existencia de hombre y mi fe de cristiano, como si se tratara de dos problemas diferentes. Es yendo hasta el fondo de mis cuestiones vitales como aprendo a ser cristiano; y es investigando sobre qué es ser cristiano actualmente, como descubro poco a poco cuál es el sentido de estas cuestiones. El resto no es más que ideología o miedo”⁴⁶.

En esta línea es digno de resaltar el hecho de que su última gran obra sea *La fábula mística*, publicada en 1982 y dedicada a la mística de los siglos XVI y XVII. Con este trabajo complejo y arriesgado, Certeau concluye su bibliografía, añadiendo un título definitivo a su ya larga trayectoria de estudios como historiador de la religión y, en particular, de la mística. Dentro del estudio del ser cristiano también son destacables dos recopilaciones de artículos dispersos publicadas póstumamente a cargo de Luce Giard: *La debilidad de creer* y *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*⁴⁷.

Junto a todo ello ha de hacerse mención, para terminar, a la actividad docente de Certeau, que discurrió entre distintas instituciones y países. Por

⁴⁶ CERTEAU, M. DE: *L'étranger ou l'union dans la différence*, p. 144.

⁴⁷ En 1988, Luce Giard publicó el listado completo de los 422 títulos (incluyendo traducciones a otros idiomas) de que constaba entonces la bibliografía de Certeau. Cfr. GIARD, L.: “Bibliographie complète de Michel de Certeau”.

citar sólo algunas fechas y lugares, fue profesor, de 1974 a 1978, de un seminario de doctorado en París VII-Jussieu; de 1977 a 1978 asistió como profesor invitado a Ginebra; y desde 1978 a 1984 fue profesor en la Universidad de California-San Diego. Sólo dos años después de su vuelta a París, ya como director de estudios en la *École des hautes études en sciences sociales*, Michel de Certeau muere el 13 de enero 1986 como consecuencia de un cáncer de páncreas. En su entierro estuvo arropado por una multitud contradictoria, compuesta por personas de las más diversas tendencias intelectuales, políticas y religiosas, representación eficaz, si cabe, de su peregrinación por la vida cultural de la segunda mitad del siglo XX.



Tumba de Michel de Certeau y otros jesuitas.
Cementerio de Vaugirard, París, junio de 2012
(imagen propia)

(Las imágenes anteriores de Michel de Certeau han sido tomadas de la web)

SEGUNDA PARTE
ANTECEDENTES

“Los problemas filosóficos no se resuelven aportando
nueva información sino compilando lo que siempre hemos sabido”

WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones filosóficas*, § 109.

“A pesar de la ficción de la página en blanco,
escribimos siempre sobre lo escrito”

CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 71.

Capítulo 1. Antropología y creencia

Cuando en 1984 Certeau es nombrado director de proyecto en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (EHESS), decide dar a su seminario el título de “Antropología histórica de las creencias en los siglos XVI-XVIII”. Examinando con atención estas palabras, que dieron título a lo que terminaría por ser su último proyecto académico, puede observarse cómo en ellas están reunidos los temas fundamentales de Certeau, aunados en torno a un objetivo común. Porque puede decirse que las creencias siempre fueron una parte fundamental del núcleo de los intereses intelectuales de Michel de Certeau¹. En especial lo fueron las creencias de los hombres y mujeres que habitaron los siglos del vuelco de Europa, un tiempo crucial en el que el descubrimiento del Nuevo Mundo y la Reforma protestante habrían de transformar por completo el orden previo².

Desde el comienzo de su carrera Certeau se aproximó a las creencias a través de la historiografía. Sin embargo, a medida que fue pasando el tiempo, sus lecturas y su reflexión acerca de los límites de las disciplinas científicas (entre ellas, de la historiografía misma) le llevaron a incorporar a su estudio sobre el creer nuevas herramientas, no siempre habituales en el repertorio de sus colegas ni en las publicaciones al uso, configurándose lo que vendría a ser una reflexión de tipo antropológico. Y no sólo por la incorporación de esos

¹ “La cuestión de creer en toda su amplitud[...] reenvía a toda la vida y la obra de Certeau, en el entrecruzamiento complejo del compromiso cristiano, de la práctica de las ciencias sociales y de la apertura hacia la política y el psicoanálisis”, BOURAU, A.: “Croire et croyances”, p. 126. “El conjunto de la obra de Michel de Certeau gira en torno a la creencia”, MENDIOLA, A.: “Hacia una antropología histórica de las creencias”, p. 41.

² Los años de “la gran revolución psicológica”, como diría Lucien Febvre respecto al periodo 1590-1620, citado en CERTEAU, M. DE: *Une politique de la langue*, p. 17.

nuevos métodos de estudio, sino porque su discurso fue adquiriendo una madurez que le llevaría, poco a poco, a una mayor preocupación por los aspectos globales de todo lo que había estudiado en su obra, la cual, en el fondo, podría verse como una intensa investigación sobre el hombre.

“Toda generación mantiene con las precedentes un debate del que ella misma fija el terreno; la nuestra podría designarlo por las mil avenidas orientadas hacia una «antropología» o una ciencia del hombre”³.

En esta evolución desde un punto de vista más particular a otro más global, puede estar el nudo explicativo de porqué la historia pasa de ser un sustantivo al principio de la carrera de Michel de Certeau a adjetivar a la antropología en este título de su seminario postrero. Estos detalles concretos que señalan a la antropología como centro de interés de Certeau (como el título de su seminario o el que a su muerte en 1986 tuviera en preparación, para la editorial Fayard, la publicación de un libro llamado *Fragments d'une anthropologie du croire*⁴, junto con muchos otros), permiten vislumbrar una línea maestra desde la que todos sus textos pueden ser leídos: una perspectiva antropológica⁵.

Queda planteada, por tanto, la hipótesis de que la obra certeauniana puede ser leída como un conjunto de estudios diversos con un horizonte antropológico común, que se centra específicamente en torno al hecho de que los seres humanos son seres que creen. Por ello se hace necesario dar respuesta a la pregunta por el tipo de antropología que cultiva Certeau, a lo que se dedican las páginas siguientes.

³ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 41.

⁴ GIARD, L.: “Biobibliographie”, p. 253.

⁵ “Se puede pensar legítimamente que el estudio de una antropología del creer, a la cual Certeau estaba consagrado al final de su carrera universitaria, siendo el tema del seminario que él tenía a cargo en la EHESS desde 1984, constituye una especie de culminación de su investigación. Los artículos antiguos atestiguan sin embargo la presencia de esta reflexión desde 1969”. ROYANNAIS, P.: “Michel de Certeau: l'anthropologie du croire...”, p. 505. Ver también GIARD, L.: “Cherchant Dieu”, p. 19.

No se trataría, no obstante, de moverse en el terreno, siempre quebradizo, de posibles influencias, préstamos o complicidades. Ante un lector de la talla de Certeau, a quien sus propios compañeros recordaban por su capacidad de lectura, “¿cómo determinar lo que ha leído y lo que verdaderamente le ha marcado?”⁶. Más bien, dada la multitud de orientaciones que la disciplina antropológica puede recibir, se trata de examinar aquellas que fueron más cercanas a Certeau, al menos geográfica y cronológicamente; de plantear los marcos de pensamiento, las distintas facetas de la *episteme* (si se quiere usar un término foucaltiano) en que se movió Certeau, y ver en que dirección pretendió echar a navegar su antropología del creer.

I. Ante la marea estructural

Para alguien que empieza a escribir en la Francia de los sesenta del pasado siglo XX, la corriente estructuralista no puede, de ningún modo, ser indiferente. Si además estamos hablando de antropología, mucho menos. De hecho, como puede verse a lo largo de sus textos, Certeau está muy atento a la obra de los autores estructuralistas y entre ellos, como no, a la de Claude Lévi-Strauss. De ella valora muchos aspectos, como, por ejemplo, la colocación de la preocupación por el hombre en el primer plano de la actualidad académica; su colaboración indispensable para transformar completamente la antigua antropología académica francesa –casi zoológica– añadiéndole una dimensión social que facilita su apertura a la complejidad de la realidad

⁶ Certeau se referiría con estas palabras a Pierre Favre en CERTEAU, M. DE: “Introduction” al *Mémorial* (Favre), p. 27. También, al estudiar la relación entre Juan de la Cruz y Jean-Joseph Surin, afirma que “dejaría de lado toda cuestión de influencia. Esta problemática corre el riesgo de ser engañosa, porque no considera cada obra más que por el aspecto que mira el otro”, CERTEAU, M. DE: *L’Absent de l’histoire*, p. 42.

humana; o el haber subrayado la importancia del equilibrio entre la homogeneidad y la diversidad entre los distintos grupos humanos⁷.

Aunque la presencia de elementos del estructuralismo en Certeau no es pequeña, éste se mantuvo siempre a cierta distancia, ejercitando la crítica frente a lo que consideraba excesos en los trabajos que fueron dando cuerpo a los distintos estructuralismos⁸. Excesos relacionados, por ejemplo, con la voluntad de totalización que llevaría a los estructuralistas a desarrollar una campaña de conquista de los medios académicos franceses y a plantear su nueva ciencia como un punto cenital en la evolución del conocimiento. Durante algunos años, y especialmente en el campo de la antropología, se vivió en el medio cultural francés el predominio absoluto de un paradigma metodológico con intenciones hegemónicas, que no ocultaba la pretensión de crear una ciencia total. Para Certeau el afán integrador de las distintas ramas del saber no es censurable en sí, pero no puede compartir ese cierto tono de soberbia intelectual que suelen padecer aquellos que se sienten descubridores de la ciencia suprema. Son demasiado serios los estudios dedicados por él a la configuración de las disciplinas científicas, al desvelamiento de sus procedimientos ocultos de autorización y dominio en el seno de las instituciones del saber, como para dar por sentado que la pasión por la estructura habría de resolver todos los problemas de las ciencias humanas.

Metodología estructural: de lo particular a lo global

Lo que no quiere decir que la estructura no tenga mucho que aportar en este campo del saber que estudia al ser humano. La metodología estructural, con grandes herencias de las ciencias naturales, como la geología, implica un

⁷ Cfr. CERTEAU, M. DE: *L'étranger ou l'union dans la différence*, pp. 88, 148.

⁸ Para una visión más detallada sobre la evolución de esta corriente de pensamiento, cfr. DOSSE, F.: *Historia del estructuralismo*, I y II; Michel de Certeau. *El caminante herido*; Paul Ricoeur, Michel de Certeau. *L'Histoire entre le dire et le faire*; ROBEY, D. (ED.): *Introducción al estructuralismo*. Puede verse también GONZÁLEZ SANZ, J. D.: *Explorar el día a día*, pp. 46-69.

positivo salto cualitativo del foco de atención de las ciencias humanas, desde los fenómenos pequeños, individuales, a veces casi ridículamente desgajados del conjunto de un proceso, a las grandes series de hechos, a la repetición de fenómenos en una extensión a largo plazo, a lo que en historia se llamaría la larga duración. Precisamente, en el campo de la historiografía, Certeau aprecia que la estructura, como “herramienta conceptual”, puede ayudar a dar cuenta con mayor solvencia de la relación que el presente del historiador mantiene con el pasado que se ha convertido en objeto de estudio⁹. También el interés por el lenguaje, consolidado en un estudio profundo y continuado de la lingüística, desde Saussure a Barthes o Todorov, es considerado por Certeau un importante aporte del estructuralismo a la reflexión antropológica, pues “el objeto de las ciencias llamadas «humanas» es finalmente el lenguaje y no el hombre”¹⁰. Así, resulta imprescindible meditar sobre el funcionamiento del lenguaje e intentar aplicar las conclusiones a la construcción de una “antropología, es decir, *un* discurso sobre el Hombre en general”¹¹.

La lingüística, y sobre todo, la teoría de la enunciación de Emile Benveniste (en la que prima la noción de uso de los elementos lingüísticos por parte del emisor y el receptor frente a la pregunta acerca de si estos elementos tienen una conexión más o menos estrecha con la realidad), permiten a Certeau fijarse en temas que le resultan muy interesantes y que no son fácilmente accesibles desde otras posiciones estructuralistas. El estudio del lenguaje, como se verá más adelante en relación al psicoanálisis lacaniano, es un contrapunto esencial para complementar el vuelo a vista de pájaro del resto de la metodología estructuralista, y poder bajar otra vez a ras de tierra, a las cuestiones relacionadas con las vidas discretas y sencillas de la gente, con el desenvolverse aparentemente automático de la realidad. Es el caso del movimiento, que queda bien representado por las prácticas cotidianas de la gente común, y que para Certeau tiene la máxima relevancia. En la conclusión

⁹ Ver el artículo “Histoire et structure”, dedicado intensamente a esta cuestión, en CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 188-207.

¹⁰ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 201.

¹¹ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 102.

del libro que dedica al estudio de la cultura, *La cultura en plural*, afirmará que “hoy somos ricos en conocimientos y métodos en lo que concierne a las estructuras, pero muy pobres cuando se trata de analizar las operaciones, las transformaciones, en suma, el movimiento”¹².

El pesimismo antropológico de Michel Foucault

En la atención prestada a estas dimensiones silenciosas y dinámicas del mundo, Certeau encuentra a varios compañeros de viaje, entre los que destaca alguien que es una de las personalidades más importantes y peculiares de la corriente estructuralista: Michel Foucault¹³.

Desde el uso de una terminología pareja a la suya¹⁴, hasta la sintonía en cuanto a los temas históricos –con una especial dedicación a los siglos XVI-XVIII– las trayectorias de ambos pensadores transcurren en un cierto paralelismo, aunque, no obstante, es importante recordar que “los parecidos no deben hacer olvidar las divergencias fundamentales”¹⁵.

La forma en que uno y otro se interesan precisamente por las prácticas, y las prácticas de la sociedad francesa en particular, configura uno de los nexos más fuertes que puede encontrarse entre los dos pensadores. Así, frente al modelo antropológico hegemónico en los sesenta (Durkheim, Levi-Strauss, etc.), en el que prima una búsqueda del conocimiento antropológico en

¹² CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 221.

¹³ El debate en torno a la acertada o desacertada clasificación de Foucault como “estructuralista” no puede ser abierto aquí. Es suficiente con señalar que Certeau sí que le considera partícipe de esta corriente. Cfr. CERTEAU, M. DE: *L'étranger ou l'union dans la différence*, pp. 101 s.; *La prise de parole*, p. 82; *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 157 ss. Según cuenta Giard “Certeau tenía tanta amistad como admiración” por Foucault, GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, p. 47, aunque también marcara distancias con su pesimismo, GIARD, L.: “Cherchant Dieu”, p. 13.

¹⁴ Discontinuidad, *episteme*, arqueología, por ejemplo, CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 106; VIGARELLO, G.: “Entretien avec Michel de Certeau”, p. 182. GIARD, L.: “Le travail de voyager au pays des vivants et de morts”, p. 375.

¹⁵ CERTEAU, M. DE: “Introduction” al *Mémorial* (Favre), p. 39.

fuentes extranjeras, estudiando a los bororos o a los indígenas australianos, Certeau y Foucault apuestan por mirar más de cerca en su derredor y estudiar a la gente normal, esos “extranjeros del interior”¹⁶. Haciendo referencia a *Vigilar y castigar*¹⁷, donde Foucault extiende toda una teoría acerca de los procedimientos panópticos de control carcelario, Certeau pondrá de manifiesto la diferencia entre ambas orientaciones:

“Actualmente, las prácticas que transportan el secreto de nuestra razón no tienen una figura tan lejana. Con el tiempo, se aproximan. Esta realidad etnológica, es inútil ir a buscarla en Australia o en el comienzo de los tiempos. Habita en nuestro sistema (los procedimientos panópticos)”¹⁸.

Por otra parte, en ambos se hace especialmente notorio el cambio que sufre la reflexión proveniente de las ciencias humanas respecto a lo que pudo significar, en la época inmediatamente anterior a la suya, el papel del intelectual, ejemplificado sin dificultad en la posición de Jean-Paul Sartre. En la nueva etapa que comparten Foucault y Certeau se produce el paso de un interés centrado en las posibilidades transformadoras del individuo respecto de la realidad (sean estas escasas o no), hacia otro interés que busca comprender cómo las circunstancias marcan intensamente el desarrollo del individuo.

Este paso lo ha señalado, entre otros, Olivier Mongin, quien afirma que “como para Foucault, el problema de Michel de Certeau no es ya el de Sartre: ¿cuál es el sujeto susceptible de transformar la historia? La cuestión debe ser formulada de otra forma: ¿cuáles son los acontecimientos que modifican lo pensable y lo creíble?”¹⁹. Para esta nueva época, Certeau dará por caducado el

¹⁶ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 206.

¹⁷ FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar*. Obra “que [Certeau] consideraba como el libro más importante de Foucault”. GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, p. 48.

¹⁸ CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 101.

¹⁹ MONGIN, O.: “Une figure singulière de la pensée”, pp. 32 s.

“intelecto a lo Sartre... un gran hombre que ha envejecido tan mal”, abriendo una nueva etapa en la que el mayor o menor eco de palabras grandilocuentes no tendrá tanta relevancia como la estrecha conexión entre la teoría y “una verdadera praxis”²⁰.

Sin embargo, y a pesar de lo señalado hasta aquí, entre Certeau y Foucault son tan destacables las distancias como los paralelismos. Como diría Luce Giard, tanto en el caso de Foucault como en el de, por ejemplo, Pierre Bourdieu, para Certeau se trata de vincularse a ellos por una especie de “*antiafinidad electiva*”²¹, un ejercicio de diálogo tanto más enriquecedor en cuanto más diferentes son aquellos que conversan. Tener ocasión de contrastar sus posiciones con un autor riguroso y valiente parece ser así una buena razón para mantenerse cerca de la obra de Foucault. Tanto que no son pocas las ocasiones en que se quiere ver en el jesuita cierto seguidismo del famoso pensador de Poitiers. No obstante, a pesar de todas las cercanías existentes entre Foucault y él, Certeau guarda las distancias:

“Foucault es brillante (quizás demasiado). Hace brillar fórmulas incisivas. Divierte. Estimula. Cautiva: su erudición confunde; su destreza arrastra a la adhesión y su arte seduce. Sin embargo alguna cosa en nosotros se le resiste”²².

¿Dónde está el quid de esa resistencia? Aunque no llegue a dar una explicación total sobre ella, quizás parte de lo que se resiste en Certeau es, de algún modo, la confianza en el hombre y en la razón. Razón que queda en entredicho, por ejemplo, a lo largo de esa obra foucaultiana que muestra, una y otra vez, las rupturas de un conocimiento pretendidamente uniforme y continuo: *Las palabras y las cosas*.

A ojos de Certeau, late, bajo esta obra de Foucault, un irracionalismo que no puede compartir, ya que, a pesar de todas las limitaciones que sea

²⁰ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 114.

²¹ GIARD, L.: “Histoire de une recherche”, p. XII.

²² CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 152.

necesario subrayar, para él es firme la convicción de que el hombre puede conocer y conocerse a través del uso de la razón. Y no es que no aprecie Certeau el valor que guarda esta obra densa y arriesgada. Al contrario²³. Pero no deja de darse cuenta de que en ella, en palabras de Certeau, “el orden emerge del desorden sólo bajo la forma de lo equívoco. La razón, reencontrada en estas coherencias subyacentes, no cesa de estar perdida pues es siempre inseparable de un engaño. En los libros de Foucault, muere al mismo tiempo que renace”²⁴.

Así, la razón, la posibilidad de dar una forma discursiva a nuestra relación con el mundo, queda en ocasiones puesta en entredicho en este libro que está construido como una refutación de la antropología. Punto en el que puede verse el espesor de la distancia que existe entre Foucault y Certeau, en torno a la muy diferente consideración que hace cada uno de ellos de la antropología. Las afirmaciones de Foucault sobre esta, especialmente en *Las palabras y las cosas*, no son nada positivas.

El pensador de Poitiers afirmará que “por extraño que parezca, el hombre –cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates– es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una «antropología», entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva”²⁵.

²³ La 3ª sección del 2º capítulo de *La possession de Loudun*, tiene el mismo título que el libro de epistemología histórica de Foucault, lo que, desde luego, no es casualidad.

²⁴ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 155.

²⁵ FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, p. 9.

Si quisiera sostenerse que el pensamiento de Certeau es en gran medida dependiente del de Foucault²⁶, ¿cómo podría entenderse la adhesión de Certeau a la noción de antropología tras un planteamiento como el anterior? Muy probablemente, sólo como una refutación. Que Certeau se sienta parte con Foucault de una misma comunidad de hombres que estudian la realidad, no sólo no evita su discrepancia, sino que casi la presume. Su extenso e intenso conocimiento de los planteamientos foucaultianos es lo que permite a Certeau mantener su propia postura, ejercer de otro distinto junto a él.

De este modo, Certeau, a pesar de mantener una posición diferente sobre la posibilidad y la importancia de una reflexión sobre el hombre que tomara el nombre de antropología, no deja de matizar las radicales afirmaciones de Foucault, afirmando a la vez su distancia y su respeto por la posición del otro (actitud tantas veces denostada burdamente por los que se vieron desnudos ante su crítica). En este sentido, para Certeau, la que queda inhabilitada tras la obra de Foucault no es la antropología en general, sino una forma determinada de cultivarla.

“Foucault no anuncia el fin del hombre, sino de una concepción del hombre que pensaba haber resuelto a través del positivismo de las «ciencias humanas» (ese «rechazo de un pensamiento negativo») el problema siempre remanente de la muerte”²⁷.

Luego, si una antropología positivista no es capaz de dar respuesta a este problema, y resulta que éste no es una cuestión baladí, sino que afecta a la médula de la experiencia humana de la que debe dar cuenta la antropología (porque el hombre es mucho más que aquello que se puede medir y pesar), no es difícil colegir que, o bien esta disciplina se transforma para poder incorporar el “pensamiento negativo”, o realmente no merece ser calificada más que como engaño o fraude. De ahí que, estando dispuesto a explorar otros

²⁶ Cfr. MENDIOLA, A.: “Hacia una antropología histórica de las creencias”, p. 42.

²⁷ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 170.

métodos distintos a los que se ciñen únicamente a la colección de datos mensurables, Certeau sostenga con su praxis intelectual que aún es viable y necesario un campo de investigación en el que tratar de dilucidar los aspectos fundamentales del ser humano: que hay espacio para otra antropología.

Y lo hay, desde el momento en que no se rechazan las situaciones límite, como la muerte, ya que de lo que se trata no es de reducir al hombre a un objeto de estudio cómodo y manejable, sino (al menos en el caso de Certeau) de intentar comprender su complejidad y especialmente, su apertura al infinito²⁸. Que Foucault desconfiase de las posibilidades que esa disciplina antropológica (a la que tan agriamente atacaba) tuviera de llegar a hacerse cargo de estas situaciones límite, pudo llevarle a no tomarla por un opción epistemológica válida con que abordarlas. Por otra parte, la posición certauniana es distinta en la valoración de la disciplina, pero idéntica en cuanto a la relevancia otorgada a la cuestión en liza. De hecho, la muerte es uno de los asuntos capitales para Certeau, siempre presente en su obra, siendo objeto de una profunda reflexión en la que, al menos en este caso, aprecia que Foucault lo acompaña.

“La obra entera [*Las palabras y las cosas*] gira alrededor de la frase que, a manera de un emblema, abre *El nacimiento de la clínica*: «Este libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte». El lenguaje y los espacios epistemológicos de la percepción reenvían reiteradamente a la inscripción puesta a la entrada: «Aquí se trata de la muerte»”²⁹.

Pues bien, tras esta vista a vuelo de pájaro de la tensa cercanía entre Certeau y Foucault, puede intuirse en qué forma se desarrolló la relación, marcada por un diálogo crítico, entre Certeau y el estructuralismo. Debe añadirse, además, que en las obras de muchos autores que se consideraron a sí mismos estructuralistas o al menos muy afines a esta corriente, tiende a

²⁸ Cfr. CERTEAU, M. DE: *L'étranger ou l'union dans la différence*.

²⁹ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 156.

aparecer un determinismo que no deja mucho lugar a la libertad humana, lo que no casa bien con la concepción de hombre y de sociedad que tiene Certeau.

Sólo la lectura de *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, debería servirle a cualquiera para convencerse de ello. Y es que la idea que Certeau muestra de la libertad en sus obras, y especialmente en esta, es la de una realidad sutil que es capaz de sobrevivir en entornos realmente asfixiantes, algo que no es posible anular en el hombre. Hay en esta concepción un poso teológico, algo que enlaza ineludiblemente la libertad a la existencia de la persona y que la hace así un factor clave, tanto en el desarrollo de la vida del individuo como en la de una sociedad.

Por lo tanto, y ya a modo de conclusión, es posible afirmar que, a pesar de compartir con la antropología estructural la voluntad de dar cuenta de los problemas centrales de la vida humana y algunos de sus principios metodológicos, Certeau se sintió ajeno a esta corriente emergente en cuanto a su voluntad de dominio y éxito institucional, y lejano a ella por su arraigada creencia en la existencia en la vida humana de un espacio sutil –pero innegable– para la libertad (que no siempre quedó a salvo en los planteamientos estructuralistas). Por todo ello, Michel de Certeau no construirá, en propiedad, una antropología estructural.

II. El tránsito cristiano de la fe a la creencia

Al mismo tiempo que el estructuralismo va conquistando mentes y cátedras, otro enfoque de la antropología surge dentro del entorno eclesial en que se mueve Certeau: el que surge en una Iglesia católica en plena efervescencia tras el Concilio Vaticano II. En el nuevo marco que supone la orientación ofrecida a la Iglesia por los documentos del Concilio, viejas intuiciones cobran renovados bríos. Es el caso de la antropología teológica,

que va a intentar aunar en sí muchos de los esfuerzos realizados a lo largo del siglo –tanto en el medio católico como en el protestante– para responder a una pregunta central y ya clásica, pero que ha trocado su vestimenta. Para Pierre Watté, “la pregunta era ésta: ¿qué es la fe? Desde el ángulo de mira antropológico, la pregunta se invierte y dice ahora: ¿qué es un creyente, o, más exactamente, un hombre que cree?”³⁰.

Esta inversión, que da protagonismo a la creencia en tanto que realidad humana, dejando al margen (al menos de momento) concepciones en mayor grado metafísicas, sitúa a la antropología teológica, en el camino de ser ese “saber integrador y unificado que recoja los resultados de las ciencias humanas en una interpretación que los trascienda”, que supere la parcialidad de otras denominaciones antropológicas en las que no se ha “consagrado todavía el sentido, originariamente kantiano, de «concepción filosófica del hombre»”³¹. Este cambio no supone algo menor en el cristianismo, que entrará en el estudio de esta nueva orientación desde la pluralidad de sus confesiones, consolidando así, con un paso más, ese movimiento que data de los últimos cuatro siglos, y que supone el “desplazamiento de una teología hacia una antropología”³².

Karl Rahner: Oyente de la Palabra

Este giro antropológico suscitará el interés de muchos teólogos, católicos y protestantes, que trabajarán en muy diferentes vías de reflexión antropológica, de las que sólo algunas pueden ser incluidas propiamente en esta corriente de la antropología teológica³³. Entre ellas la seguida por Karl

³⁰ WATTÉ, P.: “Antropología teológica y hamartiología en el siglo XX”, p. 49.

³¹ *Ídem*, p. 47.

³² CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 104, en referencia a la obra de Joseph-François Lafitau.

³³ Entre los católicos que tomaron en serio este giro puede citarse, por poner solo un par de ejemplos, a Yves Congar, principalmente eclesiólogo, que no obstante insistiría, en su participación en el Concilio Vaticano II, sobre la necesidad de “la unión de la antropología y la teología”, CONGAR, Y.:

Rahner (1904-1984), jesuita como Certeau, que es considerado por muchos la figura más eminente de la teología católica del siglo XX. En sus obras puede encontrarse una completa y compleja teología, de gran calado filosófico, en la que se actualiza el legado tomista en un intenso diálogo con la filosofía de principios del siglo XX, especialmente con la de Martin Heidegger³⁴.

En cuanto a la consideración de la antropología en su relación con la teología, y de la posibilidad de la existencia de una antropología teológica, puede conocerse la posición de Rahner acudiendo a su libro *Oyente de la palabra*³⁵. Aquí, además de un profundo estudio sobre qué ha de entenderse por filosofía de la religión y qué relación habría de existir entre esta y la teología, aparece un esbozo de lo que puede entenderse por antropología teológica: una disciplina que se ocupa de la realidad humana vista a la luz del acontecimiento que supone la irrupción de Jesucristo en el mundo, en tanto en cuanto éste es considerado el Hijo de Dios.

Mon journal du Concile, I, p. 367; o a Marcel Jousse, jesuita francés que tendría para Certeau una temprana y especial relevancia, ya que Certeau impartió, acerca de su obra, su primer curso de doctorado en el Instituto Católico de París, en 1965. Como ha señalado F. Dosse, “los trabajos de Jousse llevan a cabo el desplazamiento que anhela Certeau de lo teológico a lo antropológico”, DOSSE, F.: *Michel de Certeau. El caminante herido*, p. 560. De entre los autores protestantes puede citarse a Wolfhart Pannenberg, que ha elaborado una monumental producción teológica con una especial atención a la relevancia de la historicidad para el pensamiento cristiano. Cfr. PANNENBERG, W.: *Antropología en perspectiva teológica; Teología Sistemática. II*. Entre los autores españoles destaca José Luis Ruíz de la Peña, del que puede consultarse con provecho su *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*.

³⁴ También para Certeau resultaría muy sugerente la filosofía de Heidegger, tal y como puede verse en CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 9 (primera página de la obra!); *La faiblesse de croire*, pp. 121, 214, 243, 249, 256; *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 234; *La culture au pluriel*, p. 153; *Le lieu de l'autre*, p. 337; entre otras.

³⁵ RANHER, K.: *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Se hace referencia aquí a la edición refundida por Johann Baptist Metz y publicada en 1963 (la primera edición del original data de 1941). La obra de Ranher es de tal amplitud y complejidad que no tendría sentido intentar aquí un abordaje más intenso de su pensamiento. Baste con situar, en el marco de la obra citada, sus posiciones sobre antropología teológica como vía de pensamiento que podía haber seguido Michel de Certeau.

Tras este acontecimiento, para Rahner y para el cristianismo en general, ha de ser replanteado el estudio de la naturaleza del ser humano, la antropología, para dar cabida en ella a este nuevo hecho fundante. De alguna manera, una vez aceptada la premisa de un “Dios personal supramundano” que se revela, y que lo hace a través de su Hijo, es necesario revisar si todo lo afirmado sobre el hombre es compatible con este punto de partida. Toca elaborar una nueva antropología que sea algo así como “la inclusión de todas las antropologías legítimas y limitadas en el misterio de Dios y del Verbo de Dios hecho carne”³⁶.

Son numerosísimas las dificultades que surgen ante el filósofo o el teólogo que se encuentra con la tarea de acometer esta nueva construcción antropológica. No es una de las menores la dimensión histórica que, de aquí en adelante, habrá de tomar cualquier reflexión sobre la naturaleza humana que quiera hacerse. Dar por buena la irrupción de Dios en la historia humana conlleva para Rahner que la historicidad ocupe, en adelante, un espacio esencial en la comprensión de la realidad del ser humano. En este aspecto Certeau estará de acuerdo con el teólogo de Friburgo –aunque con matices– y afirmará que el creer implica el establecimiento de una temporalidad³⁷, más que la resolución del conflicto entre la pretendida falsedad o veracidad del contenido de las creencias.

Esta será su toma de postura particular en medio del fragor de una batalla en la que se enfrentan los defensores de la dignidad del creer frente a la oposición radical a la creencia, manifestada por gran parte del pensamiento posterior a la Ilustración, que se posiciona en favor de la ciencia como fuente única de conocimiento. La ciencia (incluyendo la teología clásica) no debería entender de tiempos, dicen muchos autores de esta corriente, sino buscar, encontrar y formular principios supratemporales, válidos en cualquier circunstancia. La tarea de Certeau y, también la de Rahner, pueden verse como el intento de, sin negar la conveniencia de cultivar las ciencias, permitir

³⁶ WATTÉ, P.: “Antropología teológica y hamartiología en el siglo XX”, p. 47.

³⁷ Esta idea, esencial en el pensamiento certeuniano, se desarrollará con más precisión en el capítulo siguiente.

a las creencias ocupar su espacio. Refiriéndose a *Oyente de la palabra*, J. B. Metz dirá que “esta obra, que quiere ser una «antropología dentro de la teología fundamental», se interesa por una pieza fundamental en la ilustración racional de la fe, lo cual resulta hoy día tanto más urgente cuanto que la relación fundamental del hombre con la historia pasa cada vez más a un segundo término, debido al predominio categorial de un ideal del conocimiento de índole científica y técnica, de modo que el hombre moderno muestra de antemano escepticismo o incompreensión ante el intento de motivar y explicar su existencia a partir de la historia”³⁸.

A pesar de esta sintonía de fondo entre Rahner y Certeau –que, al cabo, no dejan de ser dos jesuitas contemporáneos, aunque de distintas generaciones– también aquí, como en el caso de los autores encuadrados en el estructuralismo³⁹, es notoria la distancia que surge en el desarrollo de sus respectivos trabajos. En general, los estilos y temas de ambos pensadores son muy distintos, por poner sólo un ejemplo, en lo que hace al recurso a la teología de Santo Tomás como fuente. Aquí la orientación del trabajo de Certeau no está cerca de la teología de Rahner ni de los principios generales de la corriente neotomista francesa capitaneada por Jacques Maritain y Etienne Gilson. La lectura conjunta de las obras de Certeau y de Gilson⁴⁰, por citar a alguno de estos filósofos, muestra la enorme diferencia que hay entre dos estilos, dos metodologías de trabajo, que podrían representar actualmente lo que en su día fueron la teología positiva y negativa: una especializada en dar respuestas y la otra empeñada en suscitar nuevas y complejas preguntas. No obstante, esta distancia de estilos no implica para Certeau no tener en cuenta las aportaciones valiosas de estos pensadores en las áreas de común interés, como es el caso de los estudios sobre mística de Gilson⁴¹.

³⁸ METZ, J. B.: “Prólogo a la nueva edición refundida”, p. 10.

³⁹ Una buena síntesis de la oposición que existe, por otra parte, entre antropología teológica y estructuralista puede verse en RUÍZ DE LA PEÑA, J. L.: *Imagen de Dios*, pp. 170 ss.

⁴⁰ Cfr. GILSON, E.: *El espíritu de la filosofía medieval; La unidad de la experiencia filosófica*.

⁴¹ El cierto tono “apologético” que está presente en estos escritos no anula su valor, CERTEAU, M. DE: *L’écriture de l’histoire*, p. 52; *La fable mystique*, p. 147 n. 125.

Una reducción fundamental: el cristianismo como particularidad

Pero, yendo a aspectos más concretos, hay una diferencia importante entre Rahner y Certeau, que expresa muy bien la imposibilidad de calificar la antropología de éste último con el adjetivo “teológica”, y que gira en torno a la universalidad del cristianismo. Y es que Certeau está muy alejado del tipo de argumentaciones –como la de Rahner– que buscan, en último término, dar apoyo a la idea de que el cristianismo es un fenómeno absoluto y universal y que, por tanto, afecta a todo ser humano. En la teología de Rahner –y en muchas otras dentro del cristianismo– el hecho cristiano afecta a todos los hombres y mujeres que han existido, existen y existirán, independientemente de que estos reconozcan o no a Cristo. La afirmación de la existencia de la revelación histórica de un Dios supramundano (en absoluto compartida por todos los seres humanos) tiene, en este marco, pretensión de universalidad. Aquel antiguo adagio, *extra ecclesiam nulla salus*, reaparece con fuerza cada vez que la dimensión histórica de la realidad humana es llevada hasta sus últimas consecuencias por algún filósofo o teólogo cristiano. No obstante, es de justicia reconocer que en Rahner no existen las connotaciones negativas que esta afirmación tuvo en otro tiempo. De hecho es conocida la categoría de “cristianos anónimos” con la que el jesuita alemán explora la posibilidad de que el acontecimiento Cristo abarque a todas las personas, actualizando así la doctrina tradicional del bautismo de intención. Según esta idea habría muchos hombres y mujeres que, sin ser oficialmente miembros de la Iglesia, pertenecerían a ella por la rectitud de sus corazones.

Certeau no comparte esta línea de pensamiento, sino que, manifiesta claramente la voluntad de poner en cuarentena la afectación (“necesaria” por imperativo lógico en un contexto de reflexión filosófica) que el acontecimiento Cristo pudiera tener sobre el conjunto de una humanidad de la que una inmensa mayoría no ha oído hablar de él. En *El estallido del cristianismo*, deja Certeau una sentencia clave en este sentido.

“El cristianismo no es más que algo particular en el conjunto de la historia de los hombres y no puede atribuirse esta historia ni hablar en nombre del universo entero”⁴².

Y es que la especificidad cristiana de que hace gala la antropología teológica no va con Certeau quien, de hecho, llegó a hacer una afirmación de tal calado que no puede dejar ninguna duda al respecto.

“Hace falta, por tanto, dejar al mismo tiempo de suponer como universal (verdadera para todos) esta opción singular que es la fe cristiana, y de restringir también a la ideología de un grupo particular (cristiano) la base de una reflexión teológica”⁴³.

La propia concepción de teología de Certeau es realmente muy distinta de la habitual, como queda de manifiesto con estas afirmaciones. Quizás en pocos momentos de su obra quede tan clara esta diferencia como en su texto “La misère de la theologie”⁴⁴, publicado en 1973. En él, la pregunta certauniana es “¿cómo caracterizar, actualmente, una «tarea teológica»?”⁴⁵. Si “en el pasado, la teología tenía por función ser un discurso de sentido en los términos de la experiencia global de una sociedad”⁴⁶, ahora, en el nuevo contexto social, eclesial y epistemológico, hay dos tareas teológicas fundamentales, que van por otros senderos: “reconocerse particular”⁴⁷, lo que implica renunciar a esa pretendida universalidad del cristianismo, como se ha visto más arriba; y otra que surge de “una participación efectiva en la sociedad

⁴² CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 42.

⁴³ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 257.

⁴⁴ *Ídem*, pp. 251-259.

⁴⁵ *Ídem*, p. 253.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ídem*, p. 257.

presente, una complicidad con sus ambiciones y sus riesgos, de un implicarse en sus conflictos”⁴⁸.

Luego si, tal y como lo ve Certeau, para hacer teología ha de abrirse la mente hacia algo más allá del cristianismo, ¿cómo no pensar que suscribiría algo muy parecido respecto de la antropología? De ahí el afán certeuniano por desarrollar una antropología del creer, más que una teología de la fe o una historia de las creencias, que hubieran sido dos alternativas perfectamente posibles dada su formación y su situación institucional. Así, la antropología de Certeau se esmera en subrayar las diferencias, también religiosas, haciendo de estas la única posibilidad real de encuentro entre las personas:

“Nosotros no podemos empeñarnos en reducir la diferencia, reducir al laico a lo que dice el clérigo, hacer del ateo un cristiano a pesar suyo, o simular una identidad con el ateo como si, por «estar con» él, nosotros debiéramos decir o ser la misma cosa que él”⁴⁹.

De este modo, Certeau abre una grieta en la antropología teológica que pone en cuestión la primacía de la aplicación de los principios teóricos sobre los históricos a la hora de dar cuenta de la realidad humana. ¿Apertura a la presencia de Dios en la historia y, por tanto, a su influencia en la configuración del ser humano? Sí. ¿Imputación instantánea de una realidad cristiana subyacente a toda la humanidad? No, sin una reflexión detenida y con muchos matices.

Por tanto, y a pesar de compartir con la antropología teológica de orientación rahneriana el interés temático por ese “verdadero fósil morfológico”⁵⁰ que es el creer, es muy dudoso que Certeau pudiera suscribir que la suya fue, o quiso ser, en este sentido, una antropología teológica. Que fuera una antropología abierta a la teología hasta los tuétanos, entendida

⁴⁸ *Ídem*, p. 258.

⁴⁹ CERTEAU, M. DE: “La parole du croyant dans le langage de l’homme”, p. 468.

⁵⁰ CERTEAU, M. DE: “Croire: une pratique de la différence”, p. 1.

como una de las pocas vías posibles de tránsito hacia el conocimiento de Dios en nuestros días, eso sí. Una antropología teológica, *stricto sensu*, no.

III. El hombre del psicoanálisis

Al acercarnos a la tercera de las esquinas del marco epistémico que se viene trazando en este capítulo, el psicoanálisis sale al paso. De los itinerarios temáticos y, sobre todo, de las aplicaciones metodológicas preferidas por Certeau, pocas hay que lleguen a ocupar su interés tanto como el psicoanálisis, que fue para él una disciplina especial de entre aquellas muchas a las que se aproximó. Certeau no sólo conoció intensamente la teoría psicoanalítica a través de su estrecha relación con Jacques Lacan y el círculo de analistas de la Escuela Freudiana de París (como habrá ocasión de ver más despacio en el capítulo 6), sino también, de una forma fundamental, a través de la “lectura directa de Freud (que fue quizás su mayor fascinación intelectual)”⁵¹.

En la empresa teórica del freudismo, arriesgada y novedosa, el jesuita saboyano aprecia sobremanera la capacidad de aproximarse al interior del hombre con una potencia desconocida. Sobre todo, debido a que el psicoanálisis afronta con destreza el conocimiento de zonas totalmente inexploradas de la humanidad, un mundo de deseos y pulsiones que habitan en la cotidianidad de cada individuo, pero que lo hacen de una forma oculta y desapercibida.

Para Certeau, que siempre admiró a quienes, como los primeros jesuitas misioneros (etnólogos germinales), se aventuraron a emprender físicamente el camino hacia el otro, hacia el extranjero lejano y ajeno, y que había deseado largo tiempo participar de esa aventura sin conseguirlo, el psicoanálisis será una gran oportunidad de salir de sí. Será para él una ocasión de viajar hacia el núcleo mismo de la sociedad en que vive, y llegará a afirmar que el

⁵¹ GIARD, L.: “Mystique et politique, ou l`institution comme objet second”, p. 22.

psicoanálisis hace hoy con una “interioridad «salvaje»” lo que la etnología de ayer hizo con una “exterioridad «primitiva»”⁵².

Nuestro autor, como tantos otros contemporáneos suyos, es un ejemplo más de la enorme fuerza de atracción que las teorías freudianas desarrollaron sobre el mundo cultural occidental a lo largo de todo el siglo XX. Y es que, como ha mostrado Eva Illouz, durante muchos años la teoría psicoanalítica no sólo proveyó a los pensadores de un cúmulo de posibilidades explicativas con las que intentar hacerse cargo de la realidad, sino que permeaba toda la sociedad con una sorprendente intensidad, transformando incluso el modo en que se configuraban internamente las relaciones humanas en el seno de las estructuras sociales, como el matrimonio o la empresa⁵³.

Aportaciones antropológicas de Freud

Dicho esto, hay que aclarar que, en lo que hace al tema que aquí se viene tratando, como en el caso de Certeau, tampoco en la obra del fundador del psicoanálisis puede hallar el lector una antropología al uso, aunque en sus textos, sin embargo, pueda encontrarse en ocasiones un lenguaje muy próximo al de la antropología social de su época, como en *Tótem y tabú*⁵⁴, que tanto aprovecha las investigaciones, entre otros, de Frazer o Wundt. En este sentido, Certeau reconoce que “al retomar como instancia simbólica los mitos y los ritos reprimidos por la razón, una crítica freudiana puede, actualmente, *tener el aire de una antropología*”⁵⁵.

No obstante, aunque su fundador no dejó escrita ninguna antropología psicoanalítica propiamente dicha, sería poco menos que ridículo no tener en cuenta lo que han ofrecido las aportaciones del psicoanálisis a la reflexión

⁵² CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 243.

⁵³ Cfr. ILLOUZ, E.: *La salvación del alma moderna*.

⁵⁴ Ver especialmente el cuarto ensayo, “El retorno del totemismo en la infancia”, FREUD, S.: “Tótem y tabú”.

⁵⁵ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 105.

sobre la condición humana. Certeau las irá conociendo y tratando a medida que su obra vaya, progresivamente, imbricándose con la teoría psicoanalítica. Inicialmente en contacto con el psicoanálisis como vía de investigación complementaria en sus estudios sobre la mística, el trabajo sobre Freud y otros autores del campo analítico llevaría a Certeau a nuevas convergencias y enriquecimientos⁵⁶, sobre todo en otros dos aspectos: la relación de Freud con la historia; y la posibilidad de aplicación del psicoanálisis al estudio de la cultura.

a. Dedicado durante años a indagar y reconstruir el legado de los primeros jesuitas, Michel de Certeau tiene un conocimiento profundo de la realidad histórica en que se movieron y de las circunstancias eclesiales y teológicas en que desarrollaron sus vidas. En ellos destaca un aspecto que será ya, hasta el final de su vida, una de sus principales líneas de investigación: la dimensión mística. Tanto en el caso de Pierre Favre como, sobre todo, en el de Jean-Joseph Surin, la mística es una pieza clave de su espiritualidad y de su vida en general. Por ello Certeau, intentando dar cuenta en pleno siglo XX de los entresijos más profundos de estos hombres, no duda en recurrir a las nuevas herramientas que tiene a su disposición, entre las que se cuenta la teoría psicoanalítica.

Y esto a pesar de las reticencias freudianas frente a la mística, ante la que se posiciona como ante algo contrario a los valores científicos que él pretende cultivar y que se esfuerza intensamente en incorporar a su discurso teórico. Como dirá Certeau al hacer referencia a la correspondencia en torno a la mística entre Freud y su amigo Romain Rolland (al comienzo de uno de sus textos más importantes sobre mística –artículo “Mystique” de la *Encyclopaedia universalis*—), en ella se expresa “un disentimiento... característico de perspectivas que oponían y continúan oponiendo un punto

⁵⁶ Como dirá Luce Giard, “sería falso limitar en él la aportación del psicoanálisis a la comprensión de la vida espiritual, su relación con Freud fue más profunda y más larga”, GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, pp. 41, 43.

de vista «místico» a un punto de vista «científico»⁵⁷. Pero lejos de amilanarse ante las reticencias del maestro, o de negarlas, Certeau da un paso característico de su carácter intelectual: salir de una falsa dicotomía para encontrar una tercera posición, si no necesariamente integradora, sí al menos no excluyente de los aparentes contrarios. Porque el psicoanálisis no ha de ser para él una cosmovisión que anule su propia historia personal, religiosa o intelectual, sino, en primer lugar, una herramienta.

“El psicoanálisis es, en primer lugar, heurístico. Es una interpretación que hace surgir problemas nuevos en *todo* el campo del lenguaje según un modo que le es propio y que comienza por negar la distinción entre normal y anormal, así como la división entre individual y colectivo”⁵⁸.

Dentro de ese modo propio está el hecho de que en Freud haya un desplazamiento fundamental en la concepción del hombre, que pasa de la búsqueda kantiana de la mayoría de edad a la toma de conciencia de la involuntariedad de los propios actos, de la arbitrariedad infantil del inconsciente. La importancia atribuida al inconsciente es algo fundamental en la aproximación temática mística-psicoanálisis, porque tanto una como otro necesitan como punto de partida la existencia de algo oculto, de una realidad por conocer.

Aunque habrá ocasión más adelante de profundizar en la mística (capítulo 5), por poner sólo un ejemplo, fijémonos un momento en cómo las preguntas de los místicos acerca de la posibilidad del cumplimiento escrupuloso de la voluntad de Dios, llevan a estos, y a Certeau con ellos, a admitir la imposibilidad de que todo lo que construye la relación del alma con Dios sea consciente. Cuestionarse sobre la posibilidad de ser fiel a los mandatos recibidos, sobre la culpabilidad que es posible atribuirle al individuo cuando se separa de ellos en faltas que no pueden considerarse más

⁵⁷ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 323. Las primeras páginas de este texto (323-324), son una estupenda aproximación a la relación mística-psicoanálisis.

⁵⁸ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 202.

que “desviaciones infinitesimales”⁵⁹, abre una vía de contacto entre nociones teológicas de tanta raigambre como el pecado original y la idea freudiana de inconsciente, para poder explicar aquello de que “realmente, mi proceder no lo comprendo... pues no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero”⁶⁰. Y esta vía de contacto aporta luces al historiador que quiere hacerse cargo de la mística sin despreciarla de inmediato como una extraña reliquia de otros tiempos, ajenos y salvajes.

b. Si una primera aportación antropológica del psicoanálisis encuentra su eco en la reflexión certauniana sobre la mística, la segunda lo hará en el campo de la historiografía pues “el gusto de Freud por la historia”⁶¹ le hará un buen interlocutor de Certeau en su larga dedicación a la investigación epistemológica sobre la historia. Lejos de censurarlas, el jesuita apreciará mucho las incursiones que el médico vienés se permite en terrenos como el de la historia, tan distintos al que en principio parecería el suyo, y señalará como posible origen de estos “excesos”, el que Freud tuvo la convicción de que el psicoanálisis era una “ciencia a la que su «éxito» *general (überhaupt)* le da el derecho cesáreo de extender sus investigaciones a nuevas regiones (GW. 317) y la seguridad de confirmar sus primeras conquistas”⁶². De ahí que Certeau hable de un “imperialismo de sus diagnósticos y de su forma, para nosotros sorprendente, de imponer una interpretación”⁶³.

Un expansionismo que impone criterios no es algo raro de ver en las ciencias que comienzan su andadura, como ya se mencionó anteriormente respecto al estructuralismo o como se hará más adelante en referencia a la

⁵⁹ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 310.

⁶⁰ PABLO, *Carta a los Romanos*, 7, 15-19.

⁶¹ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de la histoire*, pp. 339 s. Para estudiar con detalle la visión certauniana de la relación entre el freudismo y la historia es fundamental la cuarta parte de esta obra, “Écritures freudiennes”, pp. 339-419, así como *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. “El Freud mencionado aquí no es el analista de sufrimientos individuales, sino el teórico de la cultura”, GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, p. 42.

⁶² CERTEAU, M. DE: *L'écriture de la histoire*, p. 344. La referencia que Certeau hace en la cita es a la *Gesammelte Werke* de Freud, publicada por Imago.

⁶³ *Ídem*, p. 362.

medicina. Pero, a pesar de su a veces incómoda soberbia, no anula en la nueva ciencia la posibilidad de ofrecer nuevo conocimiento, ni de que este conocimiento sea calificado como histórico⁶⁴. Así, el psicoanálisis aporta importantes reflexiones sobre algunos de los problemas teóricos más interesantes para Certeau en el mundo de la historiografía, como el del tiempo y el de la escritura, que se tratarán más a fondo en el capítulo 4, pero que conviene citar aquí.

En lo que hace al primero hay que destacar que, en opinión de nuestro autor, “el psicoanálisis se articula sobre un proceso que es el centro del descubrimiento freudiano: el retorno de lo reprimido. Este «mecanismo» pone en juego una concepción del tiempo y de la memoria”⁶⁵. Certeau hará lo propio en relación con la historiografía, al cuestionar la forma en que el historiador se enfrenta al pasado, dando luz a los procesos mediante los cuales selecciona, modifica y fabrica un pasado al construir un relato sobre el mismo, lo que equivale a no dar por segura la adecuación exacta del discurso histórico con una realidad pasada.

Esto supone un movimiento desde el campo de la ciencia al de la memoria, con todo lo que supone de disminución de la potencia apodíctica de la historiografía, pero también de apertura a la realidad que desborda los estrechos márgenes de la cientificidad. Por tanto, dado que “el psicoanálisis y la historiografía tienen dos maneras diferentes de distribuir *el espacio de la memoria*”⁶⁶, la propuesta certeuniana propondría la escucha por parte de los historiadores de lo que el psicoanálisis puede contar en este aspecto.

Respecto a la escritura, Certeau bebe también de las lecciones del viejo Freud, escritor prolífico y atento, y diseccionador fino y sutil de tanta escritura

⁶⁴ Justificando el uso de este calificativo para las reflexiones freudianas dirá Certeau que “es «histórico» el análisis que considera sus materiales como los efectos de sistemas (económicos, sociales, políticos, ideológicos, etc.) y que aspira a dilucidar las operaciones temporales (causalidad, cruzamiento, inversión, fusión, etc.) que han podido dar lugar a tales efectos”, CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 114.

⁶⁵ *Ídem*, p. 85.

⁶⁶ *Ídem*, p. 87.

ajena. Si la concepción de temporalidad es esencial en la propuesta histórica de Certeau, aún lo es más el carácter de producción escrituraria de la misma, su condición historio-gráfica. De ahí que esté permanentemente en guardia ante los diferentes procesos que rodean a la escritura. En el caso de Freud, las aproximaciones al escribir están dispersas hasta el final, donde aguarda la aparición de *Moisés y la religión monoteísta*.

Certeau dirá que “en esta obra, la última, la más detenidamente alcanzada, nacida de contradicciones internas y de la duda, lo que se cuenta, es la escritura... Una teoría de la normatividad analítica (o científica) se presenta aquí, pero una vez más bajo la forma de la narración histórica”⁶⁷. Es decir, que sería una obra en la que, mas allá de los contenidos religiosos abordados (Freud afirmaba que en su tercera parte este texto contenía una “teoría de la religión, si bien nada nuevo para mí después de *Tótem y tabú*”⁶⁸), también se elaboraría una teoría sobre las relaciones que guardan entre sí historia, escritura y análisis.

El nudo de esas relaciones, en el caso de *Moisés y la religión monoteísta*, será el lugar desde donde se escribe, aquí, en concreto, el juego de cambios de lugar que supone para Freud escribir la teoría de un Moisés egipcio justo en el momento de su vida en que su condición de judío le ha llevado al destierro en Inglaterra. Esta noción de lugar, vital para Certeau, podrá verse con más detalle en el capítulo 4.

c. El tercer punto en que el psicoanálisis y la reflexión antropológica certeuniana se tocan con intensidad es el relativo a las posibilidades de análisis cultural que se derivan de la obra de Freud. Dentro del conjunto de su aportación, que abarca un amplísimo abanico de temas (desde la sexualidad de los individuos, a la conformación y mantenimiento de una cultura, etc.), puede deslindarse una zona en la que estarían las creencias, y que, sin lugar a dudas, tiene un especial relevancia para Certeau. Como en el de tantos otros

⁶⁷ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de la histoire*, p. 366.

⁶⁸ Freud citado en *Ídem*, p. 367.

pensadores y científicos, en el pensamiento de Freud la creencia está asociada fundamentalmente al ámbito de lo religioso⁶⁹.

Y, dentro de éste, para él creencia es sinónimo de ilusión⁷⁰. De hecho, titula *El porvenir de una ilusión*, a la obra en la que aborda las creencias religiosas socialmente instituidas. En ella, cuando se refiere a las creencias, Freud las define como “principios y observaciones sobre hechos y relaciones de la realidad exterior (o interior) en los que se sostiene algo que no hemos hallado por nosotros mismos y que aspiran a ser aceptados como ciertos”⁷¹.

O lo que es lo mismo, ilusiones. Pero, ¿por qué tienen tanta trascendencia estas ilusiones en la vida de las personas? Buscando respuestas, Freud desembocará en la toma de conciencia de la estrecha vinculación existente entre creencia y deseo. Toma de conciencia de tal calado que Domínguez Morano ha visto en esta relación con el deseo el centro de la visión freudiana de las creencias pues, en *El porvenir de una ilusión*, “la cuestión sobre la que hay que pensar a propósito del acto de fe no es sobre la razón que la pueda sustentar, sino sobre la fuerza del deseo que la genera”⁷².

Este planteamiento pone sobre la mesa una de las principales vías de enriquecimiento de la antropología certeuniana a través de la teoría psicoanalítica: la puesta en cuestión, realizada por Freud, de la importancia epistémica de la creencia. Y es que, para éste, la ilusión no se mueve en la dualidad verdadero-falso, sino que está marcada por la dinámica libidinal del deseo. Como diría el mismo Freud, sacando a la ilusión del terreno de la

⁶⁹ El estudio de la relación entre psicoanálisis y religión ha dado frutos inabarcables. En nuestro país se ha dedicado especialmente a esta cuestión el profesor Carlos Domínguez Morano. Cfr. DOMÍNGUEZ MORANO, C.: *El psicoanálisis freudiano de la religión; Creer después de Freud; Psicoanálisis y religión: diálogo interminable (Sigmund Freud y Oskar Pfister)*.

⁷⁰ La ambigüedad específica que el término “ilusión” tiene en castellano puede dificultar al lector español su comprensión acertada, cfr. DOMÍNGUEZ MORANO, C.: *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable*, p. 173. El uso de la palabra ilusión en referencia a las creencias también está presente en Certeau en el marco del estudio de la espiritualidad de los “pequeños santos de Aquitania”. Cfr. CERTEAU, M. DE: “Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle”.

⁷¹ FREUD, S.: “El porvenir de una ilusión”, p. 25.

⁷² DOMÍNGUEZ MORANO, C.: “Ciencia, ilusión y creencia”, p. 432.

búsqueda de la verdad, “una ilusión no es lo mismo que un error, ni necesariamente un error”⁷³. Para el vienés, que está fuertemente marcado por la mentalidad científicista y positivista de su época, esto implica una desautorización de la creencia como fuente de conocimiento (no será así para Certeau que, como veremos, tratará expresamente de dar cuenta del modo en que el creer establece una relación de coexistencia y colaboración con el saber).

Desautorización enfatizada por Freud cuando sostiene que sólo la ciencia puede dar razón de lo que ha de ser tenido por cierto: “No, nuestra ciencia no es ilusión. En cambio, sí lo sería creer que podemos obtener en otra parte cualquiera lo que ella no nos puede dar”⁷⁴. “En otra parte cualquiera”, discreta forma de apuntar a la religión. Contra ella el principal reproche que Freud dirige (y a la creencia, por tanto), es el de conducir a las personas en oposición a la razón, dejando de lado el amor a la verdad en pos del dominio y del poder. Dominio y poder que, según él, la religión se asegura al convertirse en una institución social que basa su influencia en la represión de las pulsiones humanas.

Aflora aquí otra parte de la concepción freudiana de cultura, en la que predomina una percepción represiva de las instituciones sociales y culturales (entre las que se cuenta, en los primeros puestos, la religión), cuyo principal fin sería el ejercicio de una coerción sobre las personas para evitar la expresión de las pulsiones. De ahí el interés de Freud por reivindicar la razón y menoscabar la influencia de la religión, en la que, a grandes rasgos, no ve aspectos liberadores, sino todo lo contrario. De hecho, como ha podido verse con anterioridad, esta es una de las principales líneas directrices de *El porvenir de una ilusión*, en el que Freud hace un canto en pro del dios Logos y de la diosa Razón.

⁷³ FREUD, S.: “El porvenir de una ilusión”, p. 30.

⁷⁴ *Ídem*, p. 55.

Con el tiempo, no obstante, y debido al influjo de muchos factores, entre los que podría contarse su amistad con el pastor protestante Oskar Pfister⁷⁵, Freud matizaría las posiciones mantenidas en esta obra y, especialmente, aquel gran optimismo que demostró respecto a la posibilidad de que la razón venciese a la ilusión religiosa y a la capacidad total de la ciencia de acceder a la verdad. Algunos años más tarde, Freud reconocería, en *El malestar en la cultura*, que también la ciencia puede verse contaminada de esa ilusión a la que tanto atacó anteriormente⁷⁶.

No anda muy lejos de lo expresado por el maestro la conciencia de Certeau de que la institución (sea política, religiosa o científica) tiende a apropiarse, en su discurso, de un lugar que no le corresponde, absolutizándose a sí misma. Freud, aunque expresa una y otra vez una asociación principal de la creencia con el mundo de la religión, amplía a la filosofía las conclusiones a las que llega en la comprensión de la creencia. Son duras sus palabras sobre el Dios de los filósofos: “Nos ofrecen muchos brebajes sin alcohol con el nombre de religión. Pero, de todos modos, la gente se emborracha con ellos. Los viejos bebedores eran después de todo una comunidad respetable, pero el emborracharse con jugo de manzana es realmente ridículo”⁷⁷.

Es el camino que continuará Certeau, quien llega más allá al incluir también a la ciencia en este grupo de realidades proclives a la ilusión, como harán otros analistas más tarde al constatar que “el deseo, pues, circula en toda creación humana, imaginaria o no. También en la ciencia que Freud tiende a situar como al margen del mundo de los deseos, asignándole un papel como de juez insobornable de ellos”⁷⁸. Hoy no hay nadie que pueda dejar en una reserva de credibilidad a la ciencia, como hiciera el primer Freud, ya que

⁷⁵ La significación de la relación de Freud con este pastor protestante y su capacidad para iluminar el pensamiento del fundador del psicoanálisis sobre la religión ha sido bien estudiada por Carlos Domínguez, que ha señalado como una de las aportaciones principales de Pfister la apertura del psicoanálisis a una consideración positiva de la religión. Cfr. DOMÍNGUEZ MORANO, C.: *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable*.

⁷⁶ FREUD, S.: “El malestar en la cultura”.

⁷⁷ FREUD, S.: “Carta a María Bonaparte del 19 de marzo de 1928”, p. 461.

⁷⁸ DOMÍNGUEZ MORANO, C.: *Ciencia, ilusión y creencia*, p. 10.

se es consciente de que todo método, también el científico, está constitutivamente imbricado con la condición humana y con sus limitaciones. “Ninguna ciencia humana es inocente”⁷⁹.

Ni siquiera el propio psicoanálisis escapa a esta pérdida de inocencia, pues éste, aunque buen instrumento para el estudio de una sociedad, está estrechamente vinculado a las características de la misma, como salta a la vista al comparar algunas de sus formulaciones más conocidas, con las condiciones de la vida sexual en tiempos de Freud y las que prevalecen actualmente. Como señala Certeau, “las técnicas de la sospecha, psicoanalíticas o sociológicas, dependen de la sociedad que analizan”⁸⁰. En un guiño freudiano de profunda ironía, Certeau apuntará contra la ilusión que, en esta ocasión, se oculta resguardada bajo una capa de científicidad: “Prefiero la lucidez, incluso cruel [...] La ilusión no conducirá a la veracidad”⁸¹.

A pesar de la rotundidad de Freud en lo relativo a la ilusión, una panorámica más general de las posiciones ante esta de diferentes autores de relevancia en el mundo del psicoanálisis, aporta puntos de vista muy diferentes al de su fundador. Para ver hasta qué punto, baste recordar que aún en vida del pensador vienés se produjo la ruptura con el grupo de psicoanalistas suizos capitaneados por Carl Gustav Jung, entre otros motivos, por el tema de la sublimación y la desexualización de la libido. Jung, en su obra *Símbolos de transformación*⁸², publicada en 1912, propone una nueva concepción de la libido en la que no es exclusivo el componente sexual, sino que se abre al conjunto de las energías de la persona, incluyendo lo concerniente a la dimensión religiosa.

⁷⁹ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 207 n. 23.

⁸⁰ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 41.

⁸¹ *Ídem*, p. 21. Esta preferencia por la lucidez frente a la oscuridad del autoengaño sería una constante en Certeau y le mantendría siempre en guardia, pues “la lucidez viene de una atención, siempre móvil y siempre sorprendente, a lo que los acontecimientos nos muestran a nuestras espaldas”. CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 141. Giard subraya también que, en el caso de Certeau, “su lucidez, venía, creo yo, de su formación filosófica y de su interés por la epistemología...”, GIARD, L.: “Histoire de une recherche”, p. X.

⁸² JUNG, C. J.: *Símbolos de transformación*.

Esta nueva forma de concebir la libido suponía una notable posibilidad de conciliación con los presupuestos del cristianismo, tal y como vieron los demás miembros del grupo suizo. Conciliación a la que Freud se opuso rotundamente. Hay que señalar que, a pesar de que esta vía también podría haber sido transitada por Certeau, su posición respecto al psicoanálisis junguiano es reservada, como se muestra, por ejemplo, en la recepción que hace de alguno de los trabajos de Alphonse Dupront (en los que la presencia de presupuestos derivados de las teorías de Jung es notable), cuando califica los puntos de vista de Jung y Rudolf Otto como “discutibles” en general⁸³.

Otra vía de comprensión de la noción de ilusión, muy diferente a la freudiana, y no estrictamente en el campo de la religión, aparecerá algo más tarde (y con una acogida menos polémica), de la mano del médico y psicoanalista inglés D. W. Winnicott, quien argumenta que la ilusión es un proceso indispensable en el desarrollo humano y una importante fuente de creatividad. En una posición más cercana a la de Certeau, para Winnicott la ilusión (creencia) no sólo no es necesariamente una fuente de aislamiento frente a la realidad, sino que es un aspecto importante de la capacidad humana para implicarse en el mundo de la experiencia⁸⁴.

Aunque el ámbito al que se refiere Winnicott sea principalmente el del desarrollo infantil y de las relaciones del niño con su madre que se producen en éste, la valoración de la ilusión abre una nueva vía en el psicoanálisis después del anatema freudiano. Así pues, hay también un marco psicoanalítico en el que la ilusión y la creencia pueden entenderse como estructuras fundamentales del dinamismo humano. Algo que resumirá con acierto el psicoanalista francés J. B. Pontalis al afirmar que “sólo los muertos no creen en nada”⁸⁵.

⁸³ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 62.

⁸⁴ WINNICOTT, D.W.: *La naturaleza humana*.

⁸⁵ PONTALIS, J.B.: “Se fier à... sans croire en...”, p. 5.

Lacan: el lenguaje como estructura antropológica

Si hasta aquí se han mencionado con brevedad algunas de las semillas que sembrara en Certeau la lectura directa de Freud, toca ahora abordar la mediación lacaniana. Y es que si hay un autor posterior a Freud cuya influencia en el mundo intelectual ha sido especialmente potente, y aún más en Certeau, este es Jacques Lacan.

Entroncado con el estructuralismo y la filosofía de Martin Heidegger, entre otras corrientes de las ciencias humanas⁸⁶, el pensamiento de Lacan se presentó a mediados del siglo XX como un intento de fundamentación del psicoanálisis a través de un “retorno a Freud”⁸⁷. Un retorno que intenta cubrir la necesidad percibida por Lacan de fortalecer el basamento científico del psicoanálisis, así como de recuperar ciertas esencias del método analítico que, en su opinión, se estaban perdiendo en la práctica y la teoría psicoanalíticas que respaldaban las autoridades psicoanalíticas postfreudianas, representadas en la figura de Anna Freud.

En el movimiento lacaniano de respuesta a esta situación destaca el que será el gozne alrededor del que gire toda la teoría lacaniana: “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”⁸⁸. Esta hipótesis de Lacan (novedosa ciertamente respecto a Freud) cuyo examen constituirá el núcleo de toda su producción y actividad psicoanalítica, será también la principal aportación antropológica que Lacan le hará a Certeau y, al mismo tiempo, el desencadenante de la aparición de toda una nueva terminología psicoanalítica.

A raíz de esta afirmación emerge, de hecho, como sello característico del mundo lacaniano, una nueva nomenclatura de ascendencia lingüística,

⁸⁶ Para una visión del eco que ha encontrado la obra de Lacan en el pensamiento posterior, cfr. ALEMÁN, J.: *Lacan en la razón posmoderna*. Puede verse un estudio más detallado de la vinculación entre Lacan y Heidegger en ALEMÁN, J.; LARRIERA, S.: *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*.

⁸⁷ Cfr. DOR, J.: *Introducción a la lectura de Lacan*.

⁸⁸ LACAN, J.: *Escritos 1*, p. 227.

heredera de las obras de Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, etc., que supone el abandono de la parte más vetusta del vocabulario freudiano, extraído del mundo de la física y de las ciencias naturales.

Esta centralidad del lenguaje, de la palabra, que tendrá sus consecuencias tanto en la dimensión clínica como en la teórica del psicoanálisis lacaniano, conquistará a Certeau quien, a partir de su conocimiento y adhesión a la teoría lacaniana, hará uso de la estructura general del pensamiento psicoanalítico de Lacan en multitud de trabajos de exploración antropológica que versan sobre la cultura, la mística o la historiografía. Y es que, para Certeau, la primacía del lenguaje en la comprensión de la psique abre todas las puertas a una lectura de la obra freudiana en la clave de las ciencias humanas y, más en concreto, de la historia, como se ha podido ver con anterioridad.

Y esto implica la posesión de un enorme *corpus* instrumental con grandes posibilidades heurísticas. Además, lo que es realmente interesante para Certeau en esta concepción lingüística del freudismo es que deja abierta una vía de paso desde el psicoanálisis hacia el espacio vacío de lenguaje en el que se mueve el creer, como puede verse al analizar otra de las figuras centrales del pensamiento de Lacan: el esquema *Imaginario, Simbólico, Real* (ISR).

Este esquema está compuesto por tres elementos que representan las tres grandes dimensiones de que se compone el sujeto⁸⁹. La primera, lo Imaginario, es la relativa al cuerpo y la imagen del yo; la segunda, lo Simbólico, comprende todo lo referente al lenguaje y por tanto a la interacción humana, por lo que puede ser considerado el campo del otro; y finalmente, lo Real, sería la de más difícil comprensión pues afecta a todo lo que no puede ser adscrito a las dos dimensiones anteriores, esto es, aquello que no puede ser explicado mediante el lenguaje pero que tampoco puede ser identificado mediante una imagen. Aunque una primera descripción del esquema fue introducida por Lacan en los cincuenta, concretamente en 1953,

⁸⁹ LACAN, J.: *Escritos 1*, pp. 473-509.

posteriormente modificó dicha descripción introduciendo el llamado “nudo borromeano”, en el que la forma de relación de los tres registros cambiara para dar una mayor preeminencia a lo Real frente a lo Imaginario y lo Simbólico.

Y esta preeminencia es fundamental para Certeau en relación a ese espacio vacío al que se hacía referencia más arriba, porque en él puede verse que hay un lugar para lo inefable (concretamente en el estadio de lo Real), donde tiene cabida aquello que no puede ser visto ni dicho, a pesar de que el sujeto tenga de ello una experiencia. Es un espacio para la mística, si hubiera que utilizar un término querido a Certeau. El hecho de que el jesuita encuentre este espacio en Lacan (como también lo hará en Wittgenstein), es una gran oportunidad de conexión entre ambos autores. Sería más que dudoso que la relación entre ambos se hubiese instaurado sin él, ya que cuando Certeau llega al psicoanálisis es ya un importante experto en el mundo de la mística, en la que no sólo había encontrado hasta ese momento un objeto de estudio histórico, sino también un elemento teórico privilegiado para profundizar en su comprensión del cristianismo en particular y de las creencias en general.

IV. Antropología histórica de las creencias

Y he aquí, finalmente, el título con el que Certeau bautizó el proyecto académico que, a la postre, resultó más cercano a esa antropología del creer que manifestó haber querido escribir. Ni estructural, ni teológica, ni psicoanalítica: *antropología histórica*. Pero, ¿en qué consiste esta orientación y qué tiene de particular para que Certeau le de prioridad frente a las que se han expuesto anteriormente?

Antes de entrar a examinar la primera parte de la pregunta, conviene recordar que, a pesar de la formación vasta y plural de Certeau, en la base del marco intelectual de su pensamiento (de su “mente disciplinada”, que diría

Howard Gardner⁹⁰) estaba “la historia, su disciplina de acreditación”⁹¹, y que “cuando se le preguntaba por su identidad profesional... Michel de Certeau respondía que era historiador, más precisamente historiador de la espiritualidad”⁹². De ahí que no sorprenda que una pequeña ancla para sus reflexiones, siempre móviles y libres, quedara echada en un puerto donde se sentía seguro, no tanto por la protección de un grupo o de una institución, sino por el conocimiento de las limitaciones de la propia disciplina.

Bloch, Febvre y la escuela de Annales

Buscar los orígenes de esta denominación, *antropología histórica*, poco común para la reflexión sobre el hombre, quizás ayude a contestar la parte de la pregunta anterior que había quedado en el aire. Y no hace falta remontarse mucho en el tiempo para encontrar pistas valiosas en esta búsqueda. A principios de siglo XX, concretamente en 1929, dos historiadores franceses, Marc Bloch y Lucien Febvre, fundan la que será una de las empresas intelectuales más influyentes de toda la centuria, no sólo en Francia, sino en el conjunto de la historiografía occidental: la revista *Annales*. A través de un cambio radical en los temas, los métodos, y también en su estrategia de trabajo, *Annales* supone un giro copernicano en relación con las publicaciones anteriores en el campo de la historia y cosecha un éxito sin precedentes que dura hasta hoy. No poca influencia en este giro tienen la personalidad y el trabajo de sus dos fundadores, hombres de gran audacia, capaces de sostener en una Europa en guerra una iniciativa innovadora y exigente como pocas.

En el caso particular de Marc Bloch, ya en los trabajos previos a *Annales* destacaría por su particular forma de enfocar los estudios sobre la historia. Uno de sus títulos más originales y justamente famoso será *Los reyes*

⁹⁰ GARDNER, H.: *Las cinco mentes del futuro*, pp. 39-69.

⁹¹ GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, p. 14.

⁹² GIARD, L.: “Un style particulier d’historien”, p. 7.

*taumaturgos*⁹³, obra en la que se aproxima a las narraciones medievales sobre la curación de escrúfulas por parte de los reyes a través del tacto. El historiador francés Jacques Le Goff, al analizar la vigencia que tiene aún hoy esta obra peculiar de Bloch, nos ofrece sin quererlo importantes aclaraciones sobre la antropología histórica de las creencias.

Según Le Goff, Bloch trató en este libro de historiar “un milagro y, en segundo lugar, la creencia en dicho milagro; ambas cosas, no obstante, se confunden entre sí hasta cierto punto: él mostró que un milagro existe desde el momento en que se *puede* creer en él [...], el milagro luego se debilita hasta que, finalmente, desaparece cuando ya no es posible creer en él”⁹⁴. Como podrá verse en los capítulos siguientes, esta evolución en las creencias y su vinculación con los comportamientos de las personas, son dos aspectos esenciales de la reflexión cerateauniana sobre el creer. Además, para Le Goff, “la gran innovación de Marc Bloch en *Los reyes taumaturgos* consistió también en que, a través de esta investigación, se convirtió en antropólogo y fungió como el padre de la antropología histórica, disciplina que hoy se encuentra en desarrollo”⁹⁵.

Por otra parte, de Bloch no sólo puede suscribir Certeau el interés por esta forma de entender la antropología, sino también todo un esfuerzo de redefinición y actualización de lo que se entiende por ser historiador. Algo que puede demostrar una lectura en paralelo de *La escritura de la historia*, de Certeau, y de *Apologie pour l’histoire ou métier d’historien*⁹⁶, de Marc Bloch. Este trabajo de renovación histórica se expandirá, más allá de la figura concreta de Bloch, a la revista *Annales*, con la que tendría una gran relación nuestro jesuita, y de la que aplaudiría cómo en ella la periferia gana importancia frente al centro, lo oculto frente a lo visible, los hechos mínimos escondidos en el desarrollo serial de lo cotidiano frente a los acontecimientos destacados de la vida de la nación. Esto implica una nueva forma de «hacer

⁹³ BLOCH, M.: *Los reyes taumaturgos*.

⁹⁴ LE GOFF, J.: “Prólogo”, p. 24.

⁹⁵ *Ídem*, p. 52.

⁹⁶ BLOCH, M.: *Apologie pour l’histoire ou métier d’historien*.

historia», que redefine el lugar del historiador, alejándolo de la búsqueda de una síntesis histórica total.

Certeau aprecia, por tanto, en *Annales*, quizás aún más en su segunda etapa (a partir de 1969), la apertura de esta reflexión sobre las condiciones de trabajo de la historiografía, que cambia la perspectiva sobre la labor de los historiadores⁹⁷. Y es que, en contraposición con la tradicional imagen del profesional de la historia como un sabio erudito que posee las claves de la visión global del pasado, “la figura del historiador, según Michel de Certeau, es la del husmeador que busca en los márgenes de lo social fantasmas del pasado, el discurso de los muertos. No tiene como finalidad captar el centro, sino el contorno de lo real”⁹⁸.

La forma de hacer historia (y por tanto, antropología histórica) de Certeau tiene también otras amistades como, por ejemplo, la obra de Alphonse Dupront⁹⁹ o el estructuralismo histórico que representan Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, en cuyas obras aparecen las principales características de una historia que tiene siempre presente el interés por el lenguaje, la noción de sistema y una fuerte tendencia etnológica. Los tres aspectos son de un gran interés para Certeau, pero quizás sea el último de ellos el que dará un tono más especial a su investigación histórica sobre las creencias, pues esa tendencia etnológica consiste en abandonar los caminos más trillados y las referencias más claras a la hora de elaborar el relato de un tiempo pasado, para dar lugar en el discurso a los personajes silenciados, secundarios o hasta entonces considerados indignos de atención; es una preferencia por *el otro*, siempre distinto, siempre contrapunto de la historia oficial.

⁹⁷ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 58 n. 41.

⁹⁸ DOSSE, F.: *La historia en migajas*, p. 193.

⁹⁹ Cfr. CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 302. Aquí también valorará Certeau la superación de la “dicotomía entre la antropología y la historia” en la obra de ROBERT MANDROU, *Magistrats et sorciers en France au XVII siècle*, a la que, por otra parte, critica en profundidad.

Cultura, creencias e historia

Va quedando claro, por tanto, que la denominación más acertada para la antropología del creer de Michel de Certeau tiene el adjetivo de histórica no como algo accesorio, sino como eje principal. No obstante, no estaría completa si no incorporase también el calificativo de política, porque el aspecto social de la realidad humana, está siempre presente, de forma prioritaria, en los trabajos certeunianos.

Y esto no es menos verdad en lo que hace a las creencias, que son abordadas por Certeau, en todo momento, dentro de la matriz cultural en la que nacen, se desarrollan y mueren. En su opinión, “toda antropología articula cultura y naturaleza”¹⁰⁰, y realmente, ¿hay alguna noción que exprese con mayor claridad que la de cultura la comunitariedad inherente al ser humano? Al identificar las creencias como una dimensión constituyente de la cultura, Certeau no es nada original. La atención prestada a las creencias mágicas o religiosas de diferentes pueblos o comunidades es una constante en antropología cultural. Sin embargo, sí que es novedosa la concepción dinámica que Certeau tiene tanto de la cultura¹⁰¹, como de las creencias.

Por ello, para él, a la hora de profundizar en las creencias en su dimensión cultural, es esencial examinar detenidamente no sólo los productos, podríamos decir estáticos (un texto, un cuadro, un edificio, una ciudad o la celebración de una fiesta) de esta, sino también los usos que la gente hace de estos productos y la conexión que estos usos tienen con las creencias, dando una relevancia inusual al modo en que se establecen relaciones entre las personas en base a estos usos culturales. Es decir, que se convierte en algo muy conveniente el cultivar una “historiografía de las conductas”¹⁰².

¹⁰⁰ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 71.

¹⁰¹ “La cultura se vuelve absurda cuando deja de ser el lenguaje –el producto, la herramienta y la regulación– de aquellos que la hablan”, *Ídem*, p. 89. “Cultura (lo que ha sido pero ya no es)”, *Ídem*, p. 90.

¹⁰² CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 27.

Así pues, la interacción entre prácticas, cultura y creencias es clave aquí, incluso para poder explicar movimientos sociales súbitos y en apariencia imprevisibles. “La cultura es una noche incierta donde duermen las revoluciones de ayer, invisibles, replegadas en las prácticas”¹⁰³. Otros autores, provenientes de tradiciones muy distintas, como William James, ya habían expuesto antes que Certeau sus convicciones en torno a la importancia atribuida a las prácticas derivadas de la creencia. Así como para Certeau hacer creer es hacer hacer, para James las hipótesis que nos planteamos como creíbles están más o menos vivas en función de su “más o menos pronta disposición a actuar. El máximo grado de vivacidad de una hipótesis indica la voluntad de actuar irrevocablemente. De forma práctica, eso significa creer; pues hay tendencia a creer donde quiera que hay voluntad de actuar”¹⁰⁴.

A pesar de la ausencia de referencias notables a la obra de James en los textos de Certeau¹⁰⁵, como puede verse, en su posición se encuentran argumentos interesantes que iluminan la de Certeau y que coinciden en los temas centrales: la consideración del libre albedrío como abandono de todo determinismo y la legitimación de la creencia frente al escepticismo. De hecho, es muy posible que, más allá del distinto enfoque metodológico que dieran a sus investigaciones, Certeau pudiera suscribir, de alguna manera, el objetivo final que el pragmatista americano se daba para su trabajo: que éste pudiera leerse como “un ensayo sobre la justificación de la fe, una defensa de nuestro derecho a adoptar una actitud de creencia en asuntos religiosos, sin que quizás sufra por ello coacción alguna nuestro intelecto meramente lógico”¹⁰⁶.

¹⁰³ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 211.

¹⁰⁴ JAMES, W.: “La voluntad de creer”, p. 138. Cfr. también *Las variedades de la experiencia religiosa*.

¹⁰⁵ Cfr. por ejemplo, CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 323 (sobre la renovación en estudios místicos a principios del s. XX); *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 98 (sobre la recepción norteamericana de Freud).

¹⁰⁶ JAMES, W.: “La voluntad de creer”, p. 136. Así describía James su propio intento de dar razones para sustentar la racionalidad de la creencia, en esta famosa conferencia pronunciada en las universidades de Yale y Brown, que sería publicada por primera vez en 1897.

Supone esta declaración un punto de conexión importante que reside en que ambos buscan una consideración de lo humano que tenga en cuenta todas sus dimensiones, incluidas las irracionales, especialmente a la hora de enfrentarse a la realidad creyente del ser humano. De este modo, para James resulta claro que “evidentemente, pues, nuestra naturaleza no intelectual influye en nuestras convicciones. Hay tendencias pasionales y voliciones que preceden y otras que siguen a la creencia, y sólo son las últimas las que llegan tarde a la feria; y no llegan demasiado tarde cuando la labor pasional previa ha ido en su misma dirección”¹⁰⁷.

Destacando cómo este componente social y cultural, que también se ha visto en James, está en el núcleo del pensamiento certeauniano, Luce Giard, en su prefacio a *La cultura en plural*, reconoce la importancia de esta obra en el conjunto de la reflexión antropológica de Certeau y señala que en 1980 éste tenía dos líneas de estudio en marcha en este campo: la primera, relativa a una antropología de las prácticas, quedó encauzada con la publicación de *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*; la segunda, correspondiente a una antropología de las creencias (o “antropología de la credibilidad”¹⁰⁸), quedó por hacer a su muerte en 1986. Para la primera línea Giard sugiere, como se ha señalado anteriormente, la denominación de antropología “social”¹⁰⁹ o “política”¹¹⁰.

Por ello, y teniendo en cuenta las reflexiones de Giard en esta dirección, no parece inadecuado afirmar que la propuesta antropológica de Certeau es fundamentalmente, tal y como Le Goff denominaría el trabajo de Bloch, “una antropología político-histórica”¹¹¹.

¹⁰⁷ *Ídem*, p. 151.

¹⁰⁸ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 12.

¹⁰⁹ GIARD, L.: “Introducir a una lectura de Michel de Certeau”, p. 25.

¹¹⁰ “Esta *Cultura en plural* puede servir legítimamente de introducción a la antropología política de Certeau”, GIARD, L.: “Ouvrir des possibles”, p. VIII n. 6.

¹¹¹ LE GOFF, J.: “Prólogo”, p. 57.

V. Recapitulación

A la hora de estudiar la antropología del creer en Michel de Certeau es importante situar en un contexto general su marco de pensamiento, saber cuáles son las ideas con las que confronta las suyas, pues una de las primeras elecciones que debía hacer nuestro autor al inicio de sus reflexiones en el campo de la antropología, era la del paradigma o marco teórico que tomar como base metodológica. No obstante, a pesar de la pretensión de dar cuenta de las más importantes referencias teóricas para Certeau en este ámbito, no es posible afirmar que se ha mostrado aquí un conjunto acabado de todos los componentes de la episteme en que se movió.

No sólo por lo limitado del espacio disponible, sino, de forma más determinante, por la amplitud de las lecturas y conocimiento del jesuita. Y es que en el fondo también Certeau suscribiría, a buen seguro, aquella afirmación que hiciera Freud reconociendo su deuda con tantos autores anteriores a él: “Sacrificio de buena gana el prestigio de la originalidad, tanto más cuanto que, dada la extensión de mis lecturas en años tempranos, nunca puedo estar seguro de que mi supuesta creación nueva no fuera una operación de criptomnesia”¹¹².

A lo largo de este capítulo ha podido verse cómo hay cuatro corrientes principales a las que Certeau está muy atento y ante las que toma una postura que irá definiendo su particular orientación antropológica: la antropología estructural, la antropología teológica y la antropología que nace del psicoanálisis. Conociéndolas, aceptando y rechazando distintos aspectos de cada una de ellas, Certeau fue enriqueciendo todo el bagaje que le había ofrecido el estudio de la historia, para dar lugar a una antropología histórica de las creencias.

Con todo, esta antropología del creer de Certeau no puede ser adscrita rígidamente a una corriente determinada sin forzarla, ya que, como en tantas otras ocasiones, al ir la construyendo Certeau no opta ni por lo

¹¹² FREUD, S.: “Análisis terminable e interminable”, p. 246.

confesionalmente seguro ni por lo académicamente boyante. Atento a la enorme variedad de métodos y marcos conceptuales que se le ofrecen, prefiere, sin embargo, ser fiel a sus intereses temáticos y a sus propias y variadas convicciones metodológicas. “Esta capacidad de circular, esta manera de practicar con virtuosismo un modelo, después otro, este viaje a través de los saberes constituidos producía en unos un vértigo, en otros el sentimiento de tener que apartar una herejía difusa, más temible al ser poco localizable. Él percibía estas reticencias, se asombraba y se divertía, pero no se dejaba desviar de un trabajo obstinadamente centrado en la cosa misma: la tarea, imposible y urgente, propiamente *metafísica*, de decir lo indecible, de asir lo inasible, de conocer lo incognoscible”¹¹³.

De entre las características fundamentales de su antropología latente, que ha de recordarse una vez más que nunca llegó a quedar definitivamente definida por Certeau, sería imperdonable no destacar la decisión del pensador francés de alejarse, proponiendo una alternativa, de una concepción de la antropología que entendiese a esta disciplina como un esfuerzo por mostrar la existencia de unos principios definitorios universales, aplicables a todo ser humano, en todo lugar y todo tiempo.

Más bien, la antropología certeuniana destaca por la toma en consideración de dos aspectos de la vida humana como elementos centrales de su argumentación a favor de otra posible comprensión de su objeto: en primer lugar, la condición socio-política de la humanidad, cuya radical importancia disuade a Certeau de investigar a un hipotético “hombre” individual, para prestar atención en todo momento a los grupos humanos; y, en segundo lugar, la ineludible realidad temporal de estos grupos, que obliga a un estudio sincero de las evoluciones, continuidades y discontinuidades, que se producen en el modo en que el creer se expresa en todas y cada una de sus concreciones históricas, y que a menudo pone en cuestión la pretendida equivalencia de las explicaciones de lo humano a través del tiempo.

¹¹³ GIARD, L.: “Mystique et politique, ou l’institution comme objet second”, p. 23.

Capítulo 2. La antropología del creer de Michel de Certeau.

Estado de la cuestión¹

La primera conclusión a la que puede llegarse tras realizar una búsqueda bibliográfica exhaustiva en torno al tema que centra esta investigación es la escasez de trabajos dedicados a la antropología del creer en Michel de Certeau. De hecho, hasta el momento no existe ninguna monografía disponible dedicada a ella. Hay, no obstante, algunos textos que tienen un importante valor como antecedentes de la investigación que aquí emprendo. De entre ellos destacan cuatro.

Por orden cronológico, el primero de ellos es el artículo “Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau”, publicado por el teólogo Louis Panier en 1991². El segundo es el capítulo 36, “Una antropología del creer”, de la biografía de Michel de Certeau escrita por el historiador francés François Dosse, publicada en 2002³. El tercero de ellos es del filósofo Patrick Royannais y se titula “Michel de Certeau: l’anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire”, publicado en 2003 dentro de un número monográfico dedicado a Michel de Certeau por la revista *Recherches de Science Religieuse*⁴. Finalmente, de la pluma del

¹ Una versión más breve de este capítulo ha sido publicada como GONZÁLEZ SANZ, J.D.: “Puntales para el estudio de la antropología del creer de Michel de Certeau”. Véase el índice de obras citadas para más detalles.

² En GEFFRÉ, C. (DIR.): *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, pp. 37-59. Dirigido por Claude Geffré O.P., quién fuera amigo de Certeau, este volumen recoge las conferencias pronunciadas por diferentes autores en un coloquio celebrado en 1989 en el *Centre Thomas-More*, de la Orden de los dominicos, en Lyon.

³ DOSSE, F.: *Michel de Certeau. El caminante herido*, pp. 558-584.

⁴ *Recherches de Science Religieuse* 91/4 (2003), pp. 499-533.

profesor de la Universidad Iberoamericana de México, Alfonso Mendiola, apareció en 2009 el cuarto de los textos que me parecen esenciales, una colaboración en un libro colectivo sobre Certeau, denominada “Hacia una antropología histórica de la creencia”⁵. Por otra parte, es fundamental señalar la insustituible aportación de Luce Giard a la comprensión de la figura y la obra de Michel de Certeau, tanto en lo que concierne a la antropología del creer como a cualquiera otra de sus vertientes de estudio. Apenas podemos conocer a un Certeau que no esté mediado por ella, como avala el conjunto de valiosas introducciones de Giard a las distintas obras certeunianas.

Una lectura atenta de estos trabajos permite encontrar aspectos del tema que han sido resaltados por todos los autores debido a su importancia. A continuación se exponen estos aspectos centrales que han de servir como punto de partida para esta investigación.

I. Los textos fundamentales

Para empezar, es necesario delimitar qué textos de Certeau han sido citados como referencias más importantes para el estudio de su antropología del creer. Son los siguientes:

1. “Les révolutions du croyable”, publicado en *Esprit* en febrero de 1969 y reimpreso posteriormente en *La culture au pluriel*, 1980, pp. 17-32.
2. “Du système religieux à l’ethique des Lumières (XVII y XVIII siècles): la formalité des pratiques”, contribución a un coloquio en 1972, publicado en *La Società religiosa nell’età moderna*, Guida, Nápoles, 1973, pp. 447-509, y reimpreso en *L’écriture de l’histoire*, 1975, pp. 178-241.

⁵ En CHINCHILLA PAWLING, P. (COORD.): *Michel de Certeau, un pensador de la diferencia*, pp. 41-59.

3. “Croire: une pratique de la différence, document de travail, Centro internazionale de semiotica e linguistica, Università d’Urbino, 1981, pp. 1-21.
4. “L’Institution du croire. Note de travail”, *Recherches de Science Religieuse*, 1983, 71, pp. 61-80; reimpreso como “Le croyable ou l’institution du croire”, en *Semiotica*, 1985, 54/1-2, pp. 251-266; y como “Le Croyable. Préliminaire à une anthropologie des croyances”, en Hermann Paret y Hans-George Ruprecht (eds.), *Exigences et perspectives de la sémiotique (Melanges A.J. Greimas)*, John Benjamin, Amsterdam, 1985, pp. 687-707.
5. “Autorités chrétiennes et structures sociales”, *La faiblesse de croire*, Seuil, 1987, pp. 89-136 (que es la reimpresión conjunta de dos artículos que aparecieron de forma consecutiva en *Etudes*, 1969, 331, “Structures sociales et autorités chretiennes”, pp. 134-148; y “Structures sociales et autorités chretiennes (suite). L’archéologie d’une crise”, pp. 285-293).
6. “Crédibilités politiques”, en *L’invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Gallimard, 1990 (1ª ed., UGE, 1980), pp. 259-275; que retoma y modifica textos anteriores de 1975 y 1978.

En ellos se encuentran desarrollos conceptuales sobre el creer más explícitos que en el resto de la obra de Certeau, pero las reflexiones relativas a la creencia están presentes en todas y cada una de sus obras mayores, cuyo listado completo podrá verse en el índice de obras citadas.

II. La polisemia del creer

Creer como acto

La primera observación que cabe hacer tras la lectura de estos textos es relativa al sentido del término *creer*. Asociado tradicionalmente con el mundo

religioso, en una relación asfixiante con las creencias particulares que aparecen o desaparecen en los diferentes momentos históricos, en la obra de Certeau el creer se desarrolla en un sentido más amplio, tomando en consideración, de manera fundamental, su condición de acto. Esta orientación supone una nueva tentativa de comprensión de una realidad (que se engloba bajo el término *creencia*) a la que las diferentes ciencias humanas y sociales han intentado aproximarse a lo largo de los últimos siglos, aunque sin agotar su estudio.

Familiarizado por su condición de historiador con la evolución histórica de las creencias, Certeau, con su proyecto de una antropología del creer, trataría de buscar aquello que permanece invariante en el fondo de las diferentes concreciones en que se ha expresado históricamente el creer; aquello que constituye “el corazón, o el «núcleo» de las creencias, o algo así como la fuerza o la energía que las hace «caminar»”⁶. Su perspectiva la expresa de forma certera el siguiente párrafo de *L’invention du quotidien. 1. Arts de faire*, que constituye la definición más clara de creencia que he localizado en la obra de Certeau.

“Entiendo por «creencia» no el objeto del creer (un dogma, un programa, etc.), sino el involucrarse de los sujetos en una proposición, el *acto* de enunciarla al tenerla por cierta –dicho de otra forma, una «modalidad» de la afirmación y no su contenido”⁷.

Así, la puesta en valor de un abordaje dinámico de la creencia es total. De hecho, como bien apuntaba Panier, la comparación con la energía para explicar el modo en que la creencia se desarrolla, actúa y evoluciona, está presente en Certeau y tiene un interesante peso explicativo. Como corolario de una premisa de partida, que afirma la caducidad de “las creencias del pasado

⁶ PANIER, L.: “Pour une anthropologie du croire...”, p. 41.

⁷ CERTEAU, M. DE: *L’invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 260. En conjunto, las pp. 259-275 de esta obra (“Credibilidades políticas”), son un documento fundamental para entender la visión certeauniana de la creencia.

que ya no organizan las prácticas”⁸, Certeau desemboca en la convicción de que más allá de las concreciones en que se fija, hay algo subterráneo, perdurable y móvil en el creer, algo así como una energía. De hecho, hasta tres veces en la misma página del texto citado Certeau se referirá a la “energía del creer”, “energía creyente”, “energía motriz”⁹. Esta última fórmula nos lleva de nuevo a la premisa de partida, señalando el matiz realmente esencial: la creencia es una energía que lleva a la acción.

De esta forma, a pesar de seguir apareciendo en sus textos numerosos términos provenientes del mundo de la religión (especialmente del cristianismo), al realizar Certeau un planteamiento mucho más abierto del creer, desborda la terminología tradicional e incorpora usos provenientes de la lingüística o el psicoanálisis, entre otras disciplinas. Tanto es así que el estudio que Certeau hace de este creer-actuar supone también la ruptura de una larga tradición de lo que él llama una “geografía epistemológica”, que habría circunscrito al ámbito anglosajón el acto del creer como objeto de estudio, mientras que en el mundo latino el interés habría recaído prioritariamente en el estudio del objeto del creer¹⁰.

A finales de los años sesenta del siglo XX este interés por la forma del creer se había extendido entre las sociedades meridionales, dentro de un proceso al que muchos han denominado secularización. En estos momentos Certeau puede afirmar, haciendo referencia a sus compatriotas no religiosos:

“Nosotros nos referimos sin cesar a lo que se ha dicho de la fe, a sus objetos, a una doctrina, y ellos se interrogan sobre lo que pasa

⁸ *Ídem*, p. 259.

⁹ *Ídem*, p. 261.

¹⁰ CERTEAU, M. DE: “Le croyable, ou l’institution du croire”, p. 251. Algunos otros autores, como Unamuno, acompañan a Certeau en la ruptura de esta tradición: “Pues la fe no es la mera adhesión del intelecto a un principio abstracto, no es el reconocimiento de una verdad teórica en que la voluntad no hace sino movernos a entender; la fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan solo comprender la vida”, UNAMUNO, M. DE: *Sobre el sentimiento trágico de la vida*, p. 204.

cuando se cree, sobre el tipo de experiencia al que corresponde en realidad esta doctrina”¹¹.

Así, es comprensible que la obra de Certeau esté en permanente contacto con autores *extraños* a su marco teórico más cercano, lo que la enriquece enormemente. Su propia trayectoria vital, incluyendo la experiencia de varios años como docente en la Universidad de California, reforzó este interés por las aportaciones científicas ajenas a la tradición francesa y europea en la que se había formado. En otras palabras, Certeau ve necesario un “desplazamiento de su búsqueda sobre los contenidos hacia las condiciones de la enunciación de estos, privilegiando el decir sobre lo dicho”¹².

Dos dimensiones del creer

En segundo lugar, es importante destacar cómo los autores citados (Panier, Dosse, Royannais y Mendiola) observan una doble dimensión en la aproximación de Certeau a la creencia: una vertiente sociológica y práctica, y otra epistemológica¹³. Parece que esta observación es certera y que puede ser de provecho en la aproximación a los textos certeaunianos, porque son numerosas las ocasiones en las que el autor da pie, claramente, a pensar en esa doble dimensión. Por poner sólo un ejemplo, en *La cultura en plural*, Certeau afirma:

“Una sociedad resulta finalmente de la respuesta que cada uno da a la cuestión de su relación con una verdad y de su relación con los otros.

¹¹ CERTEAU, M. DE: “La parole du croyant dans le langage de l’homme”, p. 462.

¹² DOSSE, F.: *Michel de Certeau. El caminante herido*, p. 561.

¹³ También lo hará Luce Giard, aunque resaltando el componente místico de la dimensión que yo he preferido identificar como epistémica. Cfr. GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, pp. 21-23; “Cherchant Dieu”, p. 17.

Una verdad sin sociedad no es más que un error. Una sociedad sin verdad no es más que una tiranía”¹⁴.

Esto es una consecuencia necesaria de la consideración del creer como un acto que implica una relación en dos niveles: del sujeto con la realidad en general y del sujeto con otros sujetos. Así, aparecen ante quien estudia el creer dos problemas filosóficos con una larga trayectoria: la compleja relación del ser humano con su exterioridad y la cuestión de la intersubjetividad. La creencia aparece como puente de unión entre ambas distancias en la obra de Certeau, lo que se deriva de contemplar el creer desde la perspectiva de su condición de práctica. Además, este enfoque revela nuevas virtualidades si se enmarca el creer dentro de una concepción enunciativa de la realidad humana.

Se ha mostrado en otro lugar la importancia de la conexión con la lingüística de Certeau y, más concretamente, de su interés en la teoría de la enunciación, de la que Algirdas-Julien Greimas y Émile Benveniste son los paladines¹⁵. No obstante, conviene señalar aquí que Certeau insiste en la relevancia de las aportaciones de esta orientación lingüística en numerosos pasajes de su obra y que valora como muy positivas las posibilidades heurísticas que brinda.

De forma muy resumida, se puede decir que esta concepción enunciativa implica una comprensión del ser humano como alguien fundamentalmente asido al lenguaje para desarrollar su existencia y que utiliza este lenguaje siempre en un contexto, siendo este contexto más importante en el resultado final de la comunicación que los elementos lingüísticos que la forman tomados de forma aislada. Es decir, que importa menos el significado de cada uno de los términos que constituyen un mensaje (siendo así que la pregunta por el significado es una pregunta por la verdad y nos lleva a la dicotomía verdadero-falso), que la manera en que el hablante los

¹⁴ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 30.

¹⁵ GONZÁLEZ SANZ, J.D.: *Explorar el día a día*, pp. 35-45.

usa para construir dicho mensaje (lo que nos sitúa en una dinámica de acción-resultado).

Al servirse de esta teoría de la enunciación, Certeau se suma al gran grupo de autores en el campo de las ciencias sociales que, a lo largo del siglo XX, estuvieron convencidos de que aplicando herramientas conceptuales tomadas de la lingüística a otras facetas de la realidad ajenas al lenguaje, por ejemplo, al análisis social, podían entenderse mejor los procesos sociales, al considerarlos como actos comunicativos. Es lo que hace Michel de Certeau con el creer que, visto desde este prisma, supondría el establecimiento de una relación comunicativa, por parte del individuo que cree, de un lado con la realidad en sí; y, de otro, con sus interlocutores, los demás componentes de su entorno social.

Esta dimensión práctica del creer queda resaltada al inicio de uno de los trabajos citados más arriba, cuando Certeau sugiere la inclusión de sus estudios sobre el creer en una “pragmática”, en la que se aborden las prácticas posibles de los creyentes; lo que supondría examinar de nuevo muchas cosas de las que se cree conocer su verdad, pero de las que sólo se ha raspado la superficie¹⁶. Es algo que el mismo Certeau hace en lo relativo a las prácticas relacionadas con el consumo. Si, como ha visto bien Alain Touraine, para la modernidad “el hombre es lo que hace”¹⁷, en el sentido de lo que fabrica o produce, en Certeau se produce una modificación semántica de este mismo principio, que podría mantenerse en su literalidad, aunque dándole el matiz de que el hombre es lo que práctica, lo que actúa, y cómo lo hace.

Esta pragmática del creer a la que Certeau se dedica privilegia, a cada instante, la relación que cualquier discurso establece con los actos entre los que se inscribe, frente a aquella otra que pudiera mantener con una hipotética verdad referencial situada más allá del contexto en el que se produce la

¹⁶ CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 55. Aunque es en esta obra donde llega a su cima el esfuerzo certeuniano por adentrarse en los terrenos de la pragmática, puede rastrearse su interés por el tema en distintas obras publicadas previamente por el autor, en las que aparece repetidamente la expresión “maneras de”. Cfr. *La culture au pluriel*, p. 205.

¹⁷ TOURAINE, A.: *Crítica de la modernidad*, p. 13.

enunciación del discurso. El discurso, como la cultura toda, “toma cuerpo en una acción”¹⁸, por lo que el estudio de la acción adquiere una nueva y vital relevancia¹⁹.

La investigación certeuniana sobre la acción se incorporaría así, de alguna manera, a otros esfuerzos intelectuales que han querido superar las deficiencias que ha tenido el estudio de la evolución de las prácticas de las personas y de la relación que estas tienen con sus creencias. Este estudio, que no ha sido homogéneo a lo largo del tiempo, sufre un punto de inflexión en el s. XVII que marca una nueva forma de entender las prácticas creyentes. Es el momento en que “la práctica recibe una pertinencia religiosa nueva” porque “el creyente se diferencia del increyente –o el católico del protestante– por las prácticas”²⁰. La sociología surgida en torno a la obra de Gabriel Le Bras, ya en pleno s. XX, partiría también, como los estudios certeunianos, de la premisa que afirma la existencias de “una distancia entre los gestos objetivos y las creencias subjetivas”²¹.

Sin embargo, ya desde un principio, nuestro autor previene contra un riesgo existente en esta reconsideración de las formas de hacer de las personas, en esta recuperación de una pragmática: la ilusión de considerar al sujeto como totalmente libre de limitaciones en su obrar.

“Ligada actualmente a una «pragmática» del lenguaje, la problemática de las *operaciones* realizadas por el creyente sobre contenidos variables precisa el lugar en que se sitúan las breves notas que siguen. De alguna manera, por otra parte, esta no implica que el sujeto domine o controle lo que cree”²².

¹⁸ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 181.

¹⁹ También en el campo del cristianismo. En este sentido, Certeau apunta a la vinculación entre creencias y prácticas al hablar de una “historia eficaz del Evangelio”. Cfr. CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 82.

²⁰ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de la histoire*, p. 43.

²¹ *Ibidem*.

²² CERTEAU, M. DE: “Le croyable, ou l'institution du croire”, p. 251.

Por tanto, es fundamental analizar qué hace y qué puede hacer cada persona cuando cree, pero sin pensar que la creencia es un ámbito en el que reina un control absoluto. De esta forma, puede verse que las investigaciones de Certeau muestran que creer es algo más complejo de lo que pudiera parecer en una primera reflexión y que, de alguna manera, la dificultad misma que existe para llegar a una definición de creencia impulsa una variación metodológica en su abordaje, desde la semántica a la pragmática. Creer es un término polisémico cuyo estudio se ha realizado desde tradiciones y enfoques muy diversos (e incluso a veces excluyentes), a riesgo de ser demasiado unilateral, restando la atención debida al hecho de que el creer aúna dos dimensiones fundamentales: una epistémica, que abarca el modo en que el sujeto se posiciona frente a la realidad que le circunda, y en la que tiene una gran importancia averiguar qué relación existe entre el creer y el saber; y otra social o política, en la que podría analizarse la forma en que quien cree se relaciona con los demás miembros de su entorno social.

III. Dimensión epistémica del creer

La primera dimensión fundamental que los diferentes autores han resaltado en sus estudios sobre la antropología del creer de Certeau es aquella que se detiene ante el sujeto que cree en tanto que éste, al creer, se sitúa, frente a la realidad que lo rodea, de una forma especial, diferente a la que desarrolla cuando conoce. Es necesario, por tanto, redefinir la relación existente entre el creer y el saber.

La diferencia cualitativa entre saber y creer

El interés por desentrañar esta compleja interacción acompaña a Certeau desde el principio de su obra y no le abandonará nunca, como puede

verse en el hecho de que en *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, publicada en 1980, encuentre un espacio para “dedicarse a aprehender la relación creer/saber en su configuración contemporánea”²³. Su deseo de comprensión crece en el contacto con los místicos, de los que aprende a cuestionar el saber como única vía de conocimiento de la realidad. En el marco de sus estudios teológicos, y a la vista de la evolución de la teología como disciplina, Certeau va descubriendo cómo la mística misma, en tanto que ciencia espiritual, surge como una “posibilidad de hablar de Dios de otra forma que reduciéndolo a un saber”²⁴.

El caso de la teología ofrece una gran oportunidad para estudiar la relación entre el saber y el creer, algo en lo que Certeau se implica ya desde sus primeros trabajos, dedicados a Pierre Favre y a Jean-Joseph Surin. En el siglo XVI, y aún más en el XVII, esta actitud de los místicos es una alternativa radical frente al desplome de la unidad de la Iglesia y, como consecuencia, al dominio de una teología cada vez más académica, a la que se intenta instrumentalizar para recuperar la cohesión eclesial a través de una férrea codificación de la doctrina.

Agarrados a la convicción agustiniana de que Dios es “siempre mayor” de lo que podemos pensar, muchos místicos buscarán la parte desconocida de un Dios demasiado controlado por los manuales²⁵. Tras su contacto estrechísimo con estos hombres y mujeres convencidos de que “para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes”²⁶, Certeau no puede estar sujeto a una concepción cientifista del saber, que lo enarbole como última instancia del conocimiento y que considere que el creer es una modalidad epistémicamente débil de éste, pues para él “la creencia no es separable del saber, al que sigue o

²³ DOSSE, F.: *Michel de Certeau. El caminante herido*, p. 566.

²⁴ ROYANNAIS, P.: “Michel de Certeau: l'anthropologie du croire...”, p. 501.

²⁵ Más adelante habrá ocasión para ver cómo de su encuentro con la mística y con la historia Certeau extrae un “modelo heurístico”, basado en “un discurso sobre el otro y del no saber que atraviesa y estructura su pensamiento”, ROYANNAIS, P.: “Michel de Certeau: l'anthropologie du croire...”, p. 504.

²⁶ JUAN DE LA CRUZ: “Subida al Monte Carmelo”, p. 125.

al que precede”²⁷. Y es que, además, si se atiende a las conclusiones certaunianas, esta concepción cientifista se equivoca al considerar a la ciencia como un saber superior, cuando realmente la ciencia no consistiría tanto en un “saber más real, como en una práctica discursiva capaz de dilucidar las condiciones de su producción”²⁸.

Al mismo tiempo, tampoco es posible para nuestro autor retrotraerse a una concepción teocéntrica del creer que, como en los años centrales del Medievo, hiciera de la fe la única ama y señora de la relación del hombre con el mundo. La comprensión de que la teología no puede distinguirse ya de la antropología –herencia de tantos humanistas y teólogos, recogida y formulada en voz alta y clara por Ludwig Feuerbach²⁹— no puede ser ajena para Certeau. Como dirá Dosse, “el campo de interrogación teológico plantea cuestiones de antropología fundamental. Gracias a su paso de lado, Certeau habrá hecho posible una renovación esencial del enfoque del imponente corpus dogmático teológico, mostrando que también está hablando de otra cosa aparte de lo que parece estar hablando”³⁰.

De ahí que, tal y como lo plantea Panier, Certeau parta de una concepción del creer que no implica que éste sea superior o que anule al saber, sino que, más bien, le precede o le sigue, por lo que puede abrirle a éste nuevas dimensiones de conocimiento o asentar las ya descubiertas³¹. Como los proverbios a los que se hará referencia más adelante, en su “se dice” la

²⁷ PANIER, L.: “Pour une anthropologie du croire...”, p. 43.⁰⁰

²⁸ ROYANNAIS, P.: “Michel de Certeau: l’anthropologie du croire...”, p. 504.

²⁹ Agradezco al profesor Luis Miguel Arroyo haberme clarificado la importancia del nexo entre teología y antropología en Feuerbach, como umbral de un nuevo tiempo en la filosofía occidental.

³⁰ DOSSE, F.: *Michel de Certeau. El caminante herido*, p. 572. También Royannais entiende, en este sentido, que puede verse todo el trabajo de Certeau como una obra teológica, ROYANNAIS, P.: “Michel de Certeau: l’anthropologie du croire...”, p. 513.

³¹ Mendiola hablará de “subsuelo” para referirse a esta función de sostén que en la obra de Certeau se asigna a la creencia respecto del saber. Cfr. MENDIOLA, A.: “Hacia una antropología histórica de las creencias”, pp. 46 s. Termino utilizado por Certeau en otras ocasiones, con sentidos compatibles, cfr., por ejemplo, CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 77; p. 246; *La fable mystique*, p. 281.

creencia abre la posibilidad de acceder a un saber que hoy es imposible; creer es, de éste modo, “una promesa de saber”³².

No obstante, la posición de Certeau no deja de ser minoritaria en el conjunto del pensamiento del siglo XX. La corriente racionalista de la ciencia, que va formándose en el siglo XVI, desarrollará en los siglos siguientes su plena hegemonía, llegando hasta nuestros días a través de una Modernidad no tan acabada como puede parecer. Apoyado en la fuerza apodíctica de Descartes, en pleno siglo XVII, el predominio del saber sobre el creer habría de llegar hasta Kant, aunque aparezca en este con nuevos tintes: “Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*”³³. A pesar de este último voluntarismo –que tiene que forzar su propio marco de pensamiento para dar cabida a lo que ya no la tiene– también en Kant triunfa el convencimiento de que el saber ha de inundarlo todo, dejando atrás el tiempo de la creencia ilusa, lo que es la característica fundamental de la relación que la Modernidad tiene con el hecho de creer. Y esta confianza en el saber es tanta que llegará a convertirse, a su vez, en una nueva creencia.

No puede, por tanto, soslayarse la importancia que tiene aquí la reflexión de Certeau, que se sitúa, con su estudio crítico de la relación entre el creer y el saber, en el centro mismo de una de las discusiones fundamentales de la modernidad: la cuestión del sujeto³⁴. Siguiendo a Certeau en la afirmación de que aún estamos inmersos en esta concepción en la que prima el conocimiento, Royannais concluye que “el saber es la mitología de la modernidad porque esta disocia lo que es creído del acto de creer”³⁵.

Poner de manifiesto que esta disociación es un imposible es una de la aportaciones centrales de Certeau, pues, según Panier, “no se podrá abordar la creencia (el creer) a partir de una clasificación de los *enunciados* (de los discursos y de las prácticas) de una sociedad en que estuvieran contrapuestos

³² PANIER, L.: “Pour une anthropologie du croire...”, p. 54.

³³ KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, p. 27.

³⁴ PANIER, L.: “Pour une anthropologie du croire...”, p. 48.

³⁵ ROYANNAIS, P.: “Michel de Certeau: l’anthropologie du croire...”, p. 511.

a priori los *saberes* y el *creer*”³⁶. De este modo “la modernidad secularizada deja abierta de forma insistente la cuestión de un sujeto humano del que la antropología de Michel de Certeau sostiene que es fundamentalmente, radicalmente «creyente»”³⁷.

Lo real y la evolución del creer

Pero si el saber es la búsqueda de la aprehensión de la realidad, la idea de qué sea esta realidad es también muy importante para comprender hasta qué punto el creer tiene relación con el saber y de qué modo se produce esta. Michel de Certeau observó en sus trabajos la variación existente en los últimos siglos en torno a esta idea de lo *real*, al menos en torno a dos fenómenos: el del relato y el de la visión.

En cuanto al primero el jesuita es consciente de la importancia creciente atribuida por esta sociedad a la narratividad y las instituciones que se sirven de ella. Su interés por “analizar en la sociedad las estrategias narrativas que trabajan las creencias”³⁸ viene determinado por su constatación de que “nuestra sociedad se ha convertido en una sociedad *recitada*, en un triple sentido: está definida a la vez por relatos (las fábulas de nuestra publicidad y de nuestros informativos), por sus *citas* y por su interminable *recitación*”³⁹. De ahí la necesidad de estudiar las creencias teniendo en cuenta las narraciones que giran en torno a ellas.

En cuanto a la visión, Certeau advierte la dicotomía moderna que se establece entre lo visto y lo creído. Si en épocas anteriores –especialmente marcadas por una mentalidad religiosa– se consideraba que lo verdaderamente real era lo invisible y se pensaba en el mundo visible como un cúmulo de apariencias capaces de engañar a la percepción, en la sociedad

³⁶ PANIER, L.: “Pour une anthropologie du croire...”, p. 43.

³⁷ *Ídem*, p. 57.

³⁸ *Ídem*, p. 56.

³⁹ CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 271.

occidental actual, conquistada por la publicidad, esta relación se ha invertido y lo que es real se identifica con lo que puede ser visto. Se ha pasado de aquel “todo lo real es racional y todo lo racional es real” de Hegel, al “todo lo que se ve es real” de la televisión.

Para mostrar la forma en que se produce esta relación entre ver y creer, Certeau narra en uno de sus textos una anécdota protagonizada por el matemático Georg Cantor, quien en 1877 escribe a su colega Julius Dedekind para comunicarle un nuevo descubrimiento. Para Cantor, Dedekind no es un colega sin importancia, sino alguien que, siendo extremadamente riguroso en su proceder científico, toma muy en serio sus propias investigaciones. En su carta, Cantor explica a Dedekind los pormenores de su descubrimiento y añade que se encuentra muy inquieto y necesitado de una confirmación por su parte para poder estar seguro de que no se ha equivocado. Su expresión es clara: “En tanto usted no me dé su aprobación, no podré decir otra cosa que: *Lo veo pero no lo creo*”⁴⁰.

A raíz de esta anécdota, Certeau elabora un esquema (ver *infra*) que describe la evolución de la modalidad de las proposiciones, desde lo que no es ni visto ni creído, hasta lo que es visto y creído:

“Debido a que el «creer» y el «ver» dan al enunciado dos estatutos diferentes pero no incompatibles, forman combinaciones entre las que los tránsitos son analizables”⁴¹.

Hay cuatro posiciones posibles que una proposición puede ocupar en dicho esquema: lo que es visto y creído; lo que es visto pero no creído; lo creído pero no visto; y lo que ni es visto ni creído.

La primera posición (aquello que es visto y creído, CV) respondería a los “artículos de fe” que son considerados evidentes. Su conjunto tiene una especial singularidad en tanto que estas proposiciones son recibidas como

⁴⁰ Carta de Cantor a Dedekind, 25 de junio de 1877, citada en CERTEAU, M. DE: “Le croyable, ou l’institution du croire”, p. 253.

⁴¹ *Ídem*, p. 254.

algo instituido; ellas configuran “*el sitio histórico de lo que se está autorizado a pensar*”⁴². Certeau profundiza con interés en la función que estas ideas previas, lo pensable recibido, tienen en la constitución de las instituciones, tanto en las sociales como en las científicas. Eligiendo como modelo a Aristóteles en sus *Tópicos*, muestra como este *endoxon* es la base sobre la que puede construirse una ciencia o una filosofía.

“Al igual que lo «recibido» es tratado por un trabajo científico para ser transformado en saber, el conjunto de creencias forma un material de base que las instituciones sociales seleccionan y explotan representándolo”⁴³.

La segunda posición (lo que es visto pero no creído, CV) sería la propia, por ejemplo, de esas conclusiones del razonamiento que no parecen encajar con un conjunto previo de conocimientos y creencias. Es el caso en el que Sócrates, al final del *Hippias Menor*, dice que a pesar de haber llegado a una conclusión lógica, no puede creer que su contenido sea cierto⁴⁴. Es también la situación de Georg Cantor vista anteriormente. En estos casos está presente la constatación racional subjetiva de un hecho, pero falta la creencia en el mismo, que, sostenida por la creencia de otros, permitirá al sujeto confirmar su primera percepción y, además, permitirá también al grupo ampliar sus recursos explicativos de la realidad.

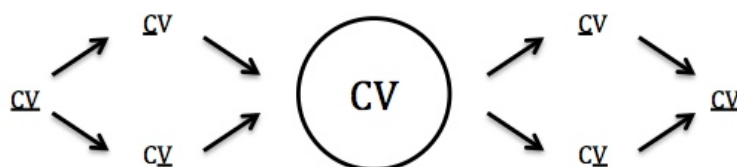
La tercera posición (lo que es creído pero no visto, CY) hace referencia a muchos de los contenidos de la religión, sostenidos en la creencia de muchos, pero faltos de una demostración empírica. Esta posición favorece la cohesión social e incluso el afrontamiento *seguro* del sujeto frente a la realidad que lo circunda. Sin embargo, está permanentemente abierta a la revisión que la racionalidad impone y, por ello, es inestable.

⁴² *Ídem*, p. 256.

⁴³ *Ídem*, p. 261.

⁴⁴ PLATÓN: *Diálogos*, I, p. 396.

Finalmente, la cuarta posición (lo que no es ni visto ni creído, CV) podría verse en las supersticiones de los otros, en aquellas proposiciones que carecen de demostración y que, en un entorno determinado, carecen también del apoyo de la fe del grupo. Son lo extraño, una realidad inexistente⁴⁵.



Lo más interesante de este esquema explicativo no es sólo que da lugar a un análisis detallado de todos sus componentes, sino que muestra la relación dinámica (en el tiempo) que tiene cada una de las posiciones, subrayando así, de un modo sumamente gráfico, la temporalidad en que se establece y desarrolla la creencia.

IV. Dimensión política del creer: las instituciones

En lo concerniente a esta segunda dimensión, al vínculo que se establece con los demás seres humanos al creer, los autores citados resaltan a lo largo de sus estudios dos de las ideas centrales de la antropología del creer de Certeau: la afirmación de que el creer inunda todo el entramado social, mostrándose como una práctica de la diferencia; y la consideración de las instituciones del creer como figuras esenciales de la sociedad.

⁴⁵ Cfr. CERTEAU, M. DE: "Le croyable, ou l'institution du croire", pp. 253-255.

No se puede creer en solitario

En lo que respecta a la primera observación, Dosse resalta en su estudio la relevancia que tiene para Certeau esta convicción de la presencia social de la creencia, afirmando que “el creer es el motor esencial de la comunicación”⁴⁶, ya que está presente cada vez que alguien emite una palabra o se dirige a otro, algo que no haría si no *confiara* en que hay alguien, un interlocutor, que puede responder. Por otra parte, Panier sostendrá que, para Certeau, “el creer no es sólo una modalidad de la enunciación de un enunciado, sino también una *modalidad del hacer*, o la modalización de la relación del sujeto con su propio hacer [...] El creer inscribe así al sujeto del hacer en la *comunicación social*, y en un *principio histórico* de respuesta, más que en la eficacia de un principio científico (in-mediato) de verificación”⁴⁷.

Es decir, que en el acto de creer se produce un acontecimiento comunicativo⁴⁸. Quien cree genera una relación con la alteridad que se concreta a través de las consecuencias de lo que cree, a través de la forma en que actúa en base a su creencia. Esta relación comunicativa puede variar de intensidad, desde el simple reconocimiento del otro, hasta el establecimiento de un contrato con él, pero se desarrolla siempre en un marco de intercambio (o, si se quiere, de retribución⁴⁹) entre personas.

“En este sentido, el acto de creer aparece como una práctica del otro. Esta gestión de la alteridad comporta una serie de aspectos, como aquellos que conciernen a la naturaleza y el funcionamiento de la institución del sentido, y que circunscriben, como sus barrios, a la

⁴⁶ DOSSE, F.: *Michel de Certeau. El caminante herido*, p. 568.

⁴⁷ PANIER, L.: “Pour une anthropologie du croire...”, p. 49.

⁴⁸ “La fe es este descubrimiento que reconoce en el lenguaje cotidiano la palabra de Alguien a quien responder”, CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 57.

⁴⁹ Certeau se hace eco de la terminología *económica* con la que otros autores han hecho referencia a las relaciones sociales: “comercio” en Georges Dumézil; “obligaciones económicas” y “donación-remuneración” en Émile Benveniste. Cfr. CERTEAU, M. DE: “Croire: une pratique de la différence”, pp. 1 s.

institución del poder. Al examinarla desde este ángulo, la práctica creyente oscila entre dos polos: es simultáneamente (en proporciones variables) instituyente e instituida”⁵⁰.

Avanzando ya algunos aspectos relativos a las instituciones como parte esencial de una sociedad, este pequeño párrafo ilumina bien cómo la relación con el otro que se genera en torno al creer es la base de la constitución de un grupo social. Es algo que expresa también certeramente William James cuando sostiene que “un organismo social de la clase que sea, grande o pequeño, es lo que es porque cada miembro cumple con su deber confiando en que los otros miembros cumplirán simultáneamente con los suyos. Siempre que un resultado deseado se logra por la cooperación de muchas personas independientes, su existencia como hecho es la pura consecuencia de la fe precursora en cada uno de los que están involucrados en él”⁵¹.

El sujeto que cree encuentra en la realidad un eco a su existencia, bien en los otros sujetos que pueden verse concernidos por la creencia del primero (y sobre todo por su hacer, derivado de esa creencia); bien en la temporalidad de una historia en la que su hacer puede estar relacionado con el de otros a los que nunca conoció o a los que nunca conocerá. No es difícil, utilizando el ejemplo de la creencia que acompaña a todo compromiso político, ver la verosimilitud de estas afirmaciones. El ciudadano que vive conforme a determinadas directrices prácticas, derivadas de su creencia en otra *polis* posible, encuentra necesariamente respuesta a su hacer —establece una comunicación— bien en sus conciudadanos, que aceptan o rechazan sus comportamientos; bien en el eco de la historia, en el que habitan sus antiguos y futuros compañeros de militancia.

También en el campo de lo religioso es posible, de la mano de Kierkegaard, hacerse cargo de la existencia de esta nueva temporalidad surgida de la creencia: “Se han cumplido ya dieciocho siglos desde que

⁵⁰ CERTEAU, M. DE: “Le croyable, ou l`institution du croire”, p. 252.

⁵¹ JAMES, W.: “La voluntad de creer”, p. 171.

Jesucristo anduvo por la tierra. Pero éste no es de ninguna manera un suceso como los demás sucesos, los cuales, una vez pasados, entran en la historia y, cuando ya hace mucho tiempo que pasaron, caen en el olvido. No, su presencia aquí en la tierra jamás es algo pasado, ni tampoco algo lejanamente acontecido –esto, en el caso de que haya fe sobre la tierra, pues si no la hay, en ese mismo instante la vida terrena de Cristo se convierte en algo sucedido hace mucho tiempo—. Por el contrario, tan pronto como existe un creyente, éste debe en cuanto tal –de otro modo nunca se habría convertido en creyente— ser contemporáneo suyo y permanecer siéndolo como lo fueron aquellos contemporáneos suyos; esta contemporaneidad es la condición de la fe o, dicho con mayor precisión, es la fe misma”⁵².

Como en el caso del pensador danés, la importancia de esta dimensión temporal en la comprensión de lo que sea creer no puede ser más importante para Certeau:

“La diferencia que le distingue [al creer] del *ver* o del *saber* no está caracterizada en primer lugar por el valor de verdad del que una proposición es susceptible –cuestión que ha exorbitado la epistemología—, sino por esta inscripción del *tiempo* en una relación de sujeto a sujeto. Mientras esta relación no sea sostenida y estructurada por una temporalización, se moverá en una relación de sujeto (cognoscente) a objeto (conocido). En las relaciones sociales, la cuestión del creer es la cuestión del tiempo”⁵³.

Pero las respuestas que se producen en la comunicación surgida a raíz del creer distan mucho de ser unívocas. Con ellas ocurre como en la comunicación verbal: el mensaje de cada uno de los emisores debe ser

⁵² KIERKEGAARD, S.: *Ejercitación del cristianismo*, p. 31.

⁵³ CERTEAU, M. DE: “Croire: une pratique de la différence”, p. 2. En clave freudiana Domínguez Morano abunda en esta dimensión temporal del creer al afirmar que “el presente de la creencia se enlaza con un más allá temporal, con un pasado oculto, pero actuante desde el inconsciente”, DOMÍNGUEZ MORANO, C.: *Psicoanálisis y religión*, p. 116.

interpretado por su receptor. Del mismo modo, la comunicación social surgida del encuentro de sujetos que actúan en función de unas creencias implica la apertura de un proceso de interpretación; lo que se sustenta en el convencimiento básico de que hay un sentido que es accesible a través de ella. Como dirá Panier, citando a Certeau, “la creencia instaure una poética y una ética, una poética de las interpretaciones abiertas y una ética del «deber ser» del sentido”⁵⁴. Luego, entonces (y esta es la primera idea central de la dimensión social del creer en la propuesta antropológica certeauniana), la creencia implica el establecimiento de una comunicación y, al mismo tiempo, la exigencia de que esa comunicación pueda ser entendida.

La institucionalización de las creencias

Para dar cuenta de la segunda idea que se apuntó con anterioridad, hay que prestar atención a la importancia que Certeau otorga a las instituciones, que surge de esta clara percepción de la existencia de una matriz social del creer. Para él, las instituciones (o autoridades) son esenciales en el desarrollo de una sociedad porque cumplen la función de mostrar que lo propuesto como objeto de creencia ya es creído por otros, con lo que establece un puente entre el sujeto creyente y sus otros, y entre éste y la realidad misma.

“En el sentido más amplio del término, las autoridades suponen una realidad difícil de determinar, y sin embargo necesaria: el aire que hace a una sociedad respirable. Permiten una comunicación y una creatividad sociales, ya que aportan, por un lado, las *referencias* comunes, y por otro, las *vías posibles*”⁵⁵.

⁵⁴ PANIER, L.: “Pour une anthropologie du croire...”, p. 51.

⁵⁵ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 17.

Royannais subraya este carácter esencial de la institución, y lo pone también en relación con la creencia, al afirmar que “el creer articula una relación con lo otro y con los otros a través de la mediación de la institución”⁵⁶. Las autoridades (o instituciones) preceden por tanto al individuo en la creencia y se fundan sobre la afirmación de dos presupuestos. El primero es, como se vió anteriormente, que hay otros que creen, es decir, que el creyente no está sólo.

“¿Se puede creer sólo en algo o en alguien? No, mientras que es posible ver sólo a algo o a alguien. La creencia reposa sobre una anterioridad del otro que tiene por delegado y por manifestación el *hecho* de una pluralidad de creyentes”⁵⁷.

El segundo es que hay una garantía de respuesta, que existe algo que da sentido a lo que se cree. Es lo que Certeau llama lo *verosímil*, término con el que hace referencia a la forma en que se muestra la realidad en el discurso. Más allá de la realidad tal y como es, inaccesible en su completud al ser humano, lo *verosímil* (*vraisemblable*) es lo real en tanto que es posible que éste sea expresado y conocido en la comunicación, en el lenguaje. Existe cierta cercanía entre esta idea y aquella de Paul Ricoeur acerca de lo “*croyable* disponible” que, según E. Schillebeeckx, indica “el conjunto de supuestos, expectativas e ideologías que se aceptan generalmente en una época

⁵⁶ ROYANNAIS, P.: “Michel de Certeau: l’anthropologie du croire...”, p. 507.

⁵⁷ CERTEAU, M. DE: “Croire: une pratique de la différence”, p. 11. Otros autores apoyan esta idea, por ejemplo, William James: “Nuestra fe es fe en la fe de algún otro, y esto ocurre la mayoría de las veces en los asuntos más importantes. Nuestra creencia en la verdad misma, por ejemplo, en que hay una verdad, y que nuestras mentes y ella están hechas las unas para la otra, ¿qué es sino una apasionada afirmación de deseo, en el cual nuestro sistema social se apoya?”, JAMES, W.: “La voluntad de creer”, p. 149 ; o nuestro Unamuno cuando afirma que “más bien que creemos algo, creemos a alguien que nos promete o asegura esto o lo otro”, o cuando, citando a Lamennais, sostiene que “la certeza, principio de la vida y de inteligencia[...], es, si se me permite la expresión, un producto social”, UNAMUNO, M. DE: *Sobre el sentimiento trágico de la vida*, p. 200; p. 91.

determinada”⁵⁸. De esta forma, la institución del creer sostiene la verosimilitud de la creencia que transmite, y hasta tal punto que, para Certeau, en esta capacidad de dar razón de lo creíble reside una de las principales características definitorias de las instituciones o autoridades.

“Por «autoridad», entiendo todo aquello que tiene (o pretende tener) autoridad –representaciones o personas–y se refiere así, de una u otra forma, a lo que es «recibido» como «creíble»”⁵⁹.

Es importante en este punto aclarar que por institución no debe entenderse sólo una entidad social claramente delimitada y configurada históricamente de una forma concreta, sino que también pueden entenderse como instituciones las nuevas realidades emergentes que permiten articular las creencias. Por ejemplo, podría decirse que una institución del creer es una iglesia o un partido político, pero también los grupos de liderazgo de los movimientos estudiantiles de mayo del 68, de las Primaveras Árabes que recientemente han surgido en el norte de África, o incluso, más en lo cotidiano, la familia, a través de sus diferentes concreciones en épocas históricas distintas. Las primeras presentan una estructura mucho más acabada, pero no por eso se aseguran una mayor capacidad para atraer hacia sí la fuerza del creer, es decir, para hacer creer.

“La Autoridad «autoriza» –lo que no es una perogrullada. *Hace posible* lo que no lo era. Por esa razón, «permite» otra cosa[...] De la misma forma un «autor» verdadero, Freud o Marx, constituye un campo científico y una práctica que *no existían* antes de él, y que son susceptibles, tras él, de invenciones, obras, visiones *diferentes* de la suya”⁶⁰.

⁵⁸ SCHILLEBEECKX, E.: *Jesús. La historia de un viviente*, p. 41.

⁵⁹ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 17 n.1.

⁶⁰ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 119.

Es institución, por tanto, cualquier entidad capaz de aumentar las posibilidades de expresión de lo real a través de una ampliación, cuantitativa o cualitativa, del lenguaje.

Respecto a la capacidad para hacer creer de estas entidades (verdadero *leit-motiv* de cualquier institución), Panier muestra el aspecto crítico de la mirada de Certeau, que pone el acento en la degradación que puede afectar a las instituciones del creer, haciéndolas traicionar su función de nexo entre las personas. Cuando la institución se extralimita en su voluntad de hacer creer, se desvirtúa a sí misma y su tratamiento de la creencia puede llegar a hacer de ésta algo rígido, ya que “la institución tiende a fijar lo verosímil”⁶¹. Utilizando la referencia certeuniana a los refranes y proverbios⁶², Panier muestra la tendencia esclerotizante de la institución, que se opone a la apertura que Certeau vió en el caso de los primeros.

Herederos de la sabiduría oral de los pueblos –y antiguos compañeros en la tarea esclarecedora de la filosofía ya desde Sócrates— los refranes hacen creer en la medida en que instauran un “se dice” que permite pensar que existe un sentido más allá de la caótica experiencia del mundo. Ese “se dice” aporta, además, la posibilidad de responder con un “yo digo” que da al sujeto carta de naturaleza. Tal y como señala Certeau, existencia del sujeto y existencia de un sentido en la realidad serían así contribuciones nada desdeñables de la retórica. Con el valor adicional de que ese sentido no queda fijado, pues el proverbio tiene por característica una polisemia que invita a una permanente e inacabable búsqueda del sentido.

Es frente a esta apertura que la institución va cerrando posibilidades, seleccionando los contenidos creíbles en base a unos criterios de coherencia y limitando el “se dice” originario del proverbio a través de la creación de la figura de los “maestros”⁶³. Estos detentan ya una autorización que les viene de

⁶¹PANIER, L.: “Pour une anthropologie du croire...”, p. 54.

⁶² Cfr. CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, pp. 36-40 (“La enunciación proverbial”); p. 116.

⁶³ Véase el ejemplo que expone Certeau en torno a la censura eclesiástica de las primeras vidas de santos, aparecidas muy tempranamente en la Iglesia, pero perseguidas con dureza durante centurias y

la misma institución que les ha seleccionado entre el grueso de los emisores. Los proverbios y los refranes están a mano de cualquiera, no hace falta ninguna preparación para disponer de ellos. Sin embargo, a través de una selección y una formación, los “maestros” que nombra la institución acaparan la posibilidad de emitir el mensaje de la creencia: ya no “se dice”, sino que “ellos dicen”⁶⁴.

De este modo, la institución trata las creencias porque busca producir “practicantes”, realizar el tránsito del decir al hacer en determinadas prácticas que ella controla. Ejerce una “política de lo simbólico” en la que “la convicción se manipula a distancia”⁶⁵. De esta forma el “tratamiento institucional de la creencia”⁶⁶ realiza un cambio en el decir, controla y restringe la enunciación; y al mismo tiempo modifica lo dicho, seleccionando y organizando lo enunciado en función de un patrón de coherencia social que permita su articulación en prácticas.

	Forma neutra (Proverbio)	Forma institucional
Enunciación	“Se dice”	“Los maestros dicen”
Enunciado	Hay un sentido abierto (polisemia)	Los contenidos que definen un sentido cerrado son seleccionados por su coherencia (univocidad)

solo incorporadas a la liturgia romana en el siglo VIII. Cfr. CERTEAU, M. DE: *L'écriture de la histoire*, pp. 323ss.

⁶⁴ Esta desviación la expresó Unamuno con su tradicional vehemencia cuando escribió “que para eso, entre otras cosas, se instituyó el sacerdocio, para que la Iglesia docente fuese la depositaria, depósito más que río [...] de los secretos teológicos”, UNAMUNO, M. DE: *Sobre el sentimiento trágico de la vida*, p. 93.

⁶⁵ CERTEAU, M. DE: “Croire: une pratique de la différence”, p. 12.

⁶⁶ PANIER, L.: “Pour une anthropologie du croire...”, p. 55.

Pero el control que la institución va ejerciendo de forma cada vez más intensa se cobra su precio. Esta se hace menos creíble a medida que avanza en este proceso de control, a medida que codifica –con un lenguaje técnico– aquello en lo que hay que creer. La institución queda así marcada por una ambivalencia que la hace desempeñar, a la vez, dos papeles contrapuestos: el que autoriza, el que permite creer (abriendo espacios en el lenguaje que describe la realidad); y el que pretende, de mil formas, ocupar el lugar de Aquello que funda la existencia misma de la institución (intentando limitar a sus dominios todo el descubrimiento posible de lo desconocido)⁶⁷. Pero en el desequilibrio de esta ambivalencia, en su deriva hacia un exceso de rigidez, la credibilidad de las autoridades disminuye y se produce una crisis de las instituciones⁶⁸.

“Al ser separadas progresivamente del «se dice» común para ser más coherentes, es decir, social e intelectualmente conformes al grupo que las sostiene, las creencias institucionales pierden su fuerza, se alejan de lo creíble. Poco a poco llegan a convertirse en ideologías que ya no son creídas”⁶⁹.

Esta crisis no implica tanto una pérdida o una desaparición de las creencias, como un exilio o un tránsito de éstas desde unas instituciones que han perdido su credibilidad a otras que se han vuelto creíbles. Este tránsito aparece en las sociedades francesa y europea de la década de los sesenta del siglo XX⁷⁰, en la situación en que Certeau comienza a publicar sus escritos, pero también se ha producido con anterioridad. De hecho, por su estudios históricos, el jesuita conocía bien otra de las épocas en que puede verse claramente el desarrollo de este proceso de exilio de las creencias: el

⁶⁷ Para consultar referencias certeunianas a esta ambivalencia, aplicada en este caso a la escritura como institución, cfr. CERTEAU, M. DE: *L'écriture de la histoire*, p. 137; p. 365.

⁶⁸ ROYANNAIS, P.: “Michel de Certeau: l'anthropologie du croire...”, p. 507.

⁶⁹ CERTEAU, M. DE: “Croire: une pratique de la différence”, p. 18.

⁷⁰ Se profundizará en esta cuestión más adelante, en el capítulo 8.

derrumbamiento de la unidad de la Iglesia europea en los siglos XVI-XVII. Como afirma Dosse “las rupturas ocasionadas por la Reforma acentúan la relativización de las pertenencias eclesiales[...] Este repliegue de la Iglesia permite a la razón de Estado llenar un vacío e imponerse, tomando el relevo en el plano de las creencias”⁷¹.

Esta nueva situación lleva a una disociación creciente entre el decir y el hacer, una deriva política que obliga a los cristianos a una reformulación de las prácticas en un marco en el que la fuerza reposa ya en el discurso político y no en el religioso. De este modo “esta desarticulación entre el *decir* y el *hacer* deja abierto el lugar (y la cuestión) del sujeto, de un sujeto cuyo *decir* sería un *hacer*, un acto de enunciación, y cuyo *hacer* sería un *decir*, una práctica significativa”⁷².

Esta necesidad de coherencia entre el decir y el hacer –a cuyo estudio se dedicó con tanto ahínco Certeau⁷³—no es, ni mucho menos, exclusiva de los ambientes religiosos, ni específicamente cristiana, sino que acompaña al hombre en su desenvolvimiento social ya desde la época clásica. Platón hace decir a Laques, en su conversación con Sócrates acerca de la *andreia*, que “cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice, me complazco extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos”⁷⁴.

Así, el exilio de las creencias se muestra en dos fenómenos diferentes pero interesantes ambos para Certeau: de un lado, la permanencia de una estructura institucional, que sigue funcionando de una forma precaria a pesar de haber perdido la capacidad de ser creíble (en el caso del cristianismo

⁷¹ DOSSE, F.: *Michel de Certeau. El caminante herido*, p. 563.

⁷² PANIER, L.: “Pour une anthropologie du croire...”, p. 47.

⁷³ Cfr., por ejemplo, CERTEAU, M. DE: “L’articulation du dire et du faire”.

⁷⁴ PLATÓN: “Laques”, en *Diálogos*, I, p. 465.

Certeau dirá, a finales del s. XX, que este “se folcloriza”⁷⁵); de otro, la existencia de un creer desinstalado y el proceso de establecimiento de nuevas autoridades en las que habrá de reposar la creencia. Tal como lo ven muchos de los que han estudiado su obra, el objetivo último del estudio de estos fenómenos no es, en Certeau, el acopio de munición para producir un desgaste que acabara con las instituciones⁷⁶, sino más bien la contribución a un proceso de debilitamiento de estas que las llevara a abandonar sus pretensiones totalizantes, volviendo a su primigenia función unitiva y posibilitadora de la creencia.

La debilidad de creer, es todo un alegato en este sentido, y en especial el artículo “Autoridades cristianas y estructuras sociales”. En este trabajo Certeau argumenta como necesaria la pluralidad de las autoridades para que estas mantengan su credibilidad y reafirma su convicción de que una creencia, en su condición de sostén de una autoridad, “no se reduce a un poder de hecho. Sólo existe si es *recibida*”⁷⁷. Dirigiéndose a la Iglesia en tanto que institución, Certeau invita a tomar conciencia de la importancia de este posible desplazamiento de la creencia y a tener presente que sin ésta la institución no es nada.

“El silencio no es inercia; masivo, da su peso a los enunciados de la autoridad; pero si los abandona, les quita al mismo tiempo su crédito y, dejando flotar las fórmulas abandonadas, ya demasiado estrechas o

⁷⁵ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 13.

⁷⁶ “Michel de Certeau no ha deseado nunca la desaparición de las instituciones”, afirma, en esta misma línea, MAYOL, P.: “Michel de Certeau, l’historien et la cultura ordinaire”, p. 201. El propio Certeau, en uno de sus textos centrales sobre la creencia, pone en guardia al lector ante “la escandalosa ligereza de aquellos que andan a la caza de un sistema de autoridades sin preparar su reemplazo”, CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 18.

⁷⁷ CERTEAU, M. DE: “Autorités chrétiennes et structures sociales”, en *La faiblesse de croire*, p. 90. Éste es uno de los artículos que suscitó el rechazo de Henri de Lubac al pensamiento de Certeau, aunque el definitivo fuese, según parece, “La rupture instauratrice”, de 1971.

demasiado antiguas, se transforma en la palabra que protesta o en otro silencio que ya es alejamiento”⁷⁸.

Después de lo visto hasta aquí es necesario afirmar que, a pesar de resaltar con fuerza la dimensión social del creer, Certeau no elabora lo que podría ser una sociología del creer. Su reflexión ha de considerarse antropológica no sólo por su método (que huye de las herramientas sociométricas habituales en sociología), sino en tanto en cuanto estudia esta condición social del creer como ineludible para el hombre, como una característica constitutiva del ser humano; pues, como acentúa Patrick Royannais, en Certeau, “creer es una manera de ser para el hombre”⁷⁹.

V. Recapitulación

Los autores que han iniciado el estudio de la antropología del creer en Certeau han puesto de manifiesto, a través del examen minucioso de los escasos textos específicamente dedicados al tema a lo largo de la obra certeuniana, algunos de sus aspectos fundamentales. De estos pueden extraerse unas conclusiones de las que, sin duda, ha de partirse para una comprensión profunda del tema. Son esencialmente tres.

Primera. Michel de Certeau aborda el creer desde su condición de acto, elaborando las bases de una pragmática del creer en la que deben revelarse, no los contenidos de las creencias concretas, sino los modos y maneras en que las personas llegan a sostener como ciertos esos contenidos.

Segunda. El creer, para Certeau, presenta una condición polisémica: hace referencia a un actuar que implica al individuo que cree con la realidad que le es externa (sobre todo, en su afán de conocerla); pero también está referido a un actuar social, en el que se establece una relación bidireccional entre la

⁷⁸ *Ídem*, p. 91.

⁷⁹ ROYANNAIS, P.: “Michel de Certeau: l’anthropologie du croire...”, p. 507.

creencia del individuo y la del grupo social en el que está inserto. Por tanto, el creer tiene una dimensión epistémica y otra social (o política).

Tercera. En ambas dimensiones el creer se desarrolla como un proceso que abre nuevos caminos. En el aspecto epistémico, dando lugar a la consolidación de un saber en trance de ser percibido como tal y abriendo espacio para un saber que está por venir. En el aspecto social, generando la aparición de instituciones que –a pesar de sus limitaciones– son generadoras de nuevas prácticas sociales.

De aquí en adelante, y a partir de estas premisas, este trabajo buscará profundizar en la comprensión de las distintas características de la antropología del creer de Michel de Certeau.

TERCERA PARTE
CREER Y SABER

“La verdadera ciencia enseña, ante todo, a dudar y a ignorar”

UNAMUNO, M. DE: *Sobre el sentimiento trágico de la vida*, p. 110.

“Los progresos de nuestro saber se miden por los silencios que crean”

CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 213.

Capítulo 3. Crítica del saber: apertura, discontinuidad e interés

Esta tercera parte se divide en tres capítulos. La lectura concatenada de los mismos habría de mostrar, si se cumple el propósito con que han sido escritos, un tránsito circular en torno a la cuestión del saber. En ellos podrá verse cómo Certeau cambia de posición, girando en torno al mismo objeto, para que el cambio de perspectiva aporte su riqueza a la comprensión global de aquello que se está estudiando.

Así, este primer capítulo (cap. 3) presenta el conjunto de las objeciones o matizaciones que Michel de Certeau, apoyándose en otros pensamientos contemporáneos suyos, hace a una forma determinada de entender el saber. El capítulo siguiente (cap. 4), abordará tres puntos de reflexión, muy personales, que el jesuita ofrecerá a la investigación epistemológica general como fruto de sus largos esfuerzos en el campo de la epistemología histórica. Finalmente, el texto con que se cierra esta tercera parte (cap. 5), mostrará las luces escondidas que tiene el modelo místico del saber para iluminar concepciones oscuras y estrechas del conocimiento. Crítica compartida, proposiciones personales y comparación con la mística son, pues, a grandes rasgos, las tres paradas de ese movimiento circular en torno al saber que aquí se inicia.

Ya que se va a comenzar por la crítica, habrá que dejar claro que, aunque hay quien ha visto en Certeau un hipercriticismo, nuestro autor no es amigo de una negatividad gratuita.

“Yo no hago de la crítica un valor. Por sí sola, la crítica no garantiza que se esté en el buen camino. Desde luego, hay en el análisis crítico el

ejercicio de un deseo. Creo que la crítica es una de las formas que toma el deseo de una mayor veracidad. Es el acto de desbrozar para limpiar el suelo. Y como cada suelo es la broza de otro suelo, este acto es indefinido”¹.

Y no es sólo indefinido, sino que ha de ser, necesariamente, compartido, pues cada época ha de desbrozar un suelo propio, tan amplio, que unos sólo brazos no dan abasto. Por ello, se mostrará aquí el diálogo establecido entre Certeau y algunos de los autores que plantearon objeciones epistemológicas de interés en la segunda mitad del siglo XX. Por supuesto, esto implica realizar un recorte, ya que hacer un recorrido detallado de la evolución de la teoría del conocimiento en el siglo pasado sería una tarea demasiado amplia en relación a los objetivos de este estudio. Por ello se ha prestado una especial atención en las páginas siguientes a tres de los autores con los que Certeau conversa en su obra, haciéndose especial eco de sus textos: Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault y Jürgen Habermas². Compartirá con ellos, respectivamente, tres objeciones que se reprochan a la epistemología: la rigidez de un saber enclaustrado sobre sí mismo; su pretensión de inmutabilidad; y la falta de conciencia de la relación de este saber con los intereses y deseos de los individuos y los grupos que lo ejercen.

I. La apertura del saber

En el capítulo anterior se ha visto como una de las cuestiones que aborda Certeau cuando quiere mostrar la implicación de la creencia con el

¹ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 31.

² Es evidente, no obstante, que aquí podrían estar otros muchos, desde Kant (cfr. CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, pp. 113 ss.) a Pierre Bourdieu (cfr. *idem*, pp. 82 ss.). No obstante, no se busca en este capítulo la exhaustividad ni hacer un planteamiento detallado de las posiciones de estos autores sino, más bien, escuchar el eco que sus trabajos producen en Certeau.

saber, es su cercanía conceptual con la visión, haciendo un esquema en el que puede seguirse la relación que aparece entre lo que es creído y visto a lo largo del tiempo. No es una casualidad que Certeau elija precisamente esta similitud, que ya desde Aristóteles vincula el ver y el saber³. Tema recurrente a lo largo de su obra, en varias ocasiones realiza estudios dedicados a la visión, llegando a aparecer en sus textos el concepto de *antropología visual*⁴.

Puede citarse, por ejemplo, “Microtécnicas y discurso panóptico: un quiproquo”⁵, escrito en 1981, en el que Certeau aborda la cuestión de la visión como el eje central de *Vigilar y castigar*, de Michel Foucault. En este estudio, en el que Foucault retoma y actualiza las observaciones de Jeremy Bentham sobre el panóptico, Certeau subraya que se muestra como “la óptica ha jugado tras el s. XVI un rol fundamental en la elaboración moderna de las ciencias, de las artes y de la filosofía”⁶. Resaltando el modo en que este pensador utiliza la referencia a la visión como herramienta para desenmascarar la relevancia de los procedimientos ocultos que configuran el funcionamiento de la sociedad occidental, Certeau afirmará, en otro de sus textos sobre Foucault, que “lo visible constituye para Foucault el teatro contemporáneo de nuestras opciones fundamentales”⁷.

Otro ejemplo paradigmático del interés certeuniano por este tema es “Le Sabbat encyclopedique du voir”, de 1983, en el que el jesuita analiza el funcionamiento del centro *Georges Pompidou* (Beaubourg) de París, que se erigió como una especie de laboratorio para dar cabida a las diferentes

³ El Libro I de la *Metafísica* de Aristóteles se abre con un párrafo que dará pie a toda una tradición posterior de reflexión sobre la visión, en la que también se entronca nuestro autor: “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no solo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas –digámoslo– las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias”, ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 65.

⁴ Cfr. CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, pp. 194, 215, 222.

⁵ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 174-187.

⁶ *Ídem*, p. 178.

⁷ *Ídem*, p. 142.

expresiones de la cultura urbana. Su decepcionada conclusión, tras unos años de participar en el funcionamiento del centro, será que éste habría terminado cayendo en un “imperialismo de lo visual”⁸, subyugando al resto de vías de producción cultural (escritura, oralidad, etc.).

En las obras de Certeau, esta supremacía actual de la visión, al contrastar con la importancia atribuida a otros sentidos en otras épocas, da cuenta de la evolución histórica de la relación del ser humano con los sentidos que le sirven de conexión con el mundo⁹ y de lo que esto supone de “modificación antropológica”¹⁰ y de “mutación de los paradigmas del saber”¹¹.

La locura de la visión

En esta línea, cuando se trata de preguntarse por la relación del saber con la realidad, tiene especial interés un artículo en el que la reflexión sobre la visión es específicamente enmarcada por Certeau en el campo de la epistemología. Se trata de *La folie de la vision*, uno de los textos más claramente filosóficos de Certeau, preparado durante su docencia en California y publicado en *Esprit* en 1982, en el que el autor da cuenta con detalle de una obra póstuma e inconclusa del pensador francés Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible* (1964)¹².

⁸ CERTEAU, M. DE: “Le Sabbat encyclopedique du voir”, p. 70. Hay otros artículos sobre esta cuestión: girando en torno a la relación ver-creer a propósito de la obra de Lafitau, CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, pp. 89-112; o analizando con minuciosa precisión “El jardín de las delicias”, de El Bosco, CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, pp. 71-99.

⁹ Cfr. CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 336.

¹⁰ “Modificación antropológica. La visión sustituye lentamente al tacto o a la audición”, CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 120. En otros momentos históricos ha predominado, en lugar de la visión, por ejemplo, el olor, CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, pp. 66, 70 s; o el sentimiento: “las palabras reemplazan a los olores, muy rápido”, *idem*, p. 79. Una aportación muy interesante sobre el desplazamiento del oído por la visión al inicio de la Edad Moderna puede verse en BARTHES, R.: *Sade, Fourier, Loyola*, p. 81.

¹¹ CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 272.

¹² MERLEAU-PONTY, M.: *Le visible et l'invisible*.

Como puede notarse rápidamente al comparar los títulos, en estas obras ambos autores confluyen en su interés por la visión y, en su trabajo sobre ella, dejan aparecer importantes pistas para ilustrar las deficiencias de un modelo cerrado del saber. Cabe destacar, en primer lugar, que la apreciación que hace Certeau del texto de Merleau-Ponty es sumamente positiva, sin dejar por ello de ser consciente de sus limitaciones, ni tampoco “adherirse a todas las seducciones de este pensamiento”¹³. Por ello, la comparación que puede establecerse entre ambos textos ha de hacerse en términos de confluencia y no de influencia, es decir, que Certeau no se sirve de las aportaciones de Merleau-Ponty para definir su noción de creencia, sino que más bien se observa en la lectura de este artículo certeauniano que la comprensión del creer está ya bien asentada en Certeau cuando *La folie de la vision* aparece en 1982, y que se asemeja a la comprensión de la visión desarrollada por el fenomenólogo francés.

En cuanto a la relación del saber con la visión, y yendo ya a la teoría de Merleau-Ponty expresada en el texto citado, esta es descrita como un proceso perceptivo a través del que la persona se abre al mundo, pero que se da, al mismo tiempo, en ese mismo mundo que es percibido. La visión, por tanto, descansa en la separación que se produce dentro del campo de lo visible entre el sujeto que ve y las cosas vistas, sin que por ello quien ve deje de ser asimismo una cosa visible. La situación que produce esta separación, caracterizada por la duplicidad de roles que asigna al sujeto que ve (como ser que ve y como ser visible), puede resumirse en la siguiente afirmación: la visión “funciona *en* el mundo como apertura *al* mundo”¹⁴.

Aparece así el término apertura, que será muy útil en adelante para describir el modo en que el saber se desarrolla. Certeau acoge y valora este término, que expresa una estrecha cercanía entre los conceptos de Merleau-Ponty y los suyos propios. Anteriormente se ha resaltado cómo Certeau apuesta por la apertura en el campo de la creencia, al dar una notoria

¹³ CERTEAU, M. DE: “La folie de la vision”, p. 99. Certeau también hará referencia en este texto a otras obras importantes de Merleau-Ponty como *Fenomenología de la percepción* o *Sentido y sinsentido*.

¹⁴ *Ídem*, p. 92.

trascendencia a lo *verosímil*, que resultaría ser el campo en el que se juega la delimitación entre lo creído y lo no creído. En *La folie de la vision*, se trazará un paralelismo entre lo *verosímil* y lo *visible*, ya que lo *visible* puede jugar un papel parecido al de lo *verosímil* al distinguir entre lo que se ve y lo que podrá verse y, así, “se convierte en el campo general en el interior del que se efectúa el trabajo de esta diferenciación y que la hace posible. El mundo es el tejido móvil de estas distinciones entre objetos vistos y sujetos que ven”¹⁵.

De este modo, para Certeau, creencia y visión quedan enlazadas, gracias a la notoria similitud que guardan entre sí lo *verosímil* y lo *visible*. Algo que expresa con claridad cuando afirma que “Merleau-Ponty designa el gesto esencial como una «apertura a», como un movimiento de «creencia» que tiene en la visión misma la forma de una «fe perceptiva»”¹⁶.

Creer en lo visible

Pero, ¿qué es lo que describe este concepto de “fe perceptiva”? Principalmente, que “la *vista*, en efecto, se apoya sobre una *fe*”¹⁷. He aquí el nudo de la cuestión, en el que la visión y el creer cuestionan una descripción del saber que le haría capaz de cerrar definitivamente posibilidades explicativas de la realidad. Y es que la espera que protagoniza el sujeto que va a ver es una espera que descansa en una “«fe y no en un saber», en la medida en que la apertura al mundo está sostenida por lo que no se *sabe* todavía”¹⁸. Es la creencia en que hay algo que es visible la que permite a la conciencia ejercitarse en una percepción que, sin embargo, desde el momento en que se produce, traiciona, fijándola, la apertura al mundo que la constituye porque, al ver, lo que es visto queda ya codificado dentro de la forma particular que quien ve le aporta.

¹⁵ *Ídem*, p. 91.

¹⁶ *Ídem*, p. 92.

¹⁷ *Ídem*, p. 96.

¹⁸ *Ídem*, p. 96.

Es algo similar a lo que ocurre con lo que es posible decir y aquello que finalmente es dicho. Cada interlocutor puede expresar de múltiples formas aquello que hay en su potencial comunicativo. En esto reside su posibilidad de decir. Sin embargo, una vez dicho algo, esta misma expresión concreta limita su decir al fijarlo, encuadrándolo en el corsé de un enunciado concreto, con una significación particular, en una situación determinada.

Luego, por tanto, lo sabido, como lo visto o lo dicho, son codificaciones cerradas de un proceso que tiene valor más en función de su apertura que de las concreciones a las que llega, siempre provisionales y limitadas. Pero en las concepciones epistemológicas mayoritarias hasta el siglo XX (racionalismo, positivismo, etc.) tiende a considerarse aquello que se sabe como algo fijo e inmutable: lo que se sabe es identificable a lo que se ha visto¹⁹. Merleau-Ponty señala (en el caso de lo visto) que esta fijación es producto de una rigidez, del parcelamiento de una parte de lo visible. Certeau, incluyendo en los términos de la ecuación al saber y al creer, sostendrá una posición que podría ser resumida en esta conclusión: que lo conocido es sólo una parte cerrada de lo cognoscible, igual que lo visto es sólo una parte, fijada en el acto de ver, de lo visible.

De esta forma, avanzando a través de la argumentación de Merleau-Ponty en su camino de esclarecimiento de la relación entre el creer y el ver, Certeau llega a un punto en el que no se trata de la verdad (tradicionalmente entendida), sino, más bien, de una forma distinta de considerar lo existente. Con Merleau-Ponty, el jesuita se alista en el bando de aquellos que piensan que existe un campo más amplio que el del saber, el de la realidad, que engloba lo visible y lo invisible, y que “una realidad invisible hace posible la percepción de las cosas visibles, del mismo modo que una organicidad no localizable del lenguaje permite la positividad sucesiva de enunciados

¹⁹ Es el punto de visión cenital, totalizante, y hoy desaparecido, que Certeau pudo tener desde la azotea del World Trade Center, la “exaltación de una pulsión visual y gnóstica. No ser más que este punto que ve, es la ficción del saber”, CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 272.

particulares”²⁰. Hay, por tanto, más realidad que aquella a la que nos permite acceder el saber, y esta es la cuestión principal: que una concepción cerrada del saber ciega el acceso a ella²¹.

Entonces, partiendo del hecho de que hay más realidad que la puede verse y que el acto de ver implica una delimitación de lo visible, la primera conclusión de la aproximación certeauniana a la visión en su búsqueda epistémica es que entre lo visto y lo visible, como entre lo comprendido y lo comprensible, hay una distancia en la que radica la creencia. Las creencias hacen la función, en el campo del saber, de suelo o de peldaños básicos sobre los que apoyarse para ascender en el conocimiento.

Estas creencias, en forma de “nociones”²² sobre tal o cual tema, son revisables una vez utilizadas. La creencia abre así el conocimiento, el saber, a una pregunta que supera la dualidad verdadero-falso, y que podría formularse en términos de capacidad, en términos de posibilidad o imposibilidad de conocer. Lo que es visto, como lo que es sabido, no puede, por tanto, identificarse con algo definitivo, sino que “el objeto visto se convierte en la metáfora visual de un acto de creer”²³. La creencia abre el saber a su propia limitación y, al hacerlo, produce “una ausencia de cierre para el conocimiento”²⁴.

²⁰ CERTEAU, M. DE: “La folie de la visión”, p. 97.

²¹ En *La possession de Loudun*, Certeau describe magistralmente el conflicto que surge cuando, ante los hechos acaecidos en torno a la posesión, ya no se tiene certeza acerca de lo que se está viendo. Entonces, cuando “la ilusión se insinúa en la percepción”, toda una forma de entender el mundo se tambalea. Cfr. CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, pp. 218 ss.

²² CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 232.

²³ CERTEAU, M. DE: “La folie de la visión”, p. 97.

²⁴ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 312. Todo el capítulo 13 de esta obra (pp. 301-322), es una referencia inexcusable para profundizar en la crítica certeauniana de un saber cerrado en sí mismo y del cambio que se produce en su relación con la visión a raíz de las posesiones diabólicas de Loudun, en el s. XVII.

Superar la dualidad verdadero-falso: un viaje hacia la realidad

De esta forma, al profundizar en el estatuto de esta aproximación de la conciencia que ve a la realidad de lo visible que la circunda, se produce un primer roce entre las nociones de creencia y saber, pues entrar en la dimensión del saber implicaba hasta aquí distinguir, no ya entre lo visto y lo no visto, o entre lo creído y lo no creído, sino entre lo verdadero y lo falso, introduciendo la cuestión de la verdad en un razonamiento en el que, cambiando el registro, Certeau y Merleau-Ponty proponen tratar de la realidad, de la existencia.

“En el encuadre de un saber, el creer introduce el exceso de un advenimiento de las cosas; crea un borrón de lo real, un desbordamiento del ser. En suma, un no-ver (un no-saber) es el movimiento que lleva a la visión. Esta «fe perceptiva» se distingue de todas las creencias que especifican el asentimiento dado a los objetos o a las «cosas dichas» y que son del tipo: «Yo creo que x». Es a la cosa vista lo que el acto de decir es a la cosa dicha [...] Partiendo de la «intención» husserliana, Merleau-Ponty retoma así, sobre el terreno de la percepción, el descubrimiento que algunos años antes y en un contexto distinto, en Oxford (Austin) o en Cambridge (Wittgenstein), retoma el sistema de la lengua en función de actos que la hablan y de entrelazamientos interlocutores que postulan o manipulan”²⁵.

Saliendo de esta forma del marco de una ontología estática en la que lo primero es partir de la esencia estable de los seres, Certeau acompaña en el razonamiento a Merleau-Ponty cuando éste se centra en la relación que se establece entre la persona y las cosas (poniendo la prioridad en atender al modo en que esta relación se produce), tal y como acompaña, en otras

²⁵ CERTEAU, M. DE: “La folie de la visión”, p. 97.

ocasiones, a los mismos Austin o Wittgenstein, en aquellos estudios en los que utiliza el análisis del lenguaje.

El distanciamiento protagonizado por Merleau-Ponty respecto de la ontología cartesiana viene, por tanto, a situar el problema de la ontología de nuevo en el punto en que se desvió en el siglo XVII²⁶. El esfuerzo de la fenomenología por volver a esta cuestión e intentar resolverla es tomado en cuenta por Certeau en su propia búsqueda de los elementos esenciales de la creencia. En el caso de la aportación de Merleau-Ponty el interés aumenta debido a que su teoría ontológica, su “ontología de la interconexión”, “intenta demostrar que no existe línea divisoria alguna entre la percepción ingenua y la ciencia, entre el habla común y el lenguaje literario, entre la expresión pictórica y la formulación poética, y entre el «pensamiento bruto» o «salvaje» que se encuentra inscrito en nuestro cuerpo y el pensamiento más reflexivamente «desencarnado»”²⁷. Su postura epistémica tiene un enorme valor para Certeau porque permite nuevas aproximaciones a lo real.

“El enfoque de Merleau-Ponty «se abre» a las cosas, o más exactamente a lo que se abre de invisible en la red de sus apariciones”²⁸.

Así, en este diálogo, Certeau encuentra el espacio para afirmar de nuevo la estrecha relación que observa entre el saber y el deseo. “La fuerza del deseo, y de esta forma la necesidad del saber, nacen de la falla definitiva que la percepción introduce en el campo de una atracción universal entre los cuerpos. La coexistencia de estos cuerpos precede el momento en que el «yo», índice de una grieta en esta reciprocidad, inaugura el inmenso itinerario de un retorno *al* mundo a través de nuestros saberes *del* mundo”²⁹. Estas palabras

²⁶ BECH, J. M.: *Merleau-Ponty*, p. 10.

²⁷ *Ídem*, p. 26.

²⁸ CERTEAU, M. DE: “La folie de la visión”, p. 90.

²⁹ *Ídem*, p. 93. Unamuno también hubiera incluido aquí, entre ver, saber y creer, el querer, el deseo; la voluntad sería, para él, otro de los términos de esta ecuación: “Sin el deseo de ver, no se ve [...] Ya

expresan intensamente la comprensión de Certeau sobre el proceso del conocimiento y, sobre todo, marcan un orden de prioridad entre el conocimiento y esa erótica universal, a la que Certeau se refiere aquí con la palabra atracción.

No es difícil, por tanto, entender que desde esta posición pueda defenderse que la creencia tiene algo que aportar al conocimiento. Partícipe también de este deseo compartido de unión con el mundo, de aprehensión de la realidad, la creencia tiene su lugar en el proceso de reencuentro del ser humano con lo real, lo que, según sugiere Certeau, es significativamente anterior a cualquier proceso cognitivo e incluso a la individuación del yo. La creencia abre el saber a la unión con el mundo.

Una nueva cientificidad

Toda esta orientación encuentra sustento en pensadores precedentes, como el citado Edmund Husserl. No es casualidad que la investigación emprendida sobre la pragmática del creer por parte de Certeau se produzca en el marco de la fenomenología, ya que esta corriente y, especialmente, la obra de Husserl, tiene mucho que decir en lo referente a algunos aspectos de la cuestión que se está dilucidando aquí. Tanto es así que Certeau enlazará las obras de ambos fenomenólogos al afirmar que “esta «interrogación» filosófica [la de Merleau-Ponty] entra en el mismo proceso que Husserl asignó a la teoría en su *Origen de la geometría*: partir de las prácticas científicas para llegar a su fundamento; hundirse en su origen”³⁰.

El hecho es que, sin ser uno de los autores más citados por Certeau (que no puede ser adscrito a la fenomenología de ningún modo), Husserl está presente con cierta intensidad en algunos de sus textos. Es el caso del artículo

veremos que el creer es, en primera instancia, querer creer”, UNAMUNO, M. DE: *Sobre el sentimiento trágico de la vida*, p. 130.

³⁰ CERTEAU, M. DE: “La folie de la visión”, p. 91.

que se viene tratando, pero también, por ejemplo, el de uno de sus primeros trabajos sobre el creer, “Les révolutions du croyable”³¹, en el que Certeau cita a Husserl para definir como “tarea infinita”³² el esfuerzo humano por aunar las dos dimensiones principales de su existencia: la política y la epistémica. En esas dos palabras hace una cita breve, pero importante, de “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”³³ —obra que Certeau califica de “capital”³⁴— que abre paso hacia la consideración de la aportación del padre de la fenomenología como una ayuda para comprender algo que aquí tiene la máxima importancia y que es parte de esa tarea: en qué consiste saber y qué cabida tiene el creer en el esfuerzo por conocer la realidad.

En este sentido, quizás no haya una palabra que pueda asociarse con tanta claridad al saber como la de *ciencia*. En ella, según una antigua tradición de la cultura occidental, se condensa el grado máximo de saber al que puede aspirar el hombre. Sin embargo, a lo largo del siglo XX, el concepto de ciencia se vió sacudido por un cuestionamiento radical de su significado. Cuestionamiento del que se hace cargo Husserl a lo largo de su obra, como, por ejemplo, en *La filosofía como ciencia estricta*³⁵, en la que propone a la fenomenología trascendental como vía de salida a las desviaciones que suponen el naturalismo y el historicismo respecto a la vocación de la filosofía de ser una ciencia universal. Debe hacerse también una mención especial al tratamiento de la cuestión científica en el último Husserl, el de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*³⁶, que ha sido considerada una de las principales aportaciones a la epistemología del siglo XX³⁷.

³¹ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, pp. 17-32.

³² *Ídem*, p. 31.

³³ HUSSERL, E.: *La filosofía como ciencia estricta*, pp. 135-172.

³⁴ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 31.

³⁵ HUSSERL, E.: *La filosofía como ciencia estricta*.

³⁶ HUSSERL, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

³⁷ “No conozco en la literatura de nuestro siglo nada comparable en rigor, profundidad y *amplitud*”, afirmará sobre ella el filósofo alemán Leo Strauss en una carta dirigida a Eric Voegelin. Cfr. VOEGELIN,

En ella se muestra con acierto la evolución que han seguido los acontecimientos en Occidente para que en las primeras décadas del siglo pasado se pudiera afirmar que la ciencia estaba en crisis. Husserl plantea que la plenitud de la antigua *theoria* griega (aquella aspiración genuina al saber más elevado cuya contemplación engendraría un comportamiento virtuoso)³⁸ se halla muy lejos del procaz positivismo en el que habrían llegado a convertirse la gran mayoría de las disciplinas científicas. Ante semejante panorama, en el que no puede confiarse en las capacidades de las ciencias para acercar al ser humano al conocimiento, una seria desconexión entre teoría y práctica amenaza a la sociedad occidental. Sin poder conocer adecuadamente la realidad, ¿cómo podrán orientarse las acciones justamente? Y sin llegar a hacerse cargo de la acción, de la respuesta del hombre a la atracción del mundo sobre él, ¿cómo puede pretender un saber hacerse digno de tal nombre?

Es por esto que, a pesar de que tanto la filosofía de Merleau-Ponty como la de Husserl podrían ser vistas como derivaciones, más o menos lejanas, de la metafísica de la subjetividad nacida del proyecto cartesiano de sustitución del ser por el sujeto, la necesidad de plantear una nueva forma de llevar a su límite las posibilidades del conocimiento —dejando atrás la deriva positivista del cartesianismo— se convierte, para Husserl, en la tarea de toda una vida. Será su fruto el surgimiento de la corriente filosófica a la que habitualmente se conoce como fenomenología, cuyo fundamento descansa en la importancia atribuida a la conciencia como elemento central del conocer, en la afirmación de que es el sujeto cognoscente el que da validez a la construcción ideal que es la ciencia de la naturaleza³⁹.

E. Y STRAUSS, L.: *Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*, p. 41. Debo al profesor Antonio Lastra el conocimiento de esta hermosa y profunda correspondencia.

³⁸ Carlos García Gual se referirá a ésta, en su “Introducción” al *Cármides* de Platón, como “la plena teoría, aquella que recoge, en el marco especulativo del concepto, el contenido práctico que lo articula”; y más adelante, en nota al pie al párrafo 169c, afirmará que “un saber —episteme— que no tuviera utilidad alguna sería una contradicción, ya que este concepto lleva inseparablemente unido las dos vertientes, la práctica y la teórica”, GARCÍA GUAL, C.: “Introducción”, p. 320; p. 356 n. 37.

³⁹ HUSSERL, E.: *La filosofía como ciencia estricta*, p. 169.

La fenomenología, además, se configura como un nuevo método que, a través de la reducción fenomenológica (*epoché*), ha de permitir a la conciencia la aprehensión correcta de los fenómenos y su significación. Correcta en el sentido de que el punto de partida es la convicción de la existencia de una única verdad, de una teoría universalmente válida del saber, ajena en su raíz a todo relativismo⁴⁰.

¿Cómo puede articularse esta concepción de ciencia, en la que la inmutabilidad es esencial, con la aproximación cerateauniana establecida anteriormente, que implica inevitablemente el establecimiento de unas relaciones centradas en la temporalidad y, por tanto, sometidas a variación?

Temporalidad y verdad

Pregunta fundamental, he aquí uno de los principales puntos de fricción entre creer y saber, entre ciencia y creencia: la variabilidad inherente a la dimensión temporal de la que la primera quiere escapar y que, sin embargo, la segunda considera como su lugar propio. Esta fricción se viene dando a lo largo de toda la Modernidad, apareciendo triunfante, en todo el movimiento filosófico posterior a la Ilustración, una concepción del saber como ciencia, aislado y perdurable, sin incidencia ni relación con el tiempo. Si bien estas palabras de Husserl citadas anteriormente, parecen no dejar márgenes a la noción cerateauniana del creer, Certeau sí que los encuentra, retomando la “«intención» husserliana” en la obra de Merleau-Ponty y acoge con agrado el que también para la perspectiva que expresa la ontología de Merleau-Ponty sea importante esta dimensión de la temporalidad. Para el Certeau historiador que se enfrenta permanentemente a los retos de la temporalidad de lo real, este aspecto es “el lugar nodal donde el filósofo descubre, deslumbrado, otra manera de pensar”⁴¹.

⁴⁰ *Ídem*, p. 111.

⁴¹ CERTEAU, M. DE: “La folie de la visión”, p. 96.

Queda claro, por tanto, que para Certeau hay una forma de entender la creencia que la sitúa como una vía alternativa de acceso a la realidad, especialmente a una zona de la realidad a la que el conocimiento estrictamente científico parece incapaz de acceder. Por supuesto, la cuestión pendiente estará en dar o no por buena la tesis de que esa zona de la realidad que escapa al saber realmente existe. Recordando la experiencia del jesuita francés Pierre Cluniac, Certeau observa cómo se produce este proceso de superación del saber.

“Antes que toda teoría, está ahí el sentimiento de potencias que superan a la inteligencia y que tanto el adulto como el niño perciben bajo la forma de intervenciones angélicas y diabólicas, o de objetos interiores”⁴².

Al enfrentarse con una falta de adecuación entre ese sentimiento y la teoría de que se dispone, en Cluniac, como en tantos otros místicos, la experiencia de Dios “va junto a un malestar en relación a la enseñanza recibida”⁴³. Es decir, que se produce, al creer, una contradicción entre lo que uno mismo percibe de la realidad y aquello que sobre ella misma se ha aprendido. Contradicción que, una vez más, abre al saber a nuevas cumbres.

II. Saber y discontinuidad

Que la temporalidad es una de las cuestiones que mayor interés suscitan en Certeau es algo que ha quedado claro en las páginas precedentes, pero será en el marco de sus estudios sobre la historiografía cuando este asunto adquiera todo su protagonismo. De hecho, llegará a afirmar, citando a J.T. Desanti, que “«es sólo en el momento en que se dispusiera de un concepto

⁴² CERTEAU, M. DE: “Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle”, p. 134.

⁴³ *Ídem*, p. 135.

específico y plenamente elaborado de temporalidad cuando se podría abordar el problema de *la Historia*», ya que la temporalidad es “menos el resultado de la investigación que su condición”⁴⁴.

A decir verdad, tampoco éste es un tema menor para otros pensadores contemporáneos suyos. Sin ir más lejos, la corriente estructuralista, tanto en su vertiente antropológica como en la histórica, hace del estudio de la larga duración (de la existencia a través del tiempo de estructuras subyacentes a la realidad), uno de los puntos clave de su sistema. Certeau valorará en Foucault (al que, como se vió anteriormente, incluye entre los estructuralistas), la intención de utilizar un nuevo método que cambie la investigación de tipo “comentario” (que se mueve en la premisa de que hay algo oculto que precisa de un desvelamiento), por una investigación de tipo relacional, estructural. Para Certeau, en la obra foucaultiana “la noción de periodicidad es aquí profundizada en la de discontinuidad entre los bloques mentales”⁴⁵. De hecho, hay pocos ejemplos tan elocuentes de este interés estructuralista por la temporalidad como *Las palabras y las cosas*⁴⁶, de Michel Foucault, donde la influencia en la reflexión epistemológica de la cuestión temporal encuentra un eco más que notable, marcando un hito fundamental en la revisión de lo que se entiende por saber en la segunda mitad del siglo XX.

En este ensayo prolijo y complejo, que Certeau estudiará con atención, Foucault plantea una tesis central: que no hay una sola ciencia o *episteme*, es decir, un sólo saber, homogéneo y constante en el tiempo, sino que a lo largo de la historia se producen discontinuidades en la forma en que los hombres

⁴⁴ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de la histoire*, p. 28. En esta misma obra, podrá encontrarse uno de los ejemplos más ilustrativos de la original perspectiva temporal certeuniana, al tratar el pensamiento temporal de Freud en *Moisés y la religión monoteísta*, *idem*, pp. 402 ss.

⁴⁵ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 158 ss. Para ampliar con más detalle el tratamiento certeuniano del abordaje estructuralista de la historia, cfr. “Historia y estructura”, en *idem*, pp. 188-207.

⁴⁶ FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*.

intentan conocer, pudiéndose distinguir entonces diferentes *epistemes* en diferentes momentos históricos⁴⁷.

Las palabras y las cosas

Especialmente atento a la discontinuidad que aprecia entre nuestra época y la inmediatamente anterior, Foucault realiza un estudio pormenorizado de la configuración de la *episteme* en la época clásica (ss. XVI y XVII) y de su transformación en el periodo que abarca desde 1775 hasta 1825, para dar lugar a una nueva *episteme*, la moderna, en la que, según el autor, aún se desarrollaba el pensamiento en 1966 (cuando aparece *Las palabras y las cosas*).

Al mismo tiempo que Foucault va fraguando esta obra, que inundará con su influencia los medios intelectuales europeos y norteamericanos, otros muchos historiadores se enfrentan también a la necesidad de desmentir o dar por cierta la tesis que sostiene que un cambio en las circunstancias históricas puede cambiar la forma en que se perciben y se comprenden los mismos fenómenos. Es el caso de Certeau que, de hecho, expresa desde algún tiempo antes ideas muy similares a las puestas de moda por Foucault, pero dándoles sus propios matices. Véase, por ejemplo, cómo comienza uno de sus artículos sobre algunos jesuitas franceses de principios del siglo XVII, planteando la existencia de una discontinuidad entre estos y los fundadores de la orden (¡separados por menos de 50 años!).

“Se plantea una cuestión: si las formas de la experiencia ignaciana son reconocibles a menos de medio siglo de distancia, ya no tienen el mismo

⁴⁷ Certeau afirmará que esta forma de entender el saber como algo ajeno al tiempo es, de entre las posibles, solo una “imagen de la ciencia –imagen tan seductora que no deja de volver a través de los siglos con todos los tipos de gnosias que pretenden matar al tiempo para producir el sistema formal de un saber absoluto, desligado de la historia. De Platón a Lévi-Strauss, los modelos de esta cientificidad gnóstica no faltan”, CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, pp. 105 s.

sentido para aquellos que las viven; ya no son las mismas experiencias. Alguna cosa ha cambiado y modificado, en todos estos jesuitas, la conciencia que tienen de la sociedad en que trabajan [...] No se trata más que de un caso histórico, todavía mal conocido; pero si el sondeo al que da lugar este episodio relativiza una concepción demasiado simplista de «la» tradición, muestra igualmente cómo una continuidad espiritual puede emerger a través de la discontinuidad cultural”⁴⁸.

Utilizando el término discontinuidad, pero a su manera, Certeau se sitúa en una posición intermedia en el debate sobre la temporalidad abierto por Foucault, que atañe no solo a la dimensión cognosticativa del ser humano, sino también, como resalta nuestro jesuita, a la relación de la espiritualidad y el tiempo⁴⁹. De hecho, a pesar de que en la cita anterior queda introducida una “continuidad espiritual” entre las dos generaciones de jesuitas (lo que le distancia no poco de Foucault y le evita caer en los excesos de muchos de los seguidores de éste), Certeau asume que hay una distancia importante entre ambas.

Aún perteneciendo a un tiempo cercano y a una estructura social y religiosa similar, algo convierte a estos dos grupos de jesuitas en extranjeros entre sí. Una cesura en el tiempo los separa, aunque pueda todavía intuirse entre ambos “una suerte de reciprocidad que sobrepasa la discontinuidad temporal”⁵⁰. Así pues, en el discurso certeauiano, “continuidad y discontinuidad son términos igualmente ciertos, pero desigualmente conscientes”⁵¹, pues, tras el predominio perdido de la perspectiva continuista,

⁴⁸ CERTEAU, M. DE: “Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle”, pp. 108 s. Hay multitud de otros ejemplos del uso personal y matizado de la terminología foucaultiana por Certeau; por citar solo uno, cfr. CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 83.

⁴⁹ El texto fundamental para ello es “Le mythe des origines”, en CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, pp. 67-86.

⁵⁰ *Ídem*, p. 72.

⁵¹ *Ídem*, p. 83.

la nueva corriente estructural hace virar el péndulo hacia el extremo de la discontinuidad.

Para Certeau, entonces, se trata de ver en la historicidad “no la imagen de un progreso continuo, sino la de una cámara girando alrededor de un objeto”⁵². Esta afirmación matizada de una discontinuidad en la experiencia espiritual, lejos de ser algo negativo, es un punto de vista que abre nuevas puertas. Pero es imprescindible la matización, porque, más allá de todas las diferencias epocales, en muchas ocasiones es inevitable salvaguardar un nexo de unión temporal entre distintas épocas, por débil que éste sea. Es el caso del cristianismo, cuya historia es la de una verdad inicial de la que hay mil interpretaciones diferentes, “cuya multiplicidad las relativiza todas”⁵³. De este modo, su propia dinámica histórica pone al cristiano en la tesitura de estar con el pasado y con el presente a la vez.

La afirmación de la existencia de una discontinuidad permite hacer afirmaciones tan revolucionarias como que “los orígenes no son de una naturaleza distinta a la nuestra”⁵⁴ o que “nada de lo que ha sido dicho ayer a otros reemplaza lo que yo puedo decir o entender, aquí y ahora”⁵⁵, ya que se ha abandonado un punto de vista incremental de la historia, en el que el habitante del pasado siempre estuvo, de alguna forma, más cerca de la experiencia original que los que hemos venido después. Esta concepción de tiempo, parcialmente discontinua, da, desde un punto de vista cristiano, la posibilidad a cada generación de enfrentarse al reto de ser cristianos por sí mismos, en cada coyuntura social y cultural concreta.

Ahondando en esta cuestión desarrollará Certeau una concepción dinámica de la evolución de las mentalidades (que afecta inevitablemente a su forma de entender el saber). De hecho, Certeau hablará de “crisis mental y social” para referirse a esa “transformación mental de Europa”⁵⁶ que se da en

⁵² *Ídem*, p. 69.

⁵³ *Ídem*, p. 72.

⁵⁴ *Íbidem*.

⁵⁵ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 223.

⁵⁶ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 152.

el siglo XVII y que supone un cambio de época que hace salir al continente del mundo medieval para entrar en la Edad Moderna (este periodo temporal concreto –el tránsito del s. XVI al XVIII– será uno de los más queridos para el jesuita, y volverá una y otra vez sobre él, para intentar comprender los engranajes de algunos de los más complejos fenómenos sociales contemporáneos). En esta Europa “un tiempo nuevo no permitía ya vivir según la modalidad simbolizada por lo antiguo. El sentido de la existencia perdía los signos que la habían hecho legible hasta entonces”⁵⁷.

Para nuestro autor, queda claro entonces, usando la terminología foucaltiana, que una determinada comprensión o *episteme* está, efectivamente, muy determinada por las condiciones históricas que la rodean y, por lo tanto, “no abandona nunca el suelo de un tiempo y un país”⁵⁸. Por tanto, entre una época y otra, aún tratándose del mismo fenómeno, “la continuidad es en gran parte ilusoria”⁵⁹. Posteriormente, Certeau será incluso más claro.

“La historia presente, aquella que vivimos, nos enseña a comprender *de otra forma* la historia pasada, la que se escribe o se enseña. El *saber* puede cambiar con la *experiencia*”⁶⁰.

⁵⁷ *Íbidem*.

⁵⁸ CERTEAU, M. DE: “La parole du croyant dans le langage de l’homme”, p. 456. En este hermoso trabajo, que más tarde formaría parte de *L’étranger ou l’union dans la différence*, Certeau insiste en este aspecto condicionante y condicionado de la “mentalidad” histórica (usará este término muy a menudo, por ejemplo, en CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, pp. 53, 56, 211). También avisará, en otro texto, de que “una perspectiva histórica debe tomar en consideración las sustituciones sucesivas de los códigos de referencia”, CERTEAU, M. DE: *L’écriture de la histoire*, pp. 47 s.

⁵⁹ CERTEAU, M. DE: “L’actif et le passif des appartenances”, p. 156.

⁶⁰ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 65. La historiografía habrá de tener muy en cuenta, en adelante, esta posición del historiador, situado sobre un presente para mirar al pasado, pues “ciertamente, no se llega nunca a los hombres de ayer sin pasar por los de hoy. Este rodeo [...] es un grave hándicap, en la medida en que nuestro paisaje mental es el fondo sobre el que se imprime todo conocimiento histórico”, CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 74; también “hace falta recordar que una lectura del pasado, por controlada que esté por el análisis de los documentos, es conducida por una lectura del presente”, CERTEAU, M. DE: *L’écriture de la histoire*, p. 40.

Un tiempo fragmentado sustituye así a una concepción lineal (y quizás ingenua) de la historia y del saber, que había llegado a su apogeo en las filosofías de la historia de Hegel, Comte y tantos otros⁶¹. Esta nueva comprensión de lo temporal, en la que prima la discontinuidad, viene a dar actualidad a aquellas palabras de Kierkegaard: “Lo pasado no es realidad para mí; solamente lo contemporáneo es verdad para mí”⁶². De esta forma, y como queda de manifiesto con lo expuesto hasta aquí, la posición de Certeau en cuanto a la manera de pensar en la historia de Foucault es claramente favorable.

“Descarta [Foucault], con un gesto irónico, las ingenuas certezas del evolucionismo que cree comprender finalmente una realidad desde siempre preparada bajo las ilusiones del ayer. Para el postulado de un progreso continuo, patética autojustificación de una lucidez actual que toda la historia debería profetizar, él no tiene más que rechazo. Y no sin razones”⁶³.

Aunque se reserva la posibilidad de realizar las matizaciones necesarias, y las hará, sin ningún miedo, cuando, como afirma J. Moingt, “en lugar de «discontinuidades» que podrían dejar creer en una ruptura en lo real, [Certeau] prefiere hablar de un «trabajo sobre el límite», sobre las diferencias y las distancias, las fronteras y los márgenes que rompen la continuidad aparente de una tradición ideológica”⁶⁴.

⁶¹ Cfr. CERTEAU, M. DE: *L'écriture de la histoire*, p. 11. Para un clásico y serio análisis de la linealidad temporal en la filosofía de la historia, cfr. LÖWITH, K.: *Historia del mundo y salvación*.

⁶² KIERKEGAARD, S.: *Ejercitación del cristianismo*, p. 85.

⁶³ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 154.

⁶⁴ MOINGT, J.: “«Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent»”, p. 581. “Hablamos de límite o de diferencia más que de discontinuidad (término demasiado ambiguo porque parece postular la evidencia de un corte en la realidad). Entonces es necesario decir que el límite se convierte «a la vez en instrumento y en objeto de investigación»”, CERTEAU, M. DE: *L'écriture de la histoire*, p. 65. La expresión “trabajo sobre el límite” está en CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 184, y, de modo análogo, algo más adelante, en la misma obra: “El academicismo es siempre un universalismo ficticio

Los márgenes: el lugar del otro

Esta idea de límite, a la que ya se hizo referencia en la sección anterior al afirmar que la creencia abre el saber a sus propias limitaciones (y que se verá con mayor detalle en el capítulo siguiente), es una aportación muy personal de Certeau a la cuestión de la temporalidad y de la relación que con ésta establece el saber. El límite está en las zonas de sombra de un saber que pretende dar cuenta de la realidad y, sin embargo, no puede, pues hay situaciones que se le escapan. Y no ya, como en los tiempos medievales, porque no exista una mínima teoría con que dar explicación a cada fenómeno humano o natural. No. En la sociedad actual, en la que el predominio de una ciencia es exorbitante, la limitación no viene del lado de la ausencia de discurso, sino, más bien, de la imposibilidad que tiene un saber para hacerse cargo de las pequeñas, a veces minúsculas, pero inevitables diferencias, que pueblan por doquier la realidad natural y, de forma más evidente aún, la sociedad humana.

Por eso Certeau reconoce y aprecia en Foucault su interés por la heterogeneidad y la importancia de esta en orden al estudio de la cultura en la que estamos inmersos. Una historia así, atenta a lo diferente, es como una etnología dirigida hacia nosotros mismos. Si este estudio cultural es el uso sincero de la racionalidad, no puede ser ajeno a los aspectos marginales de sí mismo, es decir, a las oscuridades que rodean la débil luz de la razón, a riesgo de caer en un racionalismo que se ha demostrado obsoleto e incapaz de dar respuesta a la complejidad de lo real.

[...] Hace falta precisar un campo de trabajo y sus límites”, *ídem*, p. 193. De algún modo, la postura de Certeau parece no querer perder, aquello que Burckhardt llamó “la gran noción de continuidad del espíritu, noción que nos distingue de los bárbaros (incluso de los más modernos)”, BURCKHARDT, J.: *Juicios sobre la historia y los historiadores*, p. 42.

“Lo heterogéneo es para cada cultura el signo de su fragilidad al mismo tiempo que su propia coherencia [...] Lo heterónimo es a la vez lo estimulante y lo inadmisible. Es la herida de un racionalismo”⁶⁵.

Foucault utilizará para referirse a estos espacios marginales la palabra *heterotopías*, contribuyendo a aumentar su fama. Este término con un pasado lingüístico (que pasa por Algirdas-Julien Greimas y la distinción *isotopía-heterotopía* como instrumento de análisis del contenido de las expresiones verbales⁶⁶) es capaz de expresar aquello que no cabe en un lugar común ni está en el terreno de la utopía, entendida como aquello que no es alcanzable ni es aún real; no como aquello que sería un *eu-topos*, sino como lo que no tiene lugar (“el no-lugar de la utopía”)⁶⁷. La heterotopía hace referencia a todas aquellas realidades que ponen en cuestión la explicación pretendidamente acabada, la teoría perfecta, el saber cerrado y omnímodo.

Diseminadas en la obra certeuniana, estas heterotopías toman, ora el rostro de los indios americanos que disfrazan sus cultos ancestrales bajo el manto de un cristianismo superficial; ora la actitud sutilmente revolucionaria de los consumidores que dan un uso particular y no esperado a los productos que consumen; ora el desafiante atrevimiento del lector que encuentra, entre líneas, un sentido distinto al texto canónico⁶⁸. La interpretación que todos ellos llevan a cabo respecto a una misma realidad, más o menos pretendidamente unívoca, se convierte en una puesta en valor de las alternativas a una explicación dominante.

“En lugar de identificar un pensamiento a otros –anteriores (las «influencias») o posteriores (los nuestros)—, en lugar de suponer un *continuum* mental sobre el que se desplegarían las *semejanzas* y que autorizaría a pensar lo no-formulado o lo no-pensado, la interpretación

⁶⁵ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 160-162.

⁶⁶ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 197.

⁶⁷ *Ídem*, p. 196.

⁶⁸ Cfr. CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*.

hace de las *diferencias* el elemento de su rigor y el principio de sus distinciones”⁶⁹.

En palabras de Foucault, “las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la «sintaxis» y no sólo la que construye las frases, sino aquella menos evidente que hace «mantenerse juntas» (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y las cosas”⁷⁰.

Con su aceptación del valor de estas heterotopías, la postura certeuniana, aún situándose lejos de la afirmación definitiva de una radical discontinuidad temporal en el campo del saber, sostiene una reivindicación del límite que obliga a un cuestionamiento permanente de todas las presuntas continuidades. Esta reivindicación, aplicada al mundo de las disciplinas científicas, otorga una gran relevancia a los esfuerzos conceptuales por dar razón de las diferencias, las llamadas por Certeau *heterologías*, las ciencias del otro, entre las que pueden contarse la historia, la etnología o el psicoanálisis, entre otras⁷¹.

Creer en una verdad

Como se ha visto, *Las palabras y las cosas*, cuya influencia nunca ha sido subestimada hasta ahora, tiene un eco importante en Michel de Certeau. Pero la lectura certeuniana de Foucault destaca aspectos, en su apuesta por la

⁶⁹ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 158 s.

⁷⁰ FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, p. 3.

⁷¹ “La historia implica una relación con el *otro* en tanto que es el *ausente* [...] ¿Cómo funciona esta *heterología* que es la historia, logos del otro?”, CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 210 s. Para ver otras referencias al concepto de heterología, cfr. CERTEAU, M. DE: *L’invention du quotidien. 1. Arts de faire*, pp. 232 ss.; *La fable mystique*, p. 105 n. 7; *Le lieu de l’autre*, p. 250; o el volumen recopilatorio de trabajos de Certeau traducido por Brian Massumi, *Heterologies: Discourse on the Other*, cuyo título sugirió el mismo Certeau.

discontinuidad, que para otros pensadores pasan desapercibidos. Es el caso de la pregunta por la verdad que, aún estando implícita en la cuestión de la temporalidad del saber, la desborda. Cuando Certeau lanza una mirada general sobre este texto foucaultiano, encuentra que “la cuestión planteada en la obra revela una interrogación hoy esencial a todo intento de pensar”, una cuestión que no es otra que la de la existencia de la verdad⁷².

“En los términos de un rigor *técnico* (designémoslo, a pesar de Foucault, como historia de las ideas), [Foucault] formula *filosóficamente* una cuestión actualmente «fundamental» (término que él aprecia): la posibilidad de la verdad. No hay ninguna filosofía y, *a fortiori*, ninguna fe a la que tal problemática no concierna e incluso (pero este es el punto a debatir) no la evite”⁷³.

Pregunta por la verdad y evitación de la misma. Dos elementos clave en las obras de Foucault y Certeau, a los que el primero buscó tratar a través de una historiografía de lo reprimido y del pensamiento, mientras que el segundo lo hacía estudiando las creencias subyacentes a multitud de procesos históricos.

Uno de sus preferidos fue el conflicto religioso que trajo la Reforma protestante a Europa. Es esa búsqueda de la verdad la que abre, por parte de Lutero, en primer término, y de la Iglesia romana, en segundo, el camino a una conflagración religiosa en el que se tambalearán todas las creencias y se resquebrajará la verdad compartida hasta entonces. El choque de estos dos mundos, que se pretenden poseedores en exclusiva de las respuestas esenciales a las preguntas de siempre, hará de Europa un escenario en el que, “sean cuales sean las posiciones personales, la batalla por la verdad se mantiene indecisa, y este suspense amenaza las certidumbres de cada

⁷² CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 153.

⁷³ *Ídem*, p. 165.

religión”⁷⁴. Será esa amenaza la que lleve finalmente a la evitación, a todo precio, de la repetición crítica de la pregunta por la verdad que inició el proceso de reforma. La defensa de la propia posición, incluso a costa de convertir en la pertenencia a un grupo el criterio de verdad, será un segundo estadio evolutivo al que lleguen, en este caso con paradójico paralelismo, las iglesias reformadas y la católica.

En este marco, en la mística (ese territorio tan certeuniano) se retomará la cuestión de la verdad, ahora desde una perspectiva temporal en la que el presente es el tiempo por antonomasia. La remisión a un pasado venerable, que había sido la constante de un medievo dedicado a conservar y cultivar el respeto a una tradición, ya no es posible cuando hasta la exégesis insiste en la discontinuidad entre los antiguos y los modernos y rompe la posibilidad de recurrir a una fuente incorrupta para extraer de ella una verdad con la que reformar el mundo⁷⁵. Por ello la mística se desarrolla dentro de una “historicidad donde las continuidades pierden su pertinencia, así como las instituciones”⁷⁶, lo que la llevó, entonces y ahora, a ser acusada de relativismo.

También Certeau ha recibido esta acusación y sobre su aportación a la dilucidación de este tema del relativismo, sobre todo en el campo de la historiografía, habría mucho que discutir. La misma insistencia certeuniana en la importancia de la interpretación, apoyada en ideas como que “el sentido de un texto es el efecto de los procedimientos interpretativos aplicados sobre la superficie de éste”⁷⁷, dejan intuir una posición reacia a considerar que puede haber un sentido del texto ajeno a la interpretación, lo que conlleva lógicamente una notoria apertura a la relatividad⁷⁸. Sin embargo, en otras

⁷⁴ CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, p. 34.

⁷⁵ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 113 n. 33. En referencia a la importancia de la exégesis como catalizador de la crisis protestante, cfr. CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 32; p. 110 n. 48; p. 199; p. 201; *La fable mystique*, pp. 23 s; *La faiblesse de croire*, p. 254.

⁷⁶ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 22.

⁷⁷ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 219.

⁷⁸ “El problema no se plantea de la misma forma a partir del momento en que el «hecho» ya no funciona como el «signo» de una verdad, cuando la «verdad» cambia de estatuto, deja poco a poco de

ocasiones, los matices que Certeau aclara respecto de su propio pensamiento no permiten hacer un juicio definitivo que lo identificase como un relativista a ultranza. Expresado en otro sitio, en el resquicio de otra obra que pareciera no ir al caso con la reflexión epistemológica de la historiografía, Certeau afirma que “la relatividad histórica no implica el relativismo. La historia no es el historicismo”⁷⁹.

La verdad para él, existente, no se encuentra en afirmaciones dogmáticas ajenas al tiempo, sino más bien, en el encuentro con la diferencia cuya caldo de cultivo es la esencial historicidad del ser humano.

“Si creemos en una verdad que no es solamente alguna cosa «más» que «el resto», sino el sentido de todo lenguaje y de todo intercambio, la encontraremos en primer lugar en la experiencia de esta resistencia destinada a significarnos *que los otros existen y que, sin embargo, estamos ligados a ellos para existir nosotros mismos* [...] El acceso a la verdad es siempre debido a una comunión, pero en las relaciones que llaman a cada uno al riesgo de *existir en sí mismo* gracias a los otros, es decir, al coraje de ser diferente siendo al mismo tiempo deudor”⁸⁰.

“Si creemos en una verdad”, dice Certeau. Y solo con estas palabras expresa la gran diferencia de su pensamiento respecto al de la posmodernidad, en la que, no obstante, es incluido en ocasiones. Y es que su postura se sitúa, a pesar de una posible primera impresión en sentido contrario, fuera de la corriente mayoritaria de los que se han dado en llamar autores posmodernos, que encuentran en Foucault al paladín de muchas de sus batallas. Es precisamente en la cuestión de la verdad planteada por Foucault donde Certeau ve uno de los núcleos de una obra potente, un tema en el que el diálogo con el pensador de Poitiers y otros posmodernos es

ser lo que *se manifiesta* para convertirse en lo que *se produce*, y adquiere una suerte de forma «escrituraria», CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 27.

⁷⁹ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, pp.125 s.

⁸⁰ CERTEAU, M. DE: “La parole du croyant dans le langage de l'homme”, pp. 466 ss.

imprescindible desde el cristianismo en que se sitúa Certeau. Este diálogo ha de tomar en consideración, desde luego, las tesis más características del pensamiento posmoderno, como la radical discontinuidad del conocimiento; la muerte de la metafísica como consecuencia de la muerte de Dios; o el triunfo del relativismo.

Así, puede comprobarse que en su obra Certeau se interna en el territorio de Foucault, pero también y con gran interés en los de Heidegger y Nietzsche, y en los de Gianni Vattimo, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard o Jacques Derrida, exponentes estelares de esta línea de pensamiento que da por quebrada, entre otras muchas cosas, la viabilidad de la metafísica. En todos ellos aprecia Certeau “el severo examen que la posmodernidad impone sobre el pensamiento de las Luces, sobre la idea de un fin unitario de la historia, y sobre la idea de un sujeto”⁸¹. No obstante, lo que le distingue de ellos son, sobre todo, las conclusiones que extrae de dicho “examen” y que tanto en su obra como en su vida, plantean un camino bien distinto al del conservadurismo tradicional del pensamiento católico en general (y del neotomismo francés en particular), pero también al de la impugnación general de la cultura que supone la posmodernidad⁸².

III. Un saber interesado

Se han venido tratando hasta aquí dos de los aspectos críticos que la obra de Certeau hace a una concepción determinada del saber: el relativo a la inflexibilidad de la conexión del saber con la realidad (apertura) y el concerniente a la inmutabilidad del saber a través del tiempo (discontinuidad).

⁸¹ LYOTARD, J.-F.: *La posmodernidad*, p. 13.

⁸² En distintas ocasiones Certeau hace afirmaciones sobre la Modernidad que no permiten calificarlo como posmoderno. Cfr., por ejemplo, *La prise de parole*, pp. 177 s.

Toca ahora preguntarse por la influencia que los intereses de los sujetos cognoscentes pueden ejercer sobre su capacidad para conocer o, dicho de otra forma, por la vinculación del saber con el deseo y con el poder. En este sentido, la argumentación de Certeau, lejos de centrarse en hacer un juicio de valor sobre la vinculación que cada esfuerzo cognoscitivo tiene con los intereses de los sujetos que lo ejercen, trata intensamente de propiciar, en un paso previo, la toma de conciencia de la existencia de esta vinculación, su desenmascaramiento.

Habermas y la tradición crítica

Uno de los autores contemporáneos que ha puesto con más fuerza esta cuestión sobre la mesa es Jürgen Habermas, cuyos argumentos incorpora Certeau a su reflexión y con el que coincide en la centralidad atribuida al desvelamiento de las condiciones de producción del discurso científico. Aunque existe una clara sintonía entre Habermas y Certeau en este tema, también hay líneas de fondo en ambos autores que no son coincidentes como, por ejemplo, la adhesión a la herencia marxista⁸³ o la importancia atribuida por la Escuela de Frankfurt al pensamiento como principal herramienta emancipatoria frente a la dominación de la técnica⁸⁴. Pero, más allá de estas divergencias entre sus obras, ambos autores se inscriben en una tradición que

⁸³ La presencia del legado marxista en Habermas es evidente. En las obras de Certeau, por otra parte, pueden encontrarse referencias importantes a los textos de Marx, aunque sin llegar a una completa identificación con sus posiciones. Es significativo, en este sentido, que Giard afirme que, al publicar *L'invention du quotidien*, a ella, Pierre Mayol y Michel de Certeau, “se nos reprocha no reverenciar al Dios Marx”, GIARD, L.: “Des moments et des lieux”, p. XI.

⁸⁴ A ojos de Certeau, esta casi exclusividad otorgada al pensamiento no aprecia adecuadamente las posibilidades subversivas y de resistencia de las acciones discretas que se dan en el desarrollo cotidiano de la vida. Cfr. CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien.1. Arts de faire*. Nuestro autor también se mostrará disconforme con Habermas respecto a la epistemología de la historia en CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 36 n. 2.

se remonta mucho tiempo atrás y que investiga la relación del conocimiento con el interés, cuestionando la pretendida neutralidad de la ciencia.

Las posturas que se han dado entre quienes han trabajado por traer a la luz la vinculación entre interés y conocimiento han sido variadas. Además, con el esclarecimiento de este vínculo no acaba de trabajarse la cuestión planteada, sino que en muchas ocasiones estos autores han intentado también tomar partido a favor o en contra de la conveniencia de que esta conexión entre saber e interés exista, dando respuesta a algunas de las siguientes preguntas: ¿Ha de permitirse o incluso fomentarse que interés y saber se relacionen?, ¿o más bien debe hacerse un serio esfuerzo para, en la medida de lo posible, paliar la influencia del interés sobre el saber?; ¿todo interés es necesariamente perjudicial en el afán por conocer o hay unos intereses mejores que otros? Aquí, como era de esperar, las posturas no son uniformes, especialmente en lo concerniente a la última cuestión.

Entre los que defienden la relevancia de cierto interés como motor de investigación, William James afirmará, con su habitual estilo crítico, que “el investigador más útil porque es el observador más inteligente, es siempre aquel cuyo apremiante interés en uno de los lados de la cuestión se contrarresta con una ansiedad igualmente entusiasta que le impida llegar a engañarse. La ciencia ha organizado tal ansiedad en una *technique* regular, lo que se denomina su método de verificación; y se ha enamorado tan profundamente del método que incluso podría decirse que ha dejado de preocuparse completamente de la verdad por sí misma. Lo que le interesa es la verdad en la medida en que está técnicamente verificada. La verdad de las verdades podría presentarse en una forma sencillamente afirmativa, y la ciencia declinaría incluso tocarla”⁸⁵. También Kierkegaard elevará su voz en esta dirección al sostener que “todo saber desinteresado (matemático, estético, metafísico) es sólo presupuesto de la duda. En la medida en que el interés es

⁸⁵ JAMES, W.: “La voluntad de creer”, p. 166.

abolido, la duda no es superada, sino neutralizada, y cualquier saber de este tipo es meramente un retroceso”⁸⁶.

En la otra orilla, que prefiere precaverse frente a una influencia previsiblemente perniciosa del interés sobre la ciencia, se incluye, por ejemplo, la propuesta weberiana de una ciencia libre de valores. En un párrafo tremendamente cercano a las preocupaciones temáticas que se están abordando aquí, Karl Löwith expone que “lo que Weber exige no es una extirpación de las «ideas de valor» normadoras, sino su concreción, como precondition de una toma de distancia posible respecto a ellas. Una línea *delgada como un cabello* separa a la ciencia de la creencia, y en realidad el juicio científico no es *separable* del juicio valorativo, sino que ambos sólo se deben *diferenciar*. Lo que puede y debe suceder con el fin de la «objetividad» científica es el claro y consciente hacer notar y tomar en cuenta de aquello que es científicamente indemostrable, aunque sea científicamente relevante [...] Weber caracteriza ese desvelamiento de las ideas de valor y de los ideales rectores de las investigaciones científicas, a ese desvelamiento de lo «en última instancia querido», como *filosofía social*”⁸⁷.

No obstante, lo que interesa destacar de las posiciones de Certeau y Habermas no es, de cara a la crítica certeauniana del saber, si están a favor o en contra de la relación entre interés y conocimiento y sus razones, sino su inserción en esta tradición de desvelamiento a que se ha hecho referencia.

Aclarar la posición personal

Certeau no tiene ningún empacho en empezar por sí mismo este desvelamiento, y es habitual en sus escritos empezar, dando ejemplo de lo predicado, poniendo un gran cuidado en declarar su propia posición, las circunstancias personales desde las que escribe, dando cuenta de sus propios

⁸⁶ KIERKEGAARD, S.: *Johannes Climacus*, p. 103.

⁸⁷ LÖWITH, K.: *Max Weber y Karl Marx*, p. 165.

intereses⁸⁸. Así, traer a la luz los detalles fundamentales de la propia posición profesional, intelectual, se convierte en Certeau en una saludable costumbre que le aleja del peligro de hacer un discurso vacío, pretendidamente universal y neutral, como suelen ser muchos de los discursos provenientes de la peor vertiente del mundo académico o científico.

En muchas ocasiones, estos discursos, para salvar la opacidad (que, al cabo, resulta conveniente) de la relación que un saber guarda con unos intereses concretos; para desligarse así de su lugar de producción, han de elevarse hasta la elaboración de generalidades, de verdades inconexas con las situaciones concretas. Para Certeau este tipo de discurso está tan alejado de las condiciones reales de su producción y, por tanto, de la realidad misma, que difícilmente puede servir de ayuda en el camino de un verdadero conocimiento de las cosas. En su opinión, muy al contrario, el necesario análisis de las situaciones concretas “nos obliga también a reconocer las determinaciones geográficas e históricas de todo diagnóstico y de toda acción. Lo universal es una tentación”⁸⁹.

Dos afirmaciones son claves para entender por qué Certeau desconfía de un tipo de discurso científico que busque esconder sus miserias (sus limitaciones) tras la universalidad y la neutralidad. La primera afirmación niega la posibilidad individual de un saber totalmente objetivo: “con mi deseo se modifica lo que sé”⁹⁰. La segunda, ampliando esta primera, va directa al carácter colectivo de la producción científica, e impacta contra la línea de flotación del argumento que pretende evitar la parcialidad del sujeto al resguardarlo en la comunidad científica: “hay una relación entre el lugar *social* de los «intelectuales» y el papel epistemológico de los criterios de su elección”⁹¹.

⁸⁸ Cfr. CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 12.

⁸⁹ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, pp. 98 s.

⁹⁰ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 190.

⁹¹ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 450 n. 9.

Es aquí donde la llamada de Habermas a la “repolitización” de las ciencias sociales encuentra su conexión con el pensamiento de Certeau⁹², quien se hará cargo, en su propio discurso sobre la historiografía, de las demandas habermasianas.

“Hace falta así actualmente «repolitizar» las ciencias. Yo entiendo por esto: rearticular su aparato técnico sobre los campos de fuerzas en el interior de los que y en función de los cuales éste produce las operaciones y los discursos [...] Técnicamente, esta «repolitización» consiste en «historizar» la historiografía misma. Por deformación profesional, el historiador refiere todo discurso a las condiciones socioeconómicas o mentales de su producción. Hace falta también efectuar este análisis sobre su propio discurso”⁹³.

Intereses corporativos: el lugar social

De hecho, pocos aspectos son más significativos en el estudio que Certeau hace de la historia como disciplina científica que la relevancia que otorga a su producción y a la descripción del conjunto de factores que la influyen y que denominará *lugar social*. Este concepto, a ojos de otros estudiosos de Certeau, expresa bien la cercanía entre los planteamientos de Habermas y Certeau. Es el caso de Jacques Revel que, comentando la afirmación certeuniana de que una disciplina científica es siempre un *lugar social*, afirmará que “el historiador se somete desde un principio a los imperativos de una profesión por la que debe hacerse reconocer y con la cual se encuentra en negociación constante en todo lo que toca a las formas de hacer y de decir. De ahí la llamada [en Certeau] a una sociología crítica de la historia y de las ciencias humanas, en la dirección sugerida al mismo tiempo

⁹² *Ídem*, p. 86.

⁹³ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 75 s.

por Habermas: solo la explicitación de las condiciones y las convenciones, muy a menudo implícitas, que hacen posible el discurso del historiador, permite construir el estatuto científico del discurso del historiador”⁹⁴.

También Luce Giard, la voz viva más autorizada sobre Certeau, abunda en esta conexión entre el trabajo de Certeau y la teoría habermasiana remitiendo a *Ciencia y técnica como “ideología”*⁹⁵: “La historia [...] es un campo de trabajo que exige fuerza, salud, método; es un trabajo ligado y determinado por una organización social, una producción sumisa a sus propias leyes. Como toda ciencia exacta o humana, según la terminología recibida, es conducida por los «intereses del conocimiento» en el sentido fuerte que da Habermas a estas palabras”⁹⁶. Certeau dirá, en este sentido, que “es imposible eliminar del trabajo historiográfico las ideologías que lo habitan”⁹⁷. En esta obra citada por Giard, Habermas cuestiona los intentos de las propuestas epistemológicas que le anteceden para erradicar la influencia del interés sobre ellas, enfrentándose, entre otras, a la pretensión de la fenomenología de haber conseguido configurar una ciencia estricta.

Habermas afirma allí que Husserl se engañó a sí mismo cuando planteó que la fenomenología podría resucitar la conexión entre teoría y práctica tal y como la habían vivido los antiguos griegos. Y es que, en su opinión, incluso en aquella primera noción de *theoria* habitaba una contaminación del conocimiento por el interés, y no se libra de ella, por tanto, la nueva fenomenología a la que Husserl invita. A esta, sin embargo, le reconoce que, por tener conciencia de esta relación, merece la consideración de auténtica *theoria*, ya que ha mostrado sobre sí misma su capacidad de esclarecimiento. Pero a Habermas no le es suficiente con que la ciencia sea capaz de reconocer que está influida por los intereses de quienes la ejercen, sino que expresa la

⁹⁴ REVEL, J.: “Michel de Certeau: l’institution et son contraire”, p. 115.

⁹⁵ HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como “ideología”*.

⁹⁶ GIARD, L.: “Le travail de voyager au pays des vivants et de morts”, p. 377. Puede verse otra referencia a Habermas y a la relación conocimiento-interés en CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l’autre*, pp. 21 ss.

⁹⁷ CERTEAU, M. DE: *L’écriture de l’histoire*, p. 48.

necesidad de profundizar en las condiciones de producción de la ciencia, explicitándolas al detalle. Y es aquí, en el uso del término producción, y en lo que este uso implica, donde las obras de Certeau y Habermas establecen un diálogo más fecundo.

Por parte de Certeau, el hito fundamental de esta línea de trabajo, en el que aparece la idea de lugar social, así como la mayoría de las demás ideas centrales de Certeau respecto a este tema (en las que se abundará en el capítulo siguiente), será su gran obra sobre epistemología: *L'écriture de l'histoire*. En ella quedará muy clara la postura que sostiene que la historia es el producto de una disciplina particular, de un grupo social e intelectual concreto que tiene normas, valores y compromisos: en suma, de un “lugar social”⁹⁸. Giard ha dejado muy claro que con la investigación de este concepto y sus implicaciones en la ciencia, Certeau busca adentrarse en las cuestiones centrales de la epistemología: “la reflexión sobre el lugar no es, por tanto, ni segunda ni secundaria, es una pieza maestra de fundación en el acto de conocimiento, negarla lleva a arruinar la edificación del saber”⁹⁹.

Además, como se afirmó anteriormente, en la consideración del lugar social de la historia, Certeau introduce una nueva perspectiva que estudiará la historio-grafía (insistiendo en ese hiato que puede separar la palabra en dos partes), como producción escrituraria. Desde este punto de vista, la historia es “un trabajo ligado y determinado por una organización social, una producción sumisa a sus leyes propias”¹⁰⁰. Algunos historiadores han señalado que este aspecto de la obra certeuniana es uno de los que más acogida ha tenido posteriormente entre los historiadores que han recibido su influencia, quienes han profundizado en la estrecha vinculación que existe entre la historia como producción y el conjunto de quienes hacen la historia como grupo productor.

Uno de ellos, Hervé Martin, afirma que “quienquiera que se entrega a un trabajo de historia, artículo, libro, tesis o comunicación, lo hace raramente por razones de pura curiosidad intelectual o por simple pasión científica. En

⁹⁸ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 79.

⁹⁹ GIARD, L.: “Par quoi demain déjà se donne à naître”, p. 19.

¹⁰⁰ GIARD, L.: “Le travail de voyager au pays des vivants et de morts”, p. 377.

general, se produce por que se está cerca de uno o varios «lugares» precisos de los que hace falta satisfacer las exigencias. Michel de Certeau lo ha dicho y repetido, hasta el punto de parecer banal: siempre hay un contrato que se oculta tras un texto”¹⁰¹. Y no solo detrás de un texto sino, en general, detrás de cualquier producción, pues “los productos están determinados por el lugar de su producción, de suerte que no se puede considerar su modificación sin remontarse a la organización de la que son los efectos”¹⁰².

Esta afirmación, de 1984, muestra una notoria continuidad con la idea central de uno de los textos centrales de *L'écriture de l'histoire* (1975): “L'opération historiographique”, a pesar de los diez años que las separan¹⁰³. En este trabajo, ya se expresa como una gran certidumbre certeuniana la esencial ligazón entre producto y lugar de producción, independientemente de la naturaleza concreta de cada uno de sus dos términos. Certidumbre que es aplicable, por supuesto, al saber, que es visto como el producto de la acción de un grupo de personas concretas, enlazadas entre sí por una serie de acuerdos, establecidos en base a deseos e intereses¹⁰⁴.

Pero esta afirmación no agota la cuestión. Si bien es necesaria la puesta en claro de la relación de los intereses con el saber, viendo a este como el resultado de un esfuerzo epistémico individual o grupal en tanto que disciplina científica cultivada por distintas personas, también es esencial preguntarse por la vertiente más ampliamente social (cultural) del saber, en la que éste se alía con los intereses, no ya de un individuo o de un grupo de ellos reunidos en torno a una disciplina, sino con los de las estructuras del poder económico y/o político.

¹⁰¹ MARTIN, H.: “À propos de «L'opération historiographique»”, p. 111.

¹⁰² CERTEAU, M. DE: “Le Sabbat encyclopedique du voir”, p. 67. Este hermoso escrito, que Certeau dedicó al análisis del centro *Georges Pompidou* de París, había sido redactado en 1984 (durante su periodo de docencia en California), pero no llegaría a publicarse, póstumo, hasta 1987.

¹⁰³ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, pp. 77-142.

¹⁰⁴ Nuestro Unamuno lo había intuido ya en 1912, al sostener que “las necesidades de la vida fuerzan y tuercen a la ciencia a que se ponga al servicio de ellas, y los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad [...] o al pueblo que les pide la confirmación de sus anhelos”, UNAMUNO, M. DE: *Sobre el sentimiento trágico de la vida*, p. 43.

Razón de Estado

El estudio de “la relación que la sabiduría tiene con un poder”¹⁰⁵, y la caracterización del saber como sustento de una cultura dominante, aparece en varios escritos a lo largo de las obras de Certeau, entre ellos, por citar solo un ejemplo, al hilo de sus análisis sobre *Mayo del 68*. Cuando profundiza en lo acaecido en aquel momento histórico en que la revuelta estudiantil francesa tomó la palabra, no ve en esto solo una especie de reclamación romántica de protagonismo por parte de los jóvenes, sino que afirma que este acontecimiento supone que “la plaza fuerte que ha sido ocupada es un saber detentado por los dispensadores de la cultura y destinado a mantener la integración o el confinamiento de los trabajadores, estudiantes y obreros en un sistema que les fija un funcionamiento”¹⁰⁶. Esto supone una ampliación enorme del alcance de la crítica que los estudiantes hicieron al sistema universitario en el que participaban.

“En el campo cerrado de la universidad, lo que era y es todavía puesto en cuestión, es la combinación incoherente, artificiosa y «embustera», de la relación con los hechos humanos tal y como lo enuncia un *saber*, y de la relación entre estudiantes [y enseñantes], o entre subordinados y responsables, tal y como lo establece una *institución*”¹⁰⁷.

Así, como se ha ido viendo, es más que evidente para Certeau la connivencia entre saber e interés, y esto, como señala en este último texto, incluye también a los intereses del Estado. En *La culture au pluriel*, su gran obra sobre la cultura, lo dejará meridianamente claro: “el saber sigue ligado a un poder que lo autoriza”¹⁰⁸. Esta premisa afecta al saber en la faceta de su producción, como se ha señalado antes, pero también a la de su reproducción,

¹⁰⁵ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 62.

¹⁰⁶ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, pp. 40-42.

¹⁰⁷ *Ídem*, p. 85.

¹⁰⁸ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 47.

desde el ámbito interior al que se dirigen las instituciones nacionales (de la escuela a la universidad), hasta el ámbito exterior al que se enfocan las relaciones internacionales (desde las comerciales hasta las militares).

En el primer aspecto, el productivo, la presión que reciben los investigadores, esos “ministros del saber”¹⁰⁹, no se acaba en la que proviene de sus pares, del lugar social de su disciplina, sino que deriva también, a menudo, del hecho de estar financiados por el Estado, lo que condiciona su trabajo. Y esto hasta el punto en que las personas que se dedican a la investigación, en busca de hacerse merecedoras de dicha *gracia* estatal, pueden caer, incluso, en la autocensura. Describiendo algo que ya ocurriera en su tiempo, y anunciando proféticamente el crecimiento exponencial a que ha llegado en el nuestro, Certeau dirá que “la investigación es cada vez menos libre en relación con el Estado. Su financiación y la contratación de los investigadores depende muy estrechamente de objetivos políticos y de las selecciones sociales que les acompañan”¹¹⁰.

En cuanto al segundo aspecto, el reproductivo, en su dimensión interna al propio Estado, Certeau tiene muy presentes sus propios estudios sobre la escuela, en los que se subraya el uso social del saber. Se pone sobre la mesa, en estos textos, como el Estado busca utilizar el sistema educativo como un aglutinante, como un homogeneizador social que favorezca la adhesión (o al menos, la sumisión) de los individuos a los intereses del Estado. Los ideólogos de la razón de Estado pretenden así que el saber, como herramienta vehicular de la dominación política, llegue a asumir la función cohesiva de la sociedad que en otro momento desempeñaron las creencias religiosas compartidas.

“[...] *la función social* que ha recibido el *saber* durante el s. XVII. Cuando a la unanimidad religiosa de la «cristiandad» sucede la diversidad de los Estados europeos, se tiene necesidad de un saber que tome el relevo de las creencias y permita definir a cada grupo o a cada

¹⁰⁹ CERTEAU, M. DE: *La invention du quotidien.1. Arts de faire*, p. 145.

¹¹⁰ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, pp. 199-200.

país distinguiéndolo del otro. En este tiempo de la imprenta, de la alfabetización (todavía débil) y de la escolarización, el conocimiento se *convierte* en un instrumento de unidad y de diferenciación”¹¹¹.

El saber pues, encarnado en la cultura escolar o en la Academia, cae entonces, en la medida en que acepta acríticamente esta misión de adoctrinamiento y control, en una culpable complicidad con los peores intereses del Estado. También aquí, con aguda visión de futuro, Certeau se anticipa al mercadeo en que algunos están queriendo convertir el sistema universitario europeo parapetados detrás del proceso de Bolonia.

“Si se puede acusar a la escuela de ser inerte o marginal, se puede reprochar a la cultura definida por los lugares profesionales o técnicos el ser utilitarista. La cultura funciona ahí según los productos a vender, según la profesión o según el tipo de organización industrial que se quiera promover: cultura deliberadamente interesada”¹¹².

Esta función reproductiva del saber es aún más evidente al verla aplicada en las relaciones internacionales, por ejemplo, en todo lo que ha significado el colonialismo. Aquí, más que en cualquier otro campo, Certeau no tiene dudas de que “el saber y el poder se conjugan para imponer a la vez las representaciones y las leyes occidentales a las sociedades que, a menudo, terminan por interiorizar las unas y las otras”¹¹³. Y no solo a través de conquistas militares o de imposiciones comerciales, sino incluso en el marco del estudio científico del otro. Si ninguna disciplina se libra de la crítica de Certeau en lo referente a su vinculación con el poder, tampoco lo hará su querida etnología.

¹¹¹ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 44.

¹¹² CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 121. Para una reflexión sobre lo que deberían ser una escuela y un saber “desinteresados”, cfr. “La culture et l'école”, en *idem*, pp. 105-123. Pierre Bourdieu destaca entre los autores citados en este tema.

¹¹³ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 152 n. 16.

“La etnología no es inocente. Ella representa una de las formas de la colonización [...] Más generalmente, toda posición de saber que establece como objeto una categoría de hombres implica, para funcionar, una relación de fuerza y de dominación; supone desde este punto de vista, que estos hombres no son sujetos ni ciudadanos completamente”¹¹⁴.

Pocas imágenes más ilustrativas de esta condición conquistadora y colonizadora del saber que la ilustración de la primera página de *L'écriture de la histoire*, donde se ve una alegoría de la escritura enfrentándose a la desnudez del Nuevo Mundo y tomando posesión de la misma a través de “una colonización del cuerpo por el discurso del poder. Es la escritura conquistadora”¹¹⁵. Da igual que esta imagen sea un amable grabado y no una fotografía dantesca de los desmanes del imperialismo británico en la India o del genocidio de los indios norteamericanos a manos de los Estados Unidos. Como se dijo anteriormente, para Certeau ninguna ciencia es inocente, porque, en el fondo, provenga de los cañones o de los libros, “es la violencia la que siempre funda un saber”¹¹⁶.

Este aspecto fundacional es de gran importancia, pues no se trata de que un determinado saber llegue a aliarse con el poder o no, sino de la afirmación, mucho más cruda, de que, en el caso de todas y cada una de las configuraciones del saber que llegan a recibir el nombre de ciencia, “*un poder es el preludio de este saber* y no solamente su efecto o su atributo. Permite y ordena las características. Actúa”¹¹⁷. Y no solo eso, sino que “si los procedimientos científicos no son inocentes, si sus objetivos dependen de una organización política, el discurso mismo de la ciencia debe tener una función

¹¹⁴ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 135.

¹¹⁵ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 9.

¹¹⁶ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 71.

¹¹⁷ CERTEAU, M. DE: *La invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 60.

que una sociedad le encomienda: ocultar lo que pretende mostrar”¹¹⁸. De ahí que solo una crítica sincera de las condiciones de producción de cada saber, de cada ciencia, pueda aportarle a cada una de ellas, en el escenario de una mayoría de edad intelectual, la credibilidad necesaria para ser tomadas en cuenta con seriedad.

De esta forma, después de todas las estaciones pasadas en esta sección, puede llegarse sin duda a la conclusión de que para Michel de Certeau no es posible sostener la pretensión de que no existe conexión alguna entre conocimiento e interés. En su obra la vinculación entre ambos ha quedado desvelada y está al aire: el saber es siempre interesado.

IV. Recapitulación

Como se decía al inicio de este capítulo, un repaso general a la epistemología en el s. XX debería ser objeto de una monografía específica y no de uno de los capítulos de esta tesis. Lo mismo podría afirmarse si se quisiera describir con detalle la postura de Certeau sobre el saber en general, diseminada en la profundidad de una obra que multiplica sus pliegues en cada lectura. No obstante, quizás el somero estudio que se ha llevado a cabo en las páginas precedentes, tenga su valor cuando lo que se busca es dar los primeros pasos para poder identificar las vías en que la creencia tiene la capacidad de afectar a la relación del ser humano con la realidad que lo circunda.

Tres palabras podrían servir de conclusión a estas páginas. Abierto, limitado e interesado. Tres adjetivos para un saber con tinte certeauniano que pretende servir de alternativa a las concepciones epistemológicas dominantes hasta el s. XX. Adjetivos que se adhieren al pensamiento de Certeau sobre el saber y que se refuerzan en el trato con otros autores, de toda procedencia y condición, pero expertos también en salirse del camino trillado por la opinión

¹¹⁸ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 47.

general y la tradición asumida condescendentemente: Merleau-Ponty, Husserl, Foucault, Habermas, y tantos otros.

Capítulo 4. El lugar donde se hace el saber: delimitaciones

Después de la lectura de las ideas expresadas en el capítulo anterior, es probable que aparezca en la conciencia del lector la convicción de que Michel de Certeau realizó una crítica rigurosa de la concepción tradicional del saber, aunque no alcance a ver en ella una propuesta terminada de explicación epistemológica. Por ello, llegados a este punto, sería una elusión imperdonable no mostrar el modo en que esa crítica, que hasta aquí se ha mostrado de una manera algo dispersa, cristalizó en un discurso más estructurado de comprensión del saber por parte del pensamiento certeuniano.

Acción, lugar y límite. Son las tres palabras fundamentales para describir la propuesta de comprensión epistemológica que hace Certeau. El saber se hace, se produce; esta producción se realiza en un lugar concreto, que la condiciona; y este saber, como todo producto, es limitado. He ahí la premisa certeuniana básica sobre el saber, explicitada en textos distintos, y formulada en su mejor expresión en *La escritura de la historia*¹. Como indica este título, para Certeau escritura e historia son los dos términos de un eje en el que pueden verse desarrolladas estas tres ideas de acción-producción, lugar y límite. Su autor presenta el libro afirmando que “*La escritura de la historia* es el estudio de la escritura como práctica histórica”, y que busca señalar las distintas “etapas cronológicas” de una historia moderna de la escritura, para ilustrar, finalmente, “la relación que el discurso mantiene con lo real de que trata”².

¹ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*.

² *Ídem*, p. 10 ss.

Las tres palabras guardan también una importante relación con las creencias, entendidas desde un punto de vista *certeauniano*, pues estas empujan en todo momento hacia la *acción*; sostienen la posibilidad de un modo común de actuación ante una realidad dada (cohesionando las diferencias interpersonales en la neutralidad común del *lugar* de una institución); y llevan al pensamiento y la práctica hasta el *límite* de lo conocido.

Este capítulo, insistiendo en la lectura de la que es, sin duda, la obra magna de Certeau en lo que a epistemología se refiere, pretende aportar una visión de conjunto de las conclusiones del jesuita sobre el saber en torno a estas ideas, como paso previo, en el capítulo siguiente, a una exposición de las posibilidades que la mística aporta como vía para vislumbrar un saber distinto.

I. Acción, producción

La importancia que Certeau atribuye a la acción se ha señalado anteriormente. El tema es realmente central para él, ya que la vivacidad de las prácticas, su multiplicidad siempre cambiante, hace de las acciones un objeto de estudio histórico y antropológico de primer orden, en cualquier campo de la actividad humana a que se preste atención: prácticas sociales, prácticas discursivas, prácticas científicas, etc. Todas son dignas de estudio. Resaltemos ahora estas últimas, porque en todo momento está presente en los textos *certeaunianos* la vinculación entre el saber y el hacer. Una vinculación en la que pueden escucharse ecos socráticos (la comprensión del mal como resultado de la ignorancia) y también marxistas, a pesar de que, como se ha dicho con anterioridad, Certeau no responda al perfil de un pensador claramente marxista³.

³ Certeau fue un gran lector de Marx, sobre todo de su “Le Dix-Huit Brumaire” (GIARD, L.: “Par quoi demain déjà se donne à naître”, p. 15), pero, a pesar de esto, la figura de Marx cobra mayor relevancia

Si Marx había abierto el camino de la acción para todos los intelectuales, al invitarles a transformar el mundo en su célebre 11ª tesis sobre Feuerbach, Certeau aceptará el envite y se posicionará claramente, a pesar de su condición de estudioso erudito, a favor de la toma en consideración de la acción. Incluso en un plano intelectual, el uso profundo del término *producción* atestigua la asunción de algunos de los planteamientos de Marx por Certeau, como puede verse, por ejemplo, al reflexionar éste sobre el futuro de la política cultural.

“No se puede disociar aquí el acto de comprender el ambiente y la voluntad de cambiarlo. La «cultura» recibe una definición: no es posible articular el sentido de una situación más que en función de *una acción emprendida* para transformarla. Una producción social es la condición de una producción cultural”⁴.

Actuar, creer, crear

Efectivamente, la referencia a la producción no es casual cuando Certeau aborda la política cultural. Trata con su mención de poner sobre la mesa el hecho de que la cultura (o lo que se entiende por ella) puede ser descrita en los mismos términos políticos y económicos que son válidos para dar cuenta de otras actividades humanas. Luego todos los empeños destinados a la supuesta búsqueda de una verdad científica, todos los esfuerzos académicos por acrecentar el saber y, más aún, todos y cada uno de los

como parte del conjunto de una herencia hegeliana que ha sido destacada por Giard como muy importante para Certeau, hasta llegar a hablar de una “matriz hegeliana” en el pensamiento certauniano (GIARD, L.: “Mystique et politique, ou l’institution comme objet second”, p. 27). Sin citas o discusiones explícitas de presupuestos hegelianos, Certeau tiene en cuenta, permanentemente, la filosofía de Hegel, que le convence de “la necesidad de pensar a la vez la mística y la política, sin separar el pasado del presente”, *idem*, p. 31.

⁴ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 181.

productos de estos empeños, han de ser examinados de nuevo según esta perspectiva.

Si existe una relación entre creer y actuar, y también entre actuar y producir, y si se afirma que el conocimiento forma parte de las producciones de la actividad del ser humano, habrá también una conexión, pendiente de ser identificada, entre la creencia y el saber. Prestemos atención a lo que indica Certeau en la siguiente afirmación para ir desentrañando esta madeja.

“La práctica, siempre relativa a un lugar, es indefinidamente «respondiente» y creyente”⁵.

Además de confirmar la vinculación entre la energía del creer y su consecuencia, la práctica, esta afirmación introduce un elemento más en esta secuencia formada por la creencia, la acción y la producción: el lugar. Aunque se le prestará una atención más exhaustiva en la sección siguiente, dejemos dicho aquí que este lugar hace referencia a las circunstancias concretas en que se lleva a cabo cada práctica en cuestión. Circunstancias sociales, económicas, culturales, intelectuales, históricas en suma, que dan a las prácticas un marco del que reciben un condicionamiento del que no pueden escapar y sin el que, por otra parte, no son comprensibles.

Para afinar estas intuiciones y describir con mayor precisión su mutua interrelación, Certeau decidió acometer el estudio de la historia como práctica, la historio-grafía, en *L'écriture de l'histoire*. No hay probablemente otro texto de Certeau más poderoso en lo concerniente a la crítica epistemológica y al desvelamiento de las redes de poder tejidas bajo las condiciones de producción del discurso científico. En él se desarrolla un enfoque epistemológico centrado en estas cuestiones que, precisamente por el énfasis puesto en los componentes conceptuales del proceso de producción de la historiografía, distingue el proyecto certeuniano de una “sociología de la

⁵ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 284.

historia”⁶. Realmente, cuando Certeau aborda la epistemología histórica, no lo hace “animado por el deseo de construir un modelo teórico”⁷, sino estimulado por el deseo de clarificar el modo en que el trabajo del historiador termina convirtiéndose en *historia*.

“Yo entiendo por historia esta práctica (una «disciplina»), su resultado (el discurso), o su relación bajo la forma de una «producción»”⁸.

Así pues, aunque tradicionalmente el análisis epistemológico es un trabajo sistemático de elaboración teórica a partir de los discursos emitidos por los sabios, en la perspectiva certeuniana, la pregunta por la relación del discurso con el acto que lo produce es la cuestión fundamental, mucho más que la construcción de una forma estructurada de entender la historiografía (sin dejar de tener en consideración una visión de conjunto⁹, ni las aportaciones de otros pensadores¹⁰).

Y en la aclaración de esta relación la primera premisa certeuniana es que la historia es producto de un hacer. Cada texto histórico, cada artículo, cada tesis (y no deje de notarse que esto es aplicable a cualquier otra disciplina científica), es el resultado de la aplicación de una serie de procedimientos a un material que se ofrece, más o menos gratuito y dócil, a la intervención de la ciencia.

“Todo «hecho» histórico deriva de una praxis, que es ya el signo de un acto y así la afirmación de un sentido [...] Del mismo modo en que el discurso no puede ser dissociado actualmente de su producción, no

⁶ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 96.

⁷ GIARD, L.: “Un style particulier d'historien”, p. 8.

⁸ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 37. Cfr. también, *idem*, p. 435 n. 2.

⁹ Certeau es consciente de que “no hay historiografía sin filosofía de la historia—explícita u oculta”, *idem*, p. 171.

¹⁰ Todo el trabajo sobre epistemología histórica de Certeau está lleno de referencias a Michel Foucault, Paul Veyne o Raymond Aron, entre otros.

puede serlo de la praxis política, económica o religiosa, que cambia las sociedades y que, en un momento dado, hace posible uno u otro tipo de comprensión científica”¹¹.

La segunda premisa será que todo hacer implica transformar, y por ello el saber científico es un acto que transforma lo conocido. De este modo, la acción del científico produce un saber, lo crea, pues con su actuar sistemático da una nueva forma a dicho material, extrayendo del mismo (¿o incorporándole?) una pauta con la que poder pensarlo.

“Para el historiador, como para el etnólogo, el objetivo es hacer funcionar un conjunto cultural, hacer aparecer las leyes, entender los silencios, estructurar un paisaje que no sabría ser un simple reflejo a riesgo de no ser nada. Pero se equivocaría al creer que sus útiles son neutrales y su mirada inerte: nada es dado, todo se toma, y la misma violencia de la interpretación puede aquí crear o suprimir”¹².

Finalmente, la tercera premisa sostendrá que esta condición del saber como producto de un acto transformador de la realidad afecta gravemente, relativizándola, a su capacidad de hacer afirmaciones definitivas sobre la realidad. Es decir, se introduce en la reflexión sobre la ciencia una duda sobre el estatuto de la relación del saber con lo real, que desembocará, en Certeau, en la prioridad atribuida a la forma de hacer la ciencia frente a la capacidad de sus resultados de dar cuenta de la realidad o, dicho de otra forma, en la prioridad de la enunciación sobre el enunciado.

¹¹ *Ídem*, pp. 50 s.

¹² CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 69. Ver también, otra reflexión certeuniana sobre la creación del saber al hilo de la proliferación de libros (apenas unos meses después) sobre los acontecimientos de mayo de 1968; refiriéndose a ellos dirá que “toda esta información que hace del pasado un universo por conocer es una reconquista del espacio. Reconstituye el mundo ayer hecho pedazos. Lo ordena en un «saber»”, CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 81.

“La *historiografía* (es decir, «historia» y «escritura») lleva inscrita en su nombre la paradoja –y casi el oxímoron– de la relación entre dos términos antinómicos: lo real y el discurso”¹³.

La historia, de este modo, produce un discurso que se pretende real¹⁴, pero que nunca responde exactamente a la realidad referenciada, en este caso, a un pasado que es siempre interpretado en función de diferentes condicionantes que afectan a quien lo narra. Los ejemplos de este tipo de interpretaciones a lo largo de la obra certeuniana son tantos, que apenas se puede hacer mención de ellos¹⁵, pero todos alimentan la sensación de que “no hay historia más que «revisada y corregida»”¹⁶. Como señala acertadamente H. Martin, “en esta perspectiva, la relación que los documentos mantienen con lo real tiene menos importancia que el valor relativo de estos documentos en relación unos con otros, en el seno de las series constituidas por el investigador”¹⁷.

Así, estas tres premisas se encarnan de forma modélica en la escritura, identificada por Certeau como la principal acción de la historiografía, y definitoria de la misma.

La escritura como práctica creadora

La centralidad atribuida a la escritura en el libro certeuniano sobre historiografía viene de lejos, de viejas raíces freudianas que llevaron incluso a introducir un cambio en el título de la obra, que iba a llamarse en un primer

¹³ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 11.

¹⁴ “La historiografía tiende a probar que el lugar donde se produce es capaz de comprender el pasado”, *ídem*, p. 18.

¹⁵ Por citar solo uno, cfr. la visión histórica que unifica las distintas corrientes del cristianismo en un solo fenómeno “cuya unidad es la construcción de la doctrina, el producto del discurso”, CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 22.

¹⁶ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 321.

¹⁷ MARTIN, H.: “Michel de Certeau et l'institution historique”, p. 77.

momento “La producción de la historia”¹⁸. La herencia freudiana de la expresión “escritura de la historia”¹⁹ es la asunción de todo un campo de reflexión abierto por el maestro acerca de las relaciones entre literatura e historia, que Certeau trataría por extenso en distintos textos²⁰ y que puede resumirse en la identificación de la escritura con una ficción. En el caso de la historiografía, el relato del pasado queda asimilado, por tanto, a todos aquellos relatos que, a pesar de su intención de ser una representación de la realidad, solo mantienen con ella una relación de proximidad, pero sin ser capaces de asimilarla²¹.

Además de las aportaciones freudianas, Certeau se apoya en otros pilares para profundizar en su reflexión sobre la creación de la historia a través de la escritura. Es el caso de la escuela historiográfica francesa de los *Annales*, cuya reforma metodológica es radical respecto a la historiografía anterior y supone el abandono de la figura del historiador como observador imparcial ante el transcurrir de los hechos históricos, el relato de los cuales – de lo dado, en suma, de lo positivo– consignaría su mano en una historia objetiva. Para los *annalistas*, como para Certeau, un nuevo historiador debe nacer: alguien consciente, de aquí en adelante, de que su acción construye la historia, y preocupado en su labor por un presente que tiene una importancia decisiva a la hora de afrontar el pasado.

¹⁸ Así aparece anunciada en la mancheta de CERTEAU, M. DE: *L’Absent de l’histoire*, publicado en 1973.

¹⁹ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 127.

²⁰ Cfr. “Le «roman» psychanalytique. Histoire et littérature”, CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 107-136 (Certeau llega aquí a la convicción de que Freud “pone en cuestión una redistribución del espacio epistemológico. Conciérne finalmente a la *escritura* y sus relaciones con *la institución*”, p. 108); “Ce que Freud fait de l’histoire”, *L’écriture de l’histoire*, pp. 339-364; “La fiction de l’histoire. L’écriture de «Moïse et le monothéisme»”, *idem*, pp. 365-419 (lugar, escritura y producción se unen en el análisis que Certeau hace aquí del Moisés de Freud, cfr. pp. 370 ss. Este texto, además, es también muy útil para mostrar la concepción del tiempo de Freud, muy similar a la certeuniana en algunos puntos, cfr. pp. 371, 494 n. 12).

²¹ “La presencia (*Wesen*) no se ofrece ya en el significante (*Name*). El cuerpo es el extranjero del lenguaje. El éxodo ha hecho imposible la *voz*. Queda solamente la escritura, que es un *quiproquo* entre el lenguaje y la realidad, o *ficción*, porque dice otra cosa que la que nombra”, *idem*, p. 408.

Aprovechando la herencia de uno y de otros, Certeau hará del trabajo sobre la escritura una constante (tan ampliamente diseminado por sus obras que sería objeto de un estudio monográfico dar cuenta de lo que significa escribir para él) y llegará a una conclusión epistemológica fundamental, la afirmación de que “la escritura es el mejor ejemplo de acción que crea un saber”²².

Además, y esto tiene un especial interés para esta investigación, resaltarán en la escritura histórica una dimensión relacionada con las creencias. Y es que según Certeau, el discurso histórico es un discurso científico especialmente necesitado del creer para poder subsistir. Este discurso, débil en su capacidad de hacer valer sus enunciados por sí mismos, adopta, para conseguir su objetivo de convertirse en un ejercicio del saber, un tono “didáctico”²³. Este tono crea el público que debe recibirlo (haciendo percibir a quien puede comprender sus argumentos históricos que está en condiciones, al leer el texto histórico en cuestión, de comprender la historia real) y genera así un efecto “performativo”, desde el punto y hora en que su recepción consigue que el texto “haga lo que dice”, es decir, que se tome por cierta la historia que cuenta²⁴.

Esta doble dimensión de la escritura en tanto que fruto de la creencia (como acto de fe) y como práctica productora de un saber, queda explicitada claramente en el siguiente párrafo, en el que Certeau remite a la escritura de los *Ejercicios Espirituales* por Ignacio de Loyola.

“Esencialmente, esta práctica de la Escritura –u operación de lectura– se descompone en dos momentos complementarios. Hay Escritura en tanto que esta *me hace hablar*: despierta en mí lo que yo no habría podido decir de mí mismo sin ella; saca de nosotros una palabra, pero palabra de *fe* porque es indisociable de la alteridad que la hace posible.

²² *Ídem*, pp. 19 ss.

²³ *Ídem*, p. 133.

²⁴ *Ídem*, p. 133. Para ampliar esta noción de performatividad de la escritura histórica, cfr. *ídem*, pp. 141 s.

Hay también Escritura en tanto que es *un objeto destinado a producir efectos*: en este sentido, la Escritura no aparece como un discurso de verdad, sino como un *medio* de *fabricar* la verdad; es así «tratada» (como se «trata» la bauxita), recortada y utilizada en función de reglas que no dependen de ella y que son totalmente relativas a una producción”²⁵.

Contar historias

Lejos de poder ser asimilado por tanto a una afirmación de la realidad, el discurso de la historiografía queda enmarcado en el rico, aunque ambiguo, terreno de la narratividad, que se convierte así en un aspecto esencial de la historia como ciencia humana, pues “lo que llamamos desde un primer momento la historia no es más que un relato”²⁶. Esta delimitación territorial de la historia, que puede ser vista como un empobrecimiento epistémico (y de hecho lo es para no pocos autores, que contemplan el conjunto de las ciencias humanas como un grupo de disciplinas menores sin capacidad de formular un verdadero conocimiento científico), es, sin embargo, para Certeau, el escenario positivo de un cambio de lógica.

Rompiendo con la férrea tradición lógica en la que se ha basado la epistemología occidental hasta la actualidad, la narratividad conecta con otras tradiciones al abrir nuevas posibilidades para un pensamiento que ya no quiere ceñirse al principio de contradicción o al del tercio excluido. Como veremos que ocurre también en el caso de la mística, la narratividad de la historia le permite así, en sus productos últimos (libros, artículos, ensayos, etc.), mantener juntos aspectos contradictorios de una misma realidad, ya

²⁵ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 248 n. 13. En esta misma obra Certeau afinaría algo más esta concepción al afirmar que “la historia no deja de crear con sus operaciones propias una inteligibilidad de la materia que aísla y ordena”, *ídem*, p. 45.

²⁶ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 339.

que, como ha mostrado también el psicoanálisis, “los contrarios son pues compatibles en el *mismo* texto a condición de que este sea *narrativo*”²⁷.

Pero este cambio de territorio, que significa la expulsión de la historiografía del mundo de la rigidez conceptual y la controlabilidad de las ciencias exactas, tendrá consecuencias en lo que hace a su producción. En adelante, la historia, al mezclar en sí misma la pretensión de cientificidad y la existencia de un discurso narrativo, se configura como un genero “mixto” entre la narratividad literaria y el discurso lógico²⁸. Y esto implicará la necesidad de que el discurso histórico se apoye sobre una autoridad (que, como veremos, proviene a su vez del lugar social donde es producido), “porque la verosimilitud de los enunciados se sustituye constantemente a su verificabilidad”²⁹.

Esta es, por tanto, la clave para considerar la producción como eje central de la historiografía, lo que hace Certeau tanto en una dimensión interna (la forma en que la historiografía analiza los datos históricos³⁰), como externa (el modo en que las instituciones historiográficas ponen en circulación sus discursos). Respecto a este segundo caso, Certeau presta atención a varios factores que influyen en la producción, en el proceso de fabricación, del saber.

En primer lugar, puede verse que cuando Certeau escribe sobre el tema, constantemente hace referencia a la configuración de una sociedad como un sistema de producción.

“Hace falta reconocer a todo resultado científico el valor de un *producto* que, como aquel que sale de una fábrica, tiene relación con las instituciones, con los postulados y los procedimientos”³¹.

²⁷ *Ídem*, p. 124.

²⁸ *Ídem*, pp. 129 s.

²⁹ *Ídem*, p. 130.

³⁰ “La producción es en efecto su principio de explicación casi universal, ya que la investigación histórica toma cada documento como el síntoma de lo que lo ha producido”, *ídem*, p. 27. Ver también “Un produit”, en CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 194.

³¹ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 196.

La aportación innegable que supone aquí la teoría marxista imprime en Certeau la idea de que “por todas partes hay producción, pero la «producción en general es una abstracción»”³², lo que facilita la consideración de la producción escrituraria como “industria”³³, pues la escritura “transforma el espacio del otro en un campo de expansión para un sistema de producción”³⁴. La asimilación del hecho de que la elaboración del saber forma parte de esta industria, se hace además sin obviar el sistema económico que la sostiene.

En estos días de convulsión económica que vivimos, con todo el debate que ha suscitado la implantación del plan Bolonia en la universidad europea, y todas esas ardorosas declamaciones en torno a la pretendida independencia del saber respecto del mundo económico, ¿cómo no pensar que Certeau, muy probablemente, no solo acertó en su época, sino que hoy se reiteraría en sus planteamientos? ¿Qué otra cosa que darle la razón puede hacer un ciudadano de nuestro tiempo, cuando escucha a sus gobernantes decir que el camino de salida de la crisis económica en que se encuentra Europa está en un cambio del modelo productivo que nos incorpore a la *sociedad del conocimiento*, después de lo que este modelo social está consumiendo en vida humana y del mercantilismo al que está sometiendo la educación superior³⁵?

En segundo lugar, Certeau subraya que la producción está siempre condicionada por las circunstancias de cada momento histórico. Es decir, que cada época fabrica la historiografía que es capaz de producir en función de las herramientas de que dispone, pues “la historia está mediatizada por la

³² MARX, K.: “Introduction générale à la critique de l’économie politique” (1857), citado en CERTEAU, M. DE: *L’écriture de l’histoire*, p. 29.

³³ *Ídem*, p. 10. Para ver más detalles de la base marxista de la reflexión certeuniana sobre la producción, cfr. *ídem*, pp. 28 s.; y especialmente, las pp. 425 n. 28; 426 nn. 29-32; 435 n. 4 y n. 9.

³⁴ *Ídem*, p. 10.

³⁵ Ya en 1973 señalaba nuestro autor que “la racionalización científica y técnica de las sociedades europeas disminuye progresivamente el valor y la rentabilidad del trabajo de producción directa. Lo reemplaza por la automatización y lo margina. Deporta a la masa del trabajo humano hacia la preparación, la organización o el control de la producción. Privilegia el saber”, CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 170.

técnica”³⁶. De este modo gran parte del estatuto científico de la historia se juega en los medios, en las prácticas, que llevan a su producción. La relación de estas prácticas (técnicas) con la ciencia, incluso en sus aspectos más profundos, tiene para Certeau una importancia capital.

“La estrategia de la práctica histórica implica un estatuto de la historia. No sorprenderá, por tanto, que la naturaleza de una ciencia sea el postulado a exhumar de sus procedimientos efectivos, y que éste sea el medio de precisarlos”³⁷.

En el caso de la historiografía, las técnicas narrativas se convierten en el núcleo de una metodología científica, ya que tras todos los procedimientos clasificatorios y de organización que preceden a la redacción, es al narrar, al escribir, cuando el historiador produce la historia³⁸. Pero, a diferencia de otras escrituras, la historiografía surge de la aplicación de códigos al que están sujetas estas técnicas narrativas. El historiador “trabaja sobre un material para transformarlo en historia. Emprende una manipulación que, como las otras, obedece a unas reglas”³⁹. En la organización de esas reglas y, más aún, en la clarificación de los modos en que son llevadas a cabo, reside para Certeau la verdadera garantía de científicidad de la historia.

“El término *científico*, tan sospechoso en el conjunto de las «ciencias humanas» (donde es reemplazado por el término *análisis*), no lo es menos en el campo de las «ciencias exactas», en la medida en que remitiría a las *leyes*. Se puede, sin embargo, definir con éste término la posibilidad de establecer un conjunto de *reglas* que permitieran

³⁶ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 96. Cfr. en este mismo sentido, *idem*, p. 106.

³⁷ *Idem*, p. 115.

³⁸ “Yo me pregunto sobre la enigmática relación que mantengo con la sociedad presente y con la muerta, a través de la mediación de actividades técnicas”, *idem*, p. 77.

³⁹ *Idem*, p. 98.

«controlar» las *operaciones* aplicadas a la *producción* de objetos determinados”⁴⁰.

Luego la ciencia, dado por ausente lo real como objeto de conocimiento⁴¹, ha de jugarse el prestigio en el campo de la operatoria, en el de las reglas procedimentales a través de las que lleva a cabo su producción de un saber; reglas cuya transparencia será clave para poder hablar de ciencia.

“Un discurso mantendrá así una marca de científicidad explicitando las condiciones y las reglas de su producción y, desde un principio, las relaciones de las que nace”⁴².

II. El lugar del saber

Pero las reglas no se ejercen en el aire sino, como se ha señalado anteriormente, en el marco de unas condiciones que afectan de forma ineludible a la producción del saber. Es lo que Certeau ha llamado el *lugar social* del saber⁴³.

La reflexión sobre el lugar supone un reto para todo científico, y especialmente, según Certeau, para el historiador, pues “no hay relato histórico ahí donde no ha sido explicitada la relación con un cuerpo social y con una institución del saber”⁴⁴. Así, analizar la historia desde el punto de vista del lugar es un esfuerzo que trata de “mostrar la relación entre los *productos* y los *lugares* de producción”⁴⁵ y ese “gesto que liga las «ideas» a los

⁴⁰ *Ídem*, p. 435 n. 5.

⁴¹ *Ídem*, pp. 199 s.

⁴² CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 62.

⁴³ “Querría mostrar que la operación histórica se refiere a la combinación de un lugar social, de prácticas científicas y de una escritura”, CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 79 s.

⁴⁴ *Ídem*, p. 119.

⁴⁵ *Ídem*, p. 43 n. 1.

lugares es precisamente un gesto de historiador”⁴⁶. De hecho, poner la atención en el lugar social es un importante cambio para todo historiador, ya que desplaza el interés desde el dato que hay que procesar hasta la acción de procesarlo en sí misma, hasta la operación, lo que implica un mayor riesgo. Desde el momento en que el procedimiento es el protagonista nadie puede abroquelarse, para justificar que sus palabras tienen que ver con la realidad, tras la objetividad científica de los resultados de una investigación, tras el discurso autorizado por la institución.

“La puesta en escena de una efectividad (pasada), es decir, el discurso historiográfico en sí mismo, oculta el aparato social y técnico que la produce, es decir, la institución profesional [...] Ahora bien, los libros, productos de esta fábrica, no dicen nada sobre su fabricación, o casi nada. Ocultan su relación con este aparato jerarquizado y socioeconómico”⁴⁷.

Por supuesto, afirmaciones como esta no resultan cómodas para un amplio sector de los productores del saber. No obstante, a despecho de aquellos que han criticado a Certeau la insistencia en desnudar los entresijos de cada uno de los lugares en que nace la ciencia, para Luce Giard esta es una dimensión fundamental del pensamiento certeuniano sobre el saber. En su opinión, “la reflexión sobre el lugar no es, por tanto, ni segunda ni secundaria, es una pieza maestra de fundación en el acto de conocimiento, negarla lleva a arruinar la edificación del saber”⁴⁸.

Hay varias posibles raíces en Certeau que podrían dar pistas de su motivación para haber emprendido, con su estudio del lugar social, un camino tan poco corporativista y que claramente implica un precio a pagar por renunciar a un lugar, por “atravesar los saberes”⁴⁹. En mi opinión, de entre

⁴⁶ *Ídem*, p. 77.

⁴⁷ CERTEAU, M. DE: *Historie et psychanalyse entre science et fiction*, p. 58 s.

⁴⁸ GIARD, L.: “Par quoi demain déjà se donne à naître”, p. 19.

⁴⁹ GIARD, L.: “Des moments et des lieux”, p. IX.

ellas destacan dos: la cristiana y la psicoanalítica. Respecto a la cristiana, baste señalar una afirmación de Certeau en uno de sus libros más breves y agudos, para poder entender por qué Certeau basa su trabajo de toda una vida en la introducción de diferencias dentro de los sistemas sociales y conceptuales establecidos y no en la elaboración de un nuevo sistema, de un nuevo lugar.

“La irrupción de Jesús no funda un nuevo lugar –un Testamento, una religión– que tenga un contenido distinto, pero la misma forma que el precedente. Introduce el no-lugar de *una diferencia en un sistema de lugares*”⁵⁰.

En lo concerniente al psicoanálisis es clave, para Certeau, en primer lugar, la toma de conciencia de las oscuridades que envuelven la vida en general y la definición del lugar del analista en particular (“no hay vida allí donde nada se oculta. Por su contenido y por su propio movimiento, la *Aufklärung* freudiana se opone a una filosofía de la claridad y de las Luces”⁵¹); y, en segundo lugar, la voluntad, claramente expresada desde Freud, de desvelar esas oscuridades en el marco de la conversación terapéutica. Tanto es así, que esta voluntad clarificadora será una de las señas de identidad del psicoanálisis, pues “si el positivismo rechaza como no científico el discurso que confiesa la subjetividad, el psicoanálisis tiene por cegato, véase patógeno, a aquel que la camufla”⁵².

Esta carrera hacia la oscuridad, que en el fondo es un deseo incontrolable de verdad, es, en mi opinión, lo más interesante del esfuerzo de Certeau en epistemología, y concretamente en epistemología de la historia. En ella revela una fina capacidad para desvelar los puntos clave de la

⁵⁰ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 90. Congar lo ha expresado también con claridad, “se habla siempre desde un lugar concreto, en una situación concreta”, CONGAR, Y.: *Un peuple messianique*, p. 8.

⁵¹ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 403. Cfr. también *idem*, 360.

⁵² CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 123. Para ver también la reflexión sobre el no-lugar de Freud, en torno a su *Moisés y la religión monoteísta*, cfr. CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 381.

configuración de una disciplina científica; que son aquellos que se niega a sí misma. Su discurso, al modo freudiano, busca curar por la palabra (en este caso escrita), las heridas de una inconsciencia en la clase de los historiadores⁵³.

Espacio, tiempo e identidad

Para empezar a describir en qué consiste propiamente este lugar social en que se producirá el saber, situemos sus coordenadas espacio-temporales.

Para ello vayamos a una de las primeras acepciones de la palabra lugar, sitio o paraje, que nos ofrece ya algunas pistas para ir ahondando en el tema que nos ocupa. El lugar implica una determinación geográfica, una localización espacial, lo que Certeau tendrá muy en cuenta. De hecho, el estudio de los condicionamientos geográficos del saber está presente desde muy pronto en la obra certeuniana. Nuestro autor señalará la distinción entre las corrientes de investigación que surgen en diferentes localizaciones geográficas, llegando a afirmar, en el curso de su libro sobre la posesión de Loudun, que “el saber tiene su geografía”⁵⁴, lo que constata al ver las diferencias existentes entre las opiniones de los médicos que participan en el proceso de la posesión, organizándolas en función de su localidad de origen.

Si, de esta forma, el lugar espacial donde se produce el saber impone su marca, no lo hace menos, como ya hemos visto en la sección anterior, la época

⁵³ Cfr. *Ídem*, p. 95.

⁵⁴ CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, pp. 213 s. Otros ejemplos de esta sensibilidad de Certeau para los aspectos geográficos de la ciencia pueden verse en: *Une politique de la langue*, p. 87 (“un desplazamiento en la geografía del principio explicativo”); *La faiblesse de croire*, p. 61 (“geografía mental”), p. 138 (“geografía de la Revolución”), p. 168 (“geografía de las opciones ideológicas y políticas”) y p. 256 (“la determinación *geográfica* llega a ser decisiva [en teología]. Menos visiblemente, el *lugar social* desde donde se habla organiza secretamente el discurso producido en esta posición (¿burguesa? ¿elitista? ¿docente? ¿militante? ¿obrero? etc.)”); *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 148 (“perspectiva geográfica”, “geopolítica”); *Le lieu de l’autre*, p. 28 (“pertinencia de la geografía”), y p. 306 (“hay una legibilidad geográfica de la historia”).

en la que se sitúa este lugar. Es el condicionamiento temporal, histórico, del saber.

“Los análisis científicos intervienen, clasifican y actúan sin poder jamás integrar ni superar a través del discurso, la historia, la realidad de la que hablan; toman partido y dependen como de un suelo cuyos desplazamientos condicionan sus movimientos”⁵⁵.

Pero hay un tercer factor que afecta de forma considerable al saber y al lugar donde es generado: el establecimiento de una diferenciación por oposición respecto a otros saberes y otros lugares. En lo que Certeau considera una pauta de comportamiento típicamente occidental, los distintos saberes buscan la definición de su identidad por oposición con el otro.

“En Occidente, el grupo (o el individuo) se autoriza por lo que excluye (es la creación de un lugar propio) y encuentra su seguridad en la confesión que extrae de un dominado (así se constituye el *saber* de/sobre el otro, o ciencia humana)”⁵⁶.

Las viejas historias que cuentan el proceso de evolución de la convivencia en Europa tras la Reforma, cuando católicos y reformados podían

⁵⁵ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 152.

⁵⁶ *Ídem*, p. 18. Puede verse un ejemplo de esta afirmación por oposición, en este caso en torno a la capacidad de “hablar latín”, en *La possession de Loudun*. Durante los trabajos iniciales del exorcismo esta habilidad lingüística llega a convertirse en la característica común a todos los sabios que, alrededor de Loudun, buscan, “plantear una certidumbre social, asegurar un saber”, CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, p. 239. Certeau augura la caída de su lugar social, puesto en riesgo por el advenimiento de nuevos códigos, pues “cuando unos y otros cedan sobre este punto [hablar latín], la seguridad de una legitimidad habrá desaparecido”, *ibidem*.

identificarse mutuamente por la negación de los principios del otro más que por la afirmación de los propios, no hacen más que apoyar sus tesis⁵⁷.

¿Quién escribe, quién produce?

Una vez identificadas las coordenadas del lugar que estamos estudiando (dónde está, cuándo está y qué no es), convendrá detenerse ahora en algo que es evidente: el saber no se produce por sí mismo, sino que siempre hay alguien que lo fabrica. Individualmente o en grupo; con firma explícita o en el anonimato; con mayor o menor grado de participación en las instituciones científicas o académicas; en todo caso, para que el saber nazca es necesaria la participación de personas: autores, intelectuales, pensadores, etc.

Estas personas son parte fundamental de la cadena de producción del saber y, como tales, objeto de atención para Certeau en su exploración de la historiografía. Para él rastrear la ideología de los productores de la historia contribuye a cambiar el foco de estudio desde los productos (en que antaño quedara reflejada) a la producción misma (a las prácticas productoras de historia). Quizás la mejor forma de describir el modo en que Certeau entiende la función de los intelectuales, sea ver su propia forma de ejercer como tal o, más bien, de negarse a hacerlo.

En primer lugar, es esencial que el intelectual aclare su posición respecto del lugar científico desde el que emite su discurso, con el que establece relaciones de dependencia⁵⁸. Certeau dará siempre ejemplo de esto, aplicándose sus propias recomendaciones sobre la identificación del lugar desde el que escribe. Al inicio de su obra más importante, de su testamento

⁵⁷ Todavía hoy, en esta España nuestra que no ha tenido la suerte de acrisolarse en la confrontación con el protestantismo, se define a veces a los protestantes como aquellos que “no creen en la Virgen”, una expresión, como puede verse, de gran finura teológica.

⁵⁸ Es interesante la referencia a Gramsci y sus “intelectuales orgánicos” ya en los primeros compases de *L'écriture de l'histoire*, cfr. *idem*, pp. 49, 435 n. 8.

intelectual, ya en la primera página indica la necesidad de “precisar el lugar de su producción”⁵⁹.

Esto es algo que se clarifica al analizar no solo quién escribe el saber, sino para quién lo escribe. ¿A quién se dirige el escritor (historiador) cuando escribe? A sus propios colegas, dirá nítidamente Certeau, pues “el público no es el verdadero destinatario del libro de historia”⁶⁰. De hecho, ningún texto será propiamente historiográfico hasta que no sea admitido por los *historiadores*⁶¹.

“El libro o el artículo de historia es a la vez un resultado y un síntoma del grupo que funciona como un laboratorio [...] Es el *producto* de un *lugar*”⁶².

Pero ese lugar no está solo formado por otros historiadores. La sociedad entera, con sus cambios pausados y sus turbulencias, afecta al modo de pensar del historiador y sus colegas. El cambio de los criterios con los que estos se enfrentan a épocas pasadas para intentar comprenderlas, no debe percibirse como el uso de “concepciones mejores o más objetivas, sino [como] una situación distinta. Un cambio de sociedad permite una distancia del historiador en relación a lo que llega a ser globalmente un pasado”⁶³. En este sentido, más allá de los aspectos a que se hará referencia en la sección siguiente, los intelectuales, así como los lugares en los que desarrollan su obra, son siempre hijos de un tiempo y un lugar. La relación del saber con la sociedad en que se desarrolla es estrecha. La afirmación de Certeau es clara en

⁵⁹ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 9. Algo más adelante volverá, esta vez, sobre “el lugar donde se construye «la» mística”, p. 107; “el lugar desde donde yo lo trato”, p. 263; “el lugar que es la condición de posibilidad”, p. 265; “la ley secreta del discurso, esa es la institución”, p. 265; etc.

⁶⁰ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 87.

⁶¹ ¿Cómo no ver la similitud, por ejemplo, con la preparación, redacción y defensa de la tesis doctoral, ese rito iniciático para poder participar de la vida académica?

⁶² *Ídem*, p. 88.

⁶³ *Ídem*, p. 92.

este sentido, vinculando historia, sociedad y acción en una sola frase, y abriendo así, mucho más allá de la institución, el círculo de factores que influyen en la producción del saber.

“La historia se refiere finalmente a un *hacer* que no es solamente el suyo («hacer la historia») sino el de la sociedad que especifica una producción científica”⁶⁴.

Esta y otras afirmaciones certeunianas tienden a ampliar tanto el radio de la influencia que recibe un texto en su producción, que pueden llegar a poner en cuestión el concepto de autoría. En diferentes ocasiones a lo largo de sus artículos y libros, tiene Certeau un claro interés en dejar de manifiesto lo que piensa sobre la relación que mantiene el autor con aquello que produce. ¿Es el autor propietario de la idea que expresa, del libro que escribe o de la conferencia que dicta?

La reflexión certeuniana sobre esta pregunta conduce siempre a la afirmación de que lo producido en el campo del saber no es patrimonio del productor. Una y otra vez, sus propios textos claman por desembarazarse de su autor, como en *La cultura en plural*, que ya desde el título va empujando una nueva concepción de las relaciones culturales basada en la pluralidad. En sus páginas iniciales el objetivo del libro se enuncia claramente.

“Esta obra aspira a una desapropiación de la cultura al mismo tiempo que al paso hacia las prácticas significantes (a las operaciones productivas). Camina hacia una desaparición de la propiedad y del nombre propio”⁶⁵.

⁶⁴ *Ídem*, pp. 74 s.

⁶⁵ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 11.

En el afán del autor por identificar consigo a su obra, encuentra el jesuita reminiscencias de un intento de perdurar individualmente, de burlar a la muerte. Pero en su opinión esto no es posible.

“Una ideología de propietarios aísla al «autor», el «creador» o la «obra». En realidad la creación es una proliferación diseminada [...] La creación es pasajera. Pasa, ya que es acto”⁶⁶.

En todo caso, la posibilidad de pervivencia de cualquier producción cultural remite siempre a un grupo. Por todo ello, la figura del intelectual ha de entenderse siempre en plural, ya que su obra es siempre producto de una labor común, por más que, a veces, remando a favor de esta falaz ideología de la propiedad intelectual, se pretenda lo contrario⁶⁷.

En segundo lugar, es imprescindible que el intelectual asuma la máscara que su función social le coloca y que, tomando conciencia de ella, la rechace. Es lo que hace Certeau, una y otra vez, cuando rehusa una credencial de intelectual, que llevando aparejada una autoridad basada en el dominio de tal o cual saber, le atribuye una mayor capacidad de conocimiento de la realidad de la que tiene el común de una sociedad⁶⁸; una función represora de lo

⁶⁶ *Ídem*, pp. 213 s. Certeau destacará la diseminación como característica propia de la creación humana, investigándola sobre todo en la figura de lo cotidiano, a la que dedicará dos obras monumentales, fruto de su colaboración con Luce Giard y Pierre Mayol, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, y *2. Habiter, cuisiner*.

⁶⁷ “Cada resultado individual se inscribe en una red cuyos elementos dependen muy estrechamente unos de otros, y cuya combinación dinámica forma la historia en un momento dado”, CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 88.

⁶⁸ Quizás la ocasión más clara para observar esta peculiar tendencia de Certeau sea la introducción a *La fábula mística*, que empieza con las siguientes palabras: “Este libro se presenta en nombre de una incompetencia”, CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 9. Por otra parte, su rechazo es explícito y constante: “Nada me autoriza a hablar sobre la cultura”, *La culture au pluriel*, p. 193; “¿Quiénes somos nosotros, teólogos, quién soy yo, escriba de mi solo saber, para decidir lo que es verdadero o falso [...]?”, *La faiblesse de croire*, pp. 128 s.

aparentemente *herético*⁶⁹; o la condición de guía o modelo para el cambio social⁷⁰.

Negándose recurrentemente a ser considerado un *experto*, lo que afirma sutilmente es que tiene conciencia de la indigencia intelectual que comparte toda una sociedad. Esta sociedad occidental, a la que pertenece, ha visto como la violencia desmedida del s. XX ha pulverizado en gran parte las posibilidades de utilizar un lenguaje común para dar cuenta de la realidad y, en sus propias palabras, “yo no puedo excluirme de esta situación común presentando una carta de intelectual”⁷¹. No obstante, en ningún momento se engaña Certeau o pretende engañar a sus lectores intentando una vía de identificación irreal con el *pueblo* o una aproximación forzada al *proletario*. Él es siempre consciente de la distancia (que no superioridad) que le separa, a él y a sus colegas de estudio e investigación, del común de las gentes, precisamente, por su condición de intelectual.

“De todas formas, desde el lugar donde estamos, no podemos superar la diferencia que nos separa de la experiencia propia de la mayoría de la gente”⁷².

Luego, si no se trata de negarla, la cuestión está en no permitir, al menos, que esa distancia crezca al cultivar la diferencia del intelectual o del experto. En otro sentido, y precisamente por este rechazo del atril de superioridad que se ofrece al experto, Certeau obtiene una ventaja adicional:

⁶⁹ La función represora de los intelectuales (“esta policía del símbolo”) a favor de las instituciones tanto del saber como de cualquier otro tipo, queda denunciada con claridad en los textos certeunianos, cfr. CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 62.

⁷⁰ Véase el modo (citado en el cap. 3) en que se refiere a Sartre y su forma de ser intelectual, cfr. CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 145 ss.

⁷¹ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 73.

⁷² *Ídem*, p. 199. Certeau refuerza esta idea, aplicándola a la historiografía: “La historiografía crea una distancia en relación al decir y al creer comunes, y se aloja precisamente en esa diferencia que la acredita como sabia distinguiéndola del discurso ordinario” CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 53.

una gran libertad para ir al fondo de las cuestiones que le preocupan y poder pronunciarse sobre ellas sin tapujos. Es su condición de *no experto* la que le permite, en diferentes momentos, “abordar francamente algunos problemas peligrosos que las personalidades «cualificadas» tienden a evitar”⁷³.

Instituciones del saber

Esta falta de libertad, impuesta desde fuera o autoimpuesta, que puede identificarse en ciertos intelectuales de forma permanente o puntual, pone sobre el tapete una cuestión central para Certeau, la de la relación de los productores del saber con las instituciones en las que se integran, pues la institución es el cauce que permite la producción.

Aunque otros aspectos de las instituciones, en su dimensión política, serán abordados más a fondo en los capítulos 6, 7 y 8, merece la pena detenerse aquí a explorar la forma en que el funcionamiento de las instituciones condiciona el saber que emana de ellas, partiendo de una premisa certeauniana básica en este sentido.

“La práctica científica se apoya sobre una praxis social que no depende del conocimiento”⁷⁴.

Esta praxis social que se da en la institución del saber tiene tres características definitorias: su vinculación al poder; su afán de producir un discurso que sea creador de sentido y que, a la vez, refuerce el poder del que proviene; y el establecimiento de contratos invisibles entre la institución y aquellas personas que producen el saber.

En lo que hace al primer aspecto, Certeau es claro: “Lugar” va siempre unido a “poder”⁷⁵. Esto queda patente para él al analizar la relación de la

⁷³ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 193

⁷⁴ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 70.

⁷⁵ *Ídem*, p. 85.

universidad con la cultura de masas del s. XX, cuando se encuentra con la pretensión, de gran parte de la estructura universitaria de finales de siglo, de hacer sobrevivir una ciencia que se encierra en sí misma, endureciendo el rigor de los códigos disciplinares⁷⁶. Pero esto no quiere decir que todo lugar esté vinculado a un poder que sea dominante. También el lugar puede ser la sede de una aspiración de poder, como es posible observar en los primeros compases de la aparición de cualquier disciplina científica, cuando los incipientes intelectuales de la nueva corriente se vinculan a pequeñas y variopintas instituciones transitorias en las que tienen cabida sus ideas, mientras preparan el asalto a los lugares centrales donde reside el poder.

De cualquier forma, sea en posición de ejercicio o de aspiración, el lugar desde el que se genera el conocimiento siempre está vinculado a las relaciones de poder dentro de una sociedad.

“Yo no quiero decir que haya en alguna parte un lugar desligado de compromisos políticos. Esto sería pura ficción. Mi propósito es otro. Se trata de subrayar la particularidad de nuestro lugar, lo que implica de dependencias, y también de elecciones o de aceptaciones. No hay ninguna observación que no sea determinada por la situación creada por una relación: lo sabemos después del marxismo y el freudismo, de formas diferentes. En la medida en que un grupo desconoce la sociedad en la que está inserto, así se desconoce a sí mismo como categoría social particular inserta en las relaciones de producción y en las relaciones de fuerza”⁷⁷.

En segundo lugar, se señalaba que esta praxis social que encarna la institución genera de forma habitual un discurso (tanto más insistente cuanto más poderosa sea la institución), que busca siempre producir un sentido; un sentido que a su vez pretende mantener el poder que la sostiene.

⁷⁶ Cfr. CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 86.

⁷⁷ *Ídem*, p. 200.

“Por todo su trabajo, fundado sobre estas clasificaciones, [la historiografía] supone *la capacidad que tiene el lugar* donde ella misma se produce para *dar sentido*, ya que las distribuciones institucionales presentes de la disciplina sostienen en última instancia el reparto del tiempo y el espacio. Desde este punto de vista, político en su esencia, el discurso histórico supone *la razón del lugar*”⁷⁸.

En tercer lugar, y en mi opinión, lo más importante, es necesario destacar la existencia de contratos invisibles (porque se quiere que estén ocultos), que la institución establece con quienes la forman. Desvelarlos y poner luz sobre ellos es una de las constantes de la obra de Certeau, especialmente en lo que hace a la historiografía, donde es un objetivo fundamental “precisar las leyes silenciosas que organizan el espacio producido como texto”⁷⁹.

Como bien señala nuestro autor, el lugar social de los historiadores es también un lugar institucional, es una “institución del saber”⁸⁰. De hecho, cada disciplina o nuevo saber que ha ido apareciendo a través de los siglos (y esto también vale para la historia), lo ha hecho siempre junto a la formación de un nuevo grupo de personas que se hacen representantes, apóstoles, defensores, de esta nueva teoría. Se trata de una “fundación de «cuerpos»”⁸¹. Lejos de ser una mera adopción institucional de una línea de investigación ya en marcha, en muchas ocasiones “la institución no da solamente un asiento social a una «doctrina». La hace posible y la determina subrepticamente”⁸².

Pero la institución oculta su dimensión condicionante del saber creado, escondiéndose tras una máscara de pretendida neutralidad, que impone también a sus obreros productores, los intelectuales. El mismo uso de la

⁷⁸ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 414.

⁷⁹ *Ídem*, p. 79.

⁸⁰ *Ídem*, p. 82.

⁸¹ *Ídem*, p. 83

⁸² *Ídem*, p. 84.

primera persona del plural al escribir un ensayo u otra obra histórica pone de manifiesto la primacía del lugar común sobre la postura individual en el conjunto del discurso del historiador⁸³. Como un mantra repetido una y mil veces, la *objetividad* del discurso avala su cientificidad. Sin embargo, como bien señala Certeau, “la claridad de la información oculta las leyes del trabajo complejo que la construye”⁸⁴. Lo “no-dicho” es lo que está tras toda esta relación de la disciplina histórica con el cuerpo social en que se desarrolla. Los silencios que llenan los espacios vacíos del discurso científico/histórico son la verdadera caracterización del lugar de la historia.

III. Límites para un saber omnipotente

La tercera y última cuestión a la que ha de prestarse atención en este capítulo es al límite. Desde un principio, lo más llamativo en Certeau respecto a esta idea es su constante presencia, la convicción de la necesidad de su afirmación. Para él, como queda de manifiesto en mil ocasiones, ser conscientes de la limitación inherente a la condición humana (y, por tanto, aplicable a todo cuanto el ser humano hace), es ineludible, ya que “el límite resurge por todas partes”⁸⁵.

Más allá de las raíces cristianas o psicoanalíticas de esta idea en Certeau, para su comprensión es central tener en cuenta el diálogo que éste establece con la posición de Ludwig Wittgenstein, quien parece ser, en esta y otras cuestiones, un verdadero maestro filosófico para nuestro jesuita. Tal y como queda de manifiesto en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, para el filósofo vienés es una pieza clave de su trabajo, precisamente, el trazado de los límites de la filosofía para hacerla salir de una pretendida capacidad de dar

⁸³ *Ídem*, p. 86.

⁸⁴ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 62.

⁸⁵ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 219.

cuenta de todo lo real⁸⁶. Su célebre afirmación “de lo que no se puede hablar hay que callar”⁸⁷, expresa con la mayor fuerza posible esta conclusión. Certeau compartirá esta inquietud sobre la idea filosófica de límite y la referencia a las obras de Wittgenstein ocupará un lugar preeminente, en este sentido, en los textos certeunianos⁸⁸ (aunque Certeau ampliará sus fuentes con incursiones en las obras de Nicolas de Cusa o Marcel de Gandillac, entre otros⁸⁹).

Vayamos ahora desgranando, poco a poco, los aspectos esenciales de esta idea certeuniana de límite, aplicada fundamentalmente al saber.

La necesidad de asumir los propios límites

Como de costumbre, para conocer qué supone la afirmación certeuniana de que el límite está por todas partes, incluyendo el campo científico, es tanto o más importante que leer sus obras atendiendo al contenido, hacerlo atendiendo a la forma en que han sido escritas. Certeau procura aplicarse siempre su discurso a sí mismo y por ello aclara, en cada momento, los límites que le conciernen. Es algo que puede comprobarse en su faceta de historiador, cuando al inicio de *L'écriture de l'histoire*, quiere dar al lector todas las pistas para poder localizar “el sitio de mi trabajo –a la vez un periodo (la llamada historia «moderna»), un objeto (la historia religiosa) y un lugar (la situación francesa). Este límite es capital”⁹⁰. Al delimitar este punto epistémico-histórico en el que se sitúa, identificándolo además como un “límite capital”, se sustrae a la tentación personal de erigirse en sabio de todo y de cualquier cosa y previene al lector para que tampoco caiga en ella.

⁸⁶ WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, p. 11.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Cfr, por ejemplo, CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 27 n. 16, y, especialmente, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, pp. 19-30.

⁸⁹ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 77.

⁹⁰ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de la histoire*, p. 36.

Del mismo modo, en su faceta cristiana nuestro autor hace presente también, con la misma o mayor intensidad si cabe que en el ámbito científico, su reivindicación del límite, algo que considera particularmente afín a la tradición del cristianismo.

“El cristiano es aquel que, en sus tareas, no irá más allá de ciertos umbrales o que, muy al contrario, dejará atrás los lindes de las normalidades estatutarias con recargos, codicilos y excesos. El resultado de las intervenciones cristianas sería así un conjunto de *detenciones* y *desbordes*; cabría caracterizarlas como un trabajo en el límite, como una manera de mover las unidades definidas en una sociedad”⁹¹.

De hecho, en el marco del cristianismo, Certeau persevera en su afán de destruir las atribuciones gratuitas y no justificadas que conlleva, para gran parte de su auditorio, su condición de religioso jesuita, introduciendo (herencia también freudiana), una permanente sospecha sobre sí mismo, pues “si el lugar desde donde hablo no admitiera la sospecha, si estuviera al abrigo de la interrogación, el análisis dejaría de ser evangélico para convertirse en el establecimiento de una «verdad» de contenido religioso”⁹². Este autoexamen sobre el discurso cristiano (también sobre el suyo propio) está siempre presente en sus textos, buscando aquí y allá dejar clara “la relación de estos discursos con su lugar de producción”⁹³, para, acto seguido, procurar la ruptura de los contratos establecidos entre discurso y lugar, pues “el sentido evangélico no es un lugar”⁹⁴.

Certeau no es ingenuo respecto a las consecuencias que una actitud como esta puede tener para un religioso o un científico (“al hablar de esto me arriesgo a quedar en ridículo”⁹⁵), pero, en su opinión, la asunción de la propia

⁹¹ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 80. Cfr. también las pp. 64-68.

⁹² *Ídem*, p. 76.

⁹³ *Íbidem*.

⁹⁴ *Ídem*, p. 85.

⁹⁵ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 138.

limitación, lejos de ser la constatación de un defecto, es una oportunidad de veracidad personal y colectiva. De ahí su llamada a tomar conciencia de los límites presentes en el campo científico, para no ser cegados por la potencia del deseo, lo que llevaría a negar la alteridad de, en este caso, aquello desconocido que escapa al saber científico.

“La actividad profesional, científica o política se convierte, pues, en un encuentro del absoluto, en un frente a frente oscuro y arriesgado con el otro, la oportunidad permanente de un despertar y de una «conversión» al extraño que hace irrupción en cada una de nuestras casas y clausuras”⁹⁶.

El principal límite es el otro, la diferencia que habita todos los pliegues de la realidad y que, multiforme, aflora ante cualquier intento de comprensión, manipulación o dominio de lo real. Este límite, como resaltaré Certeau, no es en absoluto una frontera incapacitante que impide el movimiento, sino, completamente al contrario, una invitación continua al movimiento. Cada uno de los límites que la realidad ofrece es una puerta abierta a un trabajo de superación de los mismos, pues “los límites parecen no estar ahí más que para ser traspasados”⁹⁷.

Siguiendo la línea a la que se hacía referencia anteriormente, parece que la insistencia de Certeau sobre los límites del saber, lejos de ser una manera de reducir las posibilidades del conocimiento, es una vía de apertura hacia lo que hay más allá. En este sentido, Certeau cita a Wittgenstein, quien afirmaba que su trabajo de delimitación interior de la filosofía permitía, gracias a un mayor rigor en el uso de las premisas, identificar los campos de la realidad verdaderamente tratables por el lenguaje. Así, al limitarlo, Wittgenstein (y con él Certeau) abre el saber a lo que le queda fuera e identifica al límite con la posibilidad de apertura.

⁹⁶ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 62.

⁹⁷ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 92.

“Todo pasa como si la delimitación misma fuera el punto que abre su interior a su otro”⁹⁸.

Para denominar a este esfuerzo de superación de las limitaciones Certeau utilizará la expresión *trabajo sobre/en el límite*, con la que aborda este diálogo entre el límite y su superación⁹⁹. En su parecer, en este diálogo esta presente una vocación, específicamente occidental, de vencer los límites que ofrece la diferencia del otro¹⁰⁰, que se basa en la idea de límite como barrera a superar, omnipresente en nuestra cultura. Esta especificidad de nuestra sociedad es puesta de manifiesto por Certeau cuando afirma que “el límite que pone un espacio extranjero y el dejarlo atrás constituyen un índice constante del expansionismo económico, político y científico occidental que se despliega en la continuidad de la evangelización cristiana”¹⁰¹. Esta idea de expansión persistente, que sería, según Certeau, una característica propia del modo de ser de Occidente, busca siempre la superación de los límites, mostrando en todo momento un deseo irrefrenable de totalidad, de asimilación del otro, lo que nos distinguiría claramente por contraposición a otros universos culturales como el africano, el indio, el chino, etc.

La pretensión de omnipotencia: totalización

De esta forma la ciencia en general (y como veremos con Certeau en este apartado, la historiografía en particular) vive en una dinámica de permanente ocultación, aún para sí misma, de sus propias debilidades epistémicas “y no

⁹⁸ CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 189.

⁹⁹ Puede verse el uso de esta locución, entre otras referencias, en CERTEAU, M. DE: *L'Absent de l'histoire*, p. 173; *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 210; *La faiblesse de croire*, pp. 19, 225, 280; *L'écriture de l'histoire*, p. 64.

¹⁰⁰ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 18.

¹⁰¹ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 59.

quiere ceder al vértigo que entrañaría el examen crítico de sus frágiles límites: no quiere saberlo”¹⁰². De ahí que en muchas ocasiones las ciencias produzcan un discurso totalizante, de tipo teológico, que es esencialmente engañoso: es la negación explícita del límite.

Nuestro autor lo pone de manifiesto, por ejemplo, al abordar las disputas entre teólogos y médicos durante la posesión de Loudun. Unos y otros pugnan por ser los poseedores de las claves explicativas de un fenómeno tan asombroso como el de la posesión de las ursulinas. Señal de un cambio de época, “el médico está llamado a sustituir al teólogo, como el testigo de un saber laico que toma el relevo de la ciencia clerical”¹⁰³, pero, sin embargo, en vez de ceñirse a los datos empíricos que la realidad de la posesión ofrecía y asumir los límites de la medicina para dar cuenta de ellos, Certeau señala que una y otra vez, los médicos caen en la “opción más totalizante (todo es explicable en términos médicos)”¹⁰⁴, o como dirá en otro texto (haciendo referencia a la misma cuestión, pero esta vez en el campo de la antropología), en “la ambición teológica de decir el todo”¹⁰⁵.

Se trata solo de un nuevo reparto del poder epistémico, pero no de una nueva actitud ante la realidad en la que, como hemos visto, es esencial asumir el límite, lo que constituye una de “las dos condiciones de toda investigación científica moderna: de una parte su limitación (que es la renuncia a la totalización), y de otra parte su naturaleza de lenguaje artificial (que es renunciar a ser un discurso de lo real), o de representación”¹⁰⁶.

Así, la ciencia que pretende no tener límites confía ciegamente en sí misma y, de modo particular, en sus metodologías. Por tanto, para vencer la pretensión de totalización (después de haber asumido la limitación general a

¹⁰² CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 414.

¹⁰³ CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, pp. 224 s.

¹⁰⁴ *Íbidem*.

¹⁰⁵ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 107.

¹⁰⁶ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 73. La aplicación al cristianismo de este valor diferenciador del límite frente a un universalismo vacío puede verse en CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, pp. 218 ss.

que está sujeta toda ciencia) hay que abandonar la rigidez de una metodología tomada como vía exclusiva de conocimiento, aquellas determinaciones metodológicas “tienden a convertirse en un imperialismo y a definir una nueva ortodoxia”¹⁰⁷.

En Certeau, la convicción relativa a la importancia del límite le llevaba a desconfiar de los métodos tomados por ideales ya que, como ha señalado Luce Giard, “esta conciencia de la historicidad inscrita en la definición de los métodos y en la manera de delimitar los objetos de investigación le incitaba a rechazar la sacralización del valor cognitivo de las prácticas propias a una disciplina”¹⁰⁸.

En ninguna de sus obras tratará Certeau este tema con la profundidad y extensión con que lo hará en *L'écriture de la histoire*, en la que desarrolla un escrupuloso análisis de la epistemología subyacente a las producciones científicas de la historiografía¹⁰⁹. A lo largo de este texto se observa la enorme movilidad metodológica que atraviesa toda la obra de Certeau; movilidad que unos autores valoran como una riqueza¹¹⁰ y otros como una falta de coherencia. Por mi parte, sin entrar en una valoración global, creo que hay que preguntarse qué pretende Certeau con esta preferencia metodológica basada en el cambio, y en mi opinión la respuesta está en el reconocimiento de las limitaciones que tienen todos los modelos metodológicos, sin excepción¹¹¹.

Esto, que puede parecer algo simple, realmente sería difícil de suscribir por muchos científicos convencidos de que la metodología que aplican es la

¹⁰⁷ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 171.

¹⁰⁸ GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, p. 14. Esto no lo convertía, por otra parte, en un paladín de la interdisciplinariedad (*idem*, p. 16).

¹⁰⁹ La relevancia de la aportación de Certeau en este campo ha sido subrayada por numerosos autores, entre ellos Paul Ricoeur. Cfr. RICOEUR, P.: *Temps et récit*, tome III, pp. 212-218; *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 166 ss.

¹¹⁰ “El artesano Michel de Certeau es un orfebre que sabe jugar con todas las luces”, MONGIN, O.: “Une figure singulière de la pensée”, p. 29.

¹¹¹ Es algo que también suscribió Edward Schillebeeckx, teólogo holandés coetáneo de Certeau: “El teólogo debe oponerse a la utilización (evidente en la práctica exegética) de un método único, como podría ser la historia de las formas o el estructuralismo”, SCHILLEBEECKX, E.: *Jesús. La historia de un viviente*, p. 31.

mejor disponible, y aún más difícil por parte de aquellos que creen haber descubierto la metodología definitiva. No hace falta repasar las desmesuradas pretensiones de Descartes respecto a su método para percatarse de la realidad de esta afirmación.

Pero claro, esta duda permanente sobre la capacidad de la metodología científica para dar cuenta de la realidad lleva como trasfondo (como se viene mostrando) un serio cuestionamiento de las posibilidades de la ciencia para dar razón de sus promesas de conocimiento. Certeau es consciente de la limitación general de la ciencia y de las limitaciones parciales que, inevitablemente, afectan a los métodos concretos con que se desarrollan las diferentes disciplinas científicas. Cada metodología utilizada, importante por lo que aporta y lo que contrasta, no puede, no obstante, intentar integrar el conjunto para construir un “metalenguaje que unifique el todo”¹¹². Es vital no perder de vista “la relación entre los procedimientos científicos *limitados* y lo que les falta de lo «real» de lo que tratan”¹¹³.

Sin embargo, sería erróneo pensar que esto implica un desapego respecto al esfuerzo por saber o una invalidación general de la ciencia. No, no es esa la cuestión. Pero es necesario, para poder ser científicamente honrado, tomar conciencia de estas limitaciones tanto a la hora de comunicar los resultados de las propias investigaciones como en el momento de leer las de los demás, y, sobre todo, es necesario romper toda relación de dependencia incondicional con cualquier método en concreto, desde luego, también en el campo de la historiografía. Luce Giard expone muy bien la posición de Certeau, cuando afirma que “recurrir a un modelo dado significa que uno se interesa por el tipo de resultados que este modelo permite tratar, pero cada modelo no puede hacer más de lo que puede hacer, finalmente demasiadas pocas cosas en relación a nuestra demanda de saber.

El historiador no tiene que adherirse a uno u otro modelo, ni convertirse en su vasallo; aunque, como un músico completo, toque mejor un instrumento

¹¹² CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 11.

¹¹³ *Ibidem*.

en concreto, su virtuosismo no debe cegarlo en materia de epistemología: el modelo está y permanece a su servicio, de uno a otro no debe invertirse jamás la relación, bajo riesgo de zozobrar en la ideología”¹¹⁴.

Finalmente, hay que concluir que este itinerar metodológico de Certeau no es ni mucho menos algo baladí o una mera circunstancia más o menos casual. No. En su movilidad metodológica dentro de la historiografía, en la forma en que queda manifestada en la obra citada más arriba, Certeau expresa una visión del saber que ha sido transformada por una iluminación del papel de la creencia. En este sentido, como ha resaltado Giard, “en el fondo, [Certeau] se comporta en este aspecto al mismo tiempo como un escéptico y como un creyente. Así hace volver, en la práctica de los modelos de historiografía, la experiencia de la «debilidad de creer» nutrida por la tradición cristiana, entendida bajo un cierto ángulo. Emplear el «creer» y «no creer» como modelo consiste en librarse a un ejercicio de «lucidez controlada» para empujar la maquinaria conceptual hasta el límite extremo de su resistencia”¹¹⁵.

Ficción y realidad

Pero salir de la pretensión de omnipotencia que supone la totalización no es una tarea fácil. La toma de conciencia de su propia limitación por parte de la historiografía (o de cualquier otra ciencia), supone un grave cambio para ella y amenaza sus estabildades. La razón principal es que se coloca en el punto de mira su capacidad para dar cuenta de la realidad. Es lo que sucede cuando se aplica esta nueva lente crítica certeuniana a dos aspectos clave de la historiografía: al proceso de construcción de los discursos historiográficos y a la veracidad de estos mismos.

En lo que hace al proceso, es fundamental no perder de vista la limitación que es inherente a la selección y ordenamiento de los datos

¹¹⁴ GIARD, L.; MARTIN, H. Y REVEL, J.: *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, p. 155.

¹¹⁵ *Ídem*, p. 154.

históricos para poder extraer de ellos afirmaciones complejas. Por ello Certeau, señala con intensidad el modo en que, a través de la manipulación de los datos, se construye la historia.

“Cuando recibimos el texto [histórico], una operación ya ha sido efectuada: esta ha eliminado la alteridad y su peligro, para no guardar del pasado, integrados en las historias que una sociedad entera se vuelve a contar en la velada, más que fragmentos encastrados en el puzzle de un presente”¹¹⁶.

El acento puesto en la operación histórica, en la manipulación que produce el texto histórico, surge de la posición certeauniana de partida: que dar cuenta de forma definitiva de la profunda complejidad del pasado, de la espesura de lo acontecido, es, a ojos vista, simplemente imposible¹¹⁷. Por ello la historiografía, a pesar de todos sus esfuerzos por ocultar aquello que no comprende dentro de un orden secuencial de datos, que le permite hacer un discurso didáctico y autorizado, no puede escapar a un “movimiento secreto en el texto” que trae el “retorno subrepticio de lo que oculta [...] sin duda, se puede reconocer este retorno en el trabajo de erosión que no cesa de minar los conceptos contruidos por este discurso [...] como una lenta hemorragia del saber”¹¹⁸.

Una vez más Certeau no indica con su crítica que estos esfuerzos epistémicos de los historiadores sean vanos. Hace falta construir unidades conceptuales para que otros estudios, poco a poco, vayan mostrando sus rendijas, los huecos en sus paredes y en su estructura, al cotejar con el diseño refinado de cada unidad conceptual los datos históricos que se le escapan. Se

¹¹⁶ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 339.

¹¹⁷ Certeau no está solo en esta posición. Un clásico como Jacob Burckhardt ya dejó por escrito sus reflexiones sobre el límite de nuestra capacidad para entender el pasado mejor de cómo lo hicieron sus protagonistas, y sobre la cuestión de si ha de tomar partido el historiador cuando estudia los hechos del pasado. BURCKHARDT, J.: *Juicios sobre la historia y los historiadores*, pp. 163 ss.

¹¹⁸ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 135.

ha de poner en juego, en la historiografía y en todas y cada una de las ciencias, el dúo de la edificación y destrucción conceptual.

“Construcción y erosión de unidades: toda escritura histórica combina estas dos operaciones”¹¹⁹.

Así, esta escritura, la histórica, contribuye, fundamentalmente, no a dar una explicación cerrada del pasado (y esto es lo que hay que descubrir y asumir), sino a volverlo pensable. Corolario de asumir que “el límite se encuentra en el centro de la ciencia histórica, designando al otro de la razón o de lo posible”¹²⁰, y que, como consecuencia, “nosotros debemos por tanto localizar, relativizar, finalmente «historizar» nuestra concepción de la historia”¹²¹.

En segundo lugar, una vez analizada la influencia que el procedimiento de construcción de la historia tiene sobre el producto final (los textos y los discursos), cabe preguntarse con Certeau por la veracidad de estos resultados. La consecuencia lógica es que, si se da por buena la hipótesis de que los textos históricos son resultados de este proceso de construcción y erosión científica que hemos descrito aquí, dichos textos no pueden pretender ser discursos que den cuenta de la realidad.

Y esto por varias razones, entre las que destaca la modificación que la presencia activa del historiador efectúa sobre la historia que estudia. Aplicando a las ciencias humanas el principio de Heisenberg, dirá Certeau que “el objeto mismo de la investigación influye en su observación”¹²². De esta forma, cuando el científico construye un saber (y lo hace siempre que elabora un discurso sobre la realidad en base a unas normas prefijadas¹²³) a la vez destruye sus otros cauces –previos y alternativos– de relación con esa

¹¹⁹ *Ídem*, p. 137.

¹²⁰ *Ídem*, p. 69.

¹²¹ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 203.

¹²² CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, p. 62.

¹²³ *Íbidem*.

realidad. Por ello, cuanto más científicos se pretenden, más sus discursos se alejan de lo real y se convierten en expresión del proceso que los ha dado a luz.

“Ayer lo «real» tenía la figura de un Secreto divino autorizando la interminable narratividad de su revelación. Hoy lo «real» continua permitiendo indefinidamente el relato, pero tiene la forma del acontecimiento, lejano o extraño, que sirve de postulado necesario a la producción de nuestros discursos de revelaciones [...] Las representaciones no están autorizadas a *hablar* en nombre de lo real más que en la medida en que hacen *olvidar* las condiciones de su fabricación”¹²⁴.

Como alternativa de esta científicidad engañosa de los textos históricos, en el terreno extraño y ajeno de la ficción se guarecen, a pesar de todo, los elementos inaprensibles del mundo y del pasado que pueden, estos sí, aportar realidad a los discursos, justo en la misma medida en que son inaprensibles. Entiéndase esto en el sentido que tiene lo Real en idioma lacaniano. Aquí es imposible “hablar de lo Real”, ya que lo Real es, precisamente, aquello que no puede ser dicho ni visto.

“Bentham lo decía ya, y el análisis freudiano nos lo ha enseñado mejor: la alteridad de lo real resurge en la ficción, ingresa en lo irreal de lo fantástico”¹²⁵.

Se colige de estas afirmaciones que existen, por tanto, dos posiciones de interrogación sobre lo real: aquella que se enfrenta a lo real como conocido (objeto); y aquella otra que afronta lo real como punto de partida de toda investigación (lugar)¹²⁶. Dos tipos de historiografía se desarrollarán a partir de ellas: una historia que se pregunta sobre lo pensable y otra historia que se

¹²⁴ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 61 ss.

¹²⁵ *Ídem*, p. 215.

¹²⁶ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 56.

pregunta por lo vivido. Y surgirá entonces la distinción entre un discurso científico y otro literario¹²⁷. Certeau, apoyándose en Freud, reivindicará para la historiografía la parte literaria de su producción, recordando que Freud llama “«leyendas» (pero también «ficciones»)[a] los lenguajes que deniegan su estatuto de ficciones para suponer (o hacer creer) que hablan de lo real”¹²⁸. Así, habrá que ampliar la concepción de la historiografía haciendo sitio a tantos aspectos que han tenido que exiliarse en la narración y el relato, pues “hace falta en principio «reconocer» en el discurso legitimado como científico lo rechazado que ha tomado forma de «literatura»”¹²⁹.

Revelar otras carencias

Si, como se ha afirmado, la historiografía no es capaz de producir un discurso que no esté alejado de la realidad de la que habla, su tarea cognoscitiva debe estar, por tanto, en otra línea, más de comprensión que de afirmación.

“Pero comprender no es caer en la ideología, ni dar un nombre oscuro a lo que se mantiene oculto. Es ponerse a buscar en la información histórica en sí misma aquello que la haga pensable”¹³⁰.

De este modo, la historia tendría más adecuadamente por función “significar una falta”¹³¹, es decir, hacer presentes las ausencias, las condiciones ocultas que constituyen el suelo en el que nace cada una de las ciencias. En unos de sus textos más impresionantes, *La ruptura instauratrice*, Certeau da el título de “Las «condiciones de posibilidad» históricas de las ciencias” a una

¹²⁷ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 53.

¹²⁸ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 125.

¹²⁹ *Ídem*, p. 81.

¹³⁰ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 145.

¹³¹ *Ídem*, p. 119

sección en la que afirma que todas las ciencias son dependientes del marco conceptual en que han nacido.

“Sea cual sea el espacio mental (también espiritual) que crean o que dilucidan, las ciencias humanas no pueden ser dissociadas de una referencia a los movimientos y a las situaciones que las han hecho posibles. Llevan su marca en los postulados de sus discursos y en los condicionamientos de sus prácticas. No son inocentes”¹³².

Es su capacidad para estudiar y descubrir los pliegues de estos marcos conceptuales, en los que nacen y se desarrollan las ciencias, lo que constituiría por tanto la principal aportación epistemológica de la historia. Y esto es debido a que, sabiéndose limitada, la historia puede ayudar a identificar límites de otras disciplinas. Marcar los límites, vendría a ser, de este modo, una “*función crítica* necesaria”¹³³ ejercida por la historiografía.

Y es que no hay ningún ámbito del saber, ninguna disciplina científica, sobre la que no se pueda hacer una “historia” (historia de la economía, de la medicina, de la robótica, etc.). Por contraste con los datos que surgen de la exploración de un pasado, las evidencias actuales de cada una de esas disciplinas quedan enmarcadas por sus límites, por aquellas zonas de la realidad que no alcanzan a explicar. En todas y cada una de estas ocasiones en que la historia se entrecruza con el resto de las ciencias, “una táctica de la distancia especificaría la intervención de la historia”¹³⁴, dándole un carácter auxiliar respecto al resto de las ciencias.

Es este carácter auxiliar de la historiografía, aunque unido por supuesto a otros factores, el que creo determinante para que Certeau se decantase por ella frente a otras disciplinas en las que podría haber centrado su actividad intelectual: psicoanálisis, filosofía, antropología, etnología, teología, etc. Pienso que, en esta elección, se expresa una opción por identificarse con la

¹³² CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 202.

¹³³ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 113.

¹³⁴ *Ídem*, p. 114.

función permanentemente crítica que él atribuye a la historia¹³⁵, y que le vacunaría, al menos parcialmente, contra la pretensión de totalización y de verdad que habita en tantos otros pensadores, pues “el historiador no se enrola así tan fácilmente al servicio de una posición dogmática”¹³⁶.

Las disciplinas científicas, por mucho que aspiren a través de intrincados y rigurosos procesos metodológicos, a exiliar de sí la falta de control, el carácter imprevisible e incontrolable que ha portado el arte desde siempre, han de reconocer al final su incapacidad para ello como elemento imprescindible de su propia configuración como ciencia y no como ideología. Es ahí donde es pertinente la función crítica de la historiografía que, no obstante, puede enriquecerse en contacto con otras disciplinas y, como mostró Certeau, especialmente con el psicoanálisis.

“¿Es por azar que el psicoanálisis se transforme en un esperanto cultural, y ofrezca a Occidente el repertorio, también metafórico, de lo que llega a ser nuestro lenguaje? Él reenvía las representaciones a sus condiciones de producción, y los enunciados a lo no dicho”¹³⁷.

La claridad, la explicitación de las condiciones de producción de un discurso científico, hace que este esté algo más liberado de sus condicionamientos que aquel otro que rodea estas condiciones, o presupuestos subyacentes, de oscuridad y silencio. Así, dar cuenta a las claras de los límites y del sustrato ideológico de una investigación tiene grandes similitudes con la práctica liberadora del *talking cure*, pues “el discurso está todavía más determinado por sus postulados cuando no los explicita”¹³⁸. Así, del psicoanálisis puede aprenderse que, de cara a identificar las grietas por las que la cualidad artística se cuela en el edificio científico y desborda sus

¹³⁵ *Ídem*, pp. 115 ss.

¹³⁶ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 127.

¹³⁷ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 210.

¹³⁸ *Ídem*, p. 194.

pretensiones de objetividad¹³⁹, es mucho mejor que sean los mismos científicos quienes tomen esta tarea como una responsabilidad propia.

La muerte, el límite definitivo

Para terminar esta sección dedicada al límite es obligado hacer una referencia a aquella que para Certeau es el límite definitivo: la muerte.

Aunque pareciera más propia de un ámbito existencial que de este marco epistemológico en el que estamos, su importancia es, sin embargo, fundamental para nuestro autor, quien afirmará que “la muerte obsesiona a Occidente”¹⁴⁰, y que “la muerte es la cuestión del sujeto”¹⁴¹, porque en ella se expresa el rechazo occidental de la inactividad como no existencia. Por eso “el moribundo cae fuera de lo pensable, que se identifica a lo que se puede hacer”¹⁴². Además, Certeau considera que “en la experiencia cristiana el límite tiene su máximo en la muerte”¹⁴³. Pero, unido a todo ello, y esto es lo más importante en relación al tema que nos ocupa aquí, la muerte es esencial para comprender la historiografía porque en ella se hace presente una ausencia que, en Certeau, es siempre el motor de la escritura.

Por ello, ya que sabemos que la concepción historiográfica (y por tanto epistemológica) de Certeau es una concepción escrituraria, la muerte, como límite supremo, está eternamente presente en la reflexión certeuniana sobre el pasado y su abordaje historiográfico. La muerte y los muertos, como forma

¹³⁹ Puede verse, como un valioso ejemplo, el modo en que Freud indica cuál ha de ser el criterio que rija uno de los momentos fundamentales del psicoanálisis: la decisión de marcar el final de la relación terapéutica con el analizado. “No se puede indicar con carácter de validez universal el momento justo para la introducción de este violento recurso técnico: queda librado al tacto”, FREUD, S.: “Análisis terminable e interminable”, p. 222.

¹⁴⁰ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 18.

¹⁴¹ CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien.1. Arts de faire*, p. 279.

¹⁴² *Ídem*, p. 277.

¹⁴³ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 219.

en que el pasado toma cuerpo frente a nosotros, son una constante referencia en *L'écriture de l'histoire*.

“La historiografía es una manera contemporánea de practicar el duelo”¹⁴⁴.

Para Certeau la historia “representa a los muertos a lo largo de un itinerario narrativo”¹⁴⁵ (al modo de la galería de un museo). Este afán de “mostrar” el pasado, en vez de esforzarse en “significarlo” o explicarlo, lleva a la historia a utilizar recursos narrativos que la alejan grandemente de los modos científicos de otras disciplinas “como la física o la sociología”¹⁴⁶. Entre estos recursos destaca, magna entre todos los demás, la escritura, que “juega el rol de un rito de enterramiento”¹⁴⁷.

“La escritura no habla del pasado más que para enterrarlo. Es una tumba en el doble sentido de que, a través del mismo texto, honra y elimina. Aquí, el lenguaje tiene como función introducir en el *decir* lo que ya no se *hace*. Exorciza la muerte y la atrapa en el relato que la sustituye pedagógicamente por alguna cosa que el lector debe creer y hacer”¹⁴⁸.

IV. Recapitulación

Acción, lugar y límite han sido los tres ejes utilizados por Certeau para levantar una propuesta de comprensión del proceso de conocimiento. A lo largo de este capítulo se han puesto sobre la mesa las principales reflexiones

¹⁴⁴ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 21.

¹⁴⁵ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 139.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 140.

de nuestro autor en torno a estas palabras, cuya aplicación al ámbito de la epistemología trae aparejada importantes cambios respecto de las concepciones tradicionales y más extendidas sobre la ciencia y el saber en general.

Asumir que el saber es el producto de una acción le adjudica una serie de condicionantes clave, que surgen del conjunto de factores que influyen sobre el modo de producción de cada sociedad histórica y que, sobre todo, lo alejan de una pretendida neutralidad frente a la realidad.

El saber es siempre, según Certeau, el producto de una perspectiva concreta, de una forma de mirar al mundo, que es la propia de un lugar social. Este lugar, con sus intereses y sus procedimientos epistémicos instaurados, influye de tal manera en sus productos, los textos científicos, que estos pierden toda posibilidad de hablar de forma neutra y objetiva sobre lo real.

Sólo el reconocimiento explícito de esta premisa, a saber, que la ciencia es el fruto de una acción humana que se da en un marco concreto que condiciona fatalmente sus resultados, permite a cualquier disciplina científica exigir para sí ese adjetivo, darse a sí misma un estatuto de científicidad. La limitación, o más bien, la toma de conciencia de ésta, se convierte para Certeau, por tanto, en la verdadera piedra de toque de todo el edificio del saber occidental.

Capítulo 5. Saber y creer

Después de todo lo expuesto hasta aquí se me hace clara una convicción que puede ser expuesta aquí como cierre adecuado para esta tercera parte. Esto es, que la valoración de la relevancia epistémica de la creencia es la aportación certeuniana que mejor pone de manifiesto todas las matizaciones y sugerencias hechas a la forma tradicional de entender el conocimiento, tal y como se han ido desgranando en los capítulos 3 y 4.

Este capítulo quinto busca ayudar al lector a identificar las razones de la insistencia de Certeau en esta relevancia del creer. Al tiempo, quiere provocar en quien lee estas páginas un cambio de perspectiva, que le lleve a incorporar las creencias a su concepción del modo en que se produce el conocimiento. Se ofrece así, acompañando a Certeau, una oportunidad para integrar copulativamente creer y saber. Tomando conciencia de que el saber está siempre precedido y continuado por la creencia, el lector podrá pasar de un modelo de conocimiento estrecho (que por su soberbia pretensión de no necesitar de la creencia termina siendo manco y cojo), a un modelo epistémico ampliado con la añadidura del creer, lo que transformará tanto su punto de anclaje como sus expectativas últimas.

Esta invitación a cambiar de modelo epistemológico no se hace en el vacío, ni se señala un camino que no se ha transitado. Paso a paso las páginas que siguen se dedicarán a mostrar el itinerario certeuniano entre creencia y saber. En un primer momento profundizando en el modo en que saber y creer se relacionan. Después exponiendo la principal característica del creer desde la óptica certeuniana: la debilidad. Finalmente, mostrando el peregrinar de nuestro autor por una tierra ignota y apasionante; por el lugar donde creencia y saber se mezclan de mil formas maravillosas para dar como fruto las más inverosímiles palabras y experiencias; por el territorio de tantos hombres y

mujeres que se han enfrentado con la realidad última de las cosas: el camino de la mística.

I. Saber y creer, una indisoluble tensión

A estas alturas, es indudable que para Michel de Certeau el creer no solo no es algo menor en el campo del conocimiento, sino que acompaña en todo momento al saber; que se establece entre ellos una interrelación permanente y que no hay, en absoluto, una exclusión necesaria entre ambas áreas, sino todo lo contrario. Planteamiento coherente con el conjunto de la propuesta antropológica de nuestro autor, para quién no está nada clara la existencia de líneas divisorias entre las distintas facetas de lo humano, pero que supone la negación (o al menos la matización), de toda una serie de premisas fundamentales en lo relativo a la teoría del conocimiento y de la antropología clásicas.

Como, por ejemplo, aquella que viene ya desde Platón y aquella famosa línea que Sócrates propone a Glaucón dividir en cuatro partes y llamar “a la primera parte «ciencia», a la segunda «pensamiento», a la tercera «creencia» e «imaginación a la cuarta». Y a las dos últimas juntas «opinión» y a las dos primeras juntas «inteligencia»”¹. En esta poderosa e influyente reflexión, es central el orden entre las distintas partes, sosteniendo Platón que la creencia ocupa un lugar inferior al conocimiento (especialmente en cuanto a las cosas de mayor trascendencia, como la vida buena).

De hecho, en torno a la elección de este tipo de vida buena recomienda a Glaucón que valore que un argumento en este sentido “no hay que limitarse a creerlo, sino que hay que examinarlo muy bien, porque nuestro examen, estéte seguro de ello, apunta a lo más importante: una vida buena o mala”². Pese a reconocer que “tenemos desde niños, pienso, unas creencias acerca de

¹ PLATÓN, *La República*, 534a. Platón había indicado previamente esta división en 511e.

² *Ídem*, 578c.

lo justo y lo bueno, en las cuales hemos sido criados por nuestros padres, obedeciendo sus mandatos y honrándolas”³, y a expresar que no se deriva nada bueno del abandono indiscriminado de estas creencias, la posición de Platón es claramente intelectualista, situando al conocimiento en el primer puesto de prioridad. En su concepción epistémica no hay apenas espacio para el creer “porque para quien el principio es lo que no sabe, y el final y la parte intermedia están trenzados a partir de lo que no se sabe, ¿qué medio habrá para que tal sucesión sea alguna vez ciencia?”⁴.

Son muchos los autores que al abordar la relación creer-saber, diversos autores han expresado posturas que, afines o no a la platónica, coinciden con la postura platónica en reducir o anular el papel epistémico de la creencia. Puede verse en sentencias como la siguiente, escrita por el filósofo alemán de origen judío Leo Strauss y extraída de una carta suya a Eric Voegelin: “Cualquiera que sea el significado de *noein* desde luego no es *pistis* en ningún sentido”⁵.

Pero no es esta la posición de todos. Hay otra corriente de pensamiento que quiere integrar creer y saber. En un salto de siglos desde Platón, Miguel de Unamuno (cuya conexión espiritual e intelectual con Certeau sería muy interesante de estudiar⁶), cambia de tercio y plantea otro modo de relacionarse del saber y el creer. Da asiento de lo que ve como una relación polemológica, con una expresión, en mi opinión, muy cercana a los planteamientos certeunianos: “Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y

³ *Ídem*, 538c.

⁴ *Ídem*, 533c.

⁵ VOEGELIN, E. Y STRAUSS, L.: *Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*, p. 114.

⁶ Como Unamuno, creo que también Michel de Certeau podría decir de sí mismo que es “uno que afirma contrarios, un hombre de contradicción y de pelea, como de sí mismo decía Job: uno que dice una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza, y que hace de esta lucha su vida” (UNAMUNO, M. DE: *Sobre el sentimiento trágico de la vida*, p. 266), o suscribir, con toda convicción, que “es la conducta, la práctica, la que sirve de prueba a la doctrina, a la teoría” (*ídem*, p. 268).

asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación”⁷.

También la postura certeauniana se centrará más en la dinámica conflictiva que se establece entre saber y creer que en una pretendida inferioridad del segundo respecto al primero. El primer paso de esta asociación conflictiva es una precedencia. De algún modo, según plantea Certeau, el creer precede en el tiempo al saber, es algo así como el suelo donde el saber crece. La psiconanalista Marie Balmary ha señalado también esta precedencia al afirmar que “en el espíritu, lo que no se espera no llega, lo que no se cree no puede aparecer, lo que se sabe «objetivamente» no puede desarrollarse”⁸.

El saber se identificaría así con cierto estancamiento, con una especie de techo de cristal que no permite el crecimiento, mientras que la creencia, alimentada por la falta de seguridad, se convierte en la tierra que nutre la evolución de lo conceptual, así como de lo espiritual. Profundizando en este tema insiste Balmary, como también haría Certeau con anterioridad, en la fundamental relevancia de las creencias que un grupo tiene sobre un individuo, que se convierten en una base esencial para el desarrollo de la persona, ya que “el hecho de ser creído, para un ser humano, es el carburante, la gasolina [...] ¿Habría, por ejemplo, si alguien no hubiera creído que podía hablar?”⁹.

La inspiración de la tradición judeocristiana y, concretamente, de las Escrituras, apoya con fuerza la orientación certeauniana sobre la precedencia del creer¹⁰. Múltiples referencias podrían dar cuenta de este apoyo, como aquella sentencia del profeta Isaías: “Si no creéis no comprenderéis”¹¹. Certeau

⁷ *Ídem*, p. 128.

⁸ BALMARY, M.: *Freud hasta Dios*, p. 28.

⁹ *Ídem*, p. 29.

¹⁰ En *L'écriture de l'histoire*, se encuentran muchos de los argumentos que Certeau pone sobre la mesa para justificar la idea de que la noción de creencia parece tener ciertas capacidades para iluminar el proceso por el que se puede llegar a un saber. Capacidades entre las que se encuentra poner en evidencia cómo parte de aquello que se dice saber, en realidad no puede decirse propiamente que se sepa, sino que se cree.

¹¹ ISAÍAS 7, 9.

utilizará en varias ocasiones el recurso a la Biblia para seguir ahondando en la forma en que se produce esta precedencia. Entre ellas, destaca un ejemplo evangélico.

Al morir Jesús, los apóstoles, perdido ya el tiempo de la visión directa, entran en un periodo especial en el que han desaparecido las muestras palpables de una realidad: el contacto directo con Jesús, al que identifican con el Mesías. En este nuevo tiempo ya no hay forma humana de construir una explicación racional para lo acontecido sin que se rompa esta convicción que ha habitado en ellos durante los tres años anteriores. Pero queda en ellos, aunque en un segundo plano si se quiere, la creencia de que todo lo vivido ha sido verdadero. Así, cuando todavía los apóstoles y los demás seguidores de Jesús no son capaces de dar razón de lo que ha supuesto su muerte, ya existe en ellos una fe que sostiene la coherencia de la experiencia precedente y cimienta la posibilidad del saber que llegará más tarde.

“Quizás esté aquí uno de los aspectos más característicos del Evangelio: los discípulos, los apóstoles, los testigos no llegan a comprender hasta después lo que les ha pasado. El sentido y la inteligencia vienen tras el acontecimiento como la audición del golpe tras la vista del gesto de golpear. Hay un retardo del *entendimiento*”¹².

De esta forma, el verdadero *quid* de la función que el creer puede tener como precursor, ampliación o complemento del saber, está en su capacidad de dar una oportunidad a la recepción de los acontecimientos. Nuestro autor parte de una concepción metafísica del ser humano atravesada radicalmente por la historicidad, ya desde los primeros compases de la elaboración de su antropología. Una historicidad que afecta a la persona hasta el punto en que desde ella no se puede afirmar la existencia de una verdad ajena a los condicionamientos que impone el transcurrir del tiempo humano. Por ello no extrañará que la capacidad del creer para facilitar la apertura al

¹² CERTEAU, M. DE: *L'étranger ou l'union dans la différence*, p. 4.

acontecimiento como fuente reveladora de lo real, sea una piedra de toque en su idea del hombre.

De ahí que el saber sea concebido por Certeau como algo limitado, que necesita de la ayuda del creer para poder hacerse cargo de la realidad. Sobre todo en la medida en que el saber padece una irresistible tendencia a configurarse como un proceder cerrado, continuo y transido de intereses ajenos al hecho de conocer (aunque habitualmente ciego a la influencia que sobre él tienen estos últimos). Es desde aquí, desde la radical importancia atribuida al acontecimiento histórico y a la capacidad del creer para darle cabida en la vida humana, desde donde se enarbola por parte de Certeau la objeción epistemológica fundamental sobre la concepción de un saber solitario.

“Elegimos, por tanto, un tipo de cultura, de verdad y más simplemente, de profesión, hacemos una elección global que desvela nuestras opciones personales, desde donde somos llevados por el acontecimiento a sostener, bajo formas más o menos sutiles y ocultas, esta proposición, en mi opinión, contradictoria: «Nosotros sabemos lo que pasa.» Este saber niega por adelantado la posibilidad del objeto que pretende conocer; postula que nada puede ocurrir de forma diferente a como pensamos ya”¹³.

La paradójica distancia que en nuestro coexistir con el mundo nos aleja de él al intentar conocerlo, se convierte en la clave de la relación entre creer y saber. Si afirmamos que sabemos qué está pasando a nuestro alrededor, cerramos automáticamente nuestras posibilidades de recibir aquello que la realidad nos ofrece y que es inabarcable en su totalidad por nuestra limitada corporeidad. Solo la creencia, que supone asumir lo limitado de nuestro conocimiento, permite paradójicamente que este no se cierre tras la asunción

¹³ CERTEAU, M. DE : *La prise de parole*, p. 54.

de una primera idea sobre las cosas y sobre el mundo, sino que permanezca abierto a la complejidad de lo real.

El joven filósofo español David Pérez Chico lo ha expresado con claridad en uno de sus estudios sobre ese filósofo americano tan certeuniano que es Stanley Cavell, cuando afirma que “únicamente podemos salvar la distancia con los otros y con el mundo si aceptamos que nuestra relación con ellos (al menos en un nivel básico) no es una relación de conocimiento (si por conocimiento entendemos una creencia verdadera y justificada)”¹⁴. El mismo Cavell, en su obra *Reivindicaciones de la razón*, ahonda en el cuestionamiento del saber como piedra de bóveda de la antropología, pues en su opinión “la base de la criatura humana como un todo, su relación con el mundo tal cual es, no es la del conocimiento”¹⁵.

II. La debilidad de creer

Michel de Certeau afirma la existencia de una relación polemológica entre creer y saber, y el establecimiento de una precedencia del primero sobre el segundo. Esta es una premisa básica de su teoría del conocimiento y su antropología del creer. Pero su corolario no será un enaltecimiento ciego de la creencia. Antes al contrario, para Certeau la principal característica del creer es la debilidad¹⁶. Ya desde escritos muy tempranos aparece este término en sus reflexiones sobre el tema, pero será con la compilación póstuma de estudios dedicados a la creencia realizada por Luce Giard y publicada en 1987, cuando “la debilidad de creer” tome todo su protagonismo dentro del pensamiento certeuniano.

¹⁴ PÉREZ CHICO, D.: “Filosofía sin lágrimas”, p. 75.

¹⁵ CAVELL, S.: *Reivindicaciones de la razón*, p. 329.

¹⁶ Cfr. solo como ejemplo de muchas otras referencias, CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 372.

Una formulación posible de este principio es afirmar que creer es reconocer la propia debilidad, rechazando una fortaleza soberbia que situara al creyente en una dimensión más alta que la de otros. No es difícil percibir aquí qué enorme diferencia guarda esta perspectiva con otros modos, más tradicionales, de comprensión del creer. Quedan lejos de esta perspectiva certauniana las afirmaciones que sostienen que el creyente (por ejemplo, el cristiano) tendría una posición superior al no creyente en todos los órdenes, desde el moral al epistemológico.

La asunción de la propia debilidad es algo esencial en Certeau, como reconoce Luce Giard al referirse a “la «debilidad» que tenía por emblema”¹⁷, y que se extendía desde su autocomprensión como cristiano, hasta su ejercicio como historiador. También aquí, en el terreno de su competencia científica, en el lugar donde su autoridad podía haber sido presentada como indiscutible, nuestro autor marca una diferencia fundamental dejando aparecer poco a poco, en mil pequeños detalles, una “debilidad del historiador”¹⁸. Sus confesiones de incompetencia, de incapacidad para situarse en la posición de fuerza del que sabe con total seguridad, atraviesan toda su obra. Valga como muestra el párrafo que sigue, que hace referencia a su trabajo con los archivos históricos.

“A fuerza de leer, pero sin poder entenderlas nunca, palabras que se refieren a experiencias, doctrinas o situaciones extrañas, yo veía alejarse progresivamente el mundo del que inventariaba los restos. Se me escapaba o más bien yo comenzaba a darme cuenta de que se me escapaba”¹⁹.

Por otra parte, además de una apología de la debilidad como concepto y como realidad propia, hay en Certeau una reivindicación permanente de los

¹⁷ GIARD, L.: “Cherchant Dieu”, p. 18.

¹⁸ GIARD, L.: “Un style particulier d’historien”, p. 12.

¹⁹ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 189.

débiles²⁰. Les ha erigido un monumento en *L'invention du quotidien*, donde esta tendencia certeuniana a dar voz a los sin voz llega a su culmen. A ojos de Certeau, los habitantes más débiles de las sociedades occidentales de finales del siglo XX, los consumidores, recuerdan en una forma actualizada al iletrado iluminado de Surin²¹. Tanto es así que su trabajo sobre las prácticas cotidianas (y sobre las resistencias de los débiles), que desembocaría en la publicación de *L'invention du quotidien*, tuvo por intención primera, en palabras de Luce Giard, “la refutación de las tesis comunes sobre la pasividad de los consumidores y la masificación de las conductas”²².

Esta reivindicación de los débiles se despliega hasta llegar incluso a lo relativo al gusto estético, sosteniendo nuestro autor que por más pobre que se sea, todos y cada uno de los habitantes de la ciudad tienen derecho a tener su propia forma de valorar lo bonito o lo feo en base a sus propios criterios y no necesariamente en línea con lo que las élites dominantes establecen como el patrón de la belleza o la fealdad. Es otro modo de expresión de la ya clásica confrontación, falaz tantas veces según Certeau, entre una supuesta *cultura* y un supuesto gusto *popular*.

“Lo que se denomina «vulgarización» o «degradación» de una cultura sería entonces un aspecto, caricaturizado y parcial, de la revancha que las tácticas de uso se toman sobre el poder dominador de la producción”²³.

²⁰ Esta reivindicación afecta a todos los campos y a todas las épocas, pues, como dirá Giard, “los mecanismos de resistencia son los mismos de una época a otra, de un orden a otro, ya que el mismo reparto desigual de fuerzas subsiste y los mismos procesos de desvío sirven al débil como último recurso”, GIARD, L.: “Histoire d’une recherche”, p. XIV. Véase, como ejemplo de una actitud permanente, el rescate de la importancia de R. Gaultier, traductor (débil, mediocre, olvidado) de San Juan de la Cruz, en CERTEAU, M. DE: *L’Absent de l’histoire*, pp. 48, 70.

²¹ CERTEAU, M. DE; GIARD, L. Y MAYOL, P.: *L’invention du quotidien. II. Habiter, cuisiner*, pp. 199 ss.

²² GIARD, L.: “Histoire d’une recherche”, p. XXIV.

²³ CERTEAU, M. DE: *L’invention du quotidien. I. Arts de faire*, pp. 54 s.

Por otra parte, con su afirmación de la debilidad de creer Certeau actualiza el discurso cristiano llevándolo a una renovada sencillez, a una *kénosis* que le hará afirmar que la experiencia cristiana está transida (o ha de estarlo si quiere ser sincera) de este reconocimiento de la propia debilidad.

“La fe cristiana es experiencia de fragilidad, medio de convertirse en huésped de otro que inquieta y que hace vivir. Esta experiencia no es nueva. Después de los siglos, los místicos, los espirituales la viven y la narran. Actualmente he aquí que se hace colectiva, como si todo el cuerpo de las Iglesias, y no ya algunos individualmente heridos por la experiencia mística, debiera vivir lo que el cristianismo ha anunciado siempre: Jesucristo ha muerto. Esta muerte no es solamente el objeto de un mensaje concerniente a Jesús, sino la experiencia de los mensajeros. Las Iglesias, y no solamente el Jesús del que hablan, parecen llamadas a esta muerte por la ley de la historia. Se trata de aceptar ser débil”²⁴.

Este mensaje, completamente a contracorriente de las líneas de pensamiento mayoritarias de la Iglesia católica en su tiempo y también ahora, es coherente y natural en Certeau desde el momento en que toma en consideración la seriedad del concepto de desencantamiento, reflejo de una situación muy difícil para la fe cristiana en el seno de la sociedad occidental²⁵. Peter Sloterdijk ha formulado certeramente cómo esta situación es la

²⁴ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 304.

²⁵ VIGARELLO, G.: “Entretien avec Michel de Certeau”, p. 185. Nótese que tomar en cuenta no quiere decir compartir este planteamiento. A pesar de que no es el objeto de estas páginas, conviene hacer referencia a dos obras que abordan esta cuestión del desencantamiento con especial interés y amplitud, que debemos a MARCEL GAUCHET, *El desencantamiento del mundo*, y a RICHARD DENNETT, *Romper el hechizo*. Debo a Antonio Lastra que me haya hecho llegar hasta Marcel Gauchet, al que considera el “mayor teórico de lo que él mismo ha llamado «la salida de la religión» o, siguiendo a Max Weber, «el desencantamiento del mundo»”, LASTRA, A: *La filosofía y los dioses de la ciudad*, p. 81. Certeau, por otra parte, hará referencia a la presencia de esta cuestión en Descartes, Weber o Merleau-Ponty, entre otros, cfr. CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, pp. 44, 51; *Le lieu de l'autre*, p. 302; *La prise de parole*, p. 111.

consecuencia de una creencia generalizada durante un tiempo histórico concreto, la creencia de que “Dios no sólo renuncia en este momento a su capacidad de encarnarse *en* un hombre en singular, también pierde de manera visible todo interés en manifestarse *a través de* determinados individuos”²⁶.

Tras esta idea de desencantamiento se esconde la pérdida de un sentido común de la trascendencia en el que sostener el cosmos. Una vez desencantado, el mundo queda en silencio, pues “no está atravesado por la voz”²⁷. Pero en ese silencio persiste, no obstante, “la creencia de que *debe* haber voces”²⁸ y esa creencia produce la aparición de numerosos candidatos para sustituir al Dios que, con su Palabra, permitía antaño comprender de forma total la realidad. Entre los que quieren ocupar su puesto la ciencia pretende tomar un lugar primero, pero sus sacerdotes, los científicos, no pueden tomar a título propio el lugar de la voz vacante, pues como señala Certeau es propio de la ciencia el renunciar al nombre propio, a la voz humana personal y reconocible. La ciencia sana es, a buen seguro, el dominio de lo impersonal, hasta el punto en que según nuestro autor, “el locutor humano está excluido: llega a ser científica una proposición que es independiente de su enunciador”²⁹.

Presente ya desde sus primeros textos este cambio en la percepción del mundo, lejos de ser para él algo negativo, esconde en su interior la posibilidad de mostrar a la fe su propia debilidad y así abrirla a su verdadera dimensión.

“Este desencantamiento, debido a un reencuentro con los otros y a una confrontación con la realidad de la que pretendemos hablar, nos abre precisamente la vía de una más auténtica verdad humana y evangélica. «Cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2Cor. 12, 10)”³⁰.

²⁶ SLOTERDIKJ, P.: *El desprecio de las masas*, p. 83.

²⁷ VIGARELLO, G.: “Entretien avec Michel de Certeau”, p. 185.

²⁸ *Íbidem*.

²⁹ *Íbidem*.

³⁰ CERTEAU, M. DE: “La parole du croyant dans le langage de l’homme”, p. 465.

Queda claro pues que aunque Certeau está definitivamente abierto a lo que las creencias (y, por tanto, también una fe concreta) pueden aportar en el esfuerzo epistémico del hombre, no por eso se sitúa en la posición de quien afirma que la fe cristiana es por sí misma garantía de un mayor acceso a la verdad. Para él se hace nítido que nada puede quedar ajeno a un examen crítico —tampoco la fe—, y que éste ha de hacerse con los instrumentos de los que disponemos. De este modo, hay que “encontrar en la duda el lugar de un trabajo o de una tarea de la fe” y, en el análisis de esta fe “debemos considerar como una tentación el rechazo (o perezoso o cobarde) de las técnicas y las investigaciones que nos permitirán «hacer la verdad» para «llegar a la luz»”³¹.

Como consecuencia de esta arriesgada asunción de la propia debilidad no son pocos los autores que han visto en la obra certauniana una consideración cuasi-relativista del hecho cristiano, que llega a su cenit cuando Certeau plantea la necesidad de no considerar el cristianismo como algo universal y que, en este sentido, la fe cristiana concreta no puede aspirar a ser algo común a cualquier hombre³².

III. La mística, un no-saber que nace del creer

La obra culminante de Michel de Certeau y su último libro publicado en vida fue *La fable mystique*, un estudio denso y original sobre el fenómeno místico. En sus páginas queda establecida la descripción certauniana de la relación que guardan entre sí el creer y el saber, de la manera más acabada que llegó a tener. Según Giard, este texto será para Certeau su “libro más amado”³³, en el que se condensa todo lo aprendido a lo largo de una intensa vida consagrada al estudio. Reuniendo y ampliando en un conjunto bien

³¹ *Ídem*, p. 459.

³² ROYANNAIS, P.: “Michel de Certeau: l’anthropologie du croire...”, p. 520. Fundamental la idea de que “el cristianismo es un fenómeno limitado”, CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 64.

³³ GIARD, L.: “Cherchant Dieu”, p. 20.

hilado multitud de textos anteriores y otros nuevos, Certeau dio a la luz esta obra en 1982, con la intención de que fuera la primera entrega de un conjunto final de dos volúmenes. Las múltiples ocupaciones primero y finalmente la enfermedad que habría de llevarle a la tumba impidieron que el segundo tomo llegara a aparecer³⁴.

El tema que se aborda aquí, la mística, es uno de los dos temas clave para Certeau³⁵, que tiene que atravesar distintos saberes para buscar una aproximación certera a las cuestiones que esta le plantea. Nuestro autor nunca pidió permiso para realizar sus incursiones en el mundo de la mística. Leyó, estudió y publicó cuanto quiso, dentro y fuera de la historiografía: “Se desplazaba de un saber a otro por necesidad, para seguir una cuestión nacida en otro campo, dónde le parecía que no había recibido un trato satisfactorio”³⁶.

Entusiasmado por su ansia de un conocimiento veraz, esta itinerancia metodológica le llevaba a huir de encasillamientos disciplinares o académicos, pero no por el afán de estar a la moda de la interdisciplinariedad, sino por la propia necesidad de saber, ya que “esta libertad de movimiento estaba al servicio de un trabajo de investigación preciso, exigente”³⁷. Ocurre pues, con el Certeau que se apasiona con la mística, como con el Freud que “se autoriza así a atravesar con su aparato analítico las disciplinas que se han repartido los fenómenos psíquicos según una diferencia (entre «individuales» y «colectivos»)) que precisamente él rechaza y que intenta transformar”³⁸.

Por ello, como todos los textos certeunianos, *La fable mystique* se presenta a sus lectores como un fresco abigarrado, en el que la multitud de

³⁴ En alguno de sus artículos de aquellos años, Certeau llegó a anunciar la publicación de dicho tomo, cfr. CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 222 n. 26. Luce Giard afirmaba en 1987 estar trabajando en su publicación póstuma, proyecto que finalmente no se concluyó, cfr. GIARD, L.: “Cherchant Dieu”, p. 7.

³⁵ GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, p. 21.

³⁶ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 13.

³⁷ GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, p. 19.

³⁸ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 91.

detalles y lo arriesgado de los trazos invitan a una lectura sosegada y atenta³⁹. También aquí la mirada multifocal sobre un mismo asunto es la orientación metodológica clave, de forma que se encontrará el lector secciones de gran contenido histórico, pero también sociológico, antropológico o teológico, y casi destacando sobre el resto, importantes reflexiones de carácter lingüístico. La relevancia del lenguaje como principal vía de entrada de Certeau en el fenómeno místico, queda ya reflejada en el título de la obra con la referencia a la fábula. Pero llegó a ser incluso más explícita en versiones anteriores del título, pues tal y como se recoge en la mancheta de *L'Absent de la histoire*, publicada en 1973, la obra que nos ocupa iba a llamarse en un primer momento *Le langage mystique*⁴⁰.

Pero, ¿por qué puede decirse que su estudio sobre la mística sirve para ejemplificar la teoría certeauniana de que el creer y el saber están en interrelación? Básicamente, porque de sus páginas, acendrada como una pepita de oro entre la arena del río, puede extraerse la conclusión de que la mística abre una nueva relación con las posibilidades de comprender la realidad.

La puerta a un saber que desborda lo previsto

A lo largo de los tiempos algo común a las diferentes corrientes espirituales que podrían ser identificadas como místicas sin faltar a la verdad, es que el conocimiento que deriva de la experiencia religiosa “obedece a otro tipo de coherencia distinta a la del discurso filosófico”⁴¹. Por ello, la mística

³⁹ Por su complejidad y su riqueza, pueden aplicarse a esta obra las palabras de Paul Klee que Certeau recuerda frente a *El jardín de las delicias*, de El Bosco: “La obra plástica presenta para el profano el inconveniente de no saber por dónde comenzar, pero, para el aficionado advertido, la ventaja de poder variar ampliamente el orden de lectura y tomar así conciencia de la multiplicidad de sus significaciones”, Paul Klee citado en CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 73.

⁴⁰ CERTEAU, M. DE: *L'Absent de l'histoire*, p. 1.

⁴¹ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 216. Una ampliación de la relación entre filosofía y mística puede verse en CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, pp. 339 s.

abre una vía hacia un nuevo saber a través de dos aportaciones clave: el cuestionamiento del saber establecido y la realización de una propuesta de enriquecimiento del mismo.

En primer lugar, la mística afirma el no saber. El místico⁴² una y otra vez, más allá de la religión donde hunda sus raíces o del tiempo en el que viva, prescinde de lo necesario para ser sabio a ojos del mundo. Su afirmación de Dios parte de la negación de lo sabido sobre Él y no deja de cuestionar cualquier saber que pudiera aparecer como definitivo⁴³.

“Se convierte en «místico» todo objeto –real o ideal–, del que la existencia o la significación escapa al conocimiento inmediato”⁴⁴.

Así, si se afirma la existencia de Dios y se sostiene como harán los místicos que la unión con Él es el fin último de la existencia, y al mismo tiempo se niega más o menos vehementemente lo que la Iglesia afirma sobre lo divino, la soledad y el hambre de respuestas se hacen presentes y no queda más que iniciar una búsqueda radical de Dios. Concretamente, en la mística católica de los siglos XVII y XVIII (la más profundamente estudiada por Certeau), la clave de esta búsqueda es un elemento comunicativo. Si Dios habla pero ya no se le escucha, no quedará más remedio que volver a “aprender a escuchar”⁴⁵.

Negar, por tanto, es el primer paso de la mística. Negar primordialmente el silencio de Dios. Negar que el discurso eclesiástico y teológico sea capaz de expresar con plenitud lo que Dios quiere comunicar a los hombres. Negar también la incapacidad de la humanidad para escuchar la Palabra de Dios. Por ello, quien se adentra en la mística pone toda su fuerza en un *no*: no al dominio conceptual sobre una realidad inabarcable; no al corsé de una experiencia lastrada por la ausencia de riesgo; no a la tentación

⁴² Me referiré a todos ellos así, hombres o mujeres, para evitar la confusión con el sustantivo *mística*.

⁴³ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 32.

⁴⁴ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 132.

⁴⁵ *Ídem*, pp. 218 ss.

de escapar a la dificultad huyendo de la confrontación con los otros. En los místicos, como ha ocurrido tantas veces después, en multitud de resistencias no violentas frente a poderes abusivos, “la no-cooperación es la acción inicial, una ruptura instauradora”⁴⁶.

De antigua tradición en el cristianismo esta negación de la validez del conocimiento establecido, del saber oficial sobre Dios y todo lo relativo a lo divino, llevará a los místicos a la paradójica afirmación de que la verdadera sabiduría sobre las cosas más importantes (y sobre la más importante de todas las cosas), se encuentra lejos de sus pretendidos detentadores y habita en los rincones más inesperados. La cantera de la Biblia sustentará por doquier su discurso, bien sea recurriendo a los profetas como Isaías (“Fracasará la sabiduría de sus sabios y se eclipsará la prudencia de sus prudentes”⁴⁷); a los Evangelios (“Te alabo, Padre, Señor de cielo y tierra, porque, ocultando estas cosas a los entendidos, se las diste a conocer a la gente sencilla”⁴⁸), o a las cartas de Pablo⁴⁹.

Es el momento en que se pone en juego la noción de *docta ignorantia*⁵⁰, con la que los místicos ensalzarán la sabiduría de los sencillos, aquellos a los que Henri Bremond (el gran historiador de la espiritualidad francesa) llamaba “«pequeñas almas» grandes por su sabiduría oculta”⁵¹. Representado por diferentes personajes en las obras de los místicos, a través de las distintas épocas y geografías (el pastor, el campesino, el vagabundo, etc.), la figura de una persona de origen humilde y carente de toda instrucción, “puro de todo

⁴⁶ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 145.

⁴⁷ ISAÍAS 29, 14. Cfr. CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 452 n.9.

⁴⁸ MATEO 11, 25. Cfr. CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 320.

⁴⁹ PABLO, 1ª Corintios 1, 18-31.

⁵⁰ En la obra certeuniana éste no es, de ningún modo, un concepto menor, ya que desde sus estudios históricos a sus análisis sobre los campus universitarios franceses de los 70, la referencia a la sabiduría que habita en lo sencillo y desafía las normas rígidas de las estructuras cerradas, es algo mil veces presente (cfr. por ejemplo, CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, pp. 96 ss.). En *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, pp. 82-96, puede verse, además, un abordaje del modo en que Pierre Bourdieu utiliza la expresión *docta ignorantia* en sus estudios socio-antropológicos.

⁵¹ CERTEAU, M. DE: *L'Absent de l'histoire*, p. 41.

saber y de todo interés”⁵², se presenta como la depositaria del mensaje divino, tanto por su comunicación personal con Dios como por su capacidad para interpretar lo que ha recibido de Él.

Por ello los místicos, más allá de su propia condición, de su nivel social y de sus ocupaciones, buscarán la cercanía de estos sabios sencillos, en los que esperan encontrar el acceso a lo divino que les niegan los libros y las estructuras de la Iglesia. Certeau presentará a Pierre Favre, uno de los primeros compañeros jesuitas de San Ignacio, como alguien que “gusta de las devociones universales y sencillas. Así este hombre cuyas relaciones se extienden a los grandes personajes del momento y cuya correspondencia está plagada de hombres célebres, prefiere para la conversación íntima a las pequeñas gentes [...] tales son los amigos de su meditación”⁵³. Igual ocurrirá con su admirado Surin: “Este hombre de ciudad y espiritual descubre en los pueblos y en las gentes humildes el testimonio conmovedor del Espíritu”⁵⁴.

Los místicos mismos, identificándose con estos “pequeños santos”, se esforzarán en mil ocasiones por abandonar todo aquello que está en la línea de lo social, teológica o eclesialmente bien valorado, para optar por caminos de sencillez y de abajamiento. La máxima que los guía la expresó poéticamente San Juan de la Cruz de manera inigualable, con aquel “para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes”⁵⁵.

Así pues, el místico es capaz de abrir nuevos caminos que dejan atrás los límites del conocimiento previo y lo hace –como el iletrado iluminado de Surin o el rabino Akiba que siendo “un ignorante pastor, llegó a ser uno de los

⁵² CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 353.

⁵³ CERTEAU, M. DE: “Introduction” al *Mémorial* (Favre), p. 14.

⁵⁴ CERTEAU, M. DE: “Introduction” a *Guide Spirituel* (Surin), p. 15. La importancia de Surin para Certeau es enorme, algo notorio en toda su obra. Para nuestro autor, en Surin, “ese D’Artagnan de la mística” (*La possession de Loudun*, p. 364), se aprecia un “estilo” especial (“Introduction” a *Correspondance* (Surin), pp. 55, 57, 66, 84), así como una inestabilidad más violenta y continua que en otros místicos (*idem*, p. 54). Como una pequeña muestra de este gran respeto que le profesa, véase que cuando Certeau escribe un artículo sobre la mística para un diccionario, la única cita textual que incluye es de Surin, cfr. *Le lieu de l’autre*, p. 337.

⁵⁵ JUAN DE LA CRUZ: “Subida al Monte Carmelo”, p. 125.

mayores sabios de su generación”⁵⁶— prescindiendo de las garantías que la sociedad se da para acreditar una sabiduría. Scholem ha dejado claro hasta qué punto puede llegar este descrédito frente al saber, pues “lo que para el místico es una profunda intuición, un gran símbolo, aparece a los ojos más sobrios de los historiadores del pensamiento o de los filósofos como un malentendido de concepciones filosóficas. Pero precisamente en esos malentendidos demuestran tales concepciones su esencia productiva en la historia de la religión y aseguran la continuidad del universo lingüístico, a cambio, eso sí, de su credibilidad”⁵⁷.

Esta “esencia productiva” a la que se refiere Scholem es el segundo aspecto a través del que la mística da pie a un nuevo saber. Porque para ella no se trata de una negación de lo conocido y punto final. Es cuestión también, en un segundo momento, de proponer a través de la creencia otra forma de conocer la realidad circundante, de enriquecer el saber.

Entre nosotros Unamuno lo ha afirmado con fuerza: “El creer es una forma de conocer, siquiera no fuese otra cosa que conocer nuestro anhelo vital y hasta formularlo. Solo que el término creer tiene en nuestro lenguaje corriente una doble y hasta contradictoria significación, queriendo decir, por una parte, el mayor grado de adhesión de la mente a un conocimiento como verdadero, y de otra parte una débil y vacilante adhesión. Pues si en un sentido creer algo es el mayor asentimiento que cabe dar, la expresión «creo que sea así, aunque no estoy de ello seguro» es corriente y vulgar”⁵⁸.

Esta dimensión enriquecedora de la creencia respecto del saber es algo común en la tradición mística occidental, tanto cristiana como judía. Respecto a esta última son buenos exponentes de la presencia de esta concepción en el misticismo judío la posición incluyente entre creencia y saber que defiende Martin Buber⁵⁹, así como el conjunto de la obra del ya citado Gershom

⁵⁶ SCHOLEM, G.: *Conceptos fundamentales del judaísmo*, p. 75.

⁵⁷ *Ídem*, p. 58.

⁵⁸ UNAMUNO, M. DE: *Sobre el sentimiento trágico de la vida*, p. 200.

⁵⁹ La concepción profundamente dialógica de Martin Buber sobre la realidad humana no anda muy lejos del pensamiento de Certeau, como puede verse en BUBER, M.: *Yo y Tú*, pp. 15, 63.

Scholem. En su libro *Conceptos fundamentales del judaísmo*, este último expresa el desbordamiento que produce la mística en el saber cuando afirma, sobre el Dios de los místicos, que “nunca está allí donde uno estaría más inclinado a buscarlo; siempre está más allá. Más allá de la vida, más allá del puro ser, incluso, *contra* Platón y Aristóteles, más allá del pensamiento”⁶⁰. El historiador hebreo, gran conocedor de la tradición mística judía (y también cristiana e islámica), sostiene que las aportaciones de cada una de estas tradiciones van abriendo camino para el pensamiento, planteando cuestiones que el discurrir por sí mismo no habría abordado⁶¹.

La mística rompe las fronteras de la teología

La apertura mística de una nueva vía de conocimiento, a través de la negación y del enriquecimiento que se han tratado anteriormente, tendrá repercusiones en el campo general del saber. No obstante, la primera disciplina que se verá afectada por sus cuestionamientos será la teología, el discurso racional sobre la fe que los místicos desbordan.

La situación de la teología a mediados del s. XVI es planteada brevemente por Certeau como la de una disciplina escindida.

“El cisma progresivo entre una ciencia que ya no es el discurso verdadero de una revelación histórica y una experiencia que se separa de la teología para describirse aisladamente, se manifiesta en cada expresión de la vida cristiana [...] la noción de teología se modifica; ya no define la ciencia rigurosa de las realidades de la fe, sino el sentimiento del misterio que se da en la experiencia, una sabiduría impregnada de piedad y madurada por el discernimiento, reflexión de

⁶⁰ SCHOLEM, G.: *Conceptos fundamentales del judaísmo*, p. 14.

⁶¹ *Ídem*, p. 57.

un tipo particular, nacida y dedicada a la relaciones personales con Jesucristo y las actitudes morales a las que estas llevan”⁶².

Para entender la posibilidad de que se consolidara en los siglos XVII y XVIII una corriente como la mística (capaz de realizar un serio ataque en la línea de flotación de la otrora omnipotente teología), no puede dejar de resaltarse la importancia de factores que desde muy atrás venían favoreciendo un profundo cambio conceptual y cultural dentro del cristianismo. Entre ellos destacan diferentes planteamientos que van poniendo en duda, ya desde el siglo XV y aún más atrás, la “legibilidad” del mundo, la posibilidad de ver directamente en las cosas la huella de la Providencia divina⁶³. Es el caso del nominalismo coadyuvante esencial para la revolución epistémica de la mística. Como dirá Certeau, “el ockamismo ha exiliado del discurso su verificación última”⁶⁴, debido a que “para Ockam la teología ya no puede ser una verdadera ciencia”⁶⁵.

Pero no son solo objeciones teóricas las que la mística pone a la teología. También con su ejemplo práctico niega la exclusiva competencia de la teología y de los teólogos para hablar sobre Dios. De diversas procedencias intelectuales y académicas, los místicos se atreven a pronunciarse sobre las cuestiones más intrincadas, sobre las cosas de Dios y su mensaje, sin tener el respaldo firme de una titulación teológica, de una corporación universitaria o de un cargo ministerial. Humanistas, políticos, religiosas, o incluso simples

⁶² CERTEAU, M. DE: “Introduction” al *Mémorial* (Favre), p. 25.

⁶³ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 84.

⁶⁴ *Ídem*, p. 47.

⁶⁵ *Ídem*, p. 126. Cfr. también *ídem*, p. 173. Otro erudito jesuita, en este caso español, Ricardo García-Villoslada, ya había señalado al ockamismo como un factor predisponente imprescindible en el surgimiento del pensamiento teológico de Lutero, cfr. GARCÍA-VILLOSLADA, R.: *Martín Lutero. El fraile hambriento de Dios*. Certeau afirmará que este proceso de cuestionamiento de la teología iniciado con Ockam, culminará con la separación definitiva de la teología y la filosofía en 1641, a raíz de la publicación del *Augustinus* de Jansenio, donde éste “afirma la incompatibilidad de la filosofía, fundada sobre el «intelecto», con la teología, fundada sobre la «memoria», es decir sobre la autoridad de la Escrituras y de los Padres”, CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 146.

legos, desafían con sus palabras y sus escritos el coto vedado que la teología había erigido en torno de lo divino, dudando de la capacidad epistémica de la teología para presentar realmente a Dios a su pueblo⁶⁶. Al abordar las preguntas sobre Dios sin orejeras el místico desborda la teología, pues “trata una cuestión transversal en relación a las disciplinas establecidas”⁶⁷.

Además, la negación mística del saber teológico al uso implica el rechazo de una premisa que ha sido siempre el sostén del edificio teológico (al menos en la Iglesia católica): la imposibilidad de un acceso directo y general a la comunicación con Dios. La teología clásica ponía como condición básica para el establecimiento de esta comunicación con Dios, es decir, para comprender su Palabra, la interpretación autorizada de los sacerdotes. Solo ellos, después de una pléyade de estudios realizados en el marco de la enseñanza eclesial (y con una orientación siempre afín al Magisterio de la Iglesia), tenían la capacidad de hablar verdaderamente de las cosas divinas. Frente a esta línea, Lutero basará gran parte de su reforma teológica en la capacidad individual de cada cristiano de llegar a conocer a Dios a través de la lectura de las Escrituras. Como tercera vía alternativa la mística erigirá en condición para comprender a Dios no ya tanto un conocimiento sino una experiencia.

Poco a poco, lo que empieza siendo una orientación más o menos espiritual dentro del mismo campo de la teología o del pensamiento cristiano (la mística es entonces un adjetivo que se añade a diferentes conceptos y cuestiones), terminará convirtiéndose en toda una disciplina autónoma. Es el momento en que la mística se vuelve sustantiva⁶⁸. A partir de entonces, con uno u otro nombre, participa como una más en el nuevo juego de las teologías

⁶⁶ El itinerario espiritual de Ignacio de Loyola es un claro testimonio de esta afirmación. Investigado varias veces por las autoridades eclesiales por su manera de hablarle a las gentes sobre cosas divinas, terminará estudiando teología y ordenándose sacerdote, posición desde la que ya podrá, por fin, evangelizar con total libertad. Cfr. TELLECHEA, J. I.: *Ignacio de Loyola, solo y a pie*.

⁶⁷ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, pp. 218 ss.

⁶⁸ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 326.

múltiples⁶⁹, dentro del triángulo que formarán teología escolástica, teología mística y teología positiva. Para Certeau, esta ruptura de la “arquitectura única de «la» teología”, entraña una “especialización del saber” en función de una “organización de la sociedad en espacios diferentes relativos a relaciones de fuerza (políticas, jurídicas o retóricas) y no ya, esencialmente, a las jerarquías de clases o estados”⁷⁰. Como se expuso con anterioridad, una vez más, el saber está condicionado por los lugares donde se produce.

De esta forma, los místicos son un ejemplo perfecto del desplazamiento de las creencias y los modelos epistemológicos a que se hizo referencia en el capítulo 3. Están entre un “universo medieval”⁷¹ y “el siglo de las Luces”⁷².

“Ellos pasan a la modernidad. Sin embargo, esta transformación se efectúa en el interior de un mundo que declina. Respeta globalmente el lenguaje religioso recibido, aunque lo trata de otra forma”⁷³.

En la evolución de los místicos, situados en una verdadera encrucijada entre el pasado y el futuro, se ve con claridad cómo “una nueva forma epistemológica aparece en el umbral de la modernidad”, cómo se genera “un nuevo espacio de saber”⁷⁴. El discurso y la mentalidad que se expresan en las obras de los místicos son efectivamente nuevos y distintos a lo anterior, pero están contruidos con los materiales del universo mental del que disponen, pues “una cultura es el lenguaje de una experiencia espiritual”⁷⁵.

La fuerza de esta afirmación certeuniana ha de retumbar necesariamente en los oídos de cualquiera que haya querido aproximarse con

⁶⁹ Desde teología mística a teología negativa pasando por otros muchos, que responden además a la propia variedad de teologías místicas, irreductibles a una sola denominación o a un solo contenido. Cfr. CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, pp. 189, 206.

⁷⁰ *Ídem*, pp. 144 ss.

⁷¹ *Ídem*, p. 15.

⁷² *Ídem*, p. 25.

⁷³ *Ídem*, p. 15.

⁷⁴ *Ídem*, p. 28.

⁷⁵ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, pp. 46 s.

sinceridad al estudio de la historia de la espiritualidad, en cualquiera de sus concreciones, pues pone en cuestión las afirmaciones absolutistas que llevan a soslayar los aspectos históricos de la evolución de cualquier realidad humana. Los místicos piensan y sienten en el mismo marco cultural que sus contemporáneos y no son esencialmente distintos a ellos (de hecho, por poner solo un ejemplo, también Descartes, coetáneo de tantos grandes místicos, emprende caminos nuevos en los campos de la ciencia y la filosofía⁷⁶). Aplicándose a sí mismo y sus contemporáneos jesuitas esta máxima, Certeau utilizará una expresión que abre el camino a la orientación fundamental desde la que nuestro autor enfoca la mística y su relación con el conocimiento: el lenguaje.

“Nosotros hemos aprendido el lenguaje de nuestro tiempo, participamos de su mentalidad”⁷⁷.

Toda persona y todo grupo humano construye su espiritualidad, su pensamiento y su discurso con los elementos conceptuales y lingüísticos que su momento histórico le ofrece, aunque, y esto es lo más importante, no tiene porqué combinarlos y utilizarlos de la misma forma en que lo han sido hasta entonces. No será, por tanto, el contenido en sí de las afirmaciones y de los planteamientos de los místicos lo que suponga una revolución respecto a los siglos precedentes, sino, más bien, el modo, la forma diferente en que se articulan para configurar un discurso los mismos elementos de antaño, en suma, “un tratamiento distinto de la tradición cristiana”⁷⁸. La prioridad atribuida a este otro uso posible de los mismos elementos lingüísticos (conceptuales, espirituales, litúrgicos, etc.) sitúa de nuevo el análisis de Certeau en el campo de la enunciación, que “se distingue de la ordenación

⁷⁶ *Ídem*, p. 52.

⁷⁷ *Ídem*, p. 69.

⁷⁸ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 26.

objetiva de los enunciados”⁷⁹ y donde “una nueva epistemología se impone, lingüística”⁸⁰.

La orientación enunciativa de la perspectiva certeuniana aporta grandes ventajas al estudio de la mística ya que no entra, como hiciese la teología oficial de su tiempo, en una discusión acerca de los contenidos, sino que se mantiene en el campo del uso que los místicos hacen del lenguaje. Además esta orientación ayuda también a poner a la mística en relación con la otra nueva teología de los s. XVII y XVIII, la llamada teología positiva o bíblica, dedicada a recuperar también la voz de Dios, aunque, en este caso, a través de un retorno a las fuentes de la Palabra: las Escrituras. En palabras de Certeau, “una epistemología de la enunciación aproxima las dos teologías modernas”⁸¹, distinguiéndolas de una escolástica silogística y puramente intelectual, ajena a toda idea de conversación con Dios.

Una ciencia experimental

Si algún cambio respecto a la teología clásica supone esta orientación conversacional, enunciativa, de la búsqueda de Dios que emprenden los místicos, es el cambio de método que supone en el abordaje de la pregunta por la verdad y esto incluso en relación a la mística previa. Y es que sería iluso pensar que los místicos, por más que se adentren en el terreno de la paradoja, han dejado de lado la idea de verdad y su persecución. Para ellos, como ejemplifica muy bien el místico certeuniano por antonomasia, Jean-Joseph Surin, no se trata de desarrollar un gran repertorio de palabrería espiritual, sino de construir una verdadera ciencia mística.

Si la ciencia es algo que está siempre en marcha en relación con una verdad, aquello que se entiende por verdad será fundamental para definir la ciencia y sus métodos. Por eso es tan importante que en Surin, y en otros

⁷⁹ *Ídem*, p. 221.

⁸⁰ *Ídem*, p. 150.

⁸¹ *Ídem*, p. 146.

muchos místicos, la concepción de Dios como alguien con quien se establece una relación se imponga a la de Dios como algo que puede conocerse de un modo puramente intelectual. Esta convicción desplaza la investigación sobre lo divino y su relación con la humanidad desde el ámbito del intelecto al de la experiencia, término clave en esta cuestión. Frente a un discurso abigarrado de sentencias y silogismos, los nuevos místicos recurrirán a la autoridad de aquellos que han experimentado a Dios, oponiendo “de mil formas una «ciencia de los santos» a la escolástica de los teólogos profesionales”⁸². Refiriéndose al uso que Surin hace de San Juan de la Cruz en sus escritos, Certeau dirá que “Surin, polemista y cruzado de la mística, recurre a los santos contra los ataques de los «filósofos». Busca, a través de ellos, defender una «ciencia» contra las «máquinas de una teología»”⁸³.

Pero estas máquinas, bien engrasadas por siglos de predominancia sin oposición, no podían dejar que estos peligrosos innovadores pusiesen en peligro la tradición sin intentar, al menos, desautorizarles. Dos alternativas básicas podían emprenderse para negar la afirmación de que a Dios se le conoce por la experiencia más que por la elucubración: la puesta en duda del carácter personal de Dios (incompatible con los propios principios del cristianismo) o cuestionar la posibilidad del ser humano de tener una experiencia real de las cosas divinas. Será en este segundo terreno donde el enfrentamiento entre uno y otro bando tenga lugar. De hecho, al abordar la mística desde un punto de vista epistemológico, puede verse como uno de los aspectos centrales del cuestionamiento que hace del saber teológico tradicional es la corrección del planteamiento que tenía éste sobre las posibilidades de percepción de lo sobrenatural.

Certeau expone los detalles de esta colisión entre antiguos y modernos a propósito del enfrentamiento entre Surin y Jean Chéron, un carmelita que defenderá “la impermeabilidad de la conciencia a lo sobrenatural, justificada

⁸² CERTEAU, M. DE: *L'Absent de l'histoire*, p. 50.

⁸³ *Ibidem*.

por la concepción de un orden de la gracia sobreañadido al de la naturaleza”⁸⁴. Hipótesis conservadoras como ésta (que como dirá nuestro autor, “no son especialmente favorables a una inteligencia teológica de la vida espiritual”⁸⁵), buscan contradecir a la mística en su término clave: la experiencia.

“Finalmente, subyacente a estas argumentaciones, vuelve por todas partes la idea de que lo sobrenatural, en sí, escapa a toda percepción y que, solo, lo «natural» es susceptible de experiencia”⁸⁶.

Pasados solo algunos años, con algunos acentos cambiados pero reconocible en el fondo de las cuestiones en liza, en la discusión teológica entre Chéron y Surin se actualiza la controversia *de auxiliis* que hiciera célebres a Báñez y Molina en el siglo XVI. Para Certeau, en el siglo XVII, “la mística es un lugar de discordia donde regresa, pero en función de la experiencia cristiana, «la interminable y omnipotente cuestión de la gracia». Ella pone simultáneamente en cuestión el rol de *la experiencia* en relación a las instituciones doctrinales (es decir, el carácter eclesial de la verdad) y la relación entre lo *natural* y lo *sobrenatural*”⁸⁷.

De esta forma, queda patente que en la cuestión de la experiencia radica toda la acreditación del discurso místico⁸⁸. La experiencia directa de lo divino es para los místicos (veáanse los ejemplos, entre muchos otros, de S. Ignacio de Loyola o S. Teresa de Ávila⁸⁹), una de las dos vías de salida a la crisis de credibilidad del cristianismo tras la división de la cristiandad producida por la Reforma protestante. La otra es “una definición eclesiástica o catequética de la verdad”⁹⁰, que para muchos de ellos no deja de ser un esfuerzo por sustituir

⁸⁴ CERTEAU, M. DE: “Introduction” a *Guide Spirituel* (Surin), p. 49.

⁸⁵ *Ídem*, p. 48.

⁸⁶ *Íbidem*.

⁸⁷ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 184.

⁸⁸ Cfr. CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 224; *Le lieu de l'autre*, p. 33; *La faiblesse de croire*, p. 53.

⁸⁹ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 269.

⁹⁰ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 35.

con la autoridad de la institución la verdadera autoridad divina, ausente. Por ello, los místicos emprenden una “cruzada hacia el interior”⁹¹, se retiran hacia un refugio donde puede seguir teniendo espacio una vida de fe⁹², donde puede esperarse aún encontrar la presencia de Dios en toda su verdad.

“En el interior mismo de las Iglesias, una espiritualidad o una mística en busca de un lenguaje se desconecta poco a poco de una administración metódica de los comportamientos y los espectáculos religiosos. Ahí se agrava la separación que, desde el s. XVI, afecta a la articulación esencial del *hacer* y el *decir*: el *sacramento*”⁹³.

Uno de los maestros en el uso místico de la experiencia es Ignacio de Loyola. En la exploración científica del interior del cristiano su metodología del discernimiento (condensada en los *Ejercicios Espirituales*), supone un antes y un después, y una vía de profundización espiritual que muchos místicos aprovecharán con especial avidez. El discernir ignaciano se basará en el análisis detallado de lo que ocurre en la vida del cristiano y de los ecos que suscita en su espíritu esto que ocurre, buscando la identificación de la voluntad de Dios y la vivencia de su presencia real en el mundo. Es algo, como puede verse, muy parecido a lo que persigue la mística en general, por lo que ambas cosas, mística y discernimiento se darán de la mano en numerosos jesuitas, como en Pierre Favre: “Que cada aspecto de la experiencia sea referido al movimiento profundo que la funda, es lo que ha percibido el discernimiento; pero es también lo que atestigua su carácter místico”⁹⁴.

Como tantos otros antes y después de él, pero con una profundidad inusitada, Jean-Joseph Surin se consagrará también al estudio de la experiencia de Dios en su propia vida y en la de los demás. Según Certeau, “la lucidez es en él inteligencia de la experiencia: discierne, de una forma cada vez

⁹¹ CERTEAU, M. DE: “Introduction” a *Correspondance* (Surin), p. 32 s.

⁹² CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 26.

⁹³ *Ídem*, p. 29.

⁹⁴ CERTEAU, M. DE: “Introduction” a *Mémorial* (Favre), p. 95.

más aguda, lo verdadero de lo falso”⁹⁵. Podría decirse con propiedad que “emprende una «ciencia experimental» de la vida espiritual”⁹⁶. La orientación total hacia la experiencia se convierte en Surin en el nuevo método científico que ha de llevar al conocimiento de Dios, por lo que otros elementos vitales se hacen protagonistas en detrimento de los razonamientos, entre ellos, la voluntad y las prácticas.

Respecto a la primera, es preciso remitirse a lo que Certeau llamará la centralidad del *voló* (del querer), algo que va totalmente a contramano con las reflexiones epistemológicas habituales: que la posibilidad del conocimiento no descansa ya sobre la inteligencia, sino sobre la voluntad⁹⁷. Aspecto señalado por S. Ignacio y por Surin, entre otros, la relevancia de la voluntad para llegar a conocer a Dios, rompe el reparto clásico de las posibilidades del conocimiento, abriendo puertas a muchos que por su educación (más bien su falta de ella) o sus condiciones mentales y/o sociales, no eran considerados capaces de llegar a Dios. Aunque esta nueva vía deja claro que el acceso a Dios sigue sin ser para todos⁹⁸, la restricción no estará ahora en condicionamientos ajenos o externos a la persona, sobre los que ésta no puede influir. El nuevo eje se sitúa en la voluntad, el centro de la persona, donde ésta se juega el acceso a la sabiduría de Dios y donde se concentrará todo el esfuerzo metodológico de la ciencia mística.

“No se elige ser creyente. Es un querer que atraviesa las opciones y del que éstas no son más que los síntomas. Fundamentalmente, ser creyente, es querer ser creyente”⁹⁹.

Analizado desde las categorías lingüísticas certeunianas, el *voló*, el querer místico, es el discurso performativo extremo¹⁰⁰: con su expresión crea

⁹⁵ CERTEAU, M. DE: “Introduction” a *Guide Spirituel* (Surin), p. 22.

⁹⁶ *Íbidem*. Cfr. *La fable mystique*, p. 166.

⁹⁷ *Ídem*, p. 227.

⁹⁸ *Ídem*, p. 246.

⁹⁹ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 288.

una realidad. Solo cuando la persona expresa la voluntad firme y decidida de encontrarse con Dios es posible que tenga en su vida las experiencias que han de llevarla al conocimiento verdadero de la divinidad. Como diría Unamuno, “creer en Dios es, en primera instancia [...] querer que haya Dios, no poder vivir sin Él”¹⁰¹. Visto en una perspectiva evangélica, solo el seguimiento permite el conocimiento, como se expresa en aquel diálogo en que Jesús, a la pregunta general y preñada de significado de los discípulos de Juan Bautista (que en adelante le seguirán a él) “Rabí –que significa maestro– ¿dónde vives?”, responde con un “Venid y ved”¹⁰², que condiciona el conocimiento al recorrido de un camino que solo puede iniciarse voluntariamente. De esta forma, radicado en un ejercicio voluntario de la libertad personal, “el discurso místico abre el campo de un conocimiento diferente”¹⁰³.

“Es un querer quien instauro un saber. Un conocimiento no se hace posible más que por una decisión primera: quiero”¹⁰⁴.

En lo que hace al segundo de los elementos que se han mencionado, las prácticas, para los místicos se van convirtiendo en un elemento esencial de búsqueda de lo divino y de expresión de esa voluntad a la que se ha hecho referencia. Certeau señalará que esto se debe a que “la experiencia se inviste en las *prácticas*: prácticas sociales o técnicas en el «exterior», prácticas de piedad en el «interior»”¹⁰⁵. Esta relevancia central atribuida a las prácticas explica que muchos grandes místicos sean al tiempo los reformadores clave de sus entornos eclesiales (S. Teresa, S. Juan de la Cruz, S. Ignacio, etc.). De su

¹⁰⁰ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 238.

¹⁰¹ UNAMUNO, M. DE: *Sobre el sentimiento trágico de la vida*, p. 182.

¹⁰² JUAN 1, 38-39.

¹⁰³ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 236.

¹⁰⁴ *Ídem*, p. 230.

¹⁰⁵ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 188. Aplicándose a sí mismo esta reflexión, ya había afirmado con anterioridad que “la experiencia cristiana existe únicamente cuando se inscribe en prácticas y en un lenguaje”, *El estallido del cristianismo*, p. 70.

experiencia de Dios brotan nuevos caminos, tanto exteriores como interiores, para vivir una fe.

Como anotaciones finales, hay que destacar que en Surin, como en los demás místicos, ya el hecho de prestar atención al método es signo de un cambio de mentalidad, de una evolución desde el paradigma de la perdurabilidad puramente medieval (donde el valor supremo fuera el orden y la estabilidad), hacia un modelo moderno de pensamiento organizado en torno a la rapidez¹⁰⁶ (donde conceptos como productividad y utilidad desplazan a los anteriores). Además, el cambio de método, que deriva de y desemboca en un cambio de la concepción que de sí mismos tienen los místicos en tanto que grupo, ayudará a ir cohesionándolos entre sí a raíz de la utilización de estas nuevas maneras, que los identifican separándolos de los otros. Como señala con insistencia Certeau, la aplicación del “procedimiento debe producir el saber y modelar el grupo”, pues “en proporciones variables, el método combina acciones sobre las cosas con acciones sobre los interlocutores (discípulos, corresponsales, lectores). Fabrica lo social al mismo tiempo que el saber”¹⁰⁷.

Vistos ya el cambio de premisas y de método en los que se basa la ciencia experimental de los místicos, préstese atención ahora al lenguaje que produce, elemento fundamental en el que se enmarca la conversación con Dios. El discurso es la piedra de toque de la mística desde la perspectiva certauniana, pues “la nueva ciencia se define como un lenguaje. Es, desde un primer momento, una práctica del lenguaje [...] la mística es una «manera de hablar»”¹⁰⁸.

El conversar místico¹⁰⁹ pone el lenguaje en el centro de la escena, ya que la pregunta principal de la mística es acerca de la posibilidad de una comunicación con Dios. Como dirá Certeau, “la cuestión esencial concierne a

¹⁰⁶ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, pp. 176 ss.

¹⁰⁷ *Ídem*, pp. 176 s.

¹⁰⁸ *Ídem*, p. 156.

¹⁰⁹ *Ídem*, pp. 216 ss.

la posibilidad de escuchar y de hacerse escuchar”¹¹⁰, por lo que toda la mística está atada a una dimensión comunicativa que atraviesa la espiritualidad de cuño judeocristiano (que afirma que existe un Dios que ha hablado a la humanidad), por oposición a la de origen grecolatino (basada en el silencio de los dioses).

Además, el momento en que surge la mística a la que nos estamos refiriendo está marcado por varios hechos que generan en muchos la sensación de la pérdida de un lenguaje común y el inicio de una época de confusión. El progresivo abandono del latín, hasta entonces lenguaje unificador de Occidente, inaugura un bilingüismo (latín/lenguas vulgares) que introduce la confusión en Europa¹¹¹. También la imprenta, pese a su capacidad para difundir las letras, tiene como consecuencia el que “los textos escapan a la institución universitaria y a la interpretación magisterial”¹¹², rompiendo la unificación doctrinal del medievo. En este mismo sentido, la traducción implica un cambio de perspectiva mental¹¹³, que agudiza el proceso de fragmentación del saber y de la fe. Ante la orfandad creada por esta situación en que la comunicación se ha roto y ya no tiene credibilidad¹¹⁴, aparece “el proyecto místico de unificar el conocimiento en un nuevo lenguaje”¹¹⁵, pues “la mística es el anti-babel”¹¹⁶.

Pero, ¿con qué reponer un lenguaje caduco? Abandonado ya el discurso escolástico, embriagado de un deseo de precisión, los místicos hablarán de las cosas de Dios con palabras antiguas, pero con significados nuevos. Se da un cambio del lenguaje místico medieval de referencia por otro basado en lo corporal, en lo experiencial, donde las cartas y diarios priman frente a los

¹¹⁰ *Ídem*, p. 14.

¹¹¹ *Ídem*, p. 169.

¹¹² *Ídem*, p. 162.

¹¹³ *Ídem*, p. 164.

¹¹⁴ *Ídem*, p. 217.

¹¹⁵ *Ídem*, pp. 169, 175.

¹¹⁶ *Ídem*, p. 216.

manuales de otrora¹¹⁷, y lo personal y vivencial ganan terreno frente a lo puramente intelectual, de forma que “la experiencia mística tiene así, a menudo, el aire de un poema”¹¹⁸.

“No se trata, como en una teología, de constituir un conjunto particular y coherente de enunciados articulados en base a los criterios de «verdad» aportados por la triple instancia de una Escritura, de un Magisterio y de una práctica creyente mayoritaria [...] Es cuestión de *tratar el lenguaje común* (el de todo el mundo y el de «no importa quién», y no el de disciplinas técnicas) en función de *su posibilidad de ser hablado*”¹¹⁹.

Es un paso más en el proceso de “desontologización del lenguaje”¹²⁰, que arranca en la Edad Media y que va minando poco a poco la capacidad del lenguaje para presentarse como un reflejo acabado de lo real. Unido a los místicos en este nuevo uso del discurso, esta cuestión de la adecuación del lenguaje a lo real será en todo momento central para Certeau, quien asumirá con todas sus consecuencias la perspectiva de la enunciación, desde la que concluye que “dos siglos de análisis lingüístico han mostrado que el lenguaje no expresa las cosas, no les da presencia y no es la transparencia de un mundo, sino que es un lugar organizado que permite las operaciones”¹²¹.

Tomar conciencia de esta realidad operatoria del lenguaje implicará necesariamente dejar de lado cualquier pretensión de que éste sea un reflejo

¹¹⁷ Es destacable aquí la relevancia adquirida por la escritura de cada uno de los místicos, que desacata el respeto reverencial a las autoridades tanpreciado a la teología medieval, donde la disponibilidad del *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo, la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino y de algunas obras eminentes más, hacían innecesaria para el sabio la escritura de una obra propia. Ahora, por el contrario, “el santo que se convierte en místico recibe una función escrituraria. Se instala en el campo del lenguaje”, *ídem*, p. 139.

¹¹⁸ *Ídem*, p. 409.

¹¹⁹ *Ídem*, pp. 223 s.

¹²⁰ *Ídem*, pp. 169 s.

¹²¹ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 74.

exacto de la realidad, introduciendo a quién así lo asuma, en el ámbito de la interpretación y de una comunicación siempre incompleta. Resaltando, en esta línea, la distorsión que todo lenguaje entraña respecto a lo que quiere expresar, Certeau señalará que al acercarse a la mística no conviene nunca perder de vista que “toda experiencia espiritual que se expresa, desde que se expresa, se encuentra, de alguna forma, «alienada» en el lenguaje”¹²².

En este sentido, el gusto místico por la paradoja es una magnífica expresión de las claves de la nueva ciencia, que implica un cambio de lógica respecto a la teología anterior. Aunque el cambio de la metodología científica no es, ni con mucho, algo exclusivo de la teología en la época que nos ocupa, sino que afecta al conjunto de las disciplinas del saber durante todo el siglo XVII, (cuando “la ciencia impone sus criterios a todos, creyentes o no”¹²³), el uso de la paradoja sí que es, de hecho, el rostro de una de las rupturas fundamentales de la mística con la teología previa: la predilección mística por una lógica en la que caben los contrarios. Esta será, según Certeau, una nueva lógica narrativa, la tierra del oxímoron¹²⁴, donde la *coincidentia oppositorum*¹²⁵ se convierte en un referente esencial, reflejando el cambio de paradigma que conecta a la mística con otras corrientes de pensamiento de mil lugares y tiempos, por su negación de los principios fundamentales de la lógica clásica: el principio de contradicción y el principio de tercio excluido.

El uso de la paradoja saca a los místicos de un mundo de significados estables para introducirlos en un espacio conceptual donde lo relevante es el uso de los significantes para dar lugar a la expresión de las experiencias. Ya no es tan importante qué se hace sino cómo se hace (“el proceso de

¹²² CERTEAU, M. DE: *L'Absent de l'histoire*, p. 44.

¹²³ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, pp. 163 ss.

¹²⁴ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, pp. 198 s., 272.

¹²⁵ Esta expresión (con sus variantes: *coindidatio*, *complexio*, etc.) aparece prácticamente en todas las obras de Certeau. Veáanse, solo a modo de ejemplo: CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, pp. 216, 221; “Introduction” a *Correspondance* (Surin), p. 55; *L'Absent de l'histoire*, pp. 63 s.; “Introduction” a *Guide Spirituel* (Surin), p. 38; *L'écriture de l'histoire*, p. 373; *Le lieu de l'autre*, p. 51; *L'invention du quotidien.1. Arts de faire*, p. 139.

fabricación”¹²⁶), algo que resume muy bien la noción de estilo, y que es la clave del nuevo método místico. Muy querida a Certeau, esta noción de estilo es absolutamente central en *La fable mystique*¹²⁷, donde se condensa en la importancia dada a los modos o “maneras de proceder”, que expresan la existencia de una “*episteme* distinta a la nuestra”¹²⁸.

“Una metamorfosis cambia el estatuto de los términos sin cambiar su singularidad fenoménica. Un mundo distinto se insinúa en los mismos signos”¹²⁹.

La dimensión política de la mística: herejías

Después de todo lo leído hasta aquí, no cabe dudar del modo en que están profundamente imbricados lo epistémico y lo social en la realidad de cualquier ciencia (y de cualquier fenómeno humano). Tampoco en el caso de la mística estas dos dimensiones están alejadas, y al dar cuenta del alcance que esta “ciencia experimental” tiene en la dinámica política de la vida eclesial

¹²⁶ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 195.

¹²⁷ Véase como, incluso sin realizar una búsqueda exhaustiva, la citación de este término es amplísima en esta obra, CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, pp. 26, 38, 131, 135, 151, 153, 157, 164, 201, 202, 205, 216, 219, 229, 349, 408; así como en otras de Certeau: *L’Absent de l’histoire*, pp. 42, 54, 57, 59, 68, 69; ; *L’invention du quotidien.1. Arts de faire*, pp. 78, 121. Como una de las fuentes de que bebe nuestro autor en esta cuestión, Luce Giard hace referencia (GIARD, L.: “Cherchant Dieu”, p. 16), a la obra de GRANGER, G-G.: *Essai pour una philosophie du style*. Nuestro autor llegará a señalar a esta noción de estilo como un posible identificador del conjunto de la práctica cristiana cuando, abordando el modo en que los cristianos se implican en la vida social, afirma que “un espíritu cristiano se inscribe en las tareas sea por la motivaciones (militancia, testimonio, etc.) sea por una moralización de las conductas (abnegación, generosidad, perdón, etc.), sea finalmente por la elección de tareas privilegiadas (hay una topografía posible de reutilizaciones de militancias cristianas en la enseñanza, el periodismo, la animación cultural, la asistencia social o sanitaria, etc.). Estos diversos elementos constituyen un «estilo». Existe un «perfil» cristiano”, CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, pp. 278 s.

¹²⁸ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 83.

¹²⁹ *Ídem*, pp. 82 s.

de los místicos, Certeau no hace más que señalar de nuevo la pertinencia de su planteamiento. Los místicos, además de romper los corsés del conocimiento tradicional sobre Dios, abren también un nuevo¹³⁰ lugar para la vida religiosa, un espacio intermedio entre convicciones absolutas y opuestas, las más de la veces llamado herejía.

La acusación de ser herejes es algo común a la historia de muchos místicos, tanto que pareciera ir cosida a sus ropajes. Para aproximarse a esta realidad, no menos frecuente que dolorosa para muchos de sus afectados, Certeau se hará eco de diferentes estudios anteriores relativos a la historia religiosa europea. En ellos constata que los historiadores, por diversos motivos, se han centrado en los fenómenos heréticos más que en los ortodoxos, lo que no siempre permite dar una visión ajustada de éstos en el conjunto de la historia religiosa¹³¹.

De entre las fuentes solventes consultadas por Certeau, dos referencias destacadas pueden citarse aquí para señalar dos aspectos diferentes de la misma cuestión: la relación de las instituciones con los místicos a los que se acusa de herejes y viceversa. De un lado, Certeau citará a uno de sus maestros, Alphonse Dupront, que había identificado la herejía como uno de los puntos capitales de la historia religiosa de los ss. XVI y XVII¹³². En torno a las reflexiones de Dupront sobre la evolución y el desarrollo de la herejía en esa época, nuestro autor pone el acento en la importante transformación que supone el que “los principios se relativicen y se inviertan”, produciendo que la pertenencia (estrictamente social, práctica) a una institución eclesial, pase a ser más importante que los contenidos de la fe para asegurarse la certidumbre de las “verdades propias a cada uno”¹³³.

Luego es la práctica, y no el principio religioso que se supone que la sostiene, la que provee de la identidad eclesial necesaria para no ser candidato

¹³⁰ Téngase en cuenta que, en esta época, “quien dice «nuevo», dice sospechoso”, CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 171.

¹³¹ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, pp. 51 ss.

¹³² *Ídem*, p. 156.

¹³³ *Íbidem*.

a la herejía. La herejía aparece así “como una división social y una producción ideológica”¹³⁴, que refleja la realidad de una sociedad escindida por mil cuestiones ajenas a la religión, pero que aprovecha a ésta para escenificar sus enfrentamientos.

“La herejía se presenta, en efecto, como la legibilidad social de un conflicto social y como la forma misma, binaria, del modo en que una sociedad se define excluyendo aquello de lo que ésta ha hecho su otro”¹³⁵.

Por eso los místicos, consagrados a su nueva ciencia experimental y, por tanto, a nuevas formas de poner por obra su fe, se situán por su propio caminar en una zona al margen de la mayoría, fronteriza, que quiebra su inmediata identificabilidad con una u otra ortodoxia. Una u otra porque este fenómeno se da en todas y cada una de las tradiciones religiosas que atraviesan periodos de importante relevancia institucional. Así, diferentes místicos de distintas tradiciones religiosas “se distinguen mucho menos por la *naturaleza* de su experiencia que por el *hecho* de pertenecer a grupos contrarios”¹³⁶. Muchas de sus trayectorias son tremendamente similares entre sí y suelen compartir el ser mal vistos por sus respectivas organizaciones religiosas, argumentando Certeau que “a menudo reciben el trato común de ser sospechosos (tanto ante ellos mismos, como ante su religión) porque traicionan, en nombre de una «interioridad, las instituciones tradicionales de su sociedad”¹³⁷.

En el caso de los místicos católicos de los siglos XVI-XVIII, la acusación de herejía tampoco será una rareza. Frente al planteamiento místico,

¹³⁴ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 31.

¹³⁵ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 23.

¹³⁶ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 158.

¹³⁷ *Ibidem*.

compartido por el protestantismo al menos en parte¹³⁸, que supone la posibilidad individual de acceso a Dios (y por tanto, a la verdad), cierta corriente tradicionalista e institucionalista en el catolicismo defenderá la imposibilidad para el ser humano de “reconocer la verdad”, lo que en el fondo es la afirmación de la imprescindible necesidad de la institución para poder acceder a ella¹³⁹.

Pero la mística o el místico no pueden sustraerse a la fuerza que les impele a salir de lo establecido. Romper con ello forma parte de su más íntima realidad religiosa, de forma que para Certeau “*se convierte en «místico» el que se separa de la institución*”¹⁴⁰, siendo esta separación un hecho cuya necesidad extiende nuestro autor a toda religiosidad sincera, pues “*la ruptura es una constante de la espiritualidad [...] La ruptura no es un elemento aislable en el lenguaje necesariamente colectivo de la espiritualidad. Pertenece al «estilo» de este lenguaje*”¹⁴¹.

En el reverso de la relación institución-místico, se perfila un tipo de discurso que, con mayor o menor voluntariedad por parte de cada místico o mística, ataca la estabilidad de la institución en que está incardinado. En este sentido es destacable la referencia continuada e intensa por parte de Certeau a la obra de Leszek Kolakowski, *Cristianos sin iglesia*, que se centra en la cuestión de las herejías desde la perspectiva de la dimensión política de las creencias¹⁴². Certeau toma muy en serio este trabajo histórico aunque, eso sí, sin dejar de hacer notar la vinculación de los resultados de Kolakowski con el lugar social desde el que los produce, llegando a afirmar que “*intenta hacer una historia marxista de las ideas*”¹⁴³ o que “*«hace» la historia, en el sentido de que quiere producir un «modelo» de inteligibilidad histórica*”¹⁴⁴. En esta

¹³⁸ Sobre la estrecha vinculación entre mística y herejía luterana en la España de los siglos XV y XVI, cfr. entre muchos otros, PASTORE, S.: *Una herejía española*.

¹³⁹ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 137.

¹⁴⁰ *Ídem*, p. 116.

¹⁴¹ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 54.

¹⁴² CERTEAU, M. DE: *L'Absent de l'histoire*, p. 109.

¹⁴³ *Íbidem*.

¹⁴⁴ *Ídem*, p. 110.

obra, el pensador polaco trataría “sobre el cristianismo no confesional del s. XVII, es decir, sobre la oposición a la subordinación de la conciencia religiosa a las estructuras hierocráticas”, lo que podría ser llamado también “una sociología del antiinstitucionalismo”¹⁴⁵.

La lectura antiinstitucional de la realidad mística, sin dejar de ser interesante, pone mayor voluntariedad en la animadversión de los místicos hacia la institución de lo que parece aconsejable. De los estudios certeuanianos se colige que en muchos casos, la postura contraria a lo establecido de los místicos no parece tratarse tanto de una decisión de sustituir una institución por otra, cuanto de una consecuencia, poco querida pero aceptada, del choque entre la sinceridad en la vida y en el discurso por parte del místico y el afán de conservación por parte de la institución. El hecho es que, como ha notado Certeau, “situándose en una posición distinta a la enseñanza magisterial, [los místicos] pretenden sin embargo dar testimonio del mismo Dios que aquella”¹⁴⁶, lo que necesariamente establece una dualidad de posibilidades de dar razón de la verdad: la institucional y la de la mística. En la medida en que se afirme que existe una única verdad sobre lo divino, esta dualidad implica acusar de falsedad a una de estas dos entidades. En el contexto de su durísimo ensayo sobre la tortura, Certeau lo plantea con crudeza.

“El ajeno o el rebelde a la institución testimonia una ambición que no es tolerable (sino hipócritamente): en efecto, de una manera u otra, plantea en un discurso –político (un proyecto revolucionario), religioso (una intención reformista), véase analítico (una palabra «libre»)– el poder de rehacer la institución. A esta pretensión de reconstruir el orden de la historia a partir de una palabra «contestataria», la tortura opone la ley de la institución”¹⁴⁷.

¹⁴⁵ *Ídem*, p. 109.

¹⁴⁶ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 248.

¹⁴⁷ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 229.

Tortura física presente en muchos de los casos más severos de acusaciones de herejía, aislamiento social en los más leves. De una forma o de otra la institución manifiesta su rechazo a la innovación que el místico representa. Para poder comprender la dinámica en que se produce este rechazo en esta época en concreto, es clave tener en cuenta que “hay un trazo fundamental del s. XVII, a la vez religioso y cultural: una *no-visibilidad* del sentido (o incluso de Dios)”¹⁴⁸. Como marco de los discursos de renovación de la vida religiosa privada y colectiva que enarbolan los místicos, durante el transcurso de los siglos a que venimos haciendo referencia, Europa se transforma disolviendo la estructura de la cristiandad y entrando en una efervescente creación de nuevos estados nación. Esto supone un condicionante clave para la espiritualidad de un tiempo y un lugar.

“En la cristiandad rota en pedazos, [los místicos] tienen la experiencia de una defección fundamental, la de las instituciones de sentido. Viven la descomposición de un cosmos y se convierten en exiliados [...] Una permanencia referencial falta. Con la institución, opaca reserva del creer y del hacer creer, sus seguridades tácitas se desmoronan. Buscan un suelo. Pero finalmente las Escrituras aparecen tan «corruptas» como las Iglesias. Las unas y las otras están igualmente deterioradas por el tiempo”¹⁴⁹.

Por ello, los místicos se ven abocados a la creación de nuevos lugares a partir de las ruinas que quedan¹⁵⁰; lugares que, indefectiblemente, pueden ser acusados de ser alternativas a la Iglesia. Cada una de las nuevas construcciones eclesiales que se levantan sobre las ruinas de la cristiandad, es

¹⁴⁸ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 167.

¹⁴⁹ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 42.

¹⁵⁰ *Ídem*, pp. 212-215.

también expresión de un éxodo¹⁵¹. Éxodo que supone un cambio de la comunidad eclesial-política de referencia y que se configura en el pensamiento de Certeau como una idea clave de la mística. Hasta el punto en que nuestro autor identificará al movimiento como la condición definitoria de la misma en la última página de *La fable mystique*.

“Es místico aquel o aquella que no puede dejar de marchar y que, con la certidumbre de aquello que le falta, sabe de cada lugar y de cada objeto que *no es eso*, que no se puede residir *aquí* ni contentarse con *esto*”¹⁵².

La figura de Jean Labadie (1610-1674), “el nómada”, expresa con claridad este peregrinar consustancial a la mística¹⁵³. En este personaje, al que Certeau trata con cariño (“héroe barroco”¹⁵⁴ lo llama), se hace carne “el movimiento de partir sin cesar”¹⁵⁵ que caracteriza el itinerario físico, conceptual y espiritual, de tantas y tantos místicos. Para él “creer, es «venir» o «seguir» (gesto marcado por una separación), salir del lugar propio, ser desarmado por este exilio fuera de la identidad y del contrato”¹⁵⁶. De afán polémico (un rasgo que sería también aplicable a Jacques Lacan), a Labadie “su rechazo le supone mayor garantía que su aceptación”¹⁵⁷. Por eso permanentemente sale y entra de diferentes grupos y confesiones. “Jesuita, jansenista, calvinista, pietista, quiliasta o mileranista, finalmente «labadista»”¹⁵⁸, en su vivir el viaje exterior está conectado esencialmente con

¹⁵¹ Para ver la relectura freudiana que Certeau hace de este término tan importante para los místicos, cfr. CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 496 n. 26b: “El Éxodo [...] es nuestro punto de partida”.

¹⁵² CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 411.

¹⁵³ Véase el capítulo dedicado a Labadie en *ídem*, pp. 374-405.

¹⁵⁴ *Ídem*, p. 374.

¹⁵⁵ *Ídem*, p. 411.

¹⁵⁶ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 295.

¹⁵⁷ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 386.

¹⁵⁸ *Ídem*, p. 374.

un viaje interior¹⁵⁹, por lo que puede afirmar sin ambages que “cambiando de comunión, no he cambiado de vocación”¹⁶⁰.

Para Labadie, por tanto, como para tantos otros, “la tentación es la fijación. Ahí donde Dios es revolucionario, el diablo parece conservador”¹⁶¹. De ahí que, repasando su trayectoria, Certeau vea que “el gesto de dejar a los jesuitas no es en el fondo más que un efecto lógico de esta experiencia”¹⁶², comprendiendo que nunca, sea como sea, puede el espiritual indicar sobre un mapa cual es la «localización del paraíso terrenal»¹⁶³, sino que es el fundamento de su pasión y su vida la constante e infinita tarea de buscarlo.

El éxodo se convierte así en una necesidad para el espiritual, que le lleva a viajar incluso fuera de la propia sangre, como ha señalado Certeau a raíz del marranismo. Las relaciones entre la mística y la pureza de sangre, o incluso la raza¹⁶⁴, son estudiadas por Certeau en *La fable mystique*, en torno a la noción de marranismo espiritual¹⁶⁵, sugiriendo una perspectiva complementaria de la mística como un “efecto de la diferencia judía en el ejercicio de un lenguaje católico”¹⁶⁶. Esta idea nos lleva de vuelta al principio de este capítulo, insistiendo en la noción de uso de los elementos de un lenguaje frente a la importancia prestada anteriormente a los significados que forman estos elementos.

Para Certeau el uso de los mismos términos de la fe católica por parte de los conversos implica tener en cuenta el bagaje enunciativo que conlleva todo su sentir, su memoria y su vida espiritual, tan distinto necesariamente al de los cristianos viejos. Este uso muestra cómo “el modelo cultural del converso

¹⁵⁹ *Íbidem*.

¹⁶⁰ *Ídem*, p. 378.

¹⁶¹ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 60. El movimiento es inherente a la búsqueda del místico, pues “si se quiere responder a la voluntad de Dios, hace falta desde un principio renunciar a fijarle fronteras”, “Introduction” a *Guide Spirituel* (Surin), p. 29.

¹⁶² CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 381.

¹⁶³ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 59.

¹⁶⁴ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, pp. 38 ss.

¹⁶⁵ *Ídem*, pp. 350, 404.

¹⁶⁶ *Ídem*, p. 40.

se difunde como el índice, fundamental, de una ruptura entre el lugar y el sentido”¹⁶⁷.

Finalmente, es de justicia hacer notar cómo los estudios de Certeau sobre la mística dan paso a una forma distinta de entender la herejía (que no sería ya tanto el hecho de pensar algo distinto como de pensar que eso distinto es lo único correcto¹⁶⁸); y a una forma de considerar al místico muy alejada de una actitud de condena, o ni tan siquiera de miedo o de sospecha generalizada. La predisposición de Certeau hacia ellos, francamente positiva, coincidiría sin apuros con la valoración que Gershom Scholem (a quién Certeau había leído con admiración¹⁶⁹), hacía de los cabalistas judíos al escribir “que en realidad estaban muy lejos de ser heréticos y tan sólo buscaban profundizar el sentido de los conceptos”¹⁷⁰.

La valoración integral que realiza Certeau de estos hombres y mujeres peregrinos de la fe, se refleja en su orientación general al estudiar la mística y también en las pequeñas anotaciones particulares con los que rescata las vidas de cada uno de ellos. Anotaciones llenas de cariño y respeto como cuando recordando a Surin y Labadie, escribe que son “dos de los más grandes escritores religiosos del siglo XVII, aventureros de genio, ciertamente muy diferentes, pero entonces reunidos por una misma urgencia de lo absoluto y a menudo confundidos por sus acusadores: Jean-Joseph Surin y Jean Labadie”¹⁷¹.

¹⁶⁷ *Ídem*, p. 404.

¹⁶⁸ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 132. Puede verse una ampliación de la idea de herejía, hasta afirmar que todos somos herejes respecto al pasado, cuando Certeau escribe sobre “la herejía del presente”, *ídem*, p. 82, que nace de la diferencia insalvable que existe entre nosotros y nuestros antepasados a causa de la premisa establecida anteriormente, que afirma que cada espiritualidad se forja con el lenguaje de una cultura.

¹⁶⁹ Cfr. *ídem*, p. 11; *La fable mystique*, p. 37.

¹⁷⁰ SCHOLEM, G.: *Conceptos fundamentales del judaísmo*, p. 87.

¹⁷¹ CERTEAU, M. DE: “Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle”, p. 131.

IV. Recapitulación

Creer y saber son dos realidades interconectadas en la antropología certauniana, dos dimensiones interdependientes e inseparables. A lo largo de este capítulo se ha profundizado en la relación polemológica que mantienen entre sí, relación conflictiva pero constante. Además se ha mostrado cómo, desde el punto de vista de Certeau, el creer ocupa una posición de precedencia respecto al saber, realizando la función de un suelo imprescindible sobre el que poder edificar el conocimiento.

También se ha expuesto que para Michel de Certeau el creer, a pesar de esta precedencia, está fundamentalmente caracterizado por la debilidad, lo que le vacuna contra cualquier tentación soberbia de afirmar que la fe garantiza un conocimiento más alto o profundo de las cosas. Finalmente, a través de la referencia a sus estudios sobre la mística, se ha ido mostrando cómo nuestro autor contempla el modo en que saber y creer se relacionan y desarrollan de modo conjunto.

CUARTA PARTE

LAS INSTITUCIONES DEL CREER

“La vida social exige la creencia [...] que se articula
sobre los supuestos saberes garantizados por las instituciones”

CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 136.

“Al igual que se forman los ventisqueros cuando cesa el viento,
así mismo cuando cesa la verdad surge una institución.
Pero la verdad sigue soplando por las alturas y al final acaba por destruirla”

THOREAU, H. D.: *Desobediencia civil y otros escritos*, p. 81.

Capítulo 6. Las instituciones, corruptas y necesarias

El objeto de esta cuarta parte es profundizar en la dimensión social de la antropología del creer de Michel de Certeau. Para ello han de abordarse cuestiones como la concepción certeuniana de política y de institución, lo que ocupará las primeras páginas de este sexto capítulo. Después, para mostrar la relación entre política, institución y creencia se procederá a describir brevemente dos casos concretos de instituciones en las que Certeau participó y de las que fue un miembro crítico y leal: la Compañía de Jesús y la Escuela Freudiana de París. En los dos capítulos siguientes se ahondará más en la figura de la institución, tratando con detalle el análisis que Certeau hace tanto del surgimiento como del desmoronamiento de las instituciones.

I. La política: encuentro y conflicto

A la hora de adentrarse en este tema es fundamental recordar la situación privilegiada que tiene “el actuar y su inserción social en lo que Michel de Certeau designa en un primer momento como «una historia de la espiritualidad» y, más tarde, como «una antropología del creer»”¹. El hecho de que el ser humano esté inmerso en una permanente relación con otros hace que el estudio de la dinámica interna de esta relación sea una de las raíces fundamentales de la dimensión política de la antropología certeuniana. Como ha afirmado Jacques Revel la concepción de lo social en Certeau es la de “una política pensada como la invención de una relación con los otros y con el

¹ GIARD, L.: “Mystique et politique, ou l’institution comme objet second”, p. 37.

mundo, que no cesaría de ser redefinida a través de un juego de interrogaciones confrontadas”².

Aunque podría utilizarse el término *social* para hacer referencia a los aspectos que ocupan este capítulo, la preferencia por la palabra *política* no es casual en el marco del estudio certeuniano de las creencias, ya que para nuestro autor la política (sobre todo en su vertiente institucional) hereda la condición de depósito de creencias que antes tuvo la religión³. Para clarificar los términos en que va a desarrollarse esta cuarta parte, es necesario abordar una pregunta de base: ¿qué significado tuvo la palabra *política* para Certeau?

Hay que partir de que para él lo político implica mucho más que aquello a lo que este término puede hoy hacer referencia de una forma general: es un área de la vida que va más allá de lo concerniente a los partidos, al Estado o a sus instituciones. Lo político, lo público, es en el mundo certeuniano una dimensión de encuentro en la que no sobra nadie y que impregna el conjunto de la existencia humana: “Todo es política”⁴.

Como señala Luce Giard (cuya aportación es esencial para dar la relevancia justa a esta cuestión en el conjunto del *corpus* certeuniano), “de los difíciles años 1940-1944, él [Certeau] había guardado esta convicción: nadie puede abstenerse de la esfera pública, ya que nadie puede eludir su parte de responsabilidad política en lo que es combate de todos”⁵. Tanto es así que, como para tantos otros que han vivido bajo el yugo de la tiranía y la violencia, la palabra *política* tiene en los oídos de Certeau unas connotaciones que, sin ser ingenuas, enmarcan una vivencia profunda de la realidad social del ser humano. Vivencia tremendamente alejada de la comprensión raquítica y disminuida que de lo político reina en la actualmente en la sociedad europea.

Giard sostendrá, de hecho, que esta dimensión política tiene una importancia radical en la obra certeuniana como puede verse en el libro cuyo título expresa tan fuertemente la idea de pluralidad, *La cultura en plural*. Del

² REVEL, J.: “Michel de Certeau: l’institution et son contraire”, p. 126.

³ CERTEAU, M. DE: *L’invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 260.

⁴ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 70.

⁵ GIARD, L.: “Par quoi demain déjà se donne à naître”, pp. 12 s.

mismo dirá Giard que es “esencialmente un *texto político*, una lección de libertad”⁶.

No hay que entender, no obstante, que esta fortaleza de la dimensión pública habría de traducirse en algún tipo de protagonismo personal (del tipo que fuera) por parte de nuestro autor. Más bien Certeau se sitúa, en todo momento, ocupando un *escaño* en las entrañas oscuras de la democracia. “Este terreno político no es el mío (salvo como ciudadano)”⁷, llegará a afirmar. Desde este lugar discreto irá desarrollando un perseverante y agudo trabajo de crítica, fundamentado y leal. “Si él no se ocupó mucho de plantear una instancia juzgadora ni de definir las reglas de funcionamiento, sí que le importó, hasta el más alto grado, nutrir la llama de una exigencia, el coraje de una radicalidad donde sabría desplegarse un día una libertad que concerniera, a un tiempo, al actuar, el decir, el comprender y el creer”⁸. Encontramos en estas palabras de Luce Giard, una vez más, la prueba de que la integralidad es una de las características centrales del pensamiento certeuniano, también en su derivación política.

Al hilo de la pregunta que nos hacíamos anteriormente pueden destacarse dos vertientes principales de la concepción política certeuniana. En primer lugar, una reivindicación de la alteridad como fuente de riqueza; y en segundo lugar, la toma de conciencia del carácter polémico del encuentro humano.

La esencial alteridad

La alteridad es un concepto vital en el pensamiento de Michel de Certeau, que le entronca con una larga tradición intelectual de raigambre

⁶ GIARD, L.: “Ouvrir des possibles”, p. VII. Otro título certeuniano muy sugerente en este sentido es *Une politique de la langue*.

⁷ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 46.

⁸ GIARD, L.: “Par quoi demain déjà se donne à naître”, p. 13.

dialógica⁹, y que se manifiesta de muy diversas maneras en su obra, siendo siempre, en cada una de estas formas, un acicate que estimula el pensamiento y la acción¹⁰. Para él alteridad es sinónimo de diferencia. Y la diferencia, aquello ajeno que existe fuera de cada sujeto, es la única vía de apertura del mismo a la realidad. Sólo a través de lo extraño, de lo extranjero, pueden cada hombre y mujer tomar conciencia de su propio ser, pues para las personas “la relación es el lugar existencial”¹¹. Por ello, la alteridad no solo es un concepto político, sino también epistémico¹², puesto que nuestro conocimiento del mundo está siempre mediado por la presencia de los otros.

Si para Certeau esta apertura a la realidad a través de los otros es algo constitutivo de la realidad humana, la política vista desde el prisma de la alteridad se sustenta fundamentalmente en la idea de que la vida común está basada en la presencia del otro y de la interacción con él¹³. Y aún más, en la convicción de que esta interacción no solo es necesaria, sino que es positiva y deseable. Aunque algo más adelante se analizará cómo nuestro autor tiene en cuenta los aspectos conflictivos de esta relación, es importante aclarar aquí que cualquier interpretación que reduzca al otro a ser solo un contrario se aleja diametralmente de la postura certeuniana. El otro es imprescindible, pero no porque la realidad se constituya en una dicotomía amigo-enemigo como en teorías próximas a las de Carl Schmitt. En ellas, el otro, por su condición de *némesis*, viene a ser sólo una imagen especular de uno mismo con la que no se produce un intercambio real. Para Certeau, radicalmente en

⁹ Por citar solo un representante de esta tradición de amplio eco en la filosofía europea del siglo XX, puede nombrarse a Martin Buber, con cuya obra existen en Certeau coincidencias en torno a este planteamiento acerca de la relevancia del otro. Sobre la cuestión había escrito el filósofo judío muchos años antes: “El ser humano se torna Yo en el Tú”, (BUBER, M.: *Yo y Tú*, p. 31); “en el encuentro algo le ocurre al ser humano. A veces es como un soplo, a veces como un combate de boxeo, no importa: ocurre” (*idem*, p. 94).

¹⁰ Aunque es algo que atraviesa todos sus escritos, quizás la obra más recomendable para ampliar el concepto certeuniano de alteridad sea CERTEAU, M. DE: *L'étranger ou l'union dans la difference*.

¹¹ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 33.

¹² Cfr. CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, pp. 61-65.

¹³ CERTEAU, M. DE: *L'étranger ou l'union dans la difference*, p. 9.

contra de esta postura, tanto “en la práctica como en la teoría, *el diferente no es nunca el contrario*”¹⁴.

En sus escritos la necesidad del otro, del diferente, es perentoria. “No sin” es la expresión heideggeriana que utilizará para expresar esa necesidad del otro, pues es precisamente la convicción de que no es posible una vida sin el otro la que da realidad a la vida común¹⁵. La presencia del otro, la capacidad de recibirle y con él lo que aporta de distinto a la convivencia, se convierte así en la clave de bóveda de la política. Y esto por dos motivos que Certeau explica valiéndose de las herramientas de la lingüística, ya que “la alteridad reaparece siempre, y fundamentalmente, en la naturaleza misma del lenguaje”¹⁶.

El primer motivo es relativo a las personas en tanto que grupo. La interacción con los otros es el marco en que se produce la interlocución entre emisores y receptores de mensajes. Y esto de tal forma que si cambia dicha interacción cambia también el marco de interlocución, lo que afecta a las posibilidades de comprensión entre los diferentes interlocutores. Luego cada grupo humano, cada unidad política, configura un espacio conversacional en el que se emiten y reciben mensajes que, colocados en otro marco, podrían significar cosas distintas. El conjunto de las relaciones que las personas establecen con sus otros concretos (habitantes de un tiempo y un lugar comunes), lo que Certeau llama la “topografía contractual de los

¹⁴ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 77.

¹⁵ Esta expresión aparece en las primeras páginas de dos de las principales obras de Certeau, cfr. CERTEAU, M. DE: *L'étranger ou l'union dans la difference*, p. 9; *La fable mystique*, p. 9. A pesar de la claridad con que Certeau vincula esta expresión a su origen en Martin Heidegger, Joseph Moingt ha puesto en cuestión la coherencia del uso de este término en Certeau y el filósofo alemán, cfr. MOINGT, J.: “«Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent»”, p. 585.

¹⁶ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 169. Para profundizar en la perspectiva lingüística de Certeau sobre esta cuestión es fundamental el capítulo VI de *L'écriture de l'histoire*, titulado “El lenguaje alterado”, donde Certeau retoma sus estudios sobre la posesión para explorar en ella el desarrollo del “discurso del otro”, cfr. CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, pp. 284-335. Véase este texto en relación con la parte final del estudio de Certeau sobre la posesión de Loudun, llamada “Las figuras del otro”, donde el concepto de alteridad se muestra como el cenit de un ensayo potente y original, cfr. *La possession de Loudun*, pp. 419-423.

interlocutores”¹⁷, es así la clave de la política. Al cambiar los elementos que forman estas relaciones la comunicación se altera, generando así un espacio de convivencia diferente.

“El cambio del espacio donde se produce el discurso, tiene por condición la separación que *el otro* introduce en *lo mismo* (éste es el acontecimiento) y por efecto una nueva organización de la inteligibilidad (una «estructura» de lo pensable)”¹⁸.

De esta forma, la diferencia que suponen los otros es la tierra sobre la que la comunicación interpersonal puede surgir, permitiendo el desarrollo de una realidad política común. Si esta tierra cambia, también cambiará dicha realidad.

El segundo motivo, de tipo individual, es que la diferencia de cada otro es preciosa. No se trata ya solo de afirmar la necesidad de vivir en un marco social en el que se permitan y se cultiven las diferencias para poder llevar una existencia verdaderamente humana. Según nuestro autor también la particular divergencia de cada persona (por humilde que sea) es valorable en sí misma, porque presta al conjunto algo distinto de lo que pueden aportar los demás. Subrayando el valor de los sonidos más sencillos de la sinfonía social, Certeau valora y acoge con cariño las pequeñas diferencias cotidianas.

“Obsesionado por este rumor extranjero, debo reconocer que ningún texto ni institución podrá jamás «ocupar» el lugar donde se eleva el rumor de las máquinas, las cocinas, de los mil ruidos de una actividad creadora”¹⁹.

La relevancia de estos detalles se entiende mejor si tomamos a la sociedad entera por un acto de comunicación. En ella todo sujeto, en cuanto

¹⁷ CERTEAU, M. DE: *L'Absent de l'histoire*, p. 7 n. 1.

¹⁸ *Ídem*, p. 8.

¹⁹ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, pp. 212 s.

que término que forma parte de la significación global de la sociedad, es portador de un significado limitado. Significado que no puede expresarse completamente, ni puede ser comprendido de forma adecuada, más que en relación con el significado que le falta y que proviene de los otros. Del mismo modo que el significado latente de una palabra no encuentra su desarrollo más que en el encuentro con el resto de la frase en que se enmarca. Así, cada sociedad es un marco lingüístico cuyas diferencias son, de algún modo, las reglas que permiten comprender un discurso. Y cada individuo es, dentro de ese marco, un término preñado de significados que solo pueden comprenderse en relación con otros colindantes.

Pero la alteridad no es siempre nuestra contemporánea, ni es siempre ajena a nosotros mismos. En lo que hace a lo temporal, Certeau nos avisa de que la alteridad puede zarandear nuestra estabilidad, nuestra confianza ilusa en un futuro tranquilo y controlado, pues “el futuro entra en el presente en forma de alteridades”²⁰. Por otra parte, al mirar al pasado advierte que la alteridad se observa siempre de manera incompleta cuando se hace *a posteriori*. Cierta incomprensión acompaña a cada individuo, así como a cada grupo social, cuando es contemplado desde un tiempo distinto. Quien mira al pasado con atención, sea historiador o lego, lo hace en mil ocasiones atribuyendo a los elementos que configuran ese pasado significados implícitos que surgen de su comparación con otros momentos de la historia.

Finalmente, como ha mostrado a Certeau el estudio paciente del psicoanálisis, la alteridad no está siempre fuera de uno mismo. De ahí que la noción certeuniana de alteridad esté en íntima trabazón con la importancia atribuida por el psicoanálisis a lo desconocido de cada sujeto en sí mismo, al extranjero interior del que surgen las luces que han de permitir un verdadero conocimiento de sí. La validez dada por Certeau al recurso al inconsciente como método heurístico y terapéutico le permite la exploración de las zonas ocultas de la vida social, algo que hace con brillantez. Al mismo tiempo, y esto es más relevante aún, convierte al otro (también al otro interior) en alguien

²⁰ *Ídem*, p. 203.

insustituible por lo que tiene precisamente de diferente. De esta manera, convencido de que “los otros son nuestros verdaderos viajes”²¹, Michel de Certeau asume la búsqueda y acogida del otro como su misión política fundamental. Con Daniel o Pitéroum (*monjes locos* de la antigüedad que habitan *La fable mystique*), Certeau podría compartir la que “sería su tarea «teológica»: trazar en las instituciones simbólicas una alteridad ya conocida por la multitud y que estas «olvidan» siempre”²².

Polemología

En segundo lugar, la concepción política de Certeau tiene una vertiente polemológica²³. Esta consiste en la toma de conciencia de la inevitabilidad de las tensiones en la convivencia, que surge de “una concepción política del actuar y de las relaciones no igualitarias entre un poder y sus sujetos”²⁴. Asimismo, implica el alejamiento, a pesar de su sincero elogio de la alteridad, de construcciones edulcoradas y utópicas sobre la condición humana en su dimensión social.

“La política no asegura la felicidad ni da el sentido a las cosas. Ella crea o rechaza las condiciones de posibilidad. Prohibe o permite: hace posible o imposible”²⁵.

²¹ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 27.

²² CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 63.

²³ Cfr. CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, pp. XLIV, 57, 63. Una vez más, la coincidencia con Unamuno es notable, cfr. UNAMUNO, M. DE: *Sobre el sentimiento trágico de la vida*, p. 283. Peter Sloterdijk utilizará también este término para referirse a la conflictividad social, identificando al “principio nietszcheano del resentimiento [...] como la descripción más plausible a la vez que polemológica del comportamiento de las mayorías en las sociedades modernas”, SLOTERDIJK, P.: *El desprecio de las masas*, p. 57.

²⁴ GIARD, L.: “Histoire d'une recherche”, p. XV.

²⁵ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 187.

Es muy dudoso, por lo que sabemos del ambiente de su infancia, que Certeau percibiera el entorno social en que nació y creció como aquella Arcadia feliz de la que hablara Schopenhauer²⁶. De todas formas, aunque así hubiera sido, el tiempo, su experiencia y sus lecturas le hicieron consciente de que la realidad no se acomoda a un planteamiento dulce e ingenuo, más allá del tono vital de cada uno. Hay una objetividad conflictiva y no se trata ante ella de ser pesimista o de no serlo, sino de hacerse cargo de una convivencia social que está constitutivamente marcada por el conflicto.

“Las relaciones entre grupos son interacciones conflictivas. Imposible, por tanto, suscribir las visiones idealistas que supondrían posible una reglamentación de los conflictos por la vía de la «comprensión» mutua”²⁷.

El profundo estudio consagrado por Certeau a los aspectos más sencillos de la vida cotidiana le permitió recoger pruebas más que suficientes para apoyar esta tesis. Son ellas las que le llevan a afirmar que toda la realidad social tiene un aspecto polémico que posibilita identificar cómo “la práctica cotidiana es relativa a relaciones de fuerza que estructuran tanto el campo social como el campo del saber”²⁸. Esta constatación debe llevar al pensador de lo social a “un análisis *polemológico* de la cultura”²⁹, que tenga especialmente en cuenta a los eslabones más débiles de la cadena social: los consumidores.

“No es por azar si toda su cultura se elabora en términos de relaciones conflictivas o competitivas entre los más fuertes y los menos fuertes, sin

²⁶ SCHOPENHAUER, A.: *El arte de ser feliz*, p. 29.

²⁷ CERTEAU, M. DE: “L’actif et le passif des appartenances”, p. 160.

²⁸ CERTEAU, M. DE; GIARD, L. Y MAYOL, P.: *L’invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, pp. 2, 358.

²⁹ CERTEAU, M. DE: *L’invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. XLIV.

que ningún espacio, legendario o ritual, se pueda instalar en la seguridad de una neutralidad”³⁰.

La polemología certeuniana ofrece una vez más una perspectiva cercana a aquella que expresara Freud al dar cuenta de su teoría de las pulsiones: “No cuenta aquí una oposición entre teoría optimista y pesimista de la vida; sólo la acción eficaz conjugada y contraria de las dos pulsiones primordiales, Eros y pulsión de muerte, explica la variedad de los fenómenos vitales, nunca una sola de ellas”³¹. Desde este punto de vista, asumido con matices por Certeau, un principio de contradicción vertebró la realidad: la ley del conflicto³². Toda la convivencia humana está relación con esta ley y aunque Certeau haya abogado con entusiasmo por el otro como elemento esencial de la propia vida, no deja de reconocer la dificultad que entraña esta convivencia.

“El otro es peligroso. Hierde al que no se defiende. Fundamentalmente es el rostro de la muerte [...] La experiencia del otro es temible, análoga a la del Dios de la Biblia, al que no cabe encontrar sin morir. No puede ser tratada con el sentimentalismo o la ideología de esos «diálogos» que, de hecho, niegan al otro y buscan finalmente envolverlo, seducirlo, neutralizarlo, captarlo o huirlo”³³.

Pero para Certeau, igual que la búsqueda de Dios, la búsqueda del otro es una hermosa condena. Para él, la conflictividad inherente al encuentro con el otro no es negativa y, de hecho, llegará a afirmar que es la fuerza que permite la construcción de un cuerpo social, articulando las distintas

³⁰ CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 44.

³¹ FREUD, S.: “Análisis terminable e interminable”, p. 245.

³² Cfr. CERTEAU, M. DE: *L'étranger ou l'union dans la différence*, pp. 21-43.

³³ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, pp. 37 s.

voluntades presentes en dicho cuerpo³⁴. Sin embargo, en muchas ocasiones el mundo occidental no asume con claridad esta permanente colisión de fuerzas movidas por intereses enfrentados.

“En el momento en que, por su trabajo, una acción comienza a modificar los equilibrios de fuerzas, es interrumpida por la represión que organizan los poderes establecidos [...] En las sociedades llamadas civilizadas no se espera que el conflicto aparezca. Se le previene”³⁵.

Como todo buen freudiano, Certeau denuncia este afán por esconder la verdad. La ley del conflicto, siendo real como es, pierde gran parte de su potencial destructor si es declarada ante uno mismo y ante los demás. Su ocultación o disimulo no augura nada bueno para un grupo o sociedad. Aunque Certeau es consciente de la dificultad que supone, pues “toda organización supone una represión”³⁶, invita a abandonar esta inconsciencia autoimpuesta. Y es que es precisamente la asunción de la ley del conflicto la que permite iniciar los trabajos necesarios para superarla. Pues la humanidad no está condenada a vivir en un mundo permanentemente en guerra. En el siguiente texto de Certeau esta convicción queda recogida con claridad, a la vez que se introduce una reflexión sobre la violencia a la que se prestará atención enseguida.

“Una cosa es constatar, en el conflicto, un elemento imposible de eliminar de la experiencia humana y, en el actual aumento de la violencia, una reivindicación tan esencial que renunciar a ella equivaldría a perder el derecho y el placer de existir (hay causas que valen más que la vida); y otra hacer de la violencia una ley [...] que

³⁴ “Desde los Derechos del Hombre hasta las vacaciones pagadas no ha habido jamás una innovación cultural sin conflictos sociales y sin victorias políticas”, CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 187. Cfr. también “L’actif et le passif des appartenances”.

³⁵ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, pp- 189 s.

³⁶ *Ídem*, p. 71.

rebajaría la voluntad de llegar a ser hombres juntos a no ser más que la «ley» bestial (o natural) de un *struggle for life*”³⁷.

Una de las formas más frecuentes de intentar acabar con el conflicto es atacar su fuente, las diferencias. A ojos de Certeau es un craso error, ya que estas son más una oportunidad que un problema. Homogeneizar una sociedad, tentación de tantos gobiernos tiránicos a lo largo de la historia, es el intento de eliminar al otro. Sin embargo, el resultado final siempre es la misma parálisis, la incapacidad de dar una forma permanente a una estabilidad construida a base de miedo.

“La homogeneidad es inmovilidad. Por sí sola, una diversidad interna *permite* la movilidad, por la creación de espacios interiores y por la apertura de distancias entre fuerzas o funciones. La necesidad de estas articulaciones se expresa desde un primer momento en la relación de un grupo con sus autoridades. Estas están separadas de todo, y sin embargo le son propias. Por una extraña ley, la unidad social se construye dividiéndose”³⁸.

Precisamente, al polarizar hasta el extremo las diferencias, al reducirlas al conmigo o contra mí, el tirano une a todos sus enemigos contra sí, provocando su propia destrucción. Recuperada la libertad, cuantas sociedades ven desintegrarse la unidad de acción que caracterizaba a los luchadores contra la tiranía, haciendo explícita la ecuación que iguala el nivel de libertad con el nivel de expresión de las diferencias. Se hace así realidad la sentencia que afirma que “la dictadura une lo que la democracia separa”³⁹.

Como hemos visto, conflicto y violencia no son la misma cosa, aunque ambas forman parte de la noción polémica de Certeau respecto a la sociedad. No obstante, las afirmaciones de nuestro autor respecto a la segunda pueden

³⁷ *Ídem*, p. 26.

³⁸ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 132.

³⁹ *Ídem*, p. 151.

provocar muchas preguntas en el lector, como así ha ocurrido conmigo mismo. Sin pretender dar una visión acabada del pensamiento de Certeau sobre la violencia, si creo oportuno hacer algunas consideraciones que ayuden a ver cómo se articula en el conjunto de una concepción conflictiva de lo social⁴⁰.

En primer lugar, es destacable que cuando Certeau se enfrenta al estudio de circunstancias en las que está presente la violencia (Mayo del 68, conflictos sociopolíticos de América Latina durante la década de 1970, etc.), no cae en la fácil tentación de desacreditarla venga de donde venga. Más bien tiende a hacer afirmaciones que abren una puerta a un uso adecuado o justo de la violencia (de ello da fe el texto citado anteriormente). Las siguientes proceden de *La culture au pluriel*: “la violencia es más el síntoma que la respuesta”⁴¹; “lo que es verdad, es que la violencia indica un cambio necesario”⁴²; “¿ [...] la violencia de la que la mayoría de estudiantes

⁴⁰ Como complemento sobre este tema me parece muy interesante la referencia a ARENDT, H.: *Sobre la violencia*. En general creo que puede afirmarse que existe una gran afinidad de Certeau con esta pensadora (Certeau cita a Arendt con aprobación en varias ocasiones, por ejemplo, en CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 147; *La fable mystique*, p. 277), pero en concreto esta obra es muy oportuna para profundizar en las reflexiones certeauianas desde un punto de vista complementario. *Sobre la violencia*, publicada solo unos meses después de los acontecimientos de mayo del 68 (aunque la autora se fija más en su vertiente norteamericana que en la francesa), gira sobre todo en torno a estos conflictos estudiantiles, o más bien, en torno a la reflexión sobre la violencia que estos usan o denuncian. La idea de que la violencia es algo inherente a la actividad humana, una “herramienta” habitual en vistas a la consecución de un fin (*Sobre la violencia*, p. 86), coincide con los planteamientos de Certeau. Llama la atención en el texto el trazo filosófico de Arendt sobre estos temas, claro y lúcido, así como la identificación de la autora con los U.S.A., símbolo de la experiencia de toda una generación de judíos europeos que encontraron en América una segunda oportunidad. Son frecuentes en el texto las referencias a Noam Chomsky, autor también muy considerado por Certeau, así como las descalificaciones de la obra de Sartre (peor valorado por Arendt que Frantz Fanon, colega suyo en la defensa de la violencia). En la aportación de Arendt es capital la distinción entre violencia y poder (paralela a la distinción de Certeau entre conflicto y violencia): “Poder y violencia, aunque son distintos fenómenos, normalmente aparecen juntos”, p. 72; “el poder y la violencia son opuestos”, p. 77.

⁴¹ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 100 n. 19.

⁴² *Ídem*, p. 81.

desaprueba las formas y las justificaciones ideológicas, pero reconoce el sentido”⁴³.

En segundo lugar, esta aceptación de la violencia (que no debe confundirse con su apología o el deseo de que esta crezca), favorecida por su formación como historiador, facilita que Certeau pueda dar cuenta de realidades que otros pensadores han de descartar o justificar con subterfugios o excusas más o menos fundamentadas. Por ejemplo, ante la evolución histórica de la aparición y constitución de los distintos estados y regímenes políticos, puede afirmar que “como piensa Hobbes, toda legitimidad toma su origen en la ilegitimidad de una violencia”⁴⁴.

Reconocer la existencia de la violencia como un hecho constante modifica la mirada del pensador respecto a los hechos sociales que le son contemporáneos. Al observarlos, esta nueva perspectiva le permitirá no dejarse engañar por la propaganda de los poderes que aspiran a mantener un *status quo*, que pretende demonizar todo intento serio de cambio de la organización social. Los intereses de los grupos que no ostentan el poder, reprimidos por la maquinaria del estado, antes o después tenderán a emerger desde las alcantarillas, en muchas ocasiones con un despliegue de expresiones más o menos violentas. Los poderosos, sean quienes sean, se verán entonces autorizados a contestar con medios tanto o más violentos que los de los oprimidos. Justificada de mil maneras, esta violencia del poder aparecerá invariablemente para proteger “la propiedad que funda la violencia”⁴⁵.

De esta forma, para Certeau, en el conjunto de las interacciones sociales “el acto violento señala la irrupción de un grupo”⁴⁶. La colisión entre facciones se anuncia entonces como algo inevitable, en parte como respuesta a la situación de represión y de desigualdad de poderes a que se ha hecho referencia antes, y en parte por una necesidad interna a cada colectivo social,

⁴³ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 98.

⁴⁴ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 211.

⁴⁵ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 62.

⁴⁶ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, pp. 80 s.

ya que “el rechazo del «partido» adverso es el modo sobre el que se determina un grupo”⁴⁷.

Por último, pero no menos importante, hay que señalar que es la propia experiencia vital la que lleva a Certeau permitirse estos razonamientos. Es en el ámbito espiritual donde nuestro autor va descubriendo que la violencia está ahí como una realidad, más allá de la valoración moral que se haga sobre su utilización en esta o aquella circunstancia. Una expresión de su maestro en la distancia de los siglos, Jean-Joseph Surin, lo resume con acierto recordando toda una tradición ascética que atraviesa el conjunto de las religiones y las filosofías del mundo: “«Todo hábito del bien, al principio, necesita de la violencia»”⁴⁸. En Certeau, el desconcertante reconocimiento de la propia violencia le llevará a afirmar que “la violencia no es desde un principio una materia de reflexión, ni un objeto que se ofrece a un observador. Está inscrita en el lugar desde donde hablo. Lo define”⁴⁹.

Desde esta posición final se hace posible responder a la pregunta que nos hacíamos al principio de esta sección acerca de qué fuera la política para Certeau. Encuentro y conflicto son las dos palabras claves para ello, clarificando con su presencia la noción certeuniana de la convivencia social, de la política.

II. El valor de la institución

Una vez descrita la forma en que Certeau se sitúa ante la realidad social vista de forma general, es hora de introducirse algo más dentro de esta concepción. Principalmente con el objetivo de entender qué relación existe entre las creencias y esta coexistencia social de seres diferentes en conflicto. Para ello sería posible elegir diferentes sujetos de estudio (resistencias y

⁴⁷ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 181

⁴⁸ CERTEAU, M. DE: “Introduction” a *Guide Spirituel* (Surin), p. 28.

⁴⁹ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 73.

luchas individuales, guerras, persecuciones, etc.) cuyo análisis podría poner sobre la mesa los aspectos más relevantes a tener en cuenta. Sin embargo, es difícil sustraerse al interés que suscita un sujeto social concreto, que desempeña un papel protagonista en los textos certeauianos: la institución.

A lo largo de las páginas siguientes se mostrará cómo Certeau penetra en el oscuro interior de las instituciones e ilumina sus mecanismos de funcionamiento, llegando a una conclusión clara: las instituciones manifiestan la paradójica realidad de ser corruptas y necesarias a un mismo tiempo.

Necesidad de la institución: la producción de un sentido creíble

Antes de comenzar a desgranar los distintos aspectos de las instituciones que Certeau nos muestra en su obra, puede ser oportuno aclarar que en los textos que se irán citando en adelante, autoridad e institución han de considerarse términos prácticamente sinónimos.

La definición certeauiana de autoridad puede encontrarse en *La faiblesse de croire*. Concretamente en un texto titulado “Autoridades cristianas y estructuras sociales”, esencial a todas luces por su claridad y profundidad⁵⁰. De él he tomado la extensa cita siguiente, que en mi parecer es una de las mejores ocasiones para comprender el modo en que Certeau describe su visión de la autoridad.

“Por autoridad, entiendo en principio *lo que autoriza*. Se puede distinguir entonces: a) sea una *referencia social* que tiene «fuerza de ley» y que expresa una suerte de contrato fundacional (por ejemplo, los derechos del hombre y del ciudadano o una constitución); b) sea un *personaje* (autoridad «constituida») a la que se reconoce el derecho de

⁵⁰ Publicado originalmente en *Études* entre 1969 y 1970, este texto se englobó dentro de un dossier en el que también participaron los jesuitas Henri de Lavalette y Louis Beirnaert (fallecidos en abril y noviembre de 1985, solo unos meses antes que Certeau, y con los que comparte sepultura en Vaugirard). Cfr. GIARD, L.: “Cherchant Dieu”, p. 21.

hacerse obedecer en función de ese contrato (por ejemplo, un magistrado, un alcalde, etc.); c) sea un *criterio* precisando, determinando y ajustando lo que tiene derecho a respeto (por ejemplo, la legalidad o la competencia); d) sea un *recurso teórico* que se impone al pensamiento como aquello que hace posibles nuevos desarrollos (así, ayer, Platón, Aristóteles, o también las *auctoritates* de la Edad Media; hoy, Marx, Freud, Mao, o bien, desde otros puntos de vista, el Evangelio, el Corán, etc.)”⁵¹.

La amplitud que entraña el examen certeuniano de la institución es notoria. No hay resquicio donde no entre su análisis, ni pequeña autoridad doméstica cuyo papel, cuya dinámica, no esté dispuesto a estudiar. Por otra parte, no es solo este cuidadoso catálogo de las variedades de la autoridad lo que da amplitud a la mirada certeuniana. Lo hacen también las consecuencias que dicho análisis puede tener para el pensador y su entorno. En opinión de Certeau ya por el mismo hecho de cuestionarnos en este sentido estamos poniendo patas arriba la configuración de nuestra sociedad, porque “la pregunta sobre las autoridades entraña un examen nuevo de nuestras sociedades contemporáneas”⁵².

Partamos ahora de una afirmación certeuniana básica para seguir explorando el mundo de la institución.

“La vida social exige la creencia [...] que se articula sobre los supuestos saberes garantizados por las instituciones”⁵³.

Esta premisa (razón principal por la que nuestro autor afirma que las instituciones son necesarias) describe y resume el modo en que la creencia afecta a la dimensión epistémica y a la dimensión social de la antropología, y sostiene todo el enfoque sobre la antropología del creer de Certeau que se

⁵¹ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 89 n. 1.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 136.

viene plasmando en estas páginas. Integrando los tres elementos que dan título a esta tesis: creer, saber y poder, nuestro autor consagra en la sentencia anterior la necesidad de la institución, al mismo tiempo que denuncia la falacia de su pretendido poder, que se basa en “supuestos saberes”. Pero, ¿por qué es necesaria la existencia de estos supuestos saberes que garantiza la institución y que sirven de sostén a la creencia? Esencialmente, nos enseña Certeau, porque son una pieza fundamental para que sea posible articular un sentido.

“Las autoridades permiten a cada uno articular su relación con los otros con su relación con respecto de una verdad”⁵⁴.

Es precisamente en esa articulación entre lo epistémico y lo social donde las autoridades, a las que Certeau llama también “instituciones de sentido”⁵⁵, se hacen imprescindibles al representar “una credibilidad”⁵⁶. Siendo así que “la institución no es más que aquello que permite a la fe una objetividad social”⁵⁷. Las instituciones son las depositarias temporales de una energía creyente que surge, sin dueño, de cada sociedad, aglutinando así a sus integrantes en torno a un discurso y una práctica compartida. Y lo son porque

⁵⁴ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 19.

⁵⁵ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 187 n. 1.

⁵⁶ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 19.

⁵⁷ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 299. A pesar de su enorme extensión, me parece oportuno traer aquí la cita siguiente, en que se ve de qué modo ha expresado esta misma idea otro historiador francés de primer orden, Marc Bloch: “Hay dos tipos de explicaciones tradicionales para cualquier fenómeno religioso. Uno, que podríamos llamar volteriano, ve en el hecho estudiado, más que nada, la obra consciente de un pensamiento individual seguro de sí mismo. El otro, por el contrario, busca en ello la expresión de fuerzas sociales, profundas y oscuras. Yo lo llamaría romántico, pues uno de los grandes servicios que prestó el romanticismo fue el de acentuar vigorosamente la noción de espontaneidad en los asuntos humanos. Estos dos modos de interpretación solo en apariencia son contradictorios. Para que una institución que se destina a servir objetivos precisos marcados por una voluntad individual pueda imponerse a todo un pueblo, es necesario que sea transportada por la corriente profunda de la conciencia colectiva; y acaso, recíprocamente, para que una creencia un poco vaga pueda concretarse en un rito regular, no es indiferente que algunas voluntades claras la ayuden a cristalizar”, BLOCH, M.: *Los reyes taumaturgos*, pp. 356 s.

la credibilidad que ofrecen solo puede ser provisional al basarse en saberes que necesariamente son parciales. Pasando el tiempo esta credibilidad se resquebrajará cuando, buscando su persistencia y la ampliación de su dominio sobre una sociedad, la institución vaya falazmente absolutizando aquellos saberes y poniéndose a sí misma en el lugar de la energía de la fe que la hizo nacer.

Por ello, el aspecto físico, puramente organizacional de las instituciones, tendrá un papel esencial en el desarrollo, mantenimiento y fractura de la credibilidad de la que son depositarias, favoreciendo o dificultando la adhesión de la creencia a sus discursos. Debido a que “estructuras sociales y estructuras de sentido se sostienen mutuamente”⁵⁸, este aspecto organizacional estará estrechamente relacionado con la forma en que una sociedad configure el papel de sus instituciones, porque además “cada institución particular se apoya sobre otras, en una red que constituye «la tela de araña del creer»”⁵⁹.

Por otra parte, si las autoridades son la vía de objetivación social de una fe, son también, al mismo tiempo y principalmente, productoras de discursos. Estos son sus propuestas de sentido y el cauce a través del que captan y canalizan la energía creyente de una sociedad. Toda institución ha de producir un discurso creíble para poder existir. Certeau señalará, haciendo referencia a este carácter logocéntrico de las autoridades, que “la retórica es institucional e institucionalizante, tanto como la institución es retorizante”⁶⁰.

El discurso de cada institución, su relato, es su propuesta de sentido para un tiempo y un lugar. Más o menos ambicioso y completo en su pretensión de explicar un mundo, siempre tiene por característica la voluntad de generar un efecto en sus receptores, pues “la institución tiene fundamentalmente por función hacer creer en una adecuación del discurso y la realidad, dando su discurso como la ley de la realidad”⁶¹. Adhesión o

⁵⁸ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 275.

⁵⁹ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 132.

⁶⁰ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 131.

⁶¹ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 132.

rechazo, movimiento a favor o en contra, el discurso de la institución no busca un resultado exclusivamente estético, sino crear una acción. Acción que se presenta como la respuesta eficaz de una sociedad a las encrucijadas que un mundo concreto le ofrece y que el discurso presume describir y descifrar adecuadamente.

“Toda autoridad se funda, en efecto, sobre lo real que supuestamente declara. Siempre es en nombre de algo real que se «hace caminar» a los creyentes y que se les produce”⁶².

Será por tanto, la aceptación de la verdad del discurso de la institución y la puesta en práctica de las directrices que emanan de éste, y que ella consigna, las que describan la adhesión a una autoridad. El discurso de la institución, aceptado por la fe, se convierte así en una especie de profecía autocumplida, pues hace que se haga verdad aquello que (con más o menos rigor) anuncia como cierto.

“El relato es eficaz. Pretendiendo narrar lo real, lo fabrica. Es performativo. Hace creíble lo que dice y hace actuar en consecuencia. Produciendo creyentes, produce practicantes”⁶³.

De esta forma, desde una perspectiva certeuniana, se produce la articulación entre lo epistémico y lo social en el vértice en que se convierte la institución. En ella se lleva a cabo una secuencia esencial para vida humana, mil veces repetida y corregida a lo largo de la historia: una descripción de la realidad, un programa de acción inspirado en la misma y la puesta en práctica de dicho programa en compañía de otros.

Como un signo básico de la diferencia que tiene este proceso respecto a los de épocas pretéritas identificará Certeau el carácter escrito de los discursos

⁶² *Ídem*, p. 57.

⁶³ *Ídem*, p. 63.

de las instituciones. Frente a la oralidad de nuestra antigüedad, la escritura afianza y hace más rígida la pretensión de fijación de lo real del discurso de la institución. Al consignarlo por escrito las posibilidades de interpretación de un discurso se reducen y aparece el concepto de sentido literal que Certeau identifica como “el producto de una élite social”⁶⁴. El cuadro de mandos de la institución, movidos por el interés de conservar su poder y acrecentarlo, afianzarán más y más su defensa del sentido literal del discurso escrito de la institución, convirtiéndose así su reivindicación en “el índice y el efecto de un poder social, el de una élite”⁶⁵. En este marco, “el autor o el sujeto no aparece ya más que sumiso a la ley de una comunidad. Es esto lo que hace de su experiencia un lenguaje. Todo escrito es así de estructura «eclesial»”⁶⁶.

Pero no hay que olvidar que en su origen el discurso de la institución se presenta como una oferta de sentido que abre las puertas a una acción, pues “lo real contado dicta interminablemente lo que hace falta creer y lo que hace falta hacer”⁶⁷. Sus adherentes, los creyentes de la institución, lo seguirán sobre todo en la medida en que sea creíble, ya que “una *credibilidad* del discurso es desde un primer momento lo que hace andar a los creyentes. Produce practicantes. Hacer creer es hacer hacer”⁶⁸.

De ahí que la cerrazón de las élites dirigentes de cada institución en defender sus propios intereses se convierta en una bomba de relojería para la credibilidad de la misma. El afán por la interpretación del relato de la institución según un sentido literal necesariamente irá impidiendo a nuevos creyentes la comprensión del mismo, al ir cambiando los elementos contextuales que permiten entender un discurso en un tiempo y un lugar dados. La ruptura de la adhesión se cierne entonces sobre las autoridades como un cuervo sombrío.

⁶⁴ CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, pp. 246 s.

⁶⁵ *Ídem*, p. 248.

⁶⁶ CERTEAU, M. DE: *L'Absent de l'histoire*, p. 45.

⁶⁷ CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 271.

⁶⁸ *Ídem*, p. 218.

Al mirar su propia situación social desde una perspectiva crítica, nuestro autor dará cuenta en sus textos de la orfandad de sentido que supone para una sociedad la caída de los discursos de las instituciones referentes, los grandes relatos que en cada época sostienen una existencia común. En lo referente al mundo en que vivió, Certeau señalará la ausencia definitiva de discursos capaces de proveer de un sentido creíble invocando una autoridad superior y lejana a la propia sociedad. En este sentido, afirmará que en ausencia de instituciones fuertes la garantía de credibilidad son los otros.

“La creencia ya no descansa en una alteridad invisible oculta tras los signos, sino sobre lo que otros grupos, otros campos, u otras disciplinas supuestamente son. Lo «real» es lo que, en cada sitio, la referencia al otro hace creer”⁶⁹.

Éste es el motivo de que, en nuestras sociedades, crezca la importancia de las prácticas en tanto que identificadores de la pertenencia a un grupo (a una institución), mientras que va disminuyendo en tanto que expresión de la adhesión a una verdad. Desde la convulsa época de la Reforma protestante hasta hoy, “la producción de lazos sociales sustituye al reconocimiento de verdades establecidas”⁷⁰. Poco a poco se pierde la mentalidad sacramental de tiempos anteriores, que viera en la realización de tal o cual práctica la ocasión de ponerse en contacto con una realidad trascendente a la cotidianidad de las cosas. Es sustituida por una nueva mentalidad, a la que se podría llamar retORIZANTE⁷¹, que ya no busca expresar una verdad sino emitir un mensaje que, dentro de un texto más amplio, cumpla con la parte que le toca para conseguir un objetivo.

⁶⁹ *Ídem*, p. 273.

⁷⁰ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 131.

⁷¹ Para ampliar la idea certeuniana de “sociedad recitada”, basada en el creer porque otro cree, cfr. CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, pp. 273 ss.

Cómo la institución se hace depositaria del creer: la adhesión

Tras lo expuesto en la sección anterior podemos dar por cierto que la principal misión de las instituciones es ofrecer un sentido y que la creencia es la energía que las personas depositan en ellas, a modo de inversión, a cambio de admitir como verdadero el discurso ofrecido. Se establece así entre institución y sociedad una relación de intercambio cuyo eje es la creencia y que es del máximo interés para Certeau. Tanto es así que (como ha afirmado Luce Giard a colación del análisis certeuniano de los acontecimientos de Mayo del 68), el estudio de la dinámica de esta relación entre creencia e institución es una de las líneas centrales del pensamiento certeuniano. Nuestro autor “tras este episodio [Mayo 68] vuelve a menudo bajo ángulos diversos sobre el lazo que une a los «creyentes» a una institución (del creer, del saber o del actuar)”⁷².

Uno de los términos esenciales que aparecen como fruto de este estudio es el de adhesión, que viene a ser el término central, el nexo de unión, de la ecuación que pone en juego por un lado al discurso de la institución y por otro a las creencias. Como dirá con contundencia nuestro autor “toda autoridad reposa sobre una adhesión”⁷³. La atención prestada a este concepto es, en mi opinión, uno de los hechos diferenciales (quizás el principal) de los estudios certeunianos acerca de “las autoridades sobre las que se adosa una creencia”⁷⁴.

Dándole un tono dinámico que se centra en el movimiento entre creer y no creer, la adhesión distingue la perspectiva de Certeau de aquellas centradas estrictamente en los elementos organizacionales de las instituciones, por un lado, y de aquellas que estudian las creencias en tanto que concreciones fijas de discursos de sentido, por otro. En Certeau lo que destaca es la intención de captar el modo en que sucede ese sutil y maravilloso acontecimiento por el

⁷² GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, pp. 24 s.

⁷³ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 29.

⁷⁴ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 202.

que, en un tiempo y una sociedad dadas, “las creencias surgen, haciendo posible una elaboración común”⁷⁵.

Respecto a la adhesión creo que pueden señalarse tres ideas básicas, relativas a la frecuencia de su aparición, a su tipología y a lo necesario de su presencia para que la institución exista.

En primer lugar, ha de afirmarse que la interacción de tipo comercial que da como resultado la adhesión (discurso ofrecido-creencia que lo acepta), no es algo anecdótico o casual dentro del funcionamiento habitual de los grupos humanos. Antes bien hay que dar cuenta del hecho de que existe una disposición humana a formar parte de las instituciones⁷⁶. Y esto no solo en el ámbito de la alta política, ya que las autoridades no son exclusivas de un campo vital determinado. También los aspectos menores de la existencia (la vida familiar, laboral o del vecindario) necesitan de instituciones que permitan la canalización de la energía creyente. Así, “la vida cotidiana, como la política o la filosofía, conoce estas autoridades que ofrecen campos nuevos al pensamiento y la existencia colectiva”⁷⁷.

En segundo lugar, puede afirmarse con Certeau que hay varios tipos de adhesión dentro del conjunto de personas que participan de la vida de la institución, pudiendo darse una adhesión verdadera, pero también una falsa adhesión.

“Una subversión se insinúa bajo la forma de participación. Es la resistencia compatible con la debilidad”⁷⁸.

⁷⁵ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 27.

⁷⁶ Para una aproximación psicoanalítica a esta cuestión puede verse el estudio dedicado por Certeau al escrito de Freud sobre el pintor C. Haiztmann, cfr. CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, pp. 339-364. En él aparecen afirmaciones muy interesantes sobre la necesidad del “privilegio de ser hijos” (p. 364) o el modo en que “los sustitutos del padre se insinúan en el espesor de las estructuras sociales o ideológicas” (pp. 358 s.)

⁷⁷ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 29.

⁷⁸ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 142.

Si bien la adhesión verdadera es más fácil de comprender y a menudo se la da por supuesta, Certeau tiene siempre en cuenta que entre los miembros de un cuerpo social no están solo aquellos que mantienen a través de sus actos la creencia en los valores que sostienen dicho cuerpo, sino también aquellos otros que han perdido esa creencia (depositada ahora en otros lugares). Aunque los primeros (los fuertes) suelen ostentar un mayor grado de protagonismo dentro de la institución, ha de contarse también con los segundos (los débiles), a menudo silenciosos y semiocultos. En todas y cada una de las ocasiones en que se analiza el funcionamiento de una institución, sea del tipo que sea, se encontrará el pensador sagaz con quienes afirman mantener las convicciones institucionales, pero lo hacen únicamente de forma táctica.

Esta falta real de adhesión, esta participación sutilmente subversiva, la identifica Certeau claramente en sus estudios sobre la religiosidad popular latinoamericana, que abordó en los años 1970. Según muestra nuestro autor una adhesión podrida está presente en gran parte de los discursos religiosos surgidos de las capas oprimidas de la sociedad, a pesar de la falsa fachada de homogeneidad y falta de crítica con que ha de vestirse. En ellos tienen cabida inquietudes que, pasando desapercibidas por el uso de un vocabulario religioso institucional (tradicional), plantean todo un reto al sistema religioso y social del que parecen formar parte pacíficamente. Son esperanzas de liberación política, expresadas con un tranquilizador barníz mesiánico, que un sistema democrático inexistente o larvario en esas latitudes no puede asumir.

“Este lenguaje religioso, habitado por la experiencia de la desgracia, crece en la misma medida en que decrece la efectividad de las instituciones democráticas; se debilita cuando ella crece. Es la figura de lo que no puede tomar todavía una forma sociopolítica”⁷⁹.

⁷⁹ *Ibidem*.

La existencia de esta falsa adhesión en el seno de cualquier sistema institucional puede explicar porque un pequeño gesto de rechazo a la institución, por aparentemente pobre y aislado que pueda parecer, es capaz de dar lugar a un movimiento social de contestación frente a la autoridad de una enorme amplitud.

Esta idea nos permite llegar al tercer aspecto a señalar respecto de la adhesión vista desde un punto de vista certeuniano: el hecho de que las instituciones no pueden sobrevivir más que a partir de la adhesión, del depósito de las creencias recibidas. Aunque más adelante habrá ocasión para abundar sobre esto (todo el capítulo 8 estará dedicado a ello), no quiero dejar pasar la ocasión de parar mientes en la advertencia que Certeau hace a aquellos que pretenden ver con facilidad cuándo una institución ha perdido la credibilidad para sus adherentes. Se ha distinguido antes entre adhesión verdadera y falsa, así como entre débiles y fuertes creyentes. Pues bien, no siempre el que aparenta debilidad ejerce una falsa adhesión ni siempre la adhesión del fuerte es verdadera. También puede ocurrir, como así es de hecho en mil ocasiones, que exista una adhesión social invisible pero constante respecto de esta o aquella autoridad.

Por ello Certeau avisa de que, a pesar de que con frecuencia se pronostique el fin de una institución al echarse de menos la presencia de creyentes fuertes, esta percepción puede llevar a engaño. Como hemos visto no solo los fuertes sostienen una autoridad con sus creencias, sino que más abajo, en la invisibilidad de los planos inferiores que ocupan los creyentes desapercibidos, puede seguir existiendo un depósito de fe. Certeau avisará a sus lectores de que “a menudo tácito, oculto en el fondo de convicciones a penas formuladas (tenues por *evidentes*) o durante un tiempo *reconocidas* en las representaciones que precisan el contenido, un *consensus* funda por sí solo un sistema de autoridades”⁸⁰. En uno u otro sentido, sea como apoyo o como rechazo de la institución, la presencia o la falta de una adhesión real a su

⁸⁰ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 91 n. 3, 4.

discurso no se caracterizan precisamente por su estridencia, sino más bien por su carácter desapercibido y sutil.

“El silencio nunca es inerte; masivo, da su peso a los enunciados de la autoridad; pero si los abandona, les retira al mismo tiempo su crédito y, dejando flotar las formulaciones abandonadas, ya demasiado estrechas o demasiado antiguas, se cambia en la palabra que contesta o en otro silencio que es alejamiento”⁸¹.

El poder, vía de corrupción

Vistos ya el por qué de toda institución (ofrecer un sentido) y el modo en que la adhesión permite que se canalice la energía del creer (aceptando el sentido propuesto y sus prácticas asociadas), prestemos atención ahora a la dinámica histórica de la institución. En la dimensión temporal de una autoridad, es decir, en el tiempo que abarca desde el momento de su fundación hasta el de su desaparición, participan numerosos factores. Sin embargo, no hay ninguno que tenga tanta influencia como el poder.

“Tiene «autoridad» lo que es creíble; tiene poder lo que se impone”⁸².

En toda institución, sometida por su condición humana a las exigencias de la historicidad, llega un momento evolutivo en que se confunden y se entremezclan estos dos términos, iniciándose una crisis que podrá llevar a la institución a una refundación o a su extinción. La conjunción inestable entre ambos puede verse puesta en cuestión en cualquiera de sus dos términos y en un sentido creciente o decreciente, es decir, por pérdida o ganancia de autoridad o de poder.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 145.

El inicio de esta cohabitación entre autoridad y poder aparece ya en los comienzos de la existencia de la institución. Ella quiere liderar, busca con pasión marcar los cauces de una energía social y por ello, una vez conseguida la credibilidad que le otorga autoridad, con más o menos rapidez iniciará una senda de imposición de sus planteamientos, el camino del poder. Será el momento en que la institución ponga en marcha los mecanismos a través de los que se garantiza el cumplimiento de las dos funciones que son propias de toda dogmática: “la pretensión de *hablar en nombre de algo real*”⁸³ y la distribución de ese discurso “en *elementos organizadores de prácticas*, es decir, en «artículos de fe»”⁸⁴. Por poner solo un ejemplo de la manera en que pueden concretarse estos mecanismos, en relación al modo en que se ponen en marcha en nuestras sociedades, Certeau señalará que el primer aspecto, el discurso sobre lo real, se realiza en el discurso de los medios de comunicación social; y que el segundo, los artículos de fe, se configura como un catálogo de los productos de consumo⁸⁵.

Tarde más o menos en aparecer al final el poder tiende a instalarse como la verdadera fuerza motriz de la institución. Situado en esta posición de dominio responderá ante cada iniciativa que sea percibida como una amenaza para su persistencia. De forma pertinaz, el poder se defiende. Primero lo hará con suavidad, a través de los vigilantes de la ortodoxia del discurso, que se enrocan en “los privilegios de la institución para definir el sentido”⁸⁶. Ellos son los defensores de la institución, cuyo predominio la llevará al triunfo de la

⁸³ CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 269.

⁸⁴ *Ídem*, p. 270.

⁸⁵ Esta cuestión es uno de los elementos esenciales de *L'invention du quotidien*. En cuanto al discurso de los medios es destacable cómo Certeau encuentra en él dos aspectos interesantes: la utilización “teatral” de lenguajes religiosos y la fabricación de una supuesta “realidad” a base de apariencias. En cuanto al primer aspecto, Certeau piensa que los medios usan las ruinas de una configuración religiosa de la sociedad porque “el lenguaje religioso conserva la virtud de designar todavía, aunque cada vez más vagamente, los problemas que conciernen a las razones de vivir, los marcos mentales, los objetivos sociales, la relación con la tradición, etc.”, CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 190.

⁸⁶ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 396.

burocracia, expresión por excelencia de un poder sin autoridad⁸⁷. Muchísimos ejemplos de las artimañas de estos defensores atraviesan los textos certaunianos. Como el de tantos teólogos que reaccionan frente a los místicos, con ataques que parecen surgir de una guerra civil, pues se producen dentro de la misma institución. Es el caso, entre tantos otros, de San Juan de la Cruz, prisionero en Toledo de 1577 a 1578 y “silenciado desde antes de su muerte por la Orden misma de la que ha sido el iniciador”⁸⁸.

Pero si el recurso a las palabras y las amenazas de expulsión no dan resultado, el poder no dudará en ejercer otros modos de defensa, menos civilizados. Peter Sloterdijk ha descrito muy bien como el poder buscará crear una sensación de peligro entre las gentes, lo que desincentiva a los rebeldes y anima a los miedosos a ponerse bajo el paraguas de la institución. De ahí que “el potencial más significativo del poder moderno resida en la capacidad de amenazar, esto es, en la aptitud para mostrar, tanto a los enemigos como a los súbditos del señor, el rostro de la muerte”⁸⁹.

En esta línea las páginas que Michel de Certeau dedica a la tortura, precisamente en tanto que instrumento del poder, construyen, en mi opinión, su texto más duro: *Luder*⁹⁰. En ellas nos obligará a pensar en la tortura y a considerar el carácter terroríficamente expansivo de su naturaleza, al afirmar que no cesa de desarrollarse⁹¹. Con crudeza, sin miramientos, expondrá también cómo la institución, en un intento desesperado por afianzar su poder, masacra todo lo humano que pudiera haber en ella. Destroza a sus adversarios, reduciéndolos a escoria, para que afirmen la total superioridad de la institución frente a la realidad. Este recurso de la institución a lo más miserable, a lo que es prácticamente innombrable por su repugnancia, muestra a los ojos de Certeau cómo ella “no descansa sobre el reconocimiento de la verdad que muestra hacia fuera y en teoría (¿quién la da por cierta en su

⁸⁷ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 76.

⁸⁸ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 181.

⁸⁹ SLOTERDIJK, P.: *El desprecio de las masas*, p. 39.

⁹⁰ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 219-238.

⁹¹ *Ídem*, p. 227.

interior?), sino sobre el reconocimiento de su basura por parte de sus adherentes”⁹².

“La tortura, en efecto, busca producir la aceptación de un discurso del Estado, a través de la confesión de una podredumbre”⁹³.

Esta es la forma en que la institución puede corromperse al traicionar su objetivo esencial, al sustituir su autoridad por poder. Pero esto no es algo que ocurre solo en las instituciones depravadas y perversas (y doy por hecho que no hace falta que sugiera ejemplos al lector), sino incluso en las mejores y más sinceras de ellas.

En las primeras desde el principio es el afán de poder el que mueve a la institución, que solo empuña un discurso sobre lo real como una excusa con la que poder movilizar las creencias o, lo que es más frecuente, con la que camufla el terror con que verdaderamente genera un movimiento entre quienes están en sus garras. En las segundas, lamentablemente, por más vehemente y convencida que fuera la interpretación de lo real que dio lugar a su relato; por más ejemplo que sus dirigentes diesen y que los adherentes a la institución siguieran como un camino seguro, también antes o después la tentación del poder se hace presente.

Así, a pesar de la necesidad que una sociedad tiene de ellas, las instituciones siempre están en riesgo de terminar defraudando la fe, la energía de las creencias que se ha depositado en ellas, en la medida en que ganen poder pero pierdan autoridad. Porque la autoridad es algo sutil, una forma casi evanescente de hacerse fundamental para otros. Como dirá Certeau, “la autoridad se presenta con el doble carácter de ser necesaria e inasible”⁹⁴.

Volviendo a un término al que ya dedicamos atención anteriormente, el límite, podremos intuir el modo en que nuestro autor percibe que la autoridad de la institución puede mantenerse sin caer en el abismo del poder. El límite

⁹² *Ídem*, p. 230. Cfr. *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 260.

⁹³ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 228.

⁹⁴ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 120.

tiene aquí una función permisiva, pues la autoridad “permite limitándose”⁹⁵, es decir, asumiendo la necesidad de una pluralidad de autoridades⁹⁶. “La estructura del límite asegura la pluralidad”⁹⁷, y esta se presenta entonces como la mejor garantía para que una autoridad pueda ser una guía eficaz, pero a la vez mantener el precario equilibrio que existe entre estar presente y estar en permanente desaparición. Reflexionando sobre su propia experiencia eclesial, dará un testimonio claro sobre su convicción acerca de que “el límite articula el lenguaje cristiano”⁹⁸ y de su apuesta por la pluralidad que nace de la limitación de cada autoridad.

“Ningún grupo particular está habilitado para aportar las respuestas a las cuestiones radicales del hombre. Ninguna ortodoxia garantiza el riesgo a asumir como cristiano”⁹⁹.

Desafección y abandono

Pero como la limitación no es la tónica habitual de las autoridades, y como la tentación del poder se hace siempre tan fuerte, la historia de las instituciones suele ser la historia de mil fracasos repetidos. En nuestro tiempo, al plantear cualquier estudio serio sobre las instituciones sociales, es raro que no se parta de la afirmación de que hoy ya no se cree en nada, que se ha perdido la fe en el proyecto común de una sociedad, que existe una crisis de la autoridad.

“La sociedad de ayer comprendía una pluralidad de grupos ideológicos: organismos políticos, formaciones sociales, Iglesias, movimientos

⁹⁵ *Ídem*, p. 122.

⁹⁶ *Ídem*, p. 216.

⁹⁷ *Ídem*, p. 217.

⁹⁸ *Ídem*, p. 218.

⁹⁹ *Ídem*, p. 257.

juveniles, etc. Un desierto de credibilidad ha sucedido a esta proliferación, allí mismo donde las fuerzas han sobrevivido a sus creencias y las utilizan todavía (pero más con fines publicitarios que programáticos)”¹⁰⁰.

Como Certeau advierte en sus textos esta crisis de las instituciones es generalizada y afecta también a quienes como las “religiones, patrias y sindicatos han ejercido durante mucho tiempo estas dos funciones, enredadas la una en la otra: organizar prácticas y representar principios”¹⁰¹. Nuestro autor no se engaña respecto a la institución eclesial en la que vive. Tiene claro que, a pesar de las muchas voces que pretenden negarlo, esta crisis de autoridad alcanza también a la Iglesia. Pues si “las autoridades forman parte de la Iglesia y no son de otra naturaleza que ella”¹⁰², una carga de profundidad sobre la autoridad en general ha de afectar también a las concreciones eclesiales de la misma.

“La cuestión de fondo consiste en que la Iglesia no sea ya el cuerpo del sentido, que los cristianos sean los viudos de la institución eclesial. Repitamos una vez más que son muchas las grandes instituciones que están experimentando la misma crisis”¹⁰³.

Pero, ¿qué es lo que produce esta crisis en la que las autoridades pierden los depósitos de creencias que las sostenían? Por un lado, la incoherencia entre el decir y el hacer. Incoherencia que se hace notoria y clamorosa al comprobarse la diferencia que existe entre lo que afirman quienes ejercen la representación de la institución y lo que hacen aquellos que reciben y sostienen esas afirmaciones (con su consentimiento y su aprobación

¹⁰⁰ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 115.

¹⁰¹ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 28.

¹⁰² CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 117.

¹⁰³ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 28.

o desaprobación a través de actos concretos¹⁰⁴). Por otro lado, el conocimiento de la corrupción interna a ellas mismas, que es como una incoherencia con mayúsculas. Y por último, la escasa adaptación de los términos del contrato que sustenta la institución respecto a las circunstancias reales del momento.

“Si se admite que una institución es siempre un modo de reglamentación entre oferta y demanda, no sorprenderá que los acuerdos anticuados y en vías de mutación tengan por signo o efecto una desestructuración de las instituciones”¹⁰⁵.

Las consecuencias de esta crisis son aun difíciles de prever. En un primer momento sí que es posible constatar un gran vacío, que nace del hecho de que nadie puede garantizar el sentido perdido. Con la pérdida de la credibilidad la estructura de las sociedades se convierte en un cascarón vacío, pues ya no hay “una verdad que decir y que practicar”¹⁰⁶. En esta desafección generalizada como dirá Certeau “ninguna institución está en una situación sacerdotal”¹⁰⁷, ninguna es capaz de balbucear siquiera un discurso que ofrezca un sentido creíble sobre lo real. Y no obstante, de la lectura de la obra certeauniana queda la constancia de que la creencia no se pierde. Certeau confirma que en nuestra sociedad quedan, por dispersos que estén, “restos de adhesión”¹⁰⁸, que pueden ser el germen de nuevas instituciones. Por apagada e incrédula que parezca, en nuestra vida común sigue presente la energía que lleva a los individuos a creer en algo, a configurar sus comportamientos en función de mensajes creíbles.

“Las afirmaciones de sentido toman hoy la figura de un «resto» del que se habrían desinfectado los campos científicos. Sin embargo, excluidas

¹⁰⁴ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 220.

¹⁰⁵ *Ídem*, pp. 113 s.

¹⁰⁶ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 118.

¹⁰⁷ *Ídem*, p. 248.

¹⁰⁸ CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 260.

de los laboratorios, éstas entran en los circuitos de la explotación comercial. A una racionalización del saber parece corresponderle una folclorización de las verdades de antaño”¹⁰⁹.

Cuanto tiempo tardarán en reorganizarse estos restos o de qué modo lo harán son preguntas pertinentes que, sin embargo, no tienen respuesta.

Después de todo lo expresado aquí y para completar el abordaje de esta cuestión, es conveniente remitir a lo que otros autores han trabajado previamente sobre la noción de institución en el pensamiento de Certeau¹¹⁰. Para la redacción de las páginas siguientes se ha partido de la convicción de que una de las formas más significativas para intentar comprender cómo entendía Certeau a las instituciones puede ser el análisis de su relación personal con estas. Fueron muchas las instituciones en las que participó de un modo u otro, por lo que resulta necesario hacer una selección entre ellas. En aras de una mayor concreción se hará mayor hincapié en dos de ellas que, probablemente, son más representativas que el resto: la Compañía de Jesús y la Escuela Freudiana de París.

III. La Compañía de Jesús

Partícipe de la vida de la Compañía desde los años cuarenta, parece difícil imaginar una institución más significativa para la vida de Certeau que la de los hijos de Ignacio. Ella es el centro de las múltiples pertenencias, de las múltiples identidades de Michel de Certeau. Además representa, a pequeña escala, al conjunto de la Iglesia Católica, dentro de la que Certeau desarrolló voluntariamente toda su vida. De ahí la relevancia de tratar, aunque sea

¹⁰⁹ CERTEAU, M. DE: *Le faiblesse de croire*, p. 187.

¹¹⁰ Las obra más importante en este sentido es GIARD, L.; MARTIN, H. Y REVEL, J.: *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*.

brevemente, el modo en que él ve, desde dentro, a la Compañía de Jesús como institución.

En primer lugar, es digno de mención el hecho de que Certeau tiene siempre presente la condición humana que tienen su Instituto¹¹¹ y la Iglesia en general como instituciones. Por ello dará cuenta de aspectos oscuros de la Iglesia, que a sus ojos no es solo una realidad divina sino también tremendamente terrena. Lo hará al afirmar que la Iglesia, al aferrarse a los discursos concretos en vez de a la autoridad que la fundó, se ha alejado de su energía motriz y “ha dejado de ser un lugar de producción para convertirse en un producto, un lugar imaginario del discurso”¹¹². O también al mostrar que en la evolución histórica de la institución cristiana la tentación del poder no siempre ha sido rechazada.

“La Iglesia tiene poder. No se podría negar sin huir a la vez de lo real y de las responsabilidades (doble «beneficio» de la ideología)”¹¹³.

Por otra parte, y dejando en un plano más profundo lo concerniente a su fe en la verdad del carisma recibido por la Compañía como conjunto o por él mismo en tanto que miembro de la misma, nuestro autor analiza en sus escritos la historia de los jesuitas con gran lucidez y capacidad de autocrítica.

“El punto de vista (digamos «cultural») que recibimos de la historiografía moderna nos enseña hasta que punto las iniciativas y los descubrimientos originales de la Compañía *correspondían* al tiempo que las vió nacer”¹¹⁴.

¹¹¹ Certeau utiliza o refiere el uso de este término para describir a la Compañía en CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 81, 156, 162; *La faiblesse de croire*, p. 78 n. 8.

¹¹² *Ídem*, p. 268 n.5.

¹¹³ *Ídem*, p. 155.

¹¹⁴ *Ídem*, p. 76.

Gran parte de estas reflexiones certeunianas sobre el nacimiento y desarrollo de la Compañía proceden de los estudios históricos de nuestro autor sobre Favre y otros jesuitas de los siglos XVI y XVII, realizados sobre todo en las décadas de 1950 y 1960. Originados por un encargo explícito de sus superiores para iluminar los orígenes de la Compañía, dichos estudios le permitieron abrir una línea de investigación fecunda y permanente, que llevaría a Certeau a dedicarse a algunos de sus temas y figuras principales durante toda su carrera¹¹⁵.

Una de las primeras observaciones que me vienen a la mente tras la lectura de estos escritos es la relevancia que tiene en el surgimiento de la Compañía la gran crisis de credibilidad de las instituciones que vivieron los habitantes del siglo XVI. Como un hecho significativo marca Certeau el que el pequeño grupo de hombres que se reúnen rodeando a Ignacio habían sentido en su juventud “la fragilidad de las instituciones inmemoriales”¹¹⁶. Pocos e inocentes, equipados con la clara convicción de que era totalmente necesario cambiar los modos, las prácticas y el estilo institucional de la Iglesia para que la vieja palabra del Evangelio siguiera siendo creíble, un grupo de muchachos decididos a marchar a Tierra Santa como un “exilio voluntario [de París], que les alejaba de esta segunda tierra natal y que ponía fin a su vida estudiantil”¹¹⁷, fue el origen de la que sería una de las órdenes más poderosas de los siglos posteriores.

Pero por otra parte, Certeau resalta que esta conciencia de la necesidad de una renovación no lleva a los jesuitas a abandonar las posiciones tradicionales de la Iglesia sino, muy al contrario, a reforzar su adhesión a las

¹¹⁵ Se hace presente en su obra una tendencia permanente a estudiar las figuras de jesuitas del pasado (los mejores ejemplos son Favre y Surin), pero también a tratar las obras escritas por otros jesuitas menos ilustres pero no menos interesantes (Lafitau, Henri Bremond o Jean Orcibal). Especialmente afectuoso y profundo me parece el tratamiento que Certeau hace de la figura de Bremond, con quien se identifica de algún modo. De él dirá que como historiador es “un vagabundo como yo”, CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 64, y que “tiene una conciencia profunda de no ser un verdadero historiador ni un verdadero teólogo”, *ídem*, p. 68.

¹¹⁶ CERTEAU, M. DE: “Introduction” al *Mémorial* (Favre), p. 19.

¹¹⁷ *Ídem*, p. 8.

mismas. No hay que olvidar, en este sentido, que la Compañía surge en el marco del desgarrón que sufre la Cristiandad europea a raíz de la Reforma protestante, lo que le impondrá un talante particular basado en la experiencia de la falta de credibilidad de su propia Iglesia. Los jesuitas se sentirán llamados entonces a ser ejemplos creíbles de un catolicismo amenazado de muerte¹¹⁸. El pensamiento de Pierre Favre, uno de los primeros compañeros de Ignacio, lo expresa claramente.

“Por un movimiento irresistible, según le parece a él [Favre], Alemania se desliza hacia el protestantismo, solo una renovación espiritual en la Iglesia puede paliarlo [...] «Hacen falta argumentos de obras y sangre... Las palabras, en adelante, no bastarán»”¹¹⁹.

Como nos deja ver Certeau en su estudio sobre Favre¹²⁰, la institución jesuítica se integra fervientemente y desde un principio en la dinámica en que “una movilización católica se opera, en vista de una *reconquista*”¹²¹. En plena

¹¹⁸ La configuración de la Compañía como una élite se justificará, desde el principio, por esta necesidad percibida de ser modelos a seguir. Para Favre y otros muchos, ante la terrible situación en que ven a la cristiandad, “dos soluciones quedan: o bien la lucha, incluso por la fuerza, o bien la formación de una élite cristiana”, *idem*, p. 66. En aquella época difícil y conflictiva, “la mayoría de los hombres a los que aguijonea la necesidad de una renovación la contemplan en un primer momento como una reforma de los sacerdotes y los religiosos”, *Le lieu de l'autre*, p. 135. De ahí que los jesuitas, como dirá Certeau también de S. Carlos Borromeo, busquen convertirse en símbolos de un itinerario que va “del decir al hacer”, *idem*, p. 122.

¹¹⁹ CERTEAU, M. DE: “Introduction” al *Mémorial* (Favre), pp. 65 s.

¹²⁰ Para mí la “Introduction” al *Mémorial* de P. Favre es un texto certeauniano esencial. Veo en él no solo una muy ajustada descripción del modo de ser de Certeau, sino también gran parte del programa de vida que llevó a cabo (cfr. especialmente p. 55). Por otra parte, me parece la mejor fuente para ampliar esta cuestión de la fidelidad de la Compañía a las formas de la Iglesia. Es algo que Favre ejemplifica en su propia persona, hasta el punto en que Certeau dirá de él que “se dirige a Dios con el lenguaje de la Iglesia”, p. 81. Nuestro autor destaca como Favre “hacía del lenguaje tradicional un criterio de la experiencia espiritual, porque, en la confusión que constataba, esta conformidad a la letra de la Iglesia garantizaba la fidelidad a su Espíritu”, p. 40. En el mismo sentido, véanse en la p. 46 los motivos con que Favre justifica la obediencia al Papa, tan propia de los jesuitas.

¹²¹ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 143.

confrontración entre mística y teología tradicional, los primeros jesuitas buscan reformar una Iglesia decadente pero sin querer ser tachados de innovadores. Por ello, los jesuitas que siguen a los iniciadores serán “más sensibles al peligro del iluminismo”¹²² que al de la Reforma protestante, vigilando estrechamente tanto sus prácticas como su propio discurso.

“Finalmente, la experiencia de los primeros jesuitas, a menudo sospechosos de iluminismo, les había vuelto particularmente prudentes en el uso del vocabulario místico”¹²³.

Es en ese equilibrio donde la aportación ignaciana, identificada por el discernimiento que atraviesa los *Ejercicios Espirituales*, consistirá en vivir algo nuevo en un marco tradicional. Desarrollando un estilo propio, los jesuitas se caracterizarán en adelante por lo que Ignacio llamará “nuestra manera de proceder”¹²⁴.

En sus textos históricos sobre la Compañía se observa también desde muy pronto la presencia de dos focos de interés por parte de Certeau: uno, relativo al modo en que la institución convive con su cara oscura, con su basura interna; el otro, la tensión que se vive entre los individuos y la jerarquía en el seno de la Compañía de Jesús.

Su trabajo sobre la reforma de la Compañía acometida durante el generalato de Claudio Aquaviva es quizás el mejor exponente del primero de estos focos¹²⁵. En él nuestro autor va haciéndonos partícipes de la crisis que vivieron los jesuitas de principios del s. XVII. En este momento las diferencias entre las actividades y las prioridades de unos y otros jesuitas, repartidos por

¹²² CERTEAU, M. DE: “Introduction” al *Mémorial* (Favre), p. 64.

¹²³ *Ídem*, p. 39.

¹²⁴ *Ídem*, p. 73.

¹²⁵ Dos textos estrechamente relacionados son las principales fuentes para esta cuestión CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, pp. 330-373; *Le lieu de l'autre*, pp. 155-165. Este segundo texto es la tercera parte del artículo “Jesuitas”, escrito por Certeau para el *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Cfr. GIARD, L.: “Un style particulier d'historien”, p. 16.

medio mundo, convencen al propósito general de que el problema central de la Compañía está relacionado con la unidad de pensamiento, de acción y sobre todo, de discurso, siendo esta “la cuestión esencial: la posibilidad para la acción de ser, como en los comienzos de la Compañía, el lenguaje de un espíritu común”¹²⁶. Para afrontar una necesaria renovación Aquaviva enviará en el año 1606 una encuesta a todas las casas y miembros de la Compañía (*ad detrimenta cognoscenda*¹²⁷), con el objetivo de conocer cuáles son los diagnósticos que hacen los mismos jesuitas sobre la situación de su instituto y cuáles las soluciones propuestas.

A raíz de las respuestas, dos salidas se presentan ante la Compañía: la mística, que busca renovar la orden en torno a sus principios; o la laxista, que busca hacerlo en torno a su esqueleto institucional. En ese instante de la historia de la Compañía será esta segunda tendencia la que triunfe, haciendo que la orden fortalezca sus aspectos institucionales en detrimento de los aspectos místicos. Es el proceso contrario al que vivirán los jansenistas, verdadera *némesis* de la Compañía en esta época difícil. Entre estos últimos la huida del mundo y la influencia sobre el mismo se consolidará como una tendencia que se opone a la institucionalización de los jesuitas.

Frente a la encrucijada de una toma de posición ante una sociedad convulsa, “mayoritariamente (no es el caso de los «reformadores» místicos), los jesuitas optan por la adaptación, mientras que los jansenistas les oponen la radicalidad profética de una distancia en relación al «mundo»”¹²⁸. Asumida esta decisión, se favorece por parte de los altos órganos de gobierno de la institución la “construcción de una frontera y de un lugar interior; es el fin de la itinerancia”¹²⁹. Después de años de expansión en cientos de lugares y tareas distintos, suena el toque de retirada hacia un espacio interior común. Prima la

¹²⁶ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 156.

¹²⁷ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 341.

¹²⁸ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 182. Para una visión más general de la importancia del retiro en los jansenistas y en otras corrientes místicas, cfr. *idem*, pp. 176 ss.).

¹²⁹ *Idem*, p. 163.

seguridad de una unidad con tintes homogéneos frente al riesgo (¿más evangélico?) de una dispersión.

“La orden se estructura fortificando un *interior* (donde la espiritualidad «conforme a nuestro Instituto» juega un rol esencial) diferenciado de un *exterior* que comprende no solo a «los otros» sino también el aspecto de la actividad religiosa orientada hacia el mundo o hacia el extranjero. Una lógica de la interioridad hace entonces contrapeso a la de la diseminación apostólica”¹³⁰.

Multitud de detalles son testigos de esta fortificación que va arrinconando la energía de la búsqueda ignaciana fundacional para ensalzar y sacralizar las concreciones encontradas en apenas un siglo de andadura. Entre ellos espiga Certeau asuntos tan pequeños como simbólicos: desde los cambios que va sufriendo el retrato de Ignacio¹³¹; hasta el retoque de la biografía del fundador cuando “Aquaviva requiere de Ribadeneira, poco entusiasta, que corrija su libro y dé más importancia a las instituciones”¹³². Con pasos sordos, poco a poco, la autoridad viva controla y modifica la autoridad fundante (pero ya muerta): “se instala en el lugar del otro”¹³³. Aparece así ante aquellos jesuitas (como antes y después ante mil otros adherentes a alguna otra institución), una imagen desdoblada del padre (Ignacio-Compañía), que es el corolario ineludible de un proceso en el que “el instituto se ha convertido en el verdadero fundador”¹³⁴.

¹³⁰ *Ídem*, p. 162.

¹³¹ *Ídem*, p. 164.

¹³² CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 344.

¹³³ *Ídem*, p. 355.

¹³⁴ *Ídem*, p. 345. La importancia del discurso como eje de la institución y, en este caso de la Compañía, queda perfectamente manifestado por una pequeña anécdota de los últimos días de Ignacio que nos cuenta J. I. Tellechea. Ante un Ignacio muy renuente a dejar por escrito amplias zonas de sus experiencias vitales y espirituales, los primeros compañeros le presionan para que ceda y permita que se recojan sus recuerdos, fuente esencial para una futura biografía. Finalmente Ignacio cede y comienza a abrir su alma al joven jesuita portugués Luis Gonsalves Cámara. Sin embargo, se suceden las interrupciones. En esto “llegó Nadal [uno de los primeros jesuitas] quien, holgándose por lo

Respecto al segundo foco, que atañe a la tensión entre individuos e institución, es muy característico el caso de un grupo de jóvenes jesuitas de principios del siglo XVII, llamados peyorativamente “místicos”¹³⁵. Estos jóvenes –entre los que se encuentra Jean-Joseph Surin– se muestran en disconformidad con la evolución de una orden aun próxima a su fundación, en la que ven una inadecuada deriva hacia las tareas apostólicas externas (“*effusio ad exteriora*”) en detrimento de la vida interior¹³⁶. El conflicto latente entre la contemplación y la acción, que el intento de síntesis de Ignacio de Loyola con aquel “contemplativos en la acción” había encauzado pero no enterrado, reaparece en las reivindicaciones de estos “pequeños santos de Aquitania”¹³⁷. En este conflicto puede verse una de las caras de una cuestión que preocupará a Certeau durante mucho tiempo: la posible o imposible armonía entre el decir y el hacer que aquellos jóvenes exaltados (“aparecidos de un espíritu que parece perdido”¹³⁸) intentaban alcanzar con respecto a las fundacionales experiencias ignacianas.

Al dedicarse a ellos Certeau detecta y resalta las distintas formas en que la institución –representada por la jerarquía cuya cúspide es el preósito general Muzio Vitelleschi– pretende controlar la evolución de estos “innovadores” peligrosos y, en caso de ser necesario, tomar las medidas oportunas para evitar la propagación de sus ideas. Diligentemente detectados, en poco tiempo serán considerados como verdaderos salvajes “dentro de la más moderna empresa de sentido”¹³⁹. Frente a estos pretendidos guardianes de un “origen perdido”, el mensaje de la autoridad es claro y ofrece pocas

comenzado, incitó a Cámara a importunar a Ignacio y suavemente animó a éste a proseguir lo iniciado. Con ello, le decía, *fundaba* verdaderamente la Compañía”, TELLECHEA, J. I.: *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, p. 35.

¹³⁵ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, pp. 330-373.

¹³⁶ Uno de los primeros trabajos de Certeau en este sentido es “Crise sociale et réformisme spirituel au debut du XVIIe siècle. Une «Nouvelle Spiritualité» chez les Jésuites français”, publicado en 1965.

¹³⁷ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, pp. 330-373.

¹³⁸ *Ídem*, p. 367.

¹³⁹ *Ídem*, p. 330.

oportunidades a estos muchachos, finalmente perdedores, que solo pedían “pureza” a la institución.

“Obedecer, callarse o partir: tres salidas para los testigos que pretendían recordar a la institución su «espíritu»”¹⁴⁰.

La colocación de la obediencia en el lugar principal será (entonces y tantas veces después) la característica esencial del discurso oficial de una Compañía que no puede asumir las diferencias que estos jesuitas suponen. Obediencia que ha de predominar incluso sobre la conciencia del individuo, pues se trata (según dicen los defensores de la institución) de evitar “el total y lamentable naufragio al que conducen el sentido y la voluntad propias”¹⁴¹. Las delicadas anotaciones certeaunianas respecto a este caso no dejan de ser una oportunidad para enlazar las críticas de aquellos jesuitas con sus propias vivencias dentro de la institución jesuítica del siglo XX.

“Cada crisis requiere un retorno al espíritu de los orígenes. ¿Pero cómo se accede a este «espíritu» sino por una crítica y una suerte de puesta entre paréntesis de la tradición tal como es inmediatamente recibida?”¹⁴².

Así, el equilibrio entre la deuda contraída con la tradición y la necesidad de ponerla en cuestión como única garantía de fidelidad al principio que la origina se convierte en una tarea titánica. Aunque en muchas ocasiones se ha querido ver en Certeau a un crítico furibundo de la tradición (quizás apoyándose en lo variado de sus pertenencias intelectuales e institucionales), para un lector cuidadoso esto dista mucho de ser cierto. Es lo que afirma Joseph Moingt: “A mi entender, [Certeau] siempre ha tenido un lugar propio,

¹⁴⁰ *Ídem*, p. 331.

¹⁴¹ Carta del P. Vitelleschi al P. Jacques de Tertre, del 20 de marzo de 1628, citada en CERTEAU, M. DE: “Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle”, pp. 140 s.

¹⁴² *Ídem*, p. 146.

uno solo, y es la tradición, más concretamente la tradición cristiana, es decir, la tradición de la experiencia cristiana”¹⁴³.

Pelear cada día con esta tarea infinita de intentar armonizar tradición y actualidad es el precio que conlleva el hecho de que el mensaje, el recuerdo de un hecho fundacional, perdure en el tiempo. Aquellos que perciben como imprescindible una actualización, para que las cosas sean como el propio grupo se dice a sí mismo y dice a otros que deben ser, han de encontrarse necesariamente con la resistencia de una inercia institucional. De esta forma vuelve a aparecer el que puede identificarse sin dudas como rasgo más duro y a la vez más inevitable de la Iglesia (y de la Compañía) en tanto que institución: su condición de garante infiel.

“Porque es también una sociedad, aunque de un género especial, la Iglesia está siempre tentada de contradecir lo que afirma, de defenderse, de obedecer a esta ley que excluye o suprime a los extraños, de identificar la verdad con lo que ella misma dice, de censar a los «buenos» según sus miembros visibles, de reducir a Dios a no ser más que la justificación y el «ídolo» de un grupo existente”¹⁴⁴.

Habrà muchas ocasiones en las que Certeau pondrá de manifiesto que esta infidelidad está presente siempre y repetidamente dentro de la Compañía y de la Iglesia, tanto en épocas pasadas como en los años que le tocó vivir. Y no ocultará lo que esto implica de cara a la relación de ambas instituciones con la sociedad que las envuelve, con los hombres y mujeres a los que se supone que han sido enviadas a comunicar un mensaje. Certeau afirmará con fuerza que en la interacción con el mundo que la rodea a finales del s. XX, en un entorno

¹⁴³ MOINGT, J.: “«Respecter les zones d’ombre qui décidément résistent»”, p. 582. La posición de Certeau respecto al equilibrio entre tradición y actualización puede verse con especial nitidez en el texto “Le mythe des origines”, en CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, pp. 67-86. Para ver otra opinión favorable a esta actualización de la tradición dentro del pensamiento católico de finales del s. XX, cfr. SCHILLEBEECKX, E.: *Jesús. La historia de un viviente*, pp. 547 ss.

¹⁴⁴ CERTEAU, M. DE: *L’étranger ou l’union dans la différence*, p. 14.

de “estetización del cristianismo”¹⁴⁵, de nuevo la Compañía ha de optar por un modo concreto de hacer y de decir las cosas. Un modo que implica una toma de partido en ese conflicto entre el poder de la inercia y el del acontecimiento fundante. Por tanto, cada uno de los integrantes de la institución, al relacionarse con el mundo exterior, expresa una posición determinada.

“La relación con un público, osaría decir con una clientela, es para nosotros, sacerdotes, igualmente fundamental, y sujeta a un análisis de marca, como todo lo que se pone bajo el bello nombre de *comercio* [...] Nuestro «comercio» (en el sentido original de intercambio, de reciprocidad y de conversación) intenta ser un comercio *en la verdad*”¹⁴⁶.

La autodenominación de Certeau como sacerdote, rara en sus textos, es aquí la señal de una de sus diferencias fundamentales. Su condición de sacerdote jesuita, de religioso, hace de Certeau una criatura extraña para muchos de nosotros, que no hemos vivido las experiencias que surgen de estar situado en “un gesto” y “un lugar” que nacen de la creencia, pues como dirá en uno de sus textos más hermosos “lo que define a la vida religiosa es el acto de creer”¹⁴⁷.

“Soy sacerdote. Por una experiencia que tengo en común con muchos otros, sé lo que ha representado de positivo y fundamental el ejercicio de esta función de atención y reunión alrededor de los signos evangélicos. Pero pertenece a un tiempo que se va. Nuestra concepción y nuestra práctica del sacerdocio datan del siglo XVII. Pasan. Sea como fuere, su andadura conduce a muchos sacerdotes, entre los que figuro, hacia algo que se parece más a lo que han sido, en ciertos periodos del

¹⁴⁵ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 17.

¹⁴⁶ CERTEAU, M. DE: *L'étranger ou l'union dans la différence*, pp. 136 s.

¹⁴⁷ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 26.

cristianismo, el *staretz* ruso o el monje occidental: el peregrino de un deseo en el grosor de un trabajo social”¹⁴⁸.

Después de lo expuesto solo me falta señalar que pretender que lo afirmado hasta aquí es algo inherente en exclusiva a la Iglesia o la Compañía no dejaría de ser el fruto de una lectura maliciosa o superficial. Aclarando la dinámica interna (con todo lo positivo y lo negativo que tiene) de instituciones cuyo desenvolvimiento ha experimentado, Certeau pone sobre aviso de lo que es parte de la realidad general de todas las autoridades-instituciones. Es algo que podremos comprobar observando la evolución de otro de los lugares fundamentales del itinerario personal e intelectual de nuestro autor.

IV. Escuela Freudiana de París

Hablar de la *École freudienne de París* (EFP) es hablar de Jacques Lacan, pues el surgimiento, desarrollo y fin de esta novedosa iniciativa psicoanalítica (“lacania”, la llamará Luce Giard¹⁴⁹), está estrechamente relacionado con la peculiar figura de su fundador y líder. Para conocer qué valoración hizo Certeau tanto de Lacan como de la vida de la EFP, es esencial un hermoso texto publicado al poco tiempo de su muerte: “Lacan. Una ética de la palabra”¹⁵⁰, al que se hará referencia en las páginas siguientes.

Médico psiquiatra, Lacan (1901-1981) queda conquistado por el psicoanálisis durante los años en que cursa su carrera médica e inicia su propio análisis freudiano algo más tarde. En la década de los treinta será admitido en la Sociedad Psicoanalítica de París, a su vez partícipe de la Asociación Internacional de Psicoanálisis (IPA). En el seno de esta última

¹⁴⁸ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 56.

¹⁴⁹ GIARD, L.: “Histoire d’une recherche”, p. IV.

¹⁵⁰ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 239-268. Todo este volumen es de gran ayuda para ahondar en la forma de vivir y entender el psicoanálisis por parte de Certeau.

permanecerá hasta 1953, cuando será expulsado tras las adversas reacciones producidas por sus innovaciones y ante su permanente denuncia de que la IPA traicionaba el legado del fundador del psicoanálisis. En este año funda junto a Lagache la Asociación francesa de psicoanálisis, que persistirá hasta 1963. Un año más tarde Lacan inicia el camino de su propia fundación reuniendo a un grupo de psicoanalistas (aunque también estudiosos de otras áreas familiarizados con la teoría psicoanalítica), en lo que será el germen de la EFP.

Siempre retirándose, abandonando o mejor dicho, haciéndose expulsar de las instituciones en las que se integra, las fechas de las marchas de Lacan (1953, 1963, también como veremos 1980) serán los hitos de un camino sin fin¹⁵¹. Como ocurriera en el caso de Jean Labadie, el movimiento perpetuo de Lacan es visto por Certeau como un rasgo peculiar y profundo de su carácter, pues él “no pertenece a nadie [...] No cesa de partir”¹⁵². Un rasgo que atraviesa los aspectos exteriores de su historia configurando un “estilo”¹⁵³ propio, haciéndose eje permanente de su discurso, en el que primará una “retórica de la sustracción”¹⁵⁴.

No obstante, la pertinaz obsesión de Lacan por la crítica de las instituciones psicoanalíticas convive en él con una pasión fundacional que es quizás la diferencia más llamativa entre él y Certeau. En Lacan está siempre fresca y actuante la vocación de formar una escuela, de rodearse de un grupo de discípulos con los que poder desarrollar una labor pedagógica. En última instancia, una vocación institucional.

“¿Qué forma positiva tomará la interpretación de la obra freudiana? ¿Cómo se le podría ser «fiel»? Este punto es estratégico para Lacan, cuya primera preocupación ha sido siempre formar analistas y asegurar así la transmisión de la experiencia analítica”¹⁵⁵.

¹⁵¹ *Ídem*, p. 239.

¹⁵² *Ídem*, p. 240.

¹⁵³ *Ídem*, p. 246.

¹⁵⁴ *Ídem*, p. 240.

¹⁵⁵ *Ídem*, p. 257.

Cautivado por el fulgor de un origen irrepetible, en adelante Lacan no podrá detenerse en ninguna concreción que pretenda haber encontrado el territorio ignoto apenas entrevisto por Freud. Ni siquiera en sus propias construcciones, lo que redundará incluso en el rechazo y la destrucción de su propia institución, la EFP. Solo un camino se presenta seguro a sus ojos, el que lleva de nuevo a los orígenes: “«Volver a Freud», ese es su programa”¹⁵⁶. La admiración de Lacan por Freud le hará verlo como a una verdadera autoridad, en un sentido cerateauniano (aquel que autoriza a hacer algo nuevo). Pero esta admiración no se traducirá tanto en una fidelidad escrupulosa a lo dicho por él, como en una actualización de su actitud hacia las cosas, incluida su forma de mirar el psicoanálisis. Aquí la nota fundamental será la importancia atribuida a la palabra, que a ojos de Lacan es el verdadero núcleo de la originalidad del freudismo, pues “[Freud] es uno de los pocos autores contemporáneos que han sido capaces de crear mitos, lo que quiere decir, al menos, relatos con función teórica”¹⁵⁷.

De la autoridad prestada a los relatos freudianos derivará la estrechísima vinculación entre psicoanálisis y literatura en Lacan (y en Certeau), que se quiere la continuación de la perspectiva comenzada por Freud. Se trataría entonces, como hiciera el maestro vienés, de “traicionar el discurso científico y pasar al campo de los «escritores» y los «poetas»”¹⁵⁸. Solo que ahora el discurso científico ya no es de la psiquiatría decimonónica, sino el de la propia institución psicoanalítica. Abriendo las puertas a lo que se convertirá en una orientación lingüística del psicoanálisis, la recepción de la literatura en el pensamiento lacaniano es radical y permanente. Se trata de centrar el análisis en la palabra, pues si “es literario el lenguaje que hace entender otra cosa que la que dice, recíprocamente, el psicoanálisis es una práctica literaria del lenguaje”¹⁵⁹. En opinión de Certeau, Lacan “privilegia

¹⁵⁶ *Ídem*, p. 255.

¹⁵⁷ *Ídem*, p. 112.

¹⁵⁸ *Ídem*, p. 246

¹⁵⁹ *Ídem*, p. 249.

esta lección” de Freud y poniéndola por obra “se ocupa de saber cómo *leer* a Freud”¹⁶⁰.

La EFP vendrá a ser, por tanto, exactamente lo que su nombre indica: una escuela. Una reunión de alumnos en torno a un maestro en la que aprender de nuevo a leer el freudismo, alejándolo de interpretaciones manidas y sujetas a los condicionamientos institucionales. Y este modelo escolar triunfará donde otros fracasaron. Desde 1964 la EFP va ganando en influencia en un medio que había sido extraordinariamente hostil al psicoanálisis. Como afirma Certeau “en Francia, una triple barrera cierra la puerta a Freud”¹⁶¹, formada por la Escuela psicológica de París (Charcot), la tradición moralista de raíz católica y la resistencia nacionalista-lingüística frente al mundo germanoparlante.

Esta barrera durará en el mundo estrictamente psicológico hasta “la revolución de «retorno a Freud» emprendida por Jacques Lacan”¹⁶². Sin embargo hará falta más tiempo para que las ideas psicoanalíticas sean consideradas como un recurso en otros medios culturales franceses, como el de la historiografía, donde hará falta “el choque de Mayo del 68 para que con Marcuse, Reich, etc., los trabajos etno-históricos de Freud adquieran pertinencia y produzcan efectos teóricos en el análisis de las instituciones psiquiátricas, del derecho, del «orden médico», de la historia y de las asociaciones psicoanalíticas en sí mismas”¹⁶³.

La EFP, llegado el tiempo de la cosecha, recoge el fruto de un trabajo previo hecho en su mayoría por parte de psicoanalistas judíos perseguidos por el nazismo (entre ellos Rudolph Loewenstein, formador de Lacan), que buscaba erradicar el psicoanálisis para “para purificar de esa «ciencia judía»

¹⁶⁰ *Ídem*, pp. 247 s.

¹⁶¹ *Ídem*, p. 100.

¹⁶² *Ídem*, p. 101.

¹⁶³ *Ídem*, p. 102.

la buena psiquiatría germánica”¹⁶⁴. Pero su éxito también vendrá precedido por otra colaboración, la de la literatura, a la que Certeau identifica como punta de lanza del psicoanálisis francés a través de las obras de Thibaudet, Breton o Gide¹⁶⁵.

En esta institución novedosa participará Michel de Certeau desde el principio, contándose su nombre entre los de los 134 iniciadores de la EFP. De ahí que podamos suponer que su experiencia dentro de ella tiene una especial profundidad. De la participación de nuestro jesuita en la EFP se pueden extraer reflexiones desde dos puntos de vista distintos: el primero, el que contempla la experiencia de Michel de Certeau como un detalle más de la recepción del psicoanálisis por el catolicismo en general y por la Iglesia francesa en particular; el segundo, el que busca entender qué enriquecimiento obtuvo nuestro autor de su estrecho contacto con el psicoanálisis lacaniano, tanto personal como intelectualmente.

Si como hemos visto, en los medios psicológicos y psiquiátricos franceses el psicoanálisis tuvo una acogida muy lenta y difícil, la recepción católica del freudismo fue aún más penosa. Cuando la describe Certeau suma las reticencias de Roma ante el psicoanálisis en general a las dificultades de la toma en consideración de la obra de Freud en Francia¹⁶⁶. Reticencias que persistirán hasta mucho después de la muerte de Certeau y que nos permiten tomar más ajustadamente la medida del arrojo con el que Certeau y otros religiosos se entregaron a una tarea intelectual mal vista en sus medios

¹⁶⁴ *Ídem*, p. 29. Certeau resalta también la presencia de este fenómeno al otro lado del Atlántico, al afirmar que “el psicoanálisis americano ha sido, en efecto, determinado por la experiencia de los emigrados judíos y alemanes, sobre todo, perseguidos por el nazismo”, *ídem*, p. 99.

¹⁶⁵ *Ídem*, p. 101. Para una ampliación de la relación entre literatura y psicoanálisis, cfr. *ídem*, pp. 129 ss. En general toda la obra de Certeau atestigua una apuesta por la riqueza que aporta la literatura a los estudios filosóficos, históricos, teológicos o analíticos. Esta apuesta le acerca a pensadores como Merleau-Ponty (cfr. “La folie de la visión”), y le aleja de la clásica prevención platónica contra la poesía (cfr. PLATÓN, *La República*, 607b).

¹⁶⁶ GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, pp. 27 ss.

cristianos de origen, pero impregnada de aquel espíritu paulino del “examinadlo todo y retened lo bueno”¹⁶⁷.

Ciertamente, la introducción de Certeau en el mundo psicoanalítico fue la continuación de un proceso de acercamiento entre catolicismo y psicoanálisis que venía de muy atrás. Ya desde los primeros años posteriores a la II Guerra Mundial se habían ido produciendo iniciativas católicas de encuentro con el psicoanálisis en Francia. Concretamente: en 1947 la aparición de *Le Supplement de la vie spirituelle*, de la mano del dominico Albert Plé; o en 1959, la creación de la *Asociación médico-psicológica de ayuda a los religiosos* (AMAR), cuyos responsables fueron el mismo Albert Plé, Marc Oraison, Andrée Lehmann y Louis Beirnaert (éste último, también jesuita, compartió con Certeau residencia comunitaria en la Rue Monsieur de París desde 1968 y participó en la fundación de la EFP)¹⁶⁸.

Poco valoradas por el conjunto de la institución eclesiástica, maltratadas a veces y casi siempre ignoradas, estas iniciativas fueron creando un caldo de cultivo en el que el diálogo entre psicoanálisis y catolicismo pudo crecer. La aportación lacaniana supone en este marco un punto de inflexión porque abre las puertas a la experiencia religiosa (y más en concreto a la experiencia cristiana), mucho más que el original freudiano. Nuestro autor estudiará esta cuestión con interés, resaltando la necesidad de hacer un análisis profundo de la relación de Freud y de Lacan con las tradiciones judía y cristiana, respectivamente¹⁶⁹. En este sentido destacará la existencia de una “arqueología cristiana” en Lacan (que, por otra parte, no puede ser identificado como cristiano de ningún modo), que se hace presente en su obra y en su práctica analítica; que establece cambios notables frente a la tradición judía de Freud; y que constata “la diferencia que una historia cristiana ha introducido en el freudismo”¹⁷⁰.

¹⁶⁷ PABLO, 1ª *Tesalonicenses* 5, 21.

¹⁶⁸ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 34 s.

¹⁶⁹ *Ídem*, p. 103.

¹⁷⁰ *Ídem*, pp. 260 s.

Arqueología que se comprueba al exhumar detalles como la especial relación mantenida por Lacan con su hermano benedictino¹⁷¹ o la configuración de la institución lacaniana en torno al modelo de un monasterio¹⁷². Acerca de la relevancia de esta apertura al cristianismo, Certeau concluirá que con Lacan se tiene “la impresión extraña de que un monoteísmo habita la casa”¹⁷³.

La corriente de conexión que nuestro autor ve entre estos dos mundos, el cristiano y el analítico, se acrecienta al tener en cuenta dos aspectos más: la referencia fundamental a la palabra en el mundo lacaniano y la valoración del exceso como señal identitaria. En lo que concierne a la palabra su importancia no puede menos que verse como algo familiar en un entorno cristiano ya que, tanto en la Iglesia como en la EFP, tanto en el caso de Cristo como en el de Lacan, la palabra es el centro alrededor del que se consolida el grupo de discípulos. La palabra es la vía para acceder a lo que se busca. La extraña complejidad del discurso lacaniano no es, en absoluto, un impedimento en este sentido. Certeau dirá que, más bien, su dificultad “hace creer” que hay algo tras ella. Como en los místicos, quizás también en Lacan “el mayor desorden gramatical hará creíble la presencia problemática de la más alta palabra. Crea una verosimilitud”¹⁷⁴.

Por otra parte, la actitud de búsqueda de lo totalmente otro a cualquier precio, será también una característica común entre lacanianos y cristianos. Como si de un grupo de apóstoles se tratara, sus discípulos forman en torno a Lacan un entorno dispuesto a enfrentar sin medida (“excesivamente” dirá Certeau), los retos personales e intelectuales que plantea el análisis. Dejarse llevar por el psicoanálisis hasta lo que otros considerarían impropio, cometiendo un exceso, es quizás uno de los rasgos más interesantes para

¹⁷¹ *Ídem*, p. 259.

¹⁷² *Ídem*, p. 264.

¹⁷³ *Ídem*, p. 258.

¹⁷⁴ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 203. Véase también la descripción que hace Certeau de *El jardín de las delicias*, de El Bosco, que en mi opinión puede ser aplicable al discurso lacaniano concebido como un fresco abigarrado y complejo, cfr. *ídem*, p. 74.

Certeau de la orientación lacaniana. Vista con una mirada certeauniana esta forma “desmesurada” de afrontar el análisis que protagoniza Lacan mantiene una similitud más que estrecha con la experiencia cristiana originaria, caracterizada por ser también una llamada al exceso, a la pérdida de la seguridad personal para iniciar el seguimiento que puede llevar al encuentro con Dios.

No me cabe duda de que esta analogía, sutil pero cierta, entre el psicoanálisis lacaniano y el cristianismo puede ser una de las razones de la continuada presencia de Certeau entre los lacanianos. Su intento arriesgado por vislumbrar el modo en que el lenguaje cristiano podía ser interrogado y actualizado a finales del s. XX. Christian Duquoc ha estudiado con detenimiento esta relación, poniendo de manifiesto cómo Certeau observa claramente que no es menor la influencia de la cuestión religiosa en Lacan, como tampoco lo fue en Freud¹⁷⁵. Viendo la diferente complejidad que toma el psicoanálisis en uno y otro se impone la reflexión acerca de si aquello en que se cree –o mejor, la forma en que se cree, o incluso el marco de creencias en que uno se ha educado– no puede llegar a ser una influencia radical sobre lo que se piensa.

Sin embargo, a pesar de que esta vinculación pudo ser un estímulo para la permanencia de Certeau en el mundo analítico, en su valoración de la relación entre cristianismo y psicoanálisis nuestro autor observa que también existen zonas de sombra. Y es que en algunos momentos el cristianismo parece haber querido utilizar las nuevas tendencias de la psicología, entre las que se cuenta el psicoanálisis, como una herramienta para adaptarse a una realidad social en transformación, en la que las formas religiosas tradicionales no encajan. Pero lo habría hecho de una forma inadecuada pues, tal y como lo ve Certeau, el cristianismo no ha entrado en un verdadero diálogo con estas nuevas disciplinas psicológicas (o con otras del mundo de la sociología o la política), sino que ha puesto en marcha una dinámica de sustitución de lo uno por lo otro.

¹⁷⁵ DUQUOC, C.: “L’ethique de la parole”.

“[La Iglesia] Da a la dinámica de grupo el rol tenido ayer por tal o cual sacramento; que se contenta con reemplazar un *objeto* religioso por un *objeto* profano, un *saber* sagrado por un *saber* psicológico, sin que intervenga jamás la *existencia* de los interlocutores, sin considerar el sentido de todos estos objetos”¹⁷⁶.

Algo que de nada sirve, ya que el verdadero potencial de los diferentes saberes en su relación con la fe está en su capacidad para plantear interrogantes al creyente. En la medida en que estos interrogantes se suprimen al desplazar la creencia sin cuestionarla, su capacidad heurística desaparece.

Pero desde el punto de vista de Certeau, es sin duda esta capacidad para permitir un nuevo conocimiento la que resulta vital en el encuentro del cristianismo con saberes que en un principio le son ajenos. De hecho, creo que en ella está cifrado gran parte del interés certeuniano por el psicoanálisis, hipótesis que apoya el dato de que nuestro jesuita nunca quiso ser analista en ejercicio (por no “estar en todos los sitios al mismo tiempo”¹⁷⁷). Su aprovechamiento del freudismo fue en todo momento de tipo intelectual, lejos de una vía clínica de ayuda directa a otros que ha sido seguida sin embargo por otros muchos religiosos desde entonces. En este sentido puede decirse que para Certeau el psicoanálisis aporta ante todo ventajas epistémicas. Su apertura a la creencia¹⁷⁸ hace de la teoría psicoanalítica una magnífica herramienta con la que completar la aproximación historiográfica certeuniana a las fuentes de la Compañía y a la mística. En esta empresa el psicoanálisis llega a ser “un nuevo instrumento de comprensión de las «cosas del alma»”¹⁷⁹.

Como ejemplo de la aplicación del psicoanálisis como instrumento de investigación puede citarse la descripción de la vida interior de Pierre Favre

¹⁷⁶ CERTEAU, M. DE: “La parole du croyant dans le langage de l’homme”, p. 466.

¹⁷⁷ GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, p. 17.

¹⁷⁸ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 252.

¹⁷⁹ GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, p. 38.

que Certeau hace en su Introducción al *Mémorial*¹⁸⁰. En estas páginas (que por otra parte son una magnífica cantera de recursos para conocer las líneas maestras de la espiritualidad ignaciana), nuestro autor nos muestra como Favre describirá lo que le llega de Ignacio como “regla y método para ascender al conocimiento de la voluntad divina”¹⁸¹. Con un lenguaje y un fondo innegablemente distintos esta descripción recuerda, no obstante, a la necesidad de orientación personal a la que atiende el psicoanálisis en tiempos de Certeau. También vale como ejemplo en este sentido la atención prestada por Certeau al conocido caso Schreber, cuyo análisis le sirve “para bosquejar una articulación entre estas dos experiencias [mística y psicoanálisis] y la relación que ellas mantienen con la institución”¹⁸².

Sería un error entender que esta orientación intelectual de la aproximación certeauiana al psicoanálisis implica una distancia personal respecto al entorno real, institucional en el que éste se desarrolla. Luce Giard es muy clara en este sentido, al dejar clara constancia de que en el seno de la EFP Certeau “fue visible y activo, conservando su identidad de historiador, sin dar pie a confusión sobre su condición, dedicándose a alejar de sí toda supuesta competencia como analista”¹⁸³. Si su adhesión a la EFP no le permitía adjudicarse una autoridad como analista (“diecisiete años de experiencia en la EFP no han creado una competencia”¹⁸⁴), tampoco le nubló la vista ni le hizo incapaz de identificar las oscuridades que la habitaban. Es algo notorio en los textos en los que Certeau trata de la EFP. En ellos destaca la crudeza con la que somete a la Escuela –“una institución como las otras”¹⁸⁵– a un serio análisis histórico, que es la forma más sincera y leal en que nuestro autor puede participar de su vida.

¹⁸⁰ CERTEAU, M. DE: “Introduction” al *Mémorial* (Favre), pp. 15 ss.

¹⁸¹ *Ídem*, p. 16.

¹⁸² CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 221.

¹⁸³ GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, p. 18.

¹⁸⁴ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 18.

¹⁸⁵ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 266.

“Allí donde el psicoanálisis «olvida» su propia historicidad, es decir, su relación interna a los conflictos de poder y de lugar, llega a convertirse en un mecanismo de pulsiones, o en un dogmatismo, o en una gnosis de símbolos”¹⁸⁶.

De este análisis histórico queda la constancia, por ejemplo, de cómo Lacan cultivó el aislamiento para su criatura como condición de visibilidad de las condiciones en que la institución elabora su mensaje. Buscado para realzar la identidad, en un primer momento ese aislamiento sirve también para ocultar las vergüenzas que dificultan conservar la ilusión de la omnipotencia del deseo. Más tarde, no obstante, terminará por dejar ver los propios límites de la EFP, convertida en un “teatro” que gira convulsamente en torno a Lacan¹⁸⁷.

La claridad de la independencia de Certeau respecto a su participación en la EFP tiene su expresión más certera al final de la misma. Ante su cierre, decidido unilateralmente por Lacan en 1980, Certeau se opone y argumenta la conveniencia de la continuación de la Escuela. Desoídos sus argumentos por parte de la estructura dirigente, llegará (junto a otros pocos miembros) a dar los pasos legales que desembocarán más tarde en la negativa judicial a la disolución de la EFP¹⁸⁸. Coherente con los planteamientos respecto a las instituciones que se han ido cincelando en las páginas precedentes, Certeau tomará aquí una postura que no cuadra con la imagen que se ha querido dar de él como “detractor intempestivo de la institución”¹⁸⁹. En este caso, no le importó situarse como *conservador* de algo que consideraba valioso, aunque esto supusiera alinearse contra el fundador y la camarilla de los dirigentes de la EFP. Pues su rechazo al cierre de la EFP nacía de la clara conciencia que tenía del riesgo que suponía para ésta abandonar la energía fundacional que

¹⁸⁶ *Ídem*, p. 96.

¹⁸⁷ *Ídem*, pp. 241 s.

¹⁸⁸ GIARD, L.: “Un chemin non tracé”, p. 50.

¹⁸⁹ DUQUOC, C.: “L’ethique de la parole”, p. 67.

justificó su creación. No quiso participar (¿cómo hacerlo sin traicionarse?) del autoengaño de colocar, una vez más, a la institución en el lugar del otro.

V. Recapitulación

En este capítulo, primero de los tres que forman la tercera parte de esta tesis, se ha pretendido introducir al lector en la dimensión política de la antropología certeuniana del creer. Para ello se han descrito las características principales que nuestro autor atribuye a la política, a saber, su condición de ser un espacio de encuentro y conflicto. Desde aquí, la apología encendida de la diferencia y una perspectiva polemológica de la convivencia social se convierten en los rasgos definitorios del planteamiento social de Certeau.

Posteriormente se ha profundizado en las instituciones en tanto que protagonistas destacadas de la vida común y, sobre todo, en función de la vinculación que mantienen con las creencias. Su nacimiento, su desarrollo, las tentaciones a que se ven sometidas y el modo en que a menudo se destruyen han sido tratados aquí de un modo general. Los próximos capítulos ahondarán con más detalle en el proceso de nacimiento y consolidación de las instituciones (capítulo 7) y en el de su caída y destrucción (capítulo 8).

Como culminación, dos realidades concretas han servido como ejemplo de la vivencia propia de Michel de Certeau en el mundo institucional: la Compañía de Jesús y la Escuela Freudiana de París. Respecto a la primera se ha destacado el interés certeuniano por los estudios históricos sobre los orígenes de la Compañía. En ellos detecta y expone los conflictos que existen entre los individuos y la autoridad, así como la tensión entre la fidelidad a la energía fundacional y la inercia esclerotizante de la institucionalización. En lo relativo a la EFP prima la experiencia del riesgo asumido por Certeau al afrontar con todas sus consecuencias un serio diálogo entre psicoanálisis y cristianismo. Asimismo la negativa certeuniana a secundar el cierre de la

Escuela queda como un testimonio indeleble de su adhesión a unas creencias que habían dado lugar a una institución y de no sumisión a los poderes que dicen defenderlas.

Capítulo 7. Cómo nace una institución

En el capítulo anterior ha podido verse cómo las instituciones ocupan un espacio insustituible en el conjunto de la sociedad. Al mismo tiempo se ha puesto de manifiesto hasta qué punto sus pilares –basados en creencias compartidas– tienden a resquebrajarse en la medida en que la institución se pone a sí misma en el lugar de aquellas creencias, usurpando para sí un protagonismo que no le corresponde. Partiendo de la premisa de que el creer tiene un papel eminente en la configuración de una sociedad y de que las creencias son encauzadas fundamentalmente a través de las instituciones (que aprovechan su energía para generar comportamientos sociales cohesivos), no será difícil comprender por qué la comprensión de estas tiene un especial interés para Michel de Certeau.

Parece oportuno, por tanto, profundizar en el estudio certeuniano sobre las instituciones siguiendo el proceso de emergencia y desmoronamiento de una de ellas: la nación. Como una investigación a fondo sobre esta cuestión requeriría una tesis por sí misma, nos centraremos en uno de los episodios históricos tratados a fondo por nuestro autor: la institución del francés como lengua común de Francia en los años inmediatamente posteriores a la Revolución francesa.

I. La nación, institución moderna por antonomasia

Una de las instituciones más importantes de los últimos siglos ha sido la nación, al menos para las sociedades occidentales. Más o menos clarificados

sus límites conceptuales, la idea de nación se ha ido convirtiendo en una pieza central del panorama político europeo y posteriormente mundial. Su evolución comienza en los años de tránsito que daban fin a la Edad Media, cuando la Cristiandad aún era la institución política capaz de congregarse al conjunto de las fuerzas europeas, y llega hasta nosotros después de mil avatares y de su aparente plenitud en un siglo XX marcado por las desgarradoras consecuencias de los nacionalismos.

Aunque en determinados momentos históricos la nación haya podido ser confundida con el Estado (más o menos deliberadamente), un estudio detallado de la cuestión no permite identificar como equivalentes ambas instituciones. De surgimiento anterior a la de nación, una idea y una práctica del Estado están ya presentes en la Antigüedad, y en una forma más o menos embrionaria y cambiante, a lo largo de la Edad Media, desde el Sacro Imperio Romano Germánico a las ciudades-estado italianas. El concepto de nación, sin embargo, es más tardío y se distingue del de Estado fundamentalmente en que si bien éste último es relativo a una determinada concepción política y administrativa de la sociedad, el primero abarca una serie de aspectos identitarios que no tienen por qué estar presentes al hablar del Estado.

Elegir el concepto de nación y no el de Estado para observar cómo se produce el crecimiento de una institución responde a la voluntad de ceñirme lo más posible a los textos de Michel de Certeau. En ellos no existe (yo al menos así lo veo), una teoría del Estado como tal ni un estudio histórico detallado del mismo y, aunque tampoco los hay de la nación, sí se identifica un interés claro por la manera en que esta se configura. Interés que cristaliza en un arco de temas variados: desde el estudio del modo en que los dirigentes de los Estados, para afianzar su poder, intentan manipular a sus sociedades de referencia a través de discursos ideológicos con tintes nacionalistas; hasta la atención prestada a los conflictos sociales derivados de la confluencia en una misma sociedad de personas de diferentes procedencias que sienten una honda pertenencia a una comunidad étnica o nacional.

De entre estos temas vamos a prestar atención aquí a la guerra declarada por el Estado francés surgido de la Revolución contra los dialectos regionales de Francia (los *patois*). Emprendida con el fin de poner los cimientos de una nueva nación, esta lucha dialéctica será un magnífico ejemplo de los importantes movimientos centralistas surgidos en la Europa de los siglos XVI y XVII, que surgen como respuesta a la disgregación de la homogeneidad política europea previa a la Reforma protestante. Estos años especialmente queridos para Certeau son el “tiempo en el que resquebrajamiento de la cristiandad marcaba el nacimiento de la Europa moderna”¹, el momento “en que las naciones sustituyen lentamente a la cristiandad”².

“La inestabilidad sociopolítica y el deterioro de los cuadros de referencias definen, durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII, el horizonte sobre el que se recortan las unidades *políticas* nacionales que sustituyen a la cristiandad”³.

Son tiempos convulsos en que se produce el paso de la creencia religiosa a la creencia en la razón de Estado⁴. Entonces la política se impregna de muchas de la antiguas creencias de los cristianos, desprendidas ya de la institución eclesiástica en las que habían descansado durante siglos⁵. Como dirá Certeau “una eclesiología política reemplaza a la cristiandad de ayer y prepara el Estado del mañana”⁶. Abonado con nuevos adherentes el poder político crecerá como nunca. Uno de sus primeros pasos será sustituir los discursos antiguos por otros nuevos, pues como vimos con anterioridad, la institución ha de ser, sobre todo, productora de sentido.

¹ CERTEAU, M. DE: “Introduction” al *Mémorial* (Favre), p. 46.

² CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 127.

³ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 211.

⁴ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 347.

⁵ Cfr. CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 301 n. 3.

⁶ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 198.

“La ilegibilidad de la Providencia da carácter de urgencia y de universalidad a la producción de un cuerpo de sentido, programa tan esencial a la empresa de Maquiavelo como a la de los místicos”⁷.

De esta forma, a partir del s. XVI la ética del trabajo sustituye a la religión (que daba un sentido a las cosas con su aparato conceptual basado en lo sobrenatural), colocando en el lugar central “el imperativo de producir, principio de la ascesis capitalista”⁸. Frente a la contemplación que era el fin más elevado dentro de la categoría de valores de la cristiandad medieval, triunfa ahora “una axiomática de la acción”⁹. Dentro de ella el papel principal será para el monarca, que detenta “la capacidad de *hacer creer*, resorte del poder”¹⁰. El príncipe será así el eje de todo movimiento del Estado y la sumisión a éste será considerada la condición básica de toda acción aceptable, que deberá ser “estructurada y «obediente» para ser eficaz”¹¹.

Será dentro de este marco de pensamiento político en el que aparezca una tendencia contraria a la que podía definirse anteriormente como catolicidad. Tendencia producida por el abandono de la estructura bipolar que caracterizara antaño todo lo exterior a la Iglesia como una unidad ajena. Dentro o fuera, nosotros o ellos, moros o cristianos, eran los términos dicotómicos en que se había entendido la participación política de los territorios durante la cristiandad, “pero el nacimiento de Europa hace de cada Estado una unidad nacional entre *muchas* otras. La catolicidad se desmenuza en una organización *plural*”¹². Frente a una comprensión de sí mismas como partes de un todo, las nuevas entidades nacionales asumirán una perspectiva totalizadora en su relación con el mundo exterior.

⁷ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 122.

⁸ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 77.

⁹ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 211.

¹⁰ *Ídem*, p. 198.

¹¹ *Ídem*, p. 212.

¹² CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 168.

“Así, a la cristiandad han sucedido las naciones: cuando el cosmopolitismo religioso se hunde y las diferencias entre países ven la luz, cada unidad se define según el modelo que caracterizaba al todo”¹³.

Y en el seno de esta autocomprensión como un todo, el centralismo hará su aparición presentándose como una de las consecuencias más notables de la fragmentación de las grandes unidades políticas del medievo europeo. Básicamente consistirá en un modelo homogeneizador de la sociedad, según el cual la institución nacional se fragua a través de un proceso de uniformización de la previa diversidad interior. Un proceso cuyas fases son: unificación, expansión y homogeneización. Pero también segregación, pues la institucionalización de la nación implica necesariamente el establecimiento de unas fronteras, tanto exteriores como interiores.

Las primeras marcan el punto a partir del que la nación renuncia, al menos de momento, a continuar su expansión. Las segundas separan a aquellos que, siendo parte de la nación por nacimiento, llegan a ser considerados extranjeros por no cumplir con los valores unificadores básicos: lengua, raza, religión. Es decir, que en último extremo el proceso por el que la nación se configura produce siempre “extranjeros”, teniendo en cuenta que entre estos se incluyen tanto “la alteridad étnica de origen exterior” (inmigrantes) como “la alteridad étnica que surge de una historia interior” (minorías)¹⁴.

¹³ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 103 n. 20.

¹⁴ CERTEAU, M. DE: “L’actif et le passif des appartenances”, p. 163. Miguel Delibes ha retratado perfectamente a nuestro extranjero interior. Ese grupo humano cuya convivencia, diríase que forzada con el común “civilizado” de los españoles, no puede ocultar una íntima diferencia. Las palabras de su personaje *El Nini*, con la vista en el pueblo tras el asesinato de un muchacho a manos de su padre, son lapidarias: “No lo entenderán—dijo. —¿Quién?—dijo el Ratero. —Ellos—murmuró el niño”, DELIBES, M.: *Las ratas*, p. 175.

II. El centralismo uniformista: Francia, los *patois* y la Revolución

E pluribus unum. Cuando en el año 1776 las trece colonias británicas de Norteamérica acuñaron como el lema de los recién nacidos Estados Unidos este adagio latino, no sabían que la lucha con la que habían conseguido construir su unión (que habría de ser con el tiempo el modelo del federalismo), se convertiría en la mecha de una pasión centralizadora incontrolable en la otra orilla del Atlántico. Pocos años más tarde, en 1789, la Revolución francesa iniciaba una nueva etapa en la política europea abriendo la puerta a la aparición de un nuevo concepto de nación¹⁵, caracterizado, entre otras muchas cosas, por su afán centralizador.

Es en esta coyuntura histórica en la que se sitúa la obra más relevante de Michel de Certeau en lo que respecta al estudio del surgimiento de la institución nacional: *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: l'enquête de Grégoire*. Escrita al alimón con los historiadores Dominique Julia y Jacques Revel, fue publicada en 1975. En ella se muestra cómo la nueva idea de nación que estaba surgiendo en vísperas de la Revolución francesa, se apoyaría en la imposición de un francés unificado para intentar convertirse en el contenido ideológico central de la Francia que habría de sobrevivir a la monarquía de los Borbones.

El origen de este libro dedicado al intento de erradicación de los *patois* por parte del sacerdote Henri Gregoire hay que buscarlo en el trabajo *La beauté du mort*, publicado en 1970¹⁶. Este texto fue el fruto de una investigación común de los tres autores citados sobre la cultura popular, centrada especialmente en los intentos de eliminación de la misma por parte de miembros de las élites sociales. Como digna continuación y ampliación de

¹⁵ Para una visión reciente y documentada del desarrollo de los estados-nación en Europa, cfr. SOTELO, I.: *El Estado Social. Antecedentes, origen, desarrollo y declive*.

¹⁶ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: "La beauté du mort". Publicado originalmente como artículo en *Politique aujourd'hui* (diciembre 1970), está disponible también actualmente como el capítulo III de CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, pp. 45-72.

aquel trabajo en común *Une politique de la langue* no es un libro histórico al uso, en tanto en cuanto no busca (según indican los propios autores), aportar conclusiones inéditas sobre el periodo concreto de la historia de Francia a la que se dedica.

Su objetivo podría decirse que es más bien metodológico, pues Certeau, Julia y Revel intentan en esta obra “hacer la prueba de un cierto número de procedimientos de análisis” aplicados “sobre un corpus de textos homogéneos”¹⁷. Esta vocación experimental de tres historiadores que quieren ir más allá de los hábitos metodológicos establecidos se comprueba en multitud de facetas a lo largo del texto, en detalles como, por ejemplo, cierta repetición en el tratamiento de algunos temas o en la exigua lista de autores contemporáneos que figuran en el índice onomástico, algo ajeno a los usos habituales en la escritura de ensayo de Certeau.

Como va dejando entrever éste último en cada recodo de los capítulos firmados por él (y posteriormente afirmarían también Julia y Revel en el *Postfacio* añadido a la obra en 2002), este libro es sobre todo hijo de un esfuerzo común cuyo centro fue el cuestionamiento del oficio de historiador, de sus métodos, de sus objetivos y de sus resultados¹⁸.

A pesar de una fría recepción inicial (que pudo estar influida por la imagen heterodoxa que se tenía de Certeau en aquellos años¹⁹), con el paso del tiempo esta obra ha sido muy valorada por distintos especialistas. Hervé Martin llegaría a decir que “este libro simboliza de alguna manera la obra histórica de Michel de Certeau: el gusto por el trabajo colectivo, nutrido por el intercambio, fecundado por el diálogo; canto de sirenas, deliciosamente seductor; trabajo abierto, ofreciendo la posibilidad de otras lecturas de la encuesta de Gregoire”²⁰.

Aunque *Une politique de la langue* puede ofrecer múltiples vías de estudio para el investigador interesado en la obra certeana, hay dos temas

¹⁷ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p. 9.

¹⁸ JULIA, D. Y REVEL, J.: “Postface”, pp. 413-415.

¹⁹ *Ídem*, p. 428.

²⁰ MARTIN, H.: “Michel de Certeau et l’institution historique”, pp. 65 s.

estrechamente relacionados con la cuestión que aquí se aborda: el surgimiento de la institución nacional. Estos temas aparecen como líneas principales subyacentes a un enorme conjunto de datos históricos y lingüísticos: el uso del lenguaje por parte del Estado para crear una nación (los medios con que la institución se construye); y la importancia de la oralidad dentro de ese lenguaje como espacio de rechazo del poder (las dificultades que encuentra la institución para construirse).

III. Nuevas creencias se imponen: lengua y poder

Aunque la lucha del Estado francés contra los dialectos locales ya había comenzado en tiempos de la monarquía, su punto de máxima virulencia y sistematización lo alcanzaría en los años inmediatamente posteriores a la Revolución. Es el momento, cuando corre el año 1790, en que Henri Gregoire escribe y envía a un nutrido grupo de corresponsales de todas las provincias de Francia su célebre encuesta sobre los *patois*. En ella este sacerdote ilustrado, convencido de las bondades de la Revolución, desmenuza en 43 preguntas todo lo que quiere saber sobre los diferentes *patois* franceses. A la vez, de forma poco velada, manifiesta cuáles son sus intenciones respecto a los mismos. “¿Cuál sería la importancia religiosa y política de destruir totalmente ese *patois*?”, preguntará a sus interlocutores en la cuestión 29 y, en la cuestión 30, haciéndoles partícipes de una misma intención erradicadora: “¿Cuáles serían los medios?”²¹.

Se trata para él de conocer hasta el más mínimo detalle todo lo que concierne a los *patois* (cuarenta y tres preguntas dan para mucho), identificados como el enemigo principal para la creación de una nueva nación francesa que, en opinión de Gregoire, debería estar unida en torno a una misma lengua. Es la suya una motivación política para conocer los *patois*, que

²¹ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p. 15.

se articula con la conjunción de una “búsqueda científica y un análisis de opinión”²² y que está sustentada en unas creencias ilustradas que dan apoyo a su afán destructor y unificador. Entre ellas destaca “la historia mítica del progreso”²³ que las sociedades solo podrían retrasar o favorecer, pero que sería incuestionable. Aunque en el momento de la redacción de la encuesta estas creencias aún son sólo de Gregoire y de la élite de ilustrados a los que se dirige, de lo que se trata es de extenderlas entre todo el pueblo francés al precio que sea necesario. Y todo porque en su opinión solo ellas podrán ser la base de la institución que ha de nacer: la nueva Francia²⁴.

“Los gobiernos ignoran o no se dan cuenta suficientemente de cuánto importa el aniquilamiento de los *patois* para la expansión de las Luces, el conocimiento depurado de la religión, la fácil ejecución de las leyes, el bienestar nacional y la tranquilidad política”²⁵.

Sin tantas diferencias como podrían imaginarse en un primer momento, las palabras con las que Gregoire explica la necesidad de llevar a cabo su cruzada contra los *patois* son una especie de versión actualizada de los antiguos discursos dedicados a la justificación de la nación. En las sociedades nacionales monárquicas estos sustentaron, desde la Edad Media al s. XVII, la creencia compartida en el carácter divino del mandato de sus monarcas²⁶.

²² *Ídem*, p. 48.

²³ *Ídem*, p. 78.

²⁴ Certeau, enlazando estos acontecimientos con una época muy posterior de la historia europea, ya había escrito que “ciertamente, la cultura es más que nunca, en manos del poder, el medio de instalar, hoy como ayer, oculta bajo un «sentido del hombre», una razón de Estado”, CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 122.

²⁵ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p. 25.

²⁶ En 1815, solo unos años después de la encuesta de Gregoire el Congreso de Viena reunía a las potencias europeas, con la Austria del canciller Metternich a la cabeza, para forzar una vuelta al Antiguo Régimen. Uno de sus argumentos centrales fue precisamente la unción divina de los monarcas. Sobre los orígenes de esa creencia puede verse el importante estudio de Marc Bloch dedicado a la exacerbación popular del carácter divino de los reyes medievales. Cfr. BLOCH, M.: *Los*

Ahora, en los estertores del siglo XVIII, manteniendo el modo pero invirtiendo los términos, habrá de ser en pro de la nueva creencia en el Progreso y la Razón que se sostenga la violencia física e intelectual dirigida al interior incrédulo del cuerpo social francés.

Pero, ¿por qué dedicar tanta energía a una guerra librada en el campo de la lengua? En primer lugar, porque el campo de batalla en que se construye la nación ha cambiado de sitio. En esta lucha por la configuración del nuevo armazón político de la nación francesa se parte de una realidad territorial bastante fija, marcada por las fronteras exteriores de Francia. Por tanto, en este caso ya no se trata de vencer a un enemigo exterior, sino que es debido a la presencia de un enemigo interno que se pone de manifiesto esta cuestión relativa a la unificación de la diversidad de las lenguas provinciales en un único francés común. Y es que dentro de ese espacio físico determinado que territorialmente puede denominarse como Francia, existen enormes distancias en lo que hace a la concepción de un todo único nacional. Certeau expresará con claridad esta condición nuclear del lenguaje en el proyecto nacional de Gregoire.

“La producción de un discurso debe definir la Nación. «Siendo las palabras los lazos de la sociedad y las depositarias de todos nuestros conocimientos» (G. 310), el sistema de verdades esenciales a la identidad nacional está ligado a la creación de un lenguaje”²⁷.

Así, la división interna en lo que concierne a las ideas, a las creencias de los franceses, muestra a ojos de Gregoire una entidad mayor y una solución

reyes taumaturgos. Son especialmente interesantes para los fundamentos político-religiosos de tal creencia las pp. 120-157.

²⁷ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p. 174. La cita identificada como G. 310 es parte de una de las respuestas de los corresponsales a Gregoire, identificada por Certeau con la referencia que tiene dentro de la recopilación de las mismas que hizo Augustin Gazier en 1880. Jacob Burckhardt ya había indicado mucho tiempo antes cómo la “idea de nacionalidad impone al Estado la obligación de expandirse hasta abarcar a todos los que hablan el mismo idioma”, BURCKHARDT, J.: *Juicios sobre la historia y los historiadores*, p. 230.

más dificultosa que la de los otrora acuciantes problemas fronterizos. Se trata de una lucha a muerte para instaurar una nueva visión de las cosas que ha de sustituir al sistema anterior aportando una alternativa totalizadora. Esta progresiva voluntad de totalidad, que llegará a su punto álgido en el nacionalismo decimonónico, llevará a Fichte y a Herder a afirmar que “la nación sustituye a la religión”²⁸. Ante la agonía del Antiguo Régimen la lejanía o la proximidad interior de cada individuo a esa nueva visión del mundo que abanderara la Revolución que se ha puesto en marcha, inscribe en el cuerpo francés una herida en permanente apertura²⁹.

“En todas partes, una dinámica de la unificación o de la separación dibuja una reorganización a punto de efectuarse, la génesis de un nuevo orden espacial”³⁰.

Es necesario destacar, en segundo lugar, que Gregoire no llega hasta aquí en solitario, puesto que el lenguaje no es cualquier cosa para el mundo intelectual cuando el abate inicia su apostolado nacional ilustrado. De hecho, afirma Certeau que “durante la segunda mitad del s. XVIII, el discurso sobre la lengua tomó sobre sí, en efecto, muchas de las preguntas hasta entonces transmitidas por la religión o la filosofía. Estudiar la lengua es estudiar al hombre”³¹.

La relevancia del estudio del lenguaje en ese momento histórico entronca con toda una dinámica anterior que remontándose hasta el nominalismo, pasa por la insistencia de la Reforma en la centralidad de la lectura a partir del s. XVI. Antonio Lastra, al estudiar la literatura de John

²⁸ Cfr. SOTELO, I.: *El Estado Social*, p. 106. Puede verse un fino análisis de la relación entre lengua y nación en las pp. 95-112.

²⁹ Es muy frecuente el uso certeuniano del término “cuerpo” en un sentido social. Puede aclarar su significado la siguiente afirmación: “Entiendo aquí por «cuerpo» la existencia histórica y social de un lugar organizado”, CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 77.

³⁰ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p. 54.

³¹ *Ídem*, p. 52.

Milton, ha destacado el protagonismo de los reformadores en la toma en consideración del lenguaje. Lastra afirma que, ya un siglo antes de la encuesta de Gregoire, “leer y escribir eran algo más que una cuestión poética o gramatical o cortesana: no se trataba solo de una corrección de la elegancia, el estilo o el decoro [...] sino de la esencia misma de la revelación de la justicia y, en consecuencia, del orden mismo de la vida en común de los hombres [...] Al reivindicar la *sola Scriptura*, la Reforma convirtió radicalmente la competencia lingüística en una condición de la salvación”³².

Más adelante esta dinámica tendrá otra de sus paradas en las obras lingüísticas de los ilustrados³³, por lo que no es raro que para Gregoire no haya una gran distancia entre una antropología y una lingüística, entre lo que el hombre es y lo que dice. Por eso la batalla en el campo de los *patois* tiene tanta importancia. Para él y para su bando se está jugando ahí que exista una sintonía en la población francesa entre el decir y el hacer; que pervivan en el nuevo marco político antiguas supersticiones, barbaridades asociadas a la vida rústica del campo, ajenas a las Luces de la Razón; y también que se mantenga una paz social que, como siempre, favorece a los poderosos.

Sobre éste último aspecto merece la pena destacar unas palabras que Certeau rescata del olvido en *La beauté du mort*, su estudio precedente a *Une politique de la langue*. Al hilo de esta batalla lingüística nuestro autor cita un discurso de Charles Nisard, que en la década de 1850 prevenía sobre los mensajes de los libros destinados al pueblo, capaces de inocular la idea de que la sociedad “se divide en dos clases, los ricos y los pobres, representando a los primeros como tiranos, los segundos como víctimas” y de “preparar así en nuestra sociedad que tiene tanta necesidad de unidad y fraternidad todos los elementos de una guerra civil”³⁴.

³² LASTRA, A.: *La filosofía y los dioses de la ciudad*, p. 30.

³³ Para un estudio detallado sobre el tema en la segunda mitad del s. XVIII (cuya referencia se echa especialmente de menos en *Une politique de la langue*), cfr. FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, pp. 83-125.

³⁴ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 51.

Movidos por tan altos motivos los ilustrados capitaneados por Gregoire tienen más que claro que el francés, un dialecto entre otros tantos hasta ese momento, debe pasar a ser la lengua francesa en singular, representante de la nueva concepción del hombre que trae la Revolución. Esto queda claramente expresado en el uso de la palabra “idioma”, utilizada hasta Gregoire para designar el cuadro de conjunto de las lenguas francesas y que éste convertirá, una vez asimilado a la univocidad del francés, en símbolo de la nueva unidad nacional que se busca.

“Entre el uso de esta palabra en las respuestas [de los correspondientes] y el de Gregoire, está la diferencia entre la idea de pueblo, unidad casi *étnica*, y la de nación, unidad *política* de la que el idioma llegará a ser el instrumento. Lo «propio» oscila entre dos referentes susceptibles de nutrir una identidad”³⁵.

La palabra “idioma”, aplicada solo y exclusivamente al francés, es entonces una herramienta más para elaborar esa identidad en construcción formada por el conjunto de principios que forjan la idea de nación y que han de sostenerla como institución. Así, la modificación del uso de esta palabra supone ya una variación que cambia la manera de percibir las cosas, la forma de entender la realidad. Algo ineludible para los adalides del nacionalismo ilustrado francés pues el nacimiento de la nueva institución nacional depende de la expansión de unas creencias inéditas, inexistentes hasta entonces. Y al mismo tiempo de la extinción (o desautorización) de las creencias que sostenían las pertenencias o identidades anteriores. Es así como los *patois*, humildes dialectos provincianos, ajenos a la escritura en la mayor parte de los casos, llegan a ser el centro de una estrategia política de conquista.

Y es que puede afirmarse sin ambages que este proceso de homogeneización lingüística emprendido por Gregoire es una verdadera

³⁵ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p. 59.

colonización interior³⁶, que parte de la presuntuosa convicción de que los *patois* son un continente inerte que espera la llegada de los conquistadores para empezar a ser productivo³⁷. Eso sí, para llevarse a cabo esta colonización, que carece de la ayuda ideológica que aporta la distancia física entre la metrópoli y las colonias, se precisa de la creación de una distinción clara entre un *nosotros* (franceses, parisinos, ilustrados) y un *ellos* (rurales, *patois*, supersticiosos), que sustituya a las diferencias raciales entre blancos y negros, indios, etc³⁸. Gran parte del esfuerzo necesario para tal empresa recae en hacer creer que aquello que ofrece el *nosotros* es mejor, más conveniente, o incluso más cristiano³⁹, que lo realizado hasta ahora por *ellos*, por los salvajes del interior⁴⁰.

La noción de “hombre salvaje” permite a Certeau mostrar la vinculación que existe entre los procesos de colonización y la pretensión de modificar los hábitos lingüísticos de los franceses de las zonas rurales, es decir, del “salvaje del interior que es el campesino francés”⁴¹. Identificar a los campesinos como “los Indios del interior”⁴² les sitúa en la posición de seres ajenos a la verdadera Francia, que sería la de los ilustrados. Esta categorización es una opción fundamental, ya que permite y justifica toda la empresa de conquista que dará oportunidad a la construcción de la institución nacional ilustrada.

De hecho, como indica nuestro autor, solo con este fin tiene sentido la identificación de los *patois* con algo salvaje, pues “[el salvaje] no juega un rol más que en las instituciones de sentido, en relación a una política de lo

³⁶ *Ídem*, pp. 149, 159, 166, 180. Como había señalado Certeau respecto a su propio tiempo “la cultura es el terreno de un neocolonialismo; es la colonización del s. XX”, *La culture au pluriel*, p. 206.

³⁷ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p. 112.

³⁸ Sobre la distinción entre *nostrum* y *alienum* como elemento fundamental de los procesos de institucionalización, puede verse con aprovechamiento el relato de Certeau sobre la reestructuración de la Compañía de Jesús en el siglo XVII. Cfr. CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, pp. 342 ss.

³⁹ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p. 378 n. 10.

⁴⁰ Sobre el estudio certeauiano de las figuras del salvaje hay toda una sección en CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, pp. 277-405, así como un interesante estudio sobre el ensayo de Montaigne acerca de los caníbales en *Le lieu de l'autre*, pp. 249-264.

⁴¹ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 48.

⁴² CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 102.

simbólico”⁴³. Para los ilustrados, colonizadores de su propio país, se tratará una vez más de convencer de la superioridad moral de la vestimenta a los desnudos indígenas. Con la única particularidad de que los salvajes están tan cerca de ellos que los ilustrados han de pasar de una “etnografía del exterior a una etnografía del interior”⁴⁴.

Los partidarios de las Luces no tienen dudas en utilizar argumentos filosóficos e históricos para ir en contra de los *patois*, poniendo en cuestión, por ejemplo, su “filiación grecolatina” o resaltando su condición “rural, primitiva y exótica”, expresada en su mayor grado en la primacía de la oralidad sobre la escritura dentro de su ámbito de influencia⁴⁵. Será necesario convertir a toda costa estos dialectos locales en algo totalmente ajeno a Francia para poder verter sobre ellos toda suerte de maldades (reales o ficticias) y así poder identificar la uniformidad lingüística en torno al francés con el sentimiento patriótico que debe dar impulso a la nueva nación.

Para Jacques Revel esta distinción *nosotros/ellos* es el corolario final de la distinción entre la ciudad y el campo, de antigua raigambre en el pensamiento político europeo. Además de responder a la necesidad de justificar una vocación política colonizadora, esta distinción también es consecuencia de una motivación epistemológica por parte de los etnógrafos *amateurs* que son Gregoire y los suyos, que necesitan forzar las diferencias existentes en la realidad para poder definir más fácilmente el cuadro teórico de su proyecto.

“Mediante la oposición, subrepticamente introducida, entra la ciudad y el campo, *otra* sociedad es delimitada en el interior de la comunidad provinciana. La oposición, visión totalizadora previa a toda observación positiva, permite desprender del *nosotros* un *ellos*”⁴⁶.

⁴³ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 279.

⁴⁴ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p. 165 n. 1.

⁴⁵ *Ídem*, p. 108.

⁴⁶ *Ídem*, p. 146.

Por el contrario, frente a la degradación asignada en este proyecto lingüístico a todo lo relacionado con los *patois*, la identidad común de Gregoire y sus corresponsales (colonizadores de la Francia rural), ha de adornarse con todo tipo de virtudes para que pueda presentarse con éxito como el modelo a seguir. Entre las imágenes utilizadas para simbolizar y nutrir al mismo tiempo a este modelo, hay dos que destacan: la apostólica y la agrícola.

En primer lugar, la tradición evangelizadora de la “cruzada pedagógica de la Iglesia”⁴⁷ presta sus efectivos, sus estructuras y sus herramientas técnicas a la energía de una nueva predicación: la de un nuevo Dios, la nación francesa iluminada por la Revolución; su Hijo, el francés como lengua de la cultura; y, fundamentalmente, la del Espíritu que permite su extensión, la escritura, vehículo incomparable para la adoración de Francia. En este sentido, Gregoire es solo el máximo exponente de toda una parte de la Iglesia francesa (abarcando desde clero menor hasta varios obispos) identificada intensamente con los objetivos y valores de la Revolución⁴⁸. De hecho, toda la iniciativa que subyace a la encuesta sobre los *patois* está teñida de un fuerte carácter apostólico, que va más allá de las motivaciones religiosas de cada uno de sus participantes⁴⁹.

De esta forma, en Gregoire y sus compañeros el esfuerzo misionero de generaciones anteriores se transforma en la voluntad de construir una nación que sea capaz de identificarse a sí misma en base a las ideas clave revolucionarias, pero también, y no en menor medida, por su unidad interior en oposición a las demás naciones extranjeras. Donde antaño se buscó construir una Iglesia se trata ahora de erigir un Estado nacional, apoyándose sobre todo en la implantación de la escritura del francés⁵⁰.

Es idea central del nuevo *kerygma* que lo que ha de llevarse al pueblo aislado y embrutecido por el trabajo es la escritura. “Entre el mito y la

⁴⁷ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 161.

⁴⁸ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p. 24.

⁴⁹ *Ídem*, p. 178.

⁵⁰ *Ídem*, p. 170 n. 10.

animalidad, lo que falta y va a intervenir es una escritura. Una producción social”⁵¹. Con una visión histórica global Certeau juzga con dureza esta pretensión de las élites de cada sociedad (también de la que constituyen los ilustrados de Gregoire) de extender una supuesta “cultura” sobre el pueblo que les es ajeno⁵². Ante la opción de admitir una multiplicidad de culturas sin un orden de prelación entre ellas, las élites prefieren definir la suya propia como la única válida y no dudan en utilizar los recursos a su alcance para hacer prevalecer su criterio. Así “la cultura en singular impone siempre la ley de un poder”⁵³.

Su afán por la escritura como piedra de toque de esa nueva cultura no solo no les disculpa, sino que afianza el juicio certeauiano, ya que “de esta forma, un medio particular impone a todos como *la* ley lo que no es más que *su* ley. Una clase privilegiada inscribe así su poder en la educación y en la cultura”⁵⁴. Y para ello la dimensión política del proyecto ha de aterrizar en una adaptación administrativa, pues solo puede desarrollarse la expansión de la escritura del francés a través del ejercicio de un centralismo político fuerte. “Caminos y maestros de escuela: la política de la lengua propuesta por el corpus gregoriano se basa en estos dos puntos”⁵⁵. La escuela aparece entonces como el lugar central del proceso de sustitución de los *patois* por el francés,

⁵¹ *Ídem*, p. 166.

⁵² Con la mirada puesta en las actualizaciones contemporáneas de esta actitud “pedagógica” del poder, Certeau hará una crítica descarnada de todas las formas de “propaganda «evangelizadora» que hacen del estudio una forma oculta de la «paz blanca»[...] en nombre de los criterios particulares que los grupos que detentan los poderes sociales toman por la condición de la felicidad y la definición del hombre. Esta filantropía, cada vez más nostálgica y voraz, se parece a la antropofagía”, CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 199.

⁵³ *Ídem*, p. 213.

⁵⁴ *Ídem*, p. 216. El concepto de escritura en Certeau es tratado con mucha amplitud. Como botón de muestra véase la siguiente definición: “En un sentido muy amplio, llamo «escritura» al trazado de un deseo en el sistema de un lenguaje (profesional, político, científico, etc. y no únicamente literario), y consiguientemente, como se dice en derecho, «la insinuación» en un cuerpo (un conjunto de leyes, un cuerpo social, el cuerpo de un idioma) de un movimiento que lo altera”, *El estallido del cristianismo*, p. 77.

⁵⁵ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p. 167.

convirtiéndose así en una incipiente institución del saber que, como una fábrica, “deberá producir creyentes para «hacerlos andar»”⁵⁶.

“Una unidad nacional es entonces promovida y delimitada por la adquisición, en un principio catequética, de conocimiento”⁵⁷.

Al asumir como propio este proyecto de expansión escolarizadora, el Estado aporta el sustento institucional e ideológico que la escuela necesita y que había encontrado en la época previa al abrigo de la Iglesia: una misión y la fuerza para llevarla a cabo⁵⁸. De este modo se convierte en lo que Certeau denominará “Estado pedagogo”⁵⁹ o “Estado-escuela”⁶⁰ en sus textos sobre la política cultural del siglo XX. De ellos surge una conclusión clara, “toda institución es pedagógica y el discurso pedagógico es siempre institucional”⁶¹. Con esta dinámica pedagógica por parte de la institución nacional se refuerza una vez más la imagen de una inveterada y desigual relación entre el Estado y el pueblo, identificado a menudo con un niño al que conviene educar y “proteger” incluso de sí mismo⁶².

Y es al hacer referencia a este proyecto de escolarización donde las imágenes del mundo rural de los *patois* llenan el discurso de sus invasores, pues estos gustan de describir sus propósitos y acciones utilizando símiles agrícolas. Para ellos esta necesaria construcción de nuevas infraestructuras viarias es similar al roturar del arado en la tierra. Los caminos que conectarán las ciudades y pueblos serán como los surcos en que depositar una buena semilla, en forma de escuelas, para conseguir la cosecha deseada: el dominio del francés y la unidad nacional. En estas imágenes de la labranza que los

⁵⁶ *Ídem*, p. 19.

⁵⁷ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 161.

⁵⁸ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 116.

⁵⁹ *Ídem*, pp. 75, 118. Véase la reflexión de Certeau sobre la “pedagogía institucional” de los jesuitas en Paraguay, cfr. *La fable mystique*, p. 36 n. 36.

⁶⁰ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 76

⁶¹ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 132.

⁶² CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 52.

corresponsales ilustrados usan consigo mismos, Certeau propondrá al lector con sensibilidad psicoanalítica el rastreo de un contenido sexual latente, apreciando el modo en que estos hombres de pro desempeñan, a sus propios ojos, “una violencia erótica respecto a la tierra madre” representada por los *patois*⁶³.

IV. Antiguas creencias que resisten: oralidad y escritura

Todo proceso de creación de una nueva institución conlleva, como ha podido verse en las páginas precedentes, la sustitución de creencias antiguas por otras nuevas. La energía del creer abandona estructuras que quedan huecas, como una piel de serpiente tras la muda, para adherirse a discursos emergentes que se presentan como creíbles. No obstante, sería erróneo pensar que dicho proceso de sustitución transcurre de forma pacífica. Antes al contrario cualquier intento de modificación de las creencias que sostienen a las instituciones de una sociedad lleva aparejada una encarnizada lucha entre los antiguos y los nuevos principios dignos de confianza.

“Muy a menudo, bajo las jerarquías transformadas en propietarias de lo que deberían «permitir» y dejar hablar, hay luchas obscuras contra lo insensato, poéticas sociales que acontecen y expresan las autoridades nacientes”⁶⁴.

En ocasiones la victoria recae del lado de la institución más antigua; en otras, del lado de la más innovadora. En cualquier caso, la transición indolora entre ambas no existe y el nacimiento de una institución, siempre sobre las

⁶³ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, pp. 51, 136, 168. Certeau había transitado ya antes sobre esta vertiente sexual de los esfuerzos ilustrados por conquistar lo rural, cfr. *La culture au pluriel*, p. 55.

⁶⁴ *Ídem*, p. 29.

ruinas de otra anterior, se parece mucho a una guerra. A veces es como una batalla a campo abierto, una guerra total con artillería y aviación, en la que uno de los contendientes obtiene la victoria de forma clara. Otras veces proliferan las guerrillas y la resolución del conflicto se hace lenta y tortuosa. Sea como sea una violencia fuerza el cambio de un sistema a otro⁶⁵.

Este fenómeno ha sido ampliamente estudiado por Certeau, cuya posición sobre la violencia anticipa el momento en que “la tradición política reconoce después de mucho tiempo que «todo Estado se funda sobre la fuerza»”⁶⁶. Como historiador de la religiosidad nuestro autor tiene ocasión, a lo largo de su obra de examinar distintos momentos históricos en los que se produce la expansión de una religión (la cristiana), que se presenta ante sus nuevos receptores como una institución conquistadora. Es el caso, por poner solo un ejemplo, de los indios sudamericanos cristianizados por los conquistadores españoles y portugueses, cuya realidad pudo observar Certeau en Cuba y Brasil a través de sus viajes, tanto reales como literarios.

A pesar de los siglos vividos bajo un férreo control social y religioso, el jesuita constata cómo los nativos americanos y los descendientes de los esclavos africanos se las han arreglado para mantener, al menos parcialmente, sus creencias anteriores, sin alterar de forma brusca el marco de las prácticas cristianas al que fueron sometidos. Certeau aborda con profundidad este tema de la resistencia frente al poder en una de sus mejores obras, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, retomando la imagen de los nativos americanos para expresar la lucha de las antiguas y las nuevas creencias en un marco social. Imagen con la que su maestro Freud hacía referencia a las resistencias

⁶⁵ Sobre la persistencia de unas creencias más allá de la estructura que les daba cuerpo, es muy acertada la afirmación que hace Jacques Le Goff en su Prólogo a *Los reyes taumaturgos* de Marc Bloch: “un fenómeno histórico –y con mayor razón una creencia, un hecho mental– rara vez desaparece del todo. Muere más o menos lentamente según la rapidez con que cambia la mentalidad y las condiciones originales en las que dicha mentalidad surgió”, LE GOFF, J.: “Prólogo”, p. 41. Es de gran relevancia este concepto de mentalidad, que Certeau utiliza en no pocas ocasiones, y lo que conlleva de aporte a las tesis certeauianas sobre la pervivencia de las creencias o la “mutación de «lo creíble»”, CERTEAU, M.DE: *La culture au pluriel*, p. 18.

⁶⁶ *Ídem*, p. 76.

de sus analizados, comparándolos con estos nativos: “Todavía largo tiempo después de haber recibido el esclarecimiento sexual se comportan como primitivos a quienes se les ha impuesto el cristianismo y siguen venerando en secreto a sus viejos ídolos”⁶⁷.

La conclusión certeuniana sobre esta cuestión es clara: el ser humano es capaz de ejercer su libertad aunque sea únicamente a través de pequeños gestos de resistencia. Y esto independientemente de la potencia y la extensión del poder opresor. En cualquier condición en que se encuentre la persona tiene margen para la libertad y la resistencia, por pequeño que sea. Y esto nos lleva a poder afirmar, por tanto, que toda institución tiene en su seno una debilidad con la que a menudo no cuenta: la capacidad de resistencia, sutil pero innegable, de sus integrantes.

Y no es diferente en esto a las demás instituciones aquella que ocupa la atención de este capítulo. Tanto es así que tras la invasión del terreno del *patois* por parte de las huestes de Gregoire, se abre un tiempo de resistencias en el que las antiguas creencias relacionadas con los dialectos luchan por sobrevivir en pugna con el uniformismo lingüístico ilustrado. Pero ¿en qué aspectos pueden verse estas resistencias?

Para contestar a esta pregunta será necesario retomar la distinción entre *nosotros* y *ellos* que anteriormente ha quedado descrita como herramienta política y epistémica, y que puede afirmarse que aparece en la mente de Gregoire con total nitidez. *Ellos* y *nosotros* son para él categorías claras. Sin embargo ¿ocurre igual con sus corresponsales?

Al dirigirse a ellos Gregoire tiene dos objetivos: de un lado, la adquisición de una información ajustada y cercana sobre los *patois*; de otro, la incorporación de estos miembros de la *intelligentsia* local a su proyecto político-lingüístico. La paradoja que ofrece este caso concreto es que los encargados de aportar la información clave, que ha de servir para dar el golpe de gracia a los *patois*, están atrapados en un conflicto identitario irresuelto⁶⁸.

⁶⁷ FREUD, S.: “Análisis terminable e interminable”, p. 236.

⁶⁸ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p. 46.

Como criollos modernos estos corresponsales son especiales para la metrópoli en la medida en que están en las provincias y conocen los *patois*, en la medida en que están en el terreno de *ellos*. Sin embargo son de la confianza de Gregoire, y pertenecen al grupo de sus interlocutores, en tanto en cuanto forman parte de un *nosotros* centralista e ilustrado y están dispuestos a oponerse a todo lo que representan los *patois*.

De esta forma, tal y como puede deducirse a raíz de las respuestas a la encuesta que envían a París, en el caso de cada uno de los corresponsales la frontera entre *ellos* y *nosotros* es tan incierta como interesante⁶⁹. En un momento dado la identidad descansa en el uso del *patois*, que identifica a las provincias frente a París. Más allá dicha identidad reposa en la conciencia revolucionaria-ilustrada que separa en las provincias a una minoría culta de la mayoría campesina (aún dentro de un uso común del *patois* que es el lazo que liga a los corresponsales con el pueblo)⁷⁰.

Será en el terreno de esta identidad fronteriza de los corresponsales en el que aparezca una de las primeras resistencias al intento de unificación lingüística de Gregoire. Una resistencia interna será, sin esperarlo, una de las mayores debilidades de su proyecto nacionalista. Y es que su esfuerzo ilustrado para favorecer el “progreso” de la lengua es ya contestado por sus mismos colaboradores desde el interior mismo del proyecto⁷¹. Situadas en más de una ocasión a medio camino entre el *nosotros* de Gregoire y el *ellos* de los campesinos, en las respuestas de los corresponsales son frecuentes las afirmaciones que sutilmente desautorizan el envite colonizador o le pronostican un fracaso⁷². La lengua materna en que han crecido los ilustrados de las provincias⁷³ no deja de introducir, en muchos casos, una concepción

⁶⁹ *Ídem*, p. 146.

⁷⁰ *Ídem*, pp. 56-60. La certidumbre de Certeau sobre las determinaciones que la geografía impone a las mentalidades se manifiesta aquí y en muchos otros puntos de su obra. Cfr. por ejemplo, *Le lieu de l'autre*, p. 307.

⁷¹ Una reflexión adicional sobre la conflictiva relación entre regionalismo y patriotismo puede verse en CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 68.

⁷² CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, pp. 106, 138, 159.

⁷³ *Ídem*, pp. 99-112.

circular, reproductora y vinculada a la tierra, en la estructura temporal lineal de un Progreso en permanente avance que caracteriza a la mentalidad del hombre ilustrado⁷⁴. En algunos de los corresponsales la identificación con la mentalidad rural y su dialecto es tan profunda, que les llevará a dudar incluso de que exista la posibilidad real de eliminarlo. Para ellos la amplitud de la relación del *patois* con el hombre inserto en la naturaleza hace casi imposible pensar en su erradicación.

“Para destruirlo [al *patois*], haría falta destruir el sol, el frescor de las noches, todo género de alimentos, la calidad de las aguas, al hombre entero”⁷⁵.

No obstante, el proyecto de aniquilación del *patois* no sólo es débil por la ambigua colaboración de algunos de sus hombres en el terreno enemigo, sino que puede verse comprometido, en sentido contrario, por el convencimiento con que la mayoría de estos corresponsales asumen como propia la tarea colonizadora, aún a expensas de la ruptura con su identidad anterior. Y es que aquí puede encontrarse otra de las debilidades principales de dicha tarea. Ciertamente este esfuerzo conquistador de Gregoire es toda una cruzada racionalista contra una visión del mundo demasiado sensible a los claroscuros de la realidad, la visión de los *patois*.

Frente a ella el pensamiento ilustrado preconiza la necesidad de eliminar las zonas de sombra que persisten en la ciencia, en la sociedad, en la política, en la lengua. Dirá Certeau que “la actividad lingüística ilustrada se coloca, en seguida, del lado de donde se hace la luz”⁷⁶. Una luz cegadora aplicada al habla de las gentes sencillas, que permite ver por contraste una imagen inédita del francés como “la lengua de la cultura y de las ideas, ligada al esfuerzo y al trabajo, llamada a representar la ley y la razón”⁷⁷. Para estos

⁷⁴ *Ídem*, p. 106.

⁷⁵ Respuesta a Gregoire de la Sociedad de Amigos de la Constitución de Perpignan, *ídem*, p. 182.

⁷⁶ *Ídem*, p. 109.

⁷⁷ *Ídem*, pp. 76, 81.

lingüistas ilustrados, hambrientos de claridad, el *patois* se convierte en un reto insoslayable, en el continente inexplorado que urge medir, cartografiar, conquistar.

Y ello porque “la indeterminación del *patois* vuelve a traer a la Ilustración la noche que siempre ha estado ahí, en la figura impensable y sin forma de una materia prima”⁷⁸. Pero este exceso de luz con que los hombres de ciencia se acercan al *patois* no es inocuo. De hecho puede llegar a deslumbrar su vista, haciéndoles creer que no hay otra posibilidad de explicación para la realidad que aquella a que ellos alcanzan: fatal reduccionismo⁷⁹.

Es lo que les ocurre a los corresponsales, que nunca se preguntan por la “posibilidad de hablar” adecuadamente sobre los *patois*, sino que se sitúan (como verdaderos creyentes) directamente en el “plano de la evidencia”⁸⁰. Son tan capaces, o al menos así se consideran, de manifestarse con solvencia sobre el particular de los *patois* como lo serían en torno a cualquier otro tema al que se dedicaran científicamente. A rebufo de Gregoire y de sus presupuestos teóricos, ninguno de los corresponsales cuestiona que la metodología científica utilizada pueda ser útil para los fines propuestos. Y esta falta de crítica epistemológica, que puede llegar a convertir en inválidos los datos sobre los que se pretende elaborar una estrategia “científica” de armonización lingüística, se hace notoria en distintas ocasiones a lo largo de la multitud de respuestas enviadas desde las provincias a Gregoire.

Entre ellas, por ejemplo, se observa la ausencia de división en torno a la premisa que afirma que todas las lenguas tienen un origen común. Todos los interlocutores de Gregoire dan por cierto este origen común de las lenguas,

⁷⁸ *Ídem*, p. 110.

⁷⁹ En esta línea, el aviso sobre un posible abuso clarificador de la razón será una constante por parte de Certeau. La diferencia que supone lo incomprendido, lo que escapa a los esquemas del pensamiento de un tiempo y un lugar, será para él tan importante que llegará a afirmar que “en nuestros países occidentales, lo opaco se ha vuelto necesario”, CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 247.

⁸⁰ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p. 134.

situado en los tiempos bíblicos previos a la Torre de Babel. En palabras de Jacques Revel “esta unanimidad señala, más que una convergencia en la observación, una certidumbre previa de los observadores”⁸¹. Tanto es así que en opinión de Certeau, para los corresponsales esta premisa “no es un hecho, sino una ley. Hay que creerlo”⁸².

Se ha expuesto en este trabajo que para nuestro autor la creencia es un soporte fundamental de la ciencia, desempeñando una función de suelo sobre el que poder pensar. Anteriormente se ha hecho en positivo, afirmando que la creencia abre vías hacia un conocimiento más extenso y profundo de la realidad. Pero no siempre es así. A veces la creencia puede también lastrar el desarrollo del saber, como muestra este caso de fe ciega de los ilustrados en sus métodos de trabajo. Ellos nos enseñan cómo la creencia puede llegar a anular a la ciencia en el momento en que los científicos (los corresponsales en este caso), no tienen en cuenta la pregunta por la posibilidad de acceso a la verdad que tiene su forma de hacer ciencia. Es decir, cuando hay científicos tan convencidos (tan excesivamente creyentes) del acierto de su manera de investigar, de su forma de interrogar a la realidad, que no llegan siquiera a cuestionarse si el producto de su esfuerzo es realmente acorde a la mejor intención del mismo.

Esta ausencia de autocrítica en los científicos y/o intelectuales no ha dejado de acendrase desde los tiempos de la Ilustración hasta nuestros días, siendo, como en esta ocasión, especialmente visible en los casos en que se mezclan el pensamiento y el nacionalismo. Es grande la capacidad de este último de arrastrar tras de sí a la razón, como indicó con cierto tono profético Julien Benda. Refiriéndose a la identificación nacionalista de los intelectuales franceses de principios del s. XX, diría Benda: “Ahora bien, también en esta ocasión puede afirmarse que la nueva fe del intelectual se debe a las transformaciones del siglo XIX, que, al dar a los agrupamientos nacionales

⁸¹ *Ídem*, p. 143.

⁸² *Ídem*, p. 100.

una consistencia desconocida hasta entonces, vino a servir de pasto a una pasión que en muchos países no podía ser sino virtual”⁸³.

Así pues, la identidad fronteriza de los corresponsales y su fragilidad epistemológica son las debilidades internas al ejército de Gregoire que se configuran como la primera resistencia a que ha de hacer frente la nueva institución naciente. Sin embargo, las resistencias más importantes se encuentran en el otro lado del campo de batalla, en el bando de la población rural. Y si en algún sitio se concentran estas resistencias de un modo especial es en la oralidad.

Frente al mundo de lo escrito, de la estricta univocidad semántica del lenguaje científico ilustrado, existe toda otra realidad concerniente a lo hablado. Realidad que se caracteriza por la indeterminación de los significados variables de una expresión verbal, que muta en función del contexto de enunciación en que aparece. Y es que “referirse a la oralidad, es preocuparse de tratar las conductas lingüísticas como situaciones y relaciones de interlocución [...] Este aspecto de la interlocución incita a considerar antes la enunciación que el enunciado”⁸⁴. Pero el mundo de la enunciación, que necesita para ser comprendido del estudio contextual de las cosas, deja demasiados resquicios abiertos para la mentalidad de Gregoire y los suyos, deseosos de construir una uniformidad nacional al precio que sea.

La oralidad, por su propia condición evanescente, indefinida y móvil, es un territorio resistente al afán cartográfico de la escritura científica de los ilustrados⁸⁵ y aparece claramente identificada por ellos como la oposición a la Ilustración⁸⁶. Existe para los ilustrados un “reino oral del idiotismo” que se enfrenta al “reino consonántico de las «ideas», que es el de lo universal, de la lengua y de las Luces”⁸⁷.

⁸³ BENDA, J.: *La traición de los intelectuales*, pp. 218 s.

⁸⁴ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 178. Cfr. también CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, pp. 113 s.

⁸⁵ *Ídem*, p. 126.

⁸⁶ *Ídem*, p. 97.

⁸⁷ *Ídem*, p. 117.

En los terrenos de la oralidad nada es fijo, nada es inmutable, y por eso la voluntad estatal de control sobre el sujeto encuentra muchas más dificultades para imponerse. Porque en los dominios de lo oral quedan espacios poco iluminados por la ciencia (lo blasfemo y lo obsceno, entre otros), que llegan a ser recovecos en los que puede afirmarse el sujeto frente al poder homogeneizador del Estado⁸⁸. En estos espacios, que son el territorio de cada *patois*, los habitantes de las provincias aún mantienen cierta soberanía sobre sí mismos. Limitada, sí, y retenida a duras penas, pero soberanía al fin y al cabo, que deriva de la posibilidad de utilizar libremente el lenguaje, de darle un uso propio al conjunto de herramientas lingüísticas que les aportan los *patois*. Siendo este uso una de las claves esenciales del lenguaje, como Certeau expone de forma magistral en el siguiente párrafo.

“Tras las investigaciones recientes en «etnografía de la comunicación» o en «etnografía del hablar» (*ethnography of speaking*), un grupo tiene menos en propiedad la lengua de la que se sirve (el diccionario y la gramática tal y como las define una lingüística) que los usos que hace de esta, sus formas de emplearla socialmente, los modos de empleo, protocolos, las sutilezas y «buenos golpes» que ajustan la lengua a un laberinto de coyunturas interlocucionales, en suma, una economía interrelacional de la lengua. Estos usos se articulan evidentemente sobre las estructuras características de la lengua, pero no cesan de generar nuevas formas léxicas o sintácticas. Al «tesoro» de la lengua, aportan posibilidades insospechadas”⁸⁹.

⁸⁸ *Ídem*, p. 129.

⁸⁹ CERTEAU, M. DE: “L’actif et le passif des appartenances”, p. 166. En CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue* (pp. 118, 121) o en *Le lieu de l’autre*, pp. 21 ss., pueden verse ya en 1975 las raíces de esta temática del uso, de las maneras de hacer, que conformaría años más tarde la médula de *L’invention du quotidien. 1. Arts de faire*. También en *El estallido del cristianismo*, Certeau llegará a decir que “la fe cristiana se especifica por una *manera de hacer*, en espacios que no eran los suyos y que ella no había construido”, *El estallido del cristianismo*, p. 63.

Por esto, cuando hablamos de los diferentes modos en que pueden usarse los recursos que ofrece un determinado marco lingüístico, de las acciones que permiten adaptar el lenguaje a las situaciones cambiantes de la vida, “sin duda la oralidad es el modo privilegiado y más reconocible de estas operaciones”⁹⁰. De ahí que el poder del estado, que necesita reducir los márgenes de maniobra de sus ciudadanos para incrementar su capacidad de control social, haya de percibir necesariamente a la oralidad como uno de los principales enemigos a batir. Es por esta razón que los adalides de la nación francesa incipiente, las autoridades que manejan la nueva institución, no tienen duda en orientar sus esfuerzos bélicos hacia la lingüística. De hecho, en el caso de Gregoire, lengua y poder vienen a formar un maridaje en lucha contra la oralidad, representada por los *patois* y percibida como el espacio de lo incontrolable que contesta y amenaza al nuevo Leviatán en ciernes.

Este maridaje tendrá una expresión clara: centralismo y escritura⁹¹. Su combinación apunta a dos aspectos de la misma realidad que se busca eliminar, identificando lo oral con lo local. Se trata entonces de expandir hasta el máximo posible el imperio de la escritura, en un movimiento que va desde el centro hasta la periferia. La escritura convertida en el paradigma fundamental de la cultura será en adelante el sendero estrecho por el que se ha de pasar para ser considerado sujeto de la historia. Dejando fuera sin miramientos a toda aquella parte de Francia que no se adapta a este molde, los etnólogos ilustrados que participan en el proyecto de unificación lingüística de Gregoire incrementan con su beligerancia el aislamiento al que las letras venían ya destinando al pueblo llano.

⁹⁰ CERTEAU, M. DE: “L’actif et le passif des appartenances”, p. 166.

⁹¹ Certeau observa la supervivencia en la sociedad francesa de las tendencias centralizadoras muchos años después de Gregoire; un proceso en el que el número de autoridades se reduce en función de un mayor poder central, CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 129. Sobre la importancia de lo local en oposición al centralismo, cfr. *La prise de parole*, pp. 184-189 (especialmente p. 187). La comunicación como política está ligada a un aumento del poder central a través de un sistema de transparencia que deja en evidencia a los poderes locales (*idem*, p. 167).

Si el conocimiento científico se produce a partir de una reducción de la mirada sobre la realidad, los campos ajenos al interés de la nueva visión, faltos de luz, quedan a partir de entonces dejados al mito y a lo imaginario. Es el caso de la oralidad en la lingüística ilustrada⁹². Harán falta muchos años para revertir este abandono teórico de la oralidad. Solo en el siglo XX, a raíz del giro determinante que supondrá la renovación de la etnología, se devolverá la atención perdida a esta parte esencial de la vida humana.

“Hoy debemos a la etnología, en particular, el poder y la voluntad de superar las fronteras de *lo escrito*, que hasta ahora constituían el postulado y el prejuicio de la historia. El hombre que no escribe, el pobre, el campesino, el negro, el analfabeto, se veía excluido de la historiografía y, por ello, excomulgado del lenguaje de la conciencia colectiva”⁹³.

La lucha de la escritura contra la oralidad en el caso de *Une politique de la langue*, puede verse entonces como el mejor ejemplo de la tensión existente entre las creencias establecidas y las nuevas creencias que toda institución incipiente debe cultivar para su propio sostén. Y Certeau no sugiere que el lector detenga el foco de su atención en la oralidad sin un motivo. Nuestro autor tiene muy claro que observando el modo en que interaccionan oralidad y escritura, pueden analizarse mucho mejor otras tensiones constitutivas de la realidad humana, por ejemplo, la que se deriva de la dinámica interna de las instituciones sociales y su afinidad por la escritura como elemento de fijación, de limitación de la heterogeneidad.

En realidad, de entre los temas esenciales que atraviesan toda la obra de Michel de Certeau, la compleja y conflictiva relación entre oralidad y escritura es uno de los ejes principales. En varias de sus obras la fricción entre lo hablado y lo escrito, entre la lectura y la escritura, es tomada como objeto de

⁹² CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p. 115.

⁹³ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 128 n. 45.

reflexión⁹⁴. A la hora de hacerse cargo del interés de Certeau por este tema puede partirse, sin temor a equivocarse, del hecho de que este conflicto está inscrito ya desde la Biblia en las bases cristianas de la sociedad occidental⁹⁵.

“Por una extraña paradoja, el cristianismo (y aún más la teología) parece haber llegado a ser una religión del libro, el comentario institucional de una tradición escrita y de unos ritos transmitidos”⁹⁶.

Y eso que el carácter definitivo que podría atribuirse a las Escrituras no ha dejado de ser puesto en duda por los hombres que se dicen fieles a ellas. El concepto de tradición, que pone sus pilares en la posibilidad de que no todo lo que la Revelación tenía que decir quedara dicho en la Escritura, supone una apertura al mundo de la oralidad desde dentro de la propia religión. Y esto no sólo en el caso de las distintas confesiones cristianas, sino en otras religiones monoteístas en las que los textos sagrados tienen también un lugar central, como el judaísmo. Gershom Scholem, que ha estudiado como pocos la tradición judía, cita en este sentido un magnífico texto (que sangro, sin ser de Certeau, por su gran extensión) del filósofo alemán F. J. Molitor, que ya en el s. XIX se expresaba así en torno a este tema.

“En estos tiempos recientes en que la reflexión amenaza con tragarse la vida entera, en que se ha creído posible reducir todo a una ciencia conceptual muerta y abstracta, y educar a los hombres mediante la pura teoría, se ha desquiciado por completo aquella antigua interdependencia y relación entre escritura y palabra, entre teoría y

⁹⁴ Cfr., por ejemplo, “L’oralité, ou l’espace de l’autre: Léry”, capítulo dedicado a Jean de Léry en CERTEAU, M. DE: *L’écriture de l’histoire*, pp. 245-283. En un trabajo posterior sobre Certeau y Léry, F. Lestringant ha subrayado la pasión que este tema suscitaba en Certeau: “Él convoca a las autoridades más dispares en apariencia, de Jacques Lacan a Marguerite Duras, pasando por Claude Lévi-Strauss, para describir el surgimiento de lo escrito frente a la oralidad del salvaje”, LESTRINGANT, F.: “Lectures croisées de Jean de Léry”, p. 60.

⁹⁵ CERTEAU, M. DE: *L’écriture de l’histoire*, p. 12.

⁹⁶ CERTEAU, M. DE: “La parole du croyant dans le langage de l’homme”, p. 455.

práctica, dada en la naturaleza de las cosas. Al encerrar todo lo práctico en una teoría y fijar todo lo heredado oralmente en la escritura, al no haber dejado nada a la vida, se ha perdido la verdadera teoría junto con la praxis de la vida. En el mundo antiguo, dado que el hombre estaba situado en un tejido de relaciones mucho más sencillo y natural, también le era posible observar con mucha mayor justeza la relación natural de la escritura con la palabra, de la teoría con la aplicación concreta”⁹⁷.

Después de un estudio profundo y detenido de la cuestión, la postura certeuniana (como también la de Oberlin⁹⁸ y Rousseau⁹⁹, contemporáneos de Gregoire) es de reivindicación de la oralidad y contraria, por tanto, a esa “vieja tradición que quiere que la escritura «se mantenga» y que la oralidad «se pierda»”¹⁰⁰. Sin una voluntad exclusivista, ni con el afán de primar una sobre otra, Certeau se coloca de nuevo al lado del más débil, afirmando que “la tradición escrita debe admitir la existencia de una tradición oral”¹⁰¹.

“Haría falta trabajar por destruir las barreras artificiales que el discurso oficial del saber ha edificado entre lengua escrita y oral [...] Hace falta restituir su uso fundamental a la oralidad”¹⁰².

Y hace falta restituir su uso porque la oralidad es, desde el punto de vista de nuestro autor, el ejemplo más patente de esas acciones cotidianas, pequeñas y sutiles, que considera el núcleo de la expresión de la libertad personal en el seno de las sociedades de consumo.

⁹⁷ F. J. Molitor citado en SCHOLEM, G.: *Conceptos fundamentales del judaísmo*, p. 78.

⁹⁸ CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p.115)

⁹⁹ *Ídem*, p. 112 n. 2.

¹⁰⁰ *Ídem*, p. 96.

¹⁰¹ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 128 n. 45.

¹⁰² CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, pp. 209-210, 223.

“Oralidad, operatividad y cotidianidad no son tres elementos separados o antagonistas. Forman un bloque o, más bien, se refuerzan mutuamente”¹⁰³.

Para el pensador que como Certeau quiere comprender estas sociedades, privilegiar lo escrito supone situarse del lado del poder y de la institución. Sin embargo, prestar atención al habla es darle prioridad al hombre y la mujer ordinarios en su encuentro con los demás, en el establecimiento de las relaciones interpersonales, “reconociendo el rol legítimo y motor de lo oral en la constitución del cuerpo social”¹⁰⁴. Fundamentalmente porque “lo oral tiene un rol fundacional en la relación con el otro”¹⁰⁵; porque es hablando como se entrecruzan las vidas individuales para dar lugar a una sociedad común; en resumen, porque la oralidad es “el espacio esencial de la comunidad”¹⁰⁶.

No obstante, sería equivocado pensar que esta encendida defensa de la oralidad supone un ataque sin piedad a la escritura¹⁰⁷. Para Certeau lo escrito tiene funciones ineludibles que el mundo de lo oral no podría desempeñar. En el campo político (en el que siempre se produce un enfrentamiento entre la ambición desmedida de las instituciones y las resistencias de los individuos frente a su poder), aparece como especialmente importante la función del libro. Su labor es incuestionable en los momentos de crisis, cuando puede

¹⁰³ *Ídem*, p. 182.

¹⁰⁴ *Ídem*, p. 179.

¹⁰⁵ CERTEAU, M. DE; GIARD, L. Y MAYOL, P.: *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, p. 354.

¹⁰⁶ CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 35.

¹⁰⁷ Tampoco la defensa que hace del *patois* debe inducir al lector hacia una consideración nacionalista del pensamiento de Certeau. En 1972, preguntado en una entrevista por la lengua bretona, ponía en guardia contra la posibilidad “reaccionaria” de convertir el bretón en un absoluto, porque “la lengua es un medio, no una meta en función de la cual deba juzgarse todo [...] No se puede considerar la lengua como un fin sin hacer de ella un tabú. La verdadera lengua de la autonomía es política”, CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, pp. 137 s.

convertirse en el refugio de la contestación y de la alternativa, de los planteamientos que no pueden decirse en voz alta¹⁰⁸.

Ciertamente, y para disgusto de algunos de sus críticos, institucionalistas acérrimos y apasionados defensores de la escritura, Certeau está lejos de ser un oralista salvaje. Su defensa de la oralidad aparece allí donde el peso de la escritura atenaza la comunicación entre los distintos, anulando las diferencias. Sin embargo, cuando hace falta aboga por el uso de la escritura, en tanto en cuanto esta es capaz de restaurar, paradójicamente, esa misma comunicación cuando es amenazada por una exacerbación tan aguda de las diferencias que no deja lugar a lo común.

“Quizás, después de todo, esté ahí una función de lo escrito, compensatoria, restauradora de la comunicación de un modo menor, retomando con sordina las comunicaciones rotas”¹⁰⁹.

En cuanto al fin del proyecto de Gregoire, hay que señalar que su evolución estuvo muy vinculada a los tremendos acontecimientos en que vivió Francia el final del s. XVIII y el principio del XIX. Finalmente, a pesar de su enorme ambición y de los esfuerzos realizados, la Revolución a la que Gregoire se había adherido fervientemente daría paso en pocos años al Imperio Napoleónico, haciendo cierta aquella sentencia que afirma que “cuanto más reciente ha sido la creación del poder, menos puede éste permanecer tranquilo”¹¹⁰.

Bajo el Imperio algunos de los principales fundamentos ideológicos que habían sustentado la iniciativa de Gregoire se esfumarán sin dejar rastro. Pero no todos. Dejados a un lado los más característicos objetivos de los ilustrados, Napoleón conservará aspectos que considera útiles, como el centralismo y la

¹⁰⁸ Véase la importancia atribuida por Certeau a la lectura de la *Vida de Santa Teresa* como factor aglutinante de la espiritualidad de los “pequeños santos de Aquitania”, cf. CERTEAU, M. DE: “Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle”, p. 125.

¹⁰⁹ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 79. Cfr. también “Le Sabbat encyclopedique du voir”, p. 73.

¹¹⁰ BURCKHARDT, J.: *Juicios sobre la historia y los historiadores*, p. 87.

homogeneización lingüística. Esto permite que sobreviva a Gregoire la estructura que había empezado a crear, la red tejida a raíz de su empresa colonizadora¹¹¹. Aunque su fundamento ideológico perece, la institución sigue en pie: una nación francesa centralista y unificada en torno al francés parisino como lengua oficial. Como herramienta principal para este fin, una estructura pedagógica se mantiene a fin de seguir sirviendo a la institución nacional (ahora con una voluntad imperial), tras la transformación y adaptación de las creencias medulares que le daban sentido¹¹².

Echando la vista atrás, Certeau da cuenta del éxito póstumo del proyecto de Gregoire, a través del desarrollo de un centralismo pedagógico que ha llegado hasta nuestros días en múltiples formas.

“Después de tres siglos, y especialmente tras la Revolución francesa, la escuela ha sido el arma de una centralización política [...] La ciudad o el pueblo han sido marcados por la implantación de una escuela: espacio estático, inadaptado al entorno, es un lugar geométrico como el cuartel, con salas cuadradas y corredores rectilíneos, proyección arquitectónica de la enseñanza que se ofrecía. Este templo de la razón única y centralizada imprimía sobre la ciudad el sello de un poder cultural”¹¹³.

Intentando aprender de la historia, Michel de Certeau advertirá contra las posibles repeticiones actuales de una ambición centralista y homogeneizadora como la de Gregoire. Así lo expresa su informe dirigido a los líderes de la política cultural europea (que tuvo ocasión de redactar para el coloquio de Arc-et-Senans en el año 1972), dando la alarma ante una inquietud demasiado europeizante por su parte.

¹¹¹ Sobre la importancia de la Administración (como estructura organizativa) para la plasmación real de las intenciones de la Revolución, cfr. TOCQUEVILLE, A. DE: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, pp. 16-17.

¹¹² CERTEAU, M. DE; JULIA, D. Y REVEL, J.: *Une politique de la langue*, p. 179.

¹¹³ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 118.

“Lo que caracteriza a Europa, en efecto, en relación a otros continentes, son las heteronomías culturales entre cada uno de los países que la constituyen: diferencia de lenguas, de tradiciones, y de historias habitadas todavía por un milenio de guerras políticas y religiosas. Darse una definición «europea» de la cultura consiste en negar con un gesto puramente oratorio esta realidad omnipresente”¹¹⁴.

V. Recapitulación

La lucha por la imposición del francés como lengua única de la Francia postrevolucionaria ha servido en este capítulo como muestra del proceso de construcción de una institución desde la perspectiva de las creencias que la sostienen. En él ha quedado de manifiesto cómo Michel de Certeau aprecia que, para consolidarse, la institución necesita de un núcleo de principios fundamentales que tienen el carácter de creencias compartidas por un grupo de personas.

Para poder surgir y desarrollarse la institución ha de conseguir atraer hacia sus discursos la energía creyente depositada anteriormente en los discursos de otras instituciones. El proceso sigue al menos tres fases: la definición clara de los principios rectores de la institución (elaboración de un discurso corporativo); el desplazamiento de los principios alternativos con los que compite (desautorización del discurso ajeno); y la lucha contra la resistencias que ofrecen las antiguas creencias (el uso del poder).

Finalmente, se ha abordado el conflicto entre oralidad y escritura, que ha servido como ejemplo de la lucha que se da en cada sociedad entre las tendencias institucionalizantes y las resistencias que se les oponen.

¹¹⁴ *Ídem*, p. 202.

Capítulo 8. El estallido de las creencias

En los capítulos anteriores de esta cuarta parte, dedicada a la dimensión social del creer, se ha ido poniendo de manifiesto cómo las creencias dan sustento a las instituciones sociales. Se ha prestado atención especialmente al modo en que estas instituciones reciben de las creencias la energía necesaria para funcionar: la energía del creer. En este capítulo octavo es tiempo de abordar el proceso contrario. Aquel en que la energía del creer va abandonando las instituciones, provocando que estas queden reducidas a un almacén ruinoso o que desaparezcan. Michel de Certeau observaba en su tiempo que éste era un proceso generalizado.

“En muchos países las confianzas se desmoronan. Violentemente, o sin estrépito. Caen los valores, llevando consigo las adhesiones y todo un sistema de participaciones. No «se» les cree más [...] Sean cuales sean sus modalidades o su extensión, el descrédito de las autoridades forma parte de nuestra experiencia”¹.

La movilidad de las creencias y la pérdida de confianza en las autoridades suponen una convulsión social de la mayor relevancia. No obstante, para Certeau no se trata de alteraciones patológicas de la vida social, sino de circunstancias que ponen de manifiesto la inadecuación de las instituciones a la realidad “en la medida en que *ya no corresponden* a la

¹ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, pp. 19 s.

geografía real del sentido”². Ahora bien, la generalización de este proceso y la afectación simultánea del conjunto de instituciones de una sociedad lleva a una situación que para él no es buena ni deseable sino “paradójica y anormal”, ya que favorece que se desate una violencia que nace, en un primer momento, de “una rebelión contra las instituciones y sus representaciones que han llegado a ser «increíbles»”³.

Llegados a este punto los distintos actores de la sociedad toman posiciones diversas (y a veces contrarias), cuyo desenvolvimiento ha de llevar a un nuevo equilibrio social. De un lado, los guardianes de la institución abandonada no entienden qué pasa, por qué los creyentes de ayer “que ellos estaban encargados de representar y de los cuales habían hecho su propiedad aparecen ahora como extranjeros; partieron a otro lugar”⁴. Del otro lado, “en número creciente, los militantes se ponen en búsqueda de una causa que merezca su generosidad sin engañarla, pero no la encuentran. Son los apátridas de una exigencia que no tiene representaciones sociales, y que sólo aceptará una tierra y referencias creíbles”⁵.

De entre los múltiples episodios históricos a los que podría recurrirse para ilustrar mejor este proceso hay dos que tienen una relevancia particular en la obra de Michel de Certeau: los fenómenos de posesión diabólica acaecidos en la villa francesa de Loudun en el siglo XVII; y la conmoción que supuso para Europa, en la segunda mitad del siglo XX, la revuelta estudiantil de Mayo de 1968. Ambas ocasiones, tratadas por Certeau con agudeza y extensión, pueden prestar una ayuda inestimable para analizar la súbita transformación que lleva, de cuando en cuando, a una grave crisis de las instituciones sociales. Crisis a partir de la que estas, en caso de sobrevivir y a pesar de sus esfuerzos para aparentar vitalidad, quedan desposeídas de su capacidad para hacer creer.

² *Ídem*, p. 24.

³ *Ídem*, pp. 23 ss.

⁴ *Ídem*, p. 25.

⁵ *Ídem*, p. 21.

I. De la Iglesia al Estado: La posesión de Loudun

Cuando en 1970 Michel de Certeau publica *La posesion de Loudun*, se dirige a una sociedad en la que la pérdida de fe en la Iglesia es perfectamente tangible. Pero como hemos visto nuestro autor es consciente de que este descrédito se enmarca en un proceso general de estallido de las creencias.

“La disociación entre la fe (cristiana) y el conjunto de las instituciones (religiosas) no es un problema propio de la Iglesia. La encontramos también en todas las instituciones ideológicas que habían, en parte, relevado al cristianismo y conservado una forma eclesiológica: patrias, partidos, hasta sindicatos. En este terreno lo que disminuye no es la adhesión a una fuerza política o social, sino la adhesión a la ideología que pretendía organizar esta fuerza”⁶.

Tanto en el cristiano como en cualquier otro ámbito de esta realidad social, lo que se observa es un cambio de concreciones y no tanto una ausencia de fe. El abandono de las prácticas cuyo cumplimiento bastaba para identificar a los adherentes a una institución, se convierte en el índice de una movilidad de las creencias. No se duda de que persista la energía que llevaba a alguien a decirse católico o comunista, pero las prácticas que esta energía producía como consecuencia dejan de ser aquellas que le vinculaban a un cuerpo social.

“Los hombres que abandonan las referencias objetivas no dejan por ello de ser creyentes, pero no tienen signos seguros para afirmarlo. Lo que se deshace, lentamente, es la evidencia vivida de la relación entre un significante (una práctica) y un significado (una fe)”⁷.

⁶ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 12.

⁷ CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 29.

Ante esta realidad, Certeau tratará entonces de colaborar en la reflexión sobre el modo en que se destruyen las cristalizaciones de una creencia y de hacerlo desde donde puede un historiador: a través de su trabajo historiográfico. Para nuestro autor, que había dedicado sus primeros años de trabajo académico a una intensa investigación en el campo de la historia de la Compañía de Jesús y de la mística, entrar en el terreno de la posesión no era sino estudiar otra cara de un mismo fenómeno. Precisamente el que nos interesa aquí: la pérdida de credibilidad de las instituciones y, más en concreto, de la Iglesia. Lo deja claro Luce Giard cuando afirma que para Certeau “posesión y mística se correspondían en una unidad dialéctica, ininteligibles la una sin la otra en el siglo XVII, ya que ellas manifiestan a plena luz, en la particularidad de los destinos tomados en una coyuntura social determinada, la misma desposesión de poder de la Iglesia”⁸.

La possession de Loudun es, sin duda, uno de los mejores trabajos históricos de Certeau. Cronológicamente se sitúa después de sus grandes estudios de edición de obras jesuíticas (*Mémorial* de Pierre Favre, 1959; y *Guide Spirituel* y *Correspondance* de Surin, 1963, 1966), y antes de su obra sobre epistemología de la historia (*L'écriture de l'histoire*, 1975) y de su obra magna sobre la mística (*La fable mystique*, 1982). Se diferencia de todas ellas en muchos detalles, entre los que destacaría su estrecha perspectiva temporal, centrada en la posesión diabólica que revolucionó la villa de Loudun a mediados del s. XVII. Esta condición de estudio microhistórico permite al lector acceder a una visión original y completa de Certeau sobre este hecho particular.

Para poder comprender el resto de esta sección es necesario desplazarse primero unos cuantos siglos hacia atrás y viajar al corazón de Francia, hacia la

⁸ GIARD, L.: “Mystique et politique, ou l’institution comme objet second”, p. 40. Para abundar en las cercanías entre la mística y la posesión, cfr. CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, p. 20 (similitud entre “poseídos” y los “espirituales”); p. 21 (“La «posesión del Espíritu Santo o del demonio son, notoriamente, simétricas»”), pp. 62 s.

pequeña población de Loudun, situada ligeramente al oeste de Poitiers. Corre el mes de septiembre del año del Señor de 1632 cuando extraños fenómenos rompen la férrea tranquilidad del convento de las ursulinas. Visiones fantasmales atormentan a las asustadas monjas, tomando formas distintas y aterradoras. Al principio nocturnas, las apariciones se sucederán durante los últimos días de septiembre y primeros de octubre, conquistando con su presencia la clara luz del día.

Poco a poco se irán haciendo más claras e identificables, a decir de las que pronto serán llamadas las poseídas de Loudun. Desde la bola negra que se apareciera en las primeras ocasiones, las visiones evolucionan hasta tomar forma humana. Más en concreto, la figura de un sacerdote de Loudun: Urbain Grandier. Los hechos se suceden con celeridad. Avisadas y en marcha las autoridades competentes, el proceso de identificación y afrontamiento de la posesión avanza con rapidez y pronto se señala a Grandier como el instrumento con que el Diablo ha penetrado en la villa.

Los meses siguientes serán los de la proliferación de un inmenso aparato eclesiástico, médico y político que transforma la vida de Loudun en el escenario de un cambio de época. Durante este tiempo todos los recursos de una sociedad se ponen en juego para dar una explicación creíble de lo que sucede. En menos de dos años, el culpable es juzgado y sentenciado. El 18 de agosto de 1634, Urbain Grandier arde en la plaza de Loudun poniendo el broche y el cierre oficial a la posesión.

A pesar de la brevedad de esta descripción, es patente que son muchos los ingredientes que reúnen estos acontecimientos para servir de base a la reflexión que Certeau quiere emprender sobre la institución y su declive. Para él Loudun es un buen ejemplo de lo que hemos dado en llamar el estallido de las creencias, sobre todo porque representa un “mundo intermedio entre lo que desaparece y lo que comienza”⁹.

Al pararse con el detalle del historiador en estas circunstancias, a caballo entre dos épocas, una de las primeras observaciones de nuestro autor

⁹ *Ídem*, p. 22.

es terminológica. El hecho mismo de hablar de posesión es ya el síntoma de la entrada en un tiempo nuevo, en el que ya se ha abandonado la que fuera hasta entonces la explicación más habitual para lo incomprensible: la brujería. Cajón de sastre en el que meter diversas variantes de contestación o resistencia frente al poder que impone una homogeneidad social, la brujería es descrita por Certeau como “una palabra que, en su indeterminación, designa y reúne todas las amenazas”¹⁰. Tipo formado por una gran variedad de perfiles, los brujos son menos la consecuencia de una observación de la realidad que el producto de un pensamiento preestablecido puesto por obra por la maquinaria del poder. Es así como “los brujos llegan a ser un grupo homogéneo por la represión”¹¹.

Durante largos y oscuros años se había extendido por toda Europa la caza de brujas, al tiempo como herramienta de un control social y como signo de conflictos doctrinales, floreciendo con mayor virulencia en los países en que la división entre católicos y reformados se hacía más patente¹². No obstante, también estuvo presente en países en que la presencia de la Reforma fue poco menos que testimonial, como ejemplifica el caso español. Solo unos años antes, en 1610, se había quemado a las brujas del famoso aquelarre de Zugarramurdi en un auto de fe celebrado en Logroño.

Pero el abandono de la brujería como chivo expiatorio preferido por una normalidad social no anula la presencia incómoda de todo lo incontrolable que habita en cada sociedad. La existencia indudable de lo reprimido solo puede acallarse temporalmente, pero tarde o temprano volverá a hacerse patente, si bien bajo formas nuevas e imprevistas.

“De forma habitual, lo extraño circula discretamente bajo nuestras calles. No obstante basta una crisis para que, de todas partes, como

¹⁰ *Ídem*, p. 44. Certeau indica cómo este carácter englobante de la brujería ya había sido señalado previamente por Alphonse Dupront, así como su ocasional sinonimia con la herejía. Cfr. CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 313.

¹¹ *Íbidem*.

¹² *Ídem*, p. 322 n. 30.

desbordado por la crecida, remonte del subsuelo, levante las tapaderas que cerraban las alcantarillas e invada las bodegas, después las ciudades. Que lo nocturno desemboque brutalmente a plena luz del día, sorprende siempre. Revela sin embargo una existencia subterránea, una resistencia interna jamás reducida. Esta fuerza al acecho se insinúa en las tensiones de la sociedad a la que amenaza. De repente, las agrava; utiliza todavía sus medios y sus circuitos, pero está al servicio de una «inquietud» que viene de muy lejos, inesperada; rompe las alambradas; desborda las canalizaciones sociales; se abre caminos que dejarán después de su paso, cuando el flujo se retire, otro paisaje y un orden diferente”¹³.

Este párrafo, con el que se inicia *La possession de Loudun*, no solo es un magnífico ejemplo de la capacidad poética de la prosa certeuniana. Es también toda una profesión de fe psicoanalítica y la mejor descripción del acontecimiento como hecho histórico fundamental, que puede explicar cómo llegan a trastocarse las realidades sociales y las creencias que las sostienen. Es desde las ideas expresadas aquí que puede afirmarse que en los procesos de posesión que toman el relevo de las brujerías hay algo más que una posible dimensión “sobrenatural”. Son fenómenos en los que se expresan energías ocultas y reprimidas por el sistema social.

“Violencias repentinas, irrupciones novelescas, «experiencias» de poseídos o místicos, abren las exhibiciones de los cuerpos en el tejido de un código. Marcan así la insuficiencia de la disciplina social, que se intensifica otro tanto”¹⁴.

El protagonismo que tomará a partir de aquí la figura del Diablo no refleja más que el cambio de máscara de un mismo actor. Donde antes el macho cabrío era el icono constante de una brujería omnipresente, ahora se

¹³ CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, p. 13.

¹⁴ VIGARELLO, G.: “Entretien avec Michel de Certeau”, p. 184.

presentan Belcebú o Azrael y las posesiones se multiplican. “Lo diabólico habita literalmente la imaginación del tiempo y mil testimonios de esos años atestiguan la frecuencia de apariciones bestiales o piadosas en eminentes religiosos”¹⁵. La posesión se muestra entonces al observador de nuestro siglo como el signo de que se está produciendo una mutación de lo creíble en la sociedad en la que aparece¹⁶. En ella “grupos enteros no están ya seguros de «evidencias» que no pueden probar, pero que suponían un orden social y una organización de los valores”¹⁷.

Como una de las posibles vías de salida a esta situación, el discurso religioso es modificado y ampliado para que pueda recoger lo que se queda sin cauce de expresión. Lo que no es, en absoluto, un fenómeno aislado. Muchos años más tarde, haciendo referencia a otros escenarios históricos (los mesianismos políticos de América Latina o las nuevas comunidades religiosas de Estados Unidos, durante el siglo XX), Certeau constatará la permanencia en el tiempo de este uso socio-político del discurso religioso.

“Un uso («popular») de la religión modifica el funcionamiento. Una manera de hablar ese lenguaje recibido lo transforma en un canto de resistencia, sin que esta metamorfosis interna comprometa la sinceridad con la que éste puede ser creído, ni la lucidez con la cual, por otra parte, son vistas las luchas y las desigualdades ocultas bajo el orden establecido”¹⁸.

Es ante la pertinaz presencia de esta dimensión subterránea y salvaje de la realidad donde la competencia psicoanalítica de Certeau se vuelve especialmente útil. Con un estilo muy personal (que el lector habrá podido ir gustando hasta aquí en las mil citas con que migaja a migaja, he querido ir invitándole hacia los textos certeauianos), nuestro autor aporta al estudio

¹⁵ CERTEAU, M. DE: “Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle”, p. 133.

¹⁶ CERTEAU, M. DE: “Introduction” a *Guide Spirituel* (Surin), p. 17.

¹⁷ CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, p. 15

¹⁸ CERTEAU, M. DE: *L’invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 35.

meramente histórico de la posesión todas las riquezas que había acumulado ya a través de sus viajes transdisciplinares. Y especialmente como fruto de sus lecturas freudianas y lacanianas. Tanto es así que para Luce Giard esta obra “concluye en términos de antropología y psicoanálisis”¹⁹. Premisas básicas de Freud (el retorno de lo reprimido²⁰) o de Lacan (el inconsciente está estructurado como un lenguaje²¹), están presentes en cada detalle de *La possession de Loudun*, contribuyendo a darle el tono que lo hace un texto tan especial.

Como ya sabemos el psicoanálisis en Certeau siempre permite una orientación social. Por eso puede convertirse en un ayuda para el abordaje historiográfico de la posesión, ya que para nuestro jesuita esta no es en absoluto un fenómeno puramente psíquico o espiritual. En el caso de Loudun la afectación social que produce es impresionante por su rapidez y extensión. Su primer efecto es la fractura de las creencias compartidas que servían a una sociedad para darse una explicación de lo real.

“La posesión se convierte en un gran proceso público: entre la ciencia y la religión, sobre lo cierto y lo incierto, sobre la razón, lo sobrenatural, la autoridad”²².

Cada uno de los participantes en la posesión va a ponerle rostro y cuerpo a esta pérdida de credibilidad. Todos aportan un detalle al gran fresco de un cambio de época: las ursulinas, los exorcistas, los magistrados, etc. En el papel central, Urbain Grandier, cuyo pacto visible con el demonio se convierte en el elemento definitivo que ha de confirmar palpablemente el abandono de un sistema de creencias²³. Considerado como el único culpable de la posesión, será también el único ajusticiado. En él se ensaña toda la fuerza del conjunto

¹⁹ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p.39

²⁰ CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, pp. 202 s.

²¹ *Ídem*, p. 84

²² *Ídem*, p. 16.

²³ *Ídem*, pp. 184 s.

de poderes que ve tambalearse su predominio, convirtiéndole así en la muestra viva de la transformación de creencias que intentan evitar. Es la tesis que sostiene Certeau cuando afirma que “Grandier, con sus debilidades y su virtuosidad propias, no es más que un signo, entre mil otros, de la evolución que fragmenta la antigua sociedad religiosa y reparte a los eclesiásticos de una parte en los roles sociales o en los grupos de presión y, de otra, en la conversación espiritual”²⁴.

A raíz de esta fractura de la creencia Certeau constata en su obra cómo el acontecimiento modifica los términos del relato social. La posesión pone en jaque todos los lazos sociales (económicos, políticos, culturales) que constituyen la vida de Loudun. En el plano eclesial, la llamada de exorcistas forasteros implica tácitamente la asunción de una falta de capacidad de la Iglesia local para recomponer sus platos rotos. Incapacidad que será extensible al conjunto de la Iglesia (incluyendo una teología al completo), cuando haga falta recurrir a los médicos de dentro y fuera de Loudun para intentar dar una explicación plausible a lo que ocurre. Por otra parte, en el ámbito político, la posesión da lugar a la llegada del intendente Jean Martin barón de Laubardemont, lo que supone una victoria del Estado central frente a las autoridades locales. De esta forma “toda una «sociedad» de provincias se reconstituye sobre el terreno que la posesión ha fijado”²⁵.

También, al mismo tiempo en que descoloca el delicado equilibrio de relaciones entre fuerzas políticas, culturales y económicas, la posesión recoge toda una conflictividad anterior. Cambiando su forma de expresión permitirá que ésta, que subsistía más o menos amorfa y larvada, surja con renovados bríos a la luz del día. Con todas estas fuerzas en marcha se inicia en Loudun un perfecto botón de muestra del modo en que se va a transformar la configuración política y del pensamiento de los siglos siguientes en Europa. El desequilibrio que instaura esta nueva lucha de poderes terminará transformando la vida del continente pero, y esto es importante, no solo como

²⁴ *Ídem*, p. 116.

²⁵ *Ídem*, p. 47. Cfr. también pp. 53 s.

efecto de la posesión en sí, sino por el conjunto de respuestas que la sociedad da frente a la misma. La observación cerateauniana a este respecto es clara: es su mismo afán conservador el que transforma a un conjunto social pues, como ejemplifica a la perfección el caso de Loudun, “toda estabilidad reposa sobre equilibrios inestables que desplaza cada intervención destinada a reafirmarlos”²⁶.

En Loudun guerrean por el poder fáctico (y también simbólico, lingüístico, etc.), varios bandos fácilmente identificables, entre los que destacan exorcistas, médicos y magistrados. No hará falta mucho tiempo de batalla para darse cuenta de que un bando es claramente el perdedor. La posesión, que podría haber sido la prueba definitiva de la verdad del discurso teológico eclesial, se convierte sin embargo en la piedra de toque en que tropezarán una Iglesia y su teología. Como dirá Certeau, “los exorcistas son rápidamente privados del discurso del que pretendían ser los inventores y los detentadores”²⁷.

Incapaces de dar cuenta solventemente de la situación, la propia frustración de los exorcistas y la insatisfacción que expresan frente a ellos el resto de autoridades del momento, encarna cómo el poder eclesiástico es puesto en duda. Pronto las miradas suspicaces y las dudas expresadas veladamente en cartas o conversaciones privadas, va dejando paso a una verdadera intromisión en el otrora sacrosanto terreno de los sacerdotes. Así, cuando los médicos y los magistrados traspasan las puertas de la Iglesia para estar frente a frente con las poseídas, un velo invisible se rompe y se percibe claramente la caída del poder omnímodo de la Iglesia medieval. Es en este momento cuando “los primeros ocupantes del terreno deben *hacer sitio* a otros”²⁸. Estos “otros” formarán el bando ganador, a un tiempo el Estado y los médicos.

A raíz de mil pequeños sucesos como los de Loudun, durante el siglo XVII la medicina se va convirtiendo en el sustituto perfecto del discurso

²⁶ *Ídem*, p. 15.

²⁷ *Ídem*, p. 95.

²⁸ *Ídem*, pp. 96 s.

teológico que había imperado hasta entonces. Su predominio opone la proximidad indiscutiblemente tangible del cuerpo, a la ya caduca creencia en la condición invisible de una lejana realidad celeste. En cada pequeño gesto la nueva ciencia afirma la primacía de lo racional frente a la fe, de lo humano frente a lo divino, como hija madura de un tiempo en el que el virus antropocentrista surgido del Renacimiento ya ha conquistado las arterias de Europa.

Acompañado por el cortejo del resto de las ciencias naturales, este discurso que surge de un nuevo lugar social va calando e imponiéndose sobre el anterior. En un proceso circular de retroalimentación, el poder de la profesión médica y la influencia de su discurso irán creciendo a la par. Con victorias como la de Loudun, no es solo es una explicación fisiopatológica la que se impone sobre una teología de ángeles y demonios, sino que son unos *sacerdotes* los que desplazan a otros. En Loudun, “el poder que se instala es el de un cuerpo, el *cuerpo médico*”²⁹.

También el Estado moderno triunfará gracias a Grandier sobre los vestigios del sistema feudal: de un lado sobre el poder temporal de la Iglesia; y del otro sobre la pluralidad de autoridades locales. En lo que hace al primer aspecto, es un hito en el caso de Loudun el momento en que “el caso Grandier pasa de la jurisdicción eclesiástica a la jurisdicción civil”³⁰. No obstante, poco tiempo estará Grandier en manos de los magistrados locales. Enseguida las invocaciones verbales al rey “abren un hueco a la intervención del poder central”³¹. Este poder se verá representado por la figura de Laubardemont, enviado por Richelieu en nombre del rey Luis XIII.

Como respuesta del Estado a una situación de desconcierto en la que se ponen en duda los pilares básicos de una configuración social, Laubardemont “llega a Loudun para ejecutar un orden. Él debe ser el instrumento eficaz y móvil de una política”³². Durante los años que dura el proceso en torno a

²⁹ *Ídem*, p. 99. Para esta cuestión también *ídem*, pp. 100, 212, 268; *Le lieu de l'autre*, pp. 308 ss.

³⁰ CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, p. 114.

³¹ *Ídem*, p. 130.

³² *Ídem*, p. 134.

Grandier mucho se hablará y se escribirá sobre este hombre en el que se unen poder temporal y espiritual, y al que se atribuirá un cuasi-sacerdocio³³. Ciertamente, él aparece a nuestros ojos como la peculiar figura de transición entre el prelado y el ministro. Como el indicador de una evolución política en la que decae la fuerza de la ley divina para que impere “la razón de Estado”³⁴; en la que “poco a poco es la monarquía [...] la que se convierte en la institución por excelencia”³⁵.

El caso Grandier se presenta ante Laubardemont como la excusa perfecta para matar dos pájaros de un tiro. Al mismo tiempo que le permite arrancar de manos de la Iglesia una presa que parecía tener las mejores características para ser juzgada por los inquisidores, le ofrece la ocasión de imponerse a los señores locales de Loudun, Poitiers y todos los alrededores. Generando un precedente Laubardemont busca a conciencia cambiar las expectativas de un país sobre el poder que el Estado puede ejercer sobre él. Así, “para defender a la vez la disciplina real, el respeto al poder y la reforma del clero, [Laubardemont] intenta *dar ejemplo*. Grandier es el precio de una política”³⁶.

Para terminar, acompañemos un momento a Certeau en una subida que va llevando su mirada, poco a poco, hacia un punto cenital en que puede verse globalmente todo Loudun. Desde allí una palabra preside la impresión

³³ *Ídem*, pp. 147 s., 292.

³⁴ *Ídem*, p. 141.

³⁵ CERTEAU, M. DE: *La fable mystique*, p. 214. En este sentido, Jacob Burckhardt escribió que “al asumir el papel sobre la Iglesia, el Estado dio un gran paso hacia la omnipotencia, el más grande que jamás había dado”, BURCKHARDT, J.: *Juicios sobre la historia y los historiadores*, p. 113.

³⁶ CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, p. 144. A pesar de que Certeau no pone en cuestión esta victoria de los magistrados, sí que buscará exponer otros puntos de vista en *La possession de Loudun*. Su texto es, de hecho, una toma de posición ante un estudio publicado muy poco antes por ROBERT MANDROU, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle* (1968). Si la obra de Mandrou se coloca “del lado de los magistrados” (*idem*, p. 318; *Le lieu de l'autre*, pp. 301-303), Certeau buscará situarse en una posición complementaria: la de los demás protagonistas de la posesión.

certeauniana de la escena: *teatro*. Utilizada mil veces a lo largo de sus obras³⁷, la idea de que la realidad social se configura como una obra dramática permite a Certeau despegarse de la intensidad superficial de cada hecho histórico, para verlo en relación con el marco en que aparece. Todo lo que se ha descrito hasta aquí ocurre a ojos de Certeau como el transcurrir de una representación. Grandier, las ursulinas, Laubardemont, el exorcista Surin y los demás protagonistas, se mueven dentro de la ciudad como si se estuviesen desempeñando sus papeles sobre un escenario.

Lejos de despreciar su representación, Certeau la recoge y agradece, pues es la vía principal a través de la que se comprueba cómo “tras la escena donde actúan exorcistas y poseídas, otras fuerzas y otras causas intervienen”³⁸.

II. Mayo del 68

Vayamos ahora hacia el segundo escenario histórico del que pueden extraerse datos que confirman la tesis certeauniana sobre la movilidad de las creencias: Mayo del 68.

Pocos fenómenos de la historia reciente de Europa han conseguido ocupar un lugar tan destacado en la memoria colectiva de sus ciudadanos como el sucedido en París desde finales de 1967 hasta el verano de 1968. Es

³⁷ La denominación de la sociedad como teatro aparece ya en Surin (CERTEAU, M. DE: “Introduction” a *Correspondance* (Surin), pp. 44, 62). Sin atreverme a decir si Certeau la toma de él o no, la verdad es que se hace completamente habitual en sus obras posteriores. Un seguimiento no sistemático del uso de este término da como resultado su presencia en: *La prise de parole*, p. 34; *La culture au pluriel*, p. 209; *L’Absent de l’histoire*, pp. 62, 175; *La possession de Loudun*, pp. 172, 369, 407; *El estallido del cristianismo*, p. 9; *L’invention du quotidien. 1. Arts de faire*, pp. 72, 167, 178, 182, 223, 249, 253, 260; *L’invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, pp. 192, 196, 201, 203, 207, 210; *La fable mystique*, pp. 43, 52, 53, 77, 99, 118, 196, 203, 235, 257, 258, 259, 261, 271, 378, 387, 403; *Le lieu de l’autre*, pp. 62, 117, 169, 196; *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 115, 142, 147, 185, 213, 223, 228, 241, 244, 265.

³⁸ CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, p. 129.

indiscutible que el movimiento iniciado por los alumnos de la Universidad de París, que llegó a ocupar fugazmente el centro de la vida francesa y europea proclamando la necesidad de establecer una sociedad alternativa, se ha convertido en un mito que aún hoy mantiene su fuerza. Un mito que perdura quizás por haber representado muy bien las ansías de cambio que se expandieron en el mundo occidental durante toda la década de los sesenta; o por su condición esencialmente pacífica.

A pesar de que fue efectivamente en mayo cuando las revueltas de los estudiantes parisinos llegaron a su máximo apogeo, los primeros compases de la insurrección estudiantil hay que buscarlos algo antes, en el campus de Nanterre durante el otoño de 1967³⁹. Aquí, a las afueras de París, se produjeron algunos enfrentamientos localizados entre los estudiantes y las autoridades académicas, por el desacuerdo de los primeros respecto a la política de gobierno de los colegios mayores. Política a la que se demandaba, por parte de los estudiantes, una nueva actitud ante la sexualidad.

En un breve lapso de tiempo el incremento de la conflictividad entre las autoridades y el movimiento estudiantil, liderado entre otros por Daniel Cohn-Bendit, llevó al cierre del campus de Nanterre. Decisión que amplió tremendamente las dimensiones del fenómeno ya que, a principios de abril de 1968, los estudiantes trasladaron sus protestas a la sede central de la Universidad de París, ocupando los edificios de la Sorbona.

En las semanas siguientes la vida en la universidad y en el centro de París cambió totalmente de registro, desarrollándose en el seno del movimiento estudiantil una dinámica de rechazo a toda autoridad establecida. Lo que se tradujo en un asamblearismo radical como forma de organización y en una confrontación estruendosa con la policía como manifestación externa (aunque no demasiado violenta en comparación con ocasiones anteriores de revolución social en Francia).

³⁹ De entre los estudios recientes que abordan el tema puede encontrarse una presentación ajustada y sobria de los aspectos históricos del mayo francés en JUDT, T.: *Postguerra*, pp. 595-601. Además esta magnífica obra puede ser leída en su conjunto como un análisis del declive en Europa de una institución social (el comunismo encarnado en la URSS) y el surgimiento de otra (la Unión Europea).

Lo que podría no haber pasado de ser una convulsión pasajera y fácilmente controlable por las fuerzas armadas, se convirtió en todo un desafío para el general Charles de Gaulle, presidente de la V República francesa, y su primer ministro Georges Pompidou. La situación pasó a ser de alto riesgo cuando las revueltas se extendieron a numerosas factorías y centros de trabajo a través de la participación de los obreros. Los trabajadores franceses habían colapsado el país para los últimos días de mayo, incitados por las protestas de los jóvenes universitarios. No obstante, no era París el único escenario en que durante aquellos meses, estables sistemas sociales europeos parecían saltar por los aires.

Muchos kilómetros al este la Primavera de Praga ponía a prueba las rígidas estructuras del poder soviético sobre Checoslovaquia y, por extensión, sobre todos los países comunistas de la Europa oriental. A pesar de su aparente similitud⁴⁰, en las dos situaciones se ensayaron soluciones distintas con resultados bien diferentes. Las autoridades francesas, dejando para las fuerzas del Pacto de Varsovia el ensayo de la solución militar, dan un golpe de efecto al proceso revolucionario de los estudiantes en los primeros días de junio con la convocatoria de elecciones anticipadas hecha por de Gaulle. Un plebiscito que el viejo general planteó como “un llamamiento a los franceses para que eligieran entre el Gobierno legítimo y la anarquía revolucionaria”⁴¹. La victoria de los partidos conservadores en estas elecciones supuso el fin (tranquilo pero implacable) de la utopía de los estudiantes.

Aunque a grandes rasgos los hechos son básicamente los referidos hasta aquí, cuarenta y muchos años después de que los estudiantes ocupasen la Sorbona y París se convirtiese en un símbolo para toda una generación, el aura mítica que los rodea hace que todavía hoy las diferentes explicaciones sobre este fenómeno se opongan con una gran carga de pasión ideológica. Es algo que puede verse, por ejemplo, en la referencia que hace André Glucksmann a

⁴⁰ “La rebelión estudiantil es un fenómeno global pero sus manifestaciones, desde luego, varían considerablemente de país a país, a menudo de universidad a universidad. Esto es especialmente cierto por lo que se refiere a la práctica de la violencia”, ARENDT, H.: *Sobre la violencia*, p. 30.

⁴¹ JUDT, T.: *Postguerra*, p. 599.

las elecciones presidenciales francesas de 2007. Glucksmann, uno de los filósofos franceses que en su juventud participó en el movimiento de mayo, se asombra de la invitación del candidato conservador Nicolas Sarkozy a “liquidar la herencia de mayo del 68”⁴². Solo la consideración del enorme peso ideológico que ha quedado unido a las revueltas de mayo (o, mejor dicho, a su recuerdo más o menos manipulado), puede explicar que todavía aquellos hechos puedan considerarse por algunos una cuestión actual en las primeras décadas del s. XXI.

Por ello, dada esta polaridad de interpretaciones, ha de explicarse que cuando ahora se aborda el análisis que Certeau hizo de la primavera de 1968, no se hace buscando una explicación histórica de lo sucedido, sino los argumentos relacionados con la antropología del creer que nuestro autor construye con ocasión de estos hechos concretos⁴³. Para comprender por qué existe en Certeau la convicción de que en los acontecimientos de mayo se produce un fenómeno esencialmente relacionado con las creencias, es conveniente acompañarle al lanzar una mirada hacia atrás e intentar dar cuenta de lo sucedido en todo su espesor.

Es lo que hace en su obra *La prise de parole*, publicada en octubre del mismo año 1968 y que está formada por varios artículos aparecidos en la revista mensual jesuita *Etudes* durante los meses inmediatamente anteriores⁴⁴. Esta obra destaca en el conjunto de los títulos certeauianos por lo que tiene de inesperada la toma de postura de Certeau sobre las revueltas y por la apertura de su reflexión sobre éstas.

⁴² GLUCKSMANN, A.; GLUCKSMANN, R.: *Mayo del 68. Por la subversión permanente*, p. 15.

⁴³ Ha habido ya otras aproximaciones al tratamiento de este tema en Certeau, aunque con otros objetivos. Cfr. SIERRA GUTIÉRREZ, L. I.: “El poder de la palabra: o la «mirada inversa» de Michel de Certeau sobre el mayo francés”; ZANCARINI-FOURNEL, M.: “*La prise de parole*: 1968, l’événement et l’écriture de l’histoire”.

⁴⁴ El libro recogía en su primera edición, junto a otros textos, los artículos: “Pour une nouvelle culture: prendre la parole”, publicado en *Etudes* en el número de junio-julio de 1968; y “Pour une nouvelle culture: le pouvoir de parler”, *Etudes*, octubre de 1968. Luce Giard realizó una nueva edición de la obra tras la muerte de Certeau, que lleva por título *La prise de parole et autres écrits politiques* (Seuil, 1994), en la que se incluyen otros textos ajenos a la problemática del mayo francés.

Lejos de enrocarse en un rechazo visceral o en un aislamiento escéptico frente al movimiento estudiantil (que es lo que en un primer momento podía ser esperable de un erudito jesuita), Certeau acoge los acontecimientos como a un peregrino venido de tierras lejanas, portador de verdades desconocidas. Es algo que se nota ya en el tono de los textos que les dedica, atravesados de un serio cuestionamiento personal y articulados como una propuesta de reflexión colectiva sobre lo que ocurre en la calle.

No es casual, por supuesto, el título de la obra, que juega con un parecido más que razonable con aquella clásica *toma de la Bastilla* con la que tantos paralelismos pudieron trazarse en aquel momento. La inclusión de la *palabra* en el título desvela, al lector atento, no sólo que los contenidos del libro girarán en torno al genuino interés de Certeau por el lenguaje, sino también el eco de un sentido que va mucho más allá de la acepción lingüística del término. Para Certeau hay toda una política detrás de esa *palabra*⁴⁵.

“Tomar la palabra es tomar un punto de apoyo en su esfera de existencia, es ya pretender una modesta toma de poder. La circulación de la palabra lleva en germen el derrocamiento de los poderes establecidos”⁴⁶.

Pero, ¿cuáles son los aspectos fundamentales de estos acontecimientos de mayo para Certeau? El primero puede ser el protagonismo de algunos espacios sociales concretos como el lugar de inicio de fenómenos de gran difusión. Es el caso de la Universidad que, como institución que personifica el

⁴⁵ Para profundizar en la centralidad de la *palabra* en Certeau, cfr. CERTEAU, M. DE: “La parole du croyant dans le langage de l’homme”, pp. 455-473. Luce Giard ha señalado la relevancia de la *palabra*, incluyéndola en un conjunto de tres términos que aparecen de forma destacada en *La prise de parole*, y que tienen una importancia singular en el pensamiento de Certeau: *palabra, diferencias y lugares*. Cfr. GIARD, L.: “Par quoi demain déjà se donne à naître”, pp. 15-22.

⁴⁶ CERTEAU, M. DE y GIARD, L.: *L’ordinaire de la communication*, p. 175. Dominique Julia y Jacques Revel han señalado en el postfacio a *Une politique de la langue*, la influencia que los acontecimientos de 1968 tuvieron en el nacimiento de aquella obra y, en general, sobre su trabajo como historiadores, así como sobre el de Certeau. Cfr. JULIA, D. Y REVEL, J.: “Postface”, p. 414.

saber, es cuestionada radicalmente durante Mayo del 68. No hay que olvidar que como se ha visto anteriormente, altercados universitarios se producen de forma más o menos simultánea en otros focos geográficos como Checoslovaquia, Estados Unidos⁴⁷, México o incluso España. En el caso particular de Francia, entre los motivos posibles de esta expresión concreta del descontento social está el crecimiento desproporcionado del sistema universitario en la década de los cincuenta⁴⁸.

En estos años la vetusta organización educativa había incorporado a una masa ingente de estudiantes, entre ellos, por primera vez, una parte notable de jóvenes procedentes de la clase trabajadora. Pero lo había hecho sin renovar al mismo tiempo sus estructuras de funcionamiento ni aumentar de forma suficiente sus recursos económicos disponibles. Masificación y falta de recursos se unen a la rigidez de la burocracia secularmente establecida en la Universidad francesa. La fusión de estos tres factores parece contribuir claramente a que esta institución concitase una especial virulencia en las críticas recibidas.

Tal y como se desprende de los textos de *La prise de parole*, además de los motivos citados, Certeau añade uno de tipo no económico o estructural, sino relacionado con los valores: la falta de coherencia con que estos son, por un lado, expresados en el lenguaje y, por otro, puestos en práctica en la vida cotidiana. Para Certeau la incoherencia manifiesta en los campus entre el decir y el hacer de los más destacados representantes de la estructura de la Universidad (los miembros del profesorado), inicia una ruptura con la

⁴⁷ El filósofo norteamericano Stanley Cavell refuerza la idea de que este fenómeno revolucionario no era un hecho aislado en el tiempo ni en el espacio, cuando enlaza las revueltas estudiantiles de 1968 en Estados Unidos con el *Verano de la Libertad* de 1964, “en el que casi mil estudiantes de todo el país convergieron en Mississippi para colaborar en el censo electoral de las personas, sobre todo de los negros, que no habían pensado nunca en votar, ni siquiera se habían atrevido a ello, y para integrar racialmente los servicios públicos, lo que se dice que llevó directamente a la promulgación de la ley de Derecho al Voto de 1965”, CAVELL, S.: “O Brother, Where Are Thou?”, p. 129.

⁴⁸ En *La culture au pluriel*, Certeau llamará la atención sobre el tono “depresivo” de la sociedad francesa de los 70: “Al mismo tiempo que el gusto de arriesgar se pierden las ganas de vivir” (p. 208) y abordará la crisis de sentido de la Universidad y la Escuela (pp. 112 ss.).

institución por parte de los estudiantes. Se produce un proceso de pérdida de confianza que hasta entonces situaba a los docentes en una posición de gran credibilidad frente a los estudiantes.

Al abrirse un nuevo espacio de posibilidades, entre las cuáles está el uso real de la palabra por parte de los alumnos –más allá de los estrechos límites en que estaba encerrada su capacidad de alzar la voz hasta ese momento— las posiciones de los profesores quedan al descubierto. Posiciones que en muchos casos revelan una grave distancia con los principios y valores que se estaban transmitiendo en las aulas como esenciales y constitutivos del saber. Es algo que Certeau ve especialmente notable en el campo de las ciencias humanas, cuyas facultades fueron uno de los focos germinales de las protestas de mayo.

En este ámbito de conocimiento humanístico se agudiza la percepción de los estudiantes de que lo expresado por la autoridad que les enseña no se corresponde con la realidad estudiada. Acerca del por qué de esta susceptibilidad aumentada en el caso de los estudiantes de letras pueden aventurarse diferentes hipótesis. Por ejemplo, la que plantea que esto puede deberse a que los estudiantes de determinadas carreras de letras (sociología, filosofía, arquitectura o urbanismo) están más expuestos a la necesidad de enfrentarse a problemas sociales importantes sin el colchón de una carrera profesional fija y estable⁴⁹. Centrarse en las dificultades internas de complejos procesos técnicos o dedicarse a conocer las detalladas guías de una minuciosa práctica profesional en el campo de las leyes o de la sanidad, podrían ser así, siguiendo esta hipótesis, factores protectores frente a la infección por el virus de la contestación.

Pero más allá de que el conflicto surgiera en unas facultades u otras, o de la diferente intensidad que desarrollase en función de esta variable, lo que parece evidente es que a ojos de los estudiantes ciertos abusos de interpretación ya no eran tolerables. Y esto viene a convertirse en la chispa que inicia una explosión estudiantil, porque durante muchos años se había

⁴⁹ TOURAINE, A.: *La sociedad post-industrial*, p. 103. Certeau remite a esta obra como buena visión de conjunto sobre el tema, CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 93 n. 8.

pretendido ocultar bajo el disfraz de la autoridad y del saber lo que no era más —ni menos— que una postura de defensa de los intereses personales de cada docente, de cada investigador, o incluso de grupos más o menos abultados de estos. Esto es lo que, una vez abierta la posibilidad de expresar toda pregunta en voz alta, ya no es posible sostener.

“En el campo cerrado de la Universidad, lo que estaba y sigue estando en cuestión, es la combinación incoherente, artificiosa y «falsa», de la relación con los hechos humanos tal como los enunciaba un *saber* y de la relación entre estudiantes [y profesores], o entre sometidos y responsables, tal como la establecía una *institución* [...] Menos que contra las personas, la contestación, una vez más, apunta a un sistema. En esta sociedad particular, se eleva contra un lenguaje que no expresa la realidad o que expresa una realidad intolerable”⁵⁰.

La Universidad de París se convierte así (a raíz de unos conflictos menores en una facultad del extrarradio), en la puerta de entrada de la contestación en el cuerpo social general, dando testimonio de la relevancia de lo local, de lo pequeño, en el seno de cualquier gran organización. Lo que contribuye a mostrar cómo en la acción cotidiana que se da en este marco local hay elementos esenciales para el surgimiento, la consolidación y también el desgaste de las creencias. Si en el actuar de los profesores queda de manifiesto una grave falta de adhesión a las creencias en que se basa el funcionamiento de la Universidad (al menos en teoría), la confianza de los estudiantes difícilmente podrá seguir depositándose en las prácticas que propone la institución, ya que son las creencias las que sostienen el actuar.

El segundo aspecto realmente notorio para Certeau es que la quiebra institucional se hace global cuando la desconfianza se extiende desde el lenguaje de la Universidad al de la sociedad como conjunto. La consecuencia es radical. Una vez percibida como engaño la configuración de una de las

⁵⁰ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 85.

instituciones más nobles de la sociedad, aquella en la que sus *cachorros* depositan su capacidad para comprender el mundo que les rodea, y dentro de la que los que se creen más capaces elaboran sus proyectos para la sociedad futura, ¿cómo podría circunscribirse esta pasión esclarecedora a los muros del campus? Una vez abierta la brecha en la Universidad, toda la sociedad cae bajo sospecha y es entonces un sistema el que está en entredicho, pues “el orden ha dejado de ser vivido como un valor”⁵¹.

Que la deriva de las revueltas hacia una contestación general de la sociedad (que aparece ya en los primeros momentos del movimiento de mayo), no es un fenómeno casual, parece estar fuera de toda duda. Es algo que ya señaló el sociólogo Alain Touraine en sus obras *El movimiento de mayo o el comunismo utópico* (publicada en 1968), y *La sociedad postindustrial* (publicada en 1969).

En la primera de estas obras puede encontrarse un profundo análisis de lo acontecido en el mayo francés. De hecho Certeau considerará este texto como una de las dos referencias imprescindibles sobre el tema (junto al *Journal de la Commune étudiante*, de Alain Schnapp y Pierre Vidal-Naquet⁵²). En la segunda obra, el sociólogo francés nos ofrece unas páginas dedicadas expresamente a la exportación del movimiento fuera de los muros de la Universidad⁵³.

La posición de Touraine a este respecto es meridianamente clara, como puede comprobarse cuando afirma que “desde su inicios el movimiento estudiantil se ha visto arrastrado por su empeño en salir de la Universidad, establecer relación con los militantes obreros y llevar a cabo una acción propiamente política. La población en su conjunto ha vivido los acontecimientos de mayo y junio como una crisis general y no como una revuelta universitaria”⁵⁴.

⁵¹ *Ídem*, p. 87.

⁵² *Ídem*, p. 116.

⁵³ TOURAINE, A.: *La sociedad post-industrial*, pp. 110-142.

⁵⁴ *Ídem*, p. 92.

De hecho para Touraine la mayor aportación del “comunismo utópico” (como denomina al movimiento de mayo), es haber “hecho aparecer fuerzas reivindicativas fuera de la Universidad”⁵⁵. También puede encontrarse en *La sociedad postindustrial*, una mención expresa a Michel de Certeau y a *La prise de parole*, en la que Touraine parece sugerir que nuestro autor habría caído en la tentación de identificarse excesivamente con los protagonistas de los sucesos de mayo, no dando además la suficiente importancia en su análisis a la dimensión política del movimiento.

Pero más allá de la opinión que pudiera tener Touraine acerca de la aproximación certeuniana a los acontecimientos de mayo, lo que es relevante es que también para Certeau la tensión centrífuga del movimiento universitario hacia la sociedad en su conjunto es un hecho claro. Dando un paso más, Certeau afirmará que la impugnación que los manifestantes hacen del conjunto del sistema es una consecuencia lógica de la propia dinámica interna de éste. Lo ocurrido en mayo tiene la condición de revolución total, debido a que “el sistema, al amplificarse, no permite más que contestaciones globales porque reprime la mutaciones parciales. El tiempo de los sistemas sociales totalitarios es el de las revoluciones”⁵⁶.

Luego es el mismo orden social, que no ha permitido dentro de sí una variación controlada, progresiva y localizada, el que a fuerza de represión ha terminado por empujar a las gentes a un proyecto brusco, incontrolado y global de cambio⁵⁷. El sistema se expone así a que, como decía Henry David Thoreau, la misma verdad que ha permitido que la institución social se consolide como un “ventisquero”, la deshaga con su fuerza.

⁵⁵ *Ídem*, p. 132.

⁵⁶ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 55.

⁵⁷ Durante los años en que he estado escribiendo esta tesis la llamada Primavera Árabe, con sus revoluciones en Túnez, Libia, Siria o Egipto, ha vuelto a poner de manifiesto el acierto de la tesis de Certeau. El acontecimiento que despertó la indignación en el Magreb fue la inmolación del joven tunecino Mohamed Bouazizi, que se inmoló en diciembre de 2010 quemándose a lo bonzo, desesperado por sus problemas económicos.

Para Certeau existe, por tanto, una ecuación clara entre las características del orden social constituido y la forma en que se produce su cuestionamiento. De ahí que merezca una atención especial (por lo que muestra respecto a la libertad de pensamiento y palabra del autor y el arrojo de su toma de posición política), la aplicación del calificativo *totalitario*⁵⁸ a la Francia de los años sesenta, cuando no habían pasado más que veinte años desde la liberación de Auschwitz y apenas doce desde el *discurso secreto* de Nikita Jruschov (en el que se desveló gran parte de la verdadera naturaleza represiva del comunismo soviético bajo Stalin).

Certeau se atreve a calificar de *totalitaria* a una sociedad que muchos de sus miembros, incluidos por supuesto sus jerarcas, no hubieran dudado ni un momento en definir como plenamente democrática. En este sentido, el conocimiento de primera mano que Certeau tuvo de la realidad social de América Latina⁵⁹, seguramente tuvo mucho que ver con el hecho de que en su visión del mundo no se reprodujese el esquema binario propio de la Guerra Fría, dentro del que Francia quedaría adscrita acríticamente al bando del *mundo libre*. Vistas desde el sur, desde la pobreza impuesta al mundo colonizado, las sociedades antaño imperiales de uno y otro lado del telón de acero podrían apreciarse mucho más similares de lo que estarían dispuestas a admitir⁶⁰.

De esta forma, tras quedar de manifiesto que la comprensión de los hechos acontecidos varía en función de la explicación previa que se dé al marco social en que se producen, para Michel de Certeau la revolución local que nace en la Universidad busca una dimensión total porque esta es la única vía de escape que el sistema ha dejado dentro de sí para una posible reforma.

⁵⁸ Hay otras ocasiones, por ejemplo, en *La culture au pluriel*, en que la palabra “totalitario” es usada por Certeau en esta misma línea: “El lugar desde donde se habla, en el interior de una sociedad, surge silenciosamente en el discurso y se representa a él mismo a nivel del contenido intelectual, con la reaparición de un modelo *totalitario*” (p. 198); “hay mil maneras de eliminar las otras existencias. Tienen por característica común la voluntad de instaurar la unidad, es decir, un totalitarismo” (p. 213).

⁵⁹ Cfr. GIARD, L.: “Par quoi demain déjà se donne à naître”, p. 14.

⁶⁰ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, pp. 147-161.

Y así, en vez de hacerse un cuestionamiento reformista del funcionamiento social en tal o cual parcela concreta, la revuelta supone una verdadera enmienda a la totalidad del sistema social imperante⁶¹.

En esta coyuntura el fenómeno de desconfianza local que se produce con el “exilio”⁶² de las creencias depositadas en una institución concreta (la Universidad), no sólo salta desde el repudio de esta primera institución a un rechazo generalizado del sistema, sino que se reproduce con una enorme velocidad en otras instituciones distintas pero de parecida configuración interna. Es el caso de la Iglesia católica que en aquellos años se ve zarandeada por las críticas y desposeída de gran parte de la credibilidad que en tiempos anteriores tuviera.

Como en el ámbito social, en el mundo eclesial los acontecimientos de mayo son el detonante de un proceso que estaba en marcha mucho antes. Ya en 1965 Certeau constataba la distancia existente entre los cristianos y el discurso de la estructura institucional de la Iglesia.

“El lenguaje cristiano se pulveriza, desafectado, como un recuerdo de ayer y un obstáculo de hoy [...] Esta es la paradoja: una palabra, que era la afirmación de la existencia de alguien, llega a ser para nosotros una causa de malestar y un objeto de duda; una palabra que era interlocución se nos convierte en un obstáculo para la comunicación y en el lugar de una grieta entre nosotros y en nosotros”⁶³.

⁶¹ Esta consideración de conjunto hace injusta alguna de las críticas que se han hecho a la argumentación desarrollada por Certeau en torno a Mayo del 68, basada en la tesis de que este desarrolla una visión parcial de los acontecimientos que reduce su alcance. Es el caso de Zancarini-Fournel, que dirá que Certeau “concentra su análisis sobre París y sobre el medio intelectual en sentido amplio (estudiantes, escritores, artistas...)”, dejando aparte los hechos acaecidos entre los obreros y el resto del territorio francés, más allá de París. Cfr. ZANCARINI-FOURNEL, M.: “*La prise de parole: 1968, l’événement et l’écriture de l’histoire*”, p. 80.

⁶² CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 22.

⁶³ CERTEAU, M. DE: “La parole du croyant dans le langage de l’homme”, p. 456.

Sólo unos años más tarde la magnitud de esa distancia se habrá acrecentado enormemente y nuestro autor llegará a decir que “la institución cristiana se agrieta, como una casa abandonada. Deja de «tenerse en pie», porque ya no existe una articulación firme entre el acto de creer y los signos objetivos”⁶⁴. En el marco de la Iglesia católica francesa (pero también europea), una palabra esclerotizada gracias a un uso deficiente se convierte en el trofeo a conquistar. En este caso serán los grupos cristianos que buscan una mayor adecuación entre sus vidas y la *Palabra* fundante del Evangelio los que levanten la voz.

En los tiempos posconciliares de 1968 lo que ha cambiado es que ya no faltan voces que pidan la palabra. El torbellino social creado hace que muchos católicos pongan en cuestión las prácticas y las creencias que les mantienen vinculados con una institución eclesial. Algunos, con una voluntad más reformista que revolucionaria, acompañan a Certeau en su denuncia de la hipertrofia institucionalizante en la que se halla inmersa la Iglesia. Son gentes que, pese a querer permanecer en su seno, podrían sostener sin ningún problema la afirmación de Kierkegaard: “Lo mismo sucede siempre que algo establecido ha terminado por divinizarse a sí mismo, que entonces los artículos de fe se convierten definitivamente en usos y costumbres, todo se amolda al mismo rasero: lo importante son las tradiciones, los usos y costumbres”⁶⁵.

Muchos otros católicos (quizás los más) verán incrementarse su desafección hasta tal punto que les resulta difícil sentirse parte de la Iglesia. Con sus abandonos parciales o definitivos de la vida eclesial se inicia una hemorragia de fe cuyos efectos aún pueden notarse hoy día. Abierto como siempre al hecho de que la realidad es más profunda de lo que parece, Certeau

⁶⁴ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, pp. 11 s.

⁶⁵ KIERKEGAARD, S.: *Ejercitación del cristianismo*, p. 108. Curiosamente alguien cuyo camino tomó después un rumbo muy diferente al de Certeau, Joseph Ratzinger, viene a darle la razón en este particular muchos años más tarde: “Hay que recortar la autoexaltación del hombre y de las instituciones; todo lo que se ha vuelto demasiado grande debe volver de nuevo a la sencillez y la pobreza del Señor mismo”, RATZINGER, J.: *Jesús de Nazaret*, p. 308.

daba cuenta en 1974 de lo que estaba suponiendo entonces la palabra en el marco de una falta de credibilidad del discurso católico.

“La experiencia cristiana existe únicamente cuando se inscribe en prácticas y en un lenguaje. Asistimos actualmente por doquier a un descrédito del lenguaje. Los significantes se desarrollan mecánicamente, saturan la atmósfera, proliferan. Ya no designan convicciones, sino la lógica de su producción. Esto hace que la palabra intervenga ahí como un agujero, un rompimiento o un refugio. La superproducción del lenguaje y la multiplicación de esas formas normalizadas tienen por efecto paradójico la imposibilidad de hablar como no sea callándose o la necesidad de retirarse para hablar en voz baja, en grupos reducidos, por debajo de esas grandes capas ruidosas. No es sorprendente que la experiencia cristiana revele el mismo fenómeno”⁶⁶.

Contagio, diseminación, expansión, difusión, etc. Todos son términos que pueden dar cuenta del modo en que la fractura de las creencias que sostienen a una institución en concreto, afecta de forma casi inmediata a otras instituciones cercanas en espacio y configuración. Se puede considerar que, visto de un modo secuencial, el estallido de las creencias de Mayo del 68 ha atravesado ya por dos estaciones: el cuestionamiento local y, tras él, la irradiación.

No obstante, Mayo del 68 tiene una peculiaridad cuyo análisis puede ofrecer una tercera y última parada en este proceso. Es algo diferente a lo que se pudo observar en el caso de Loudun: el hecho de que el nuevo lenguaje de la revolución desautoriza todo un modelo social, pero dejándolo sin sustituto.

En esta ocasión no hay un trasfondo análogo al ya visto en las posesiones del s. XVII. Allí, el enfrentamiento entre varios grupos de poder va a permitir que al mismo tiempo en que un lenguaje religioso entra en crisis

⁶⁶ CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 70. Toda esta obra puede ser leída como una reflexión vigorosa y sincera sobre la crisis de la Iglesia a finales del s. XX.

como factor explicativo y de cohesión para toda una sociedad, haya un nuevo discurso político y médico que puede sustituirlo. Por el contrario, en esta crisis de Mayo de 1968, que pone en cuestión el orden constituido, se observa con particular claridad cómo las creencias en las que se basaba dicho orden son desveladas y, al mismo tiempo, abandonadas.

No como ocurriera en otros momentos (por ejemplo, en la Revolución de 1789 o la Comuna de París en 1871), para que la energía del creer se depositara casi inmediatamente en un elemento alternativo, capaz de vertebrar una nueva cohesión social, sino para quedar dispersa en una zarabanda de pequeños nuevos elementos que no llegan a conformar un orden compacto. En palabras de Certeau “la reacción sobrevenida tras este acontecimiento no basta para colmar el vacío que la ha causado”⁶⁷.

Del mayo francés queda así la imagen de una transformación social intensa que parece haber servido más para poner en entredicho “un conjunto de principios esenciales al orden establecido” y volverlos “contestables”, que para construir un modelo alternativo⁶⁸. Se trata más de una expresión de lo reprimido que de la plasmación práctica de una nueva cosmovisión elaborada y contrapuesta a la anterior. De ahí que Certeau denomine “revolución simbólica”⁶⁹ a estos acontecimientos: porque afectan de forma primordial al lenguaje con el que una sociedad se expresa; porque, en general, la revuelta “se oponía a la *credibilidad* de un lenguaje social”⁷⁰; porque “las manifestaciones han creado una red de símbolos en oposición a los signos de una sociedad para invertir su sentido”⁷¹.

Uno de esos símbolos, quizás el más característico, son las barricadas. En esos hitos físicos insertados violentamente en el seno de la ciudad Certeau

⁶⁷ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 61.

⁶⁸ Judt dirá, con una perspectiva de cuarenta años de distancia, que “los Hechos de Mayo en Francia tuvieron un impacto psicológico absolutamente desproporcionado en relación con su verdadera significación”, JUDT, T.: *Postguerra*, p. 600.

⁶⁹ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 32.

⁷⁰ *Ídem*, p. 34.

⁷¹ *Ídem*, p. 35. Sobre el carácter simbólico de las revueltas cfr. *ídem*, pp. 33-37.

adivina un “arma simbólica”⁷². Simbólica porque más allá de su limitado valor militar frente a la todopoderosa fuerza bruta del Estado, es un arma que lo amenaza cuando “hace increíble la «mística» de la que se acredita”⁷³ el mismo Estado. Su fuerza les viene más de su condición de “gestos” que de su utilidad militar, algo que parece estar claro desde un primer momento en el conjunto del movimiento estudiantil, que no llegó a los extremos de violencia que se habían producido en otras situaciones análogas, tanto en Francia como en otros lugares.

“De igual forma se pueden tomar estas manifestaciones «salvajes» como punto de partida, como el índice de las mutaciones en curso, en el momento en que la concepciones globales dejan de ser adecuadas”⁷⁴.

En este sentido, Judt ha destacado que los acontecimientos de mayo “fueron curiosamente pacíficos para los niveles de turbulencia revolucionaria del resto del mundo, o del propio pasado de Francia [...] [la revolución de mayo] sería una revolución sin víctimas, lo que al final significó que no fuera para nada una revolución”⁷⁵. Es evidente que esta última afirmación no es sostenida, en sentido amplio, por Certeau. Tampoco por otros autores que han estudiado el tema en profundidad, como el antes mencionado Alain Touraine, quien afirma que en el caso del movimiento estudiantil “su impotencia política no disminuye su importancia histórica”⁷⁶ (en el fondo Touraine sostiene una posición bastante afín a la certeuniana en la consideración de los aspectos positivos de los acontecimientos de mayo).

No obstante, Certeau estaría de acuerdo en afirmar que hay una condición *retórica* en estos sucesos. Pero este adjetivo no tendría en sus manos las connotaciones negativas que podría tener para otros, porque

⁷² *Ídem*, p. 35.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 180.

⁷⁵ JUDT, T.: *Postguerra*, p. 601.

⁷⁶ TOURAINE, A.: *La sociedad post-industrial*, p. 94.

aplicarle el calificativo *retórica*⁷⁷ a la revolución del 68 es, a ojos de Certeau, una forma de dar cuenta de su uso de la oralidad, de su manera de articular un discurso público no sometido a las normas de la escritura o la informática⁷⁸. Como afirmará poéticamente, durante aquellos días de mayo “las palabras podían cambiarlo todo, como una ventana en una habitación cerrada”⁷⁹.

Existe una especificidad de la comprensión de los hechos de Mayo del 68 que aparece en los textos de Certeau. Y está en la convicción de que con los actos revolucionarios (entre los que se cuentan las barricadas), se crea un nuevo uso de la palabra, cuyo valor principal es la ruptura de los límites de lo que hasta entonces había sido el binomio posible-imposible.

“La palabra, convertida en un «lugar simbólico», designa el espacio creado por la distancia que separa a los representados y sus representaciones, a los miembros de una sociedad y las modalidades de su asociación”⁸⁰.

Con las barricadas, las manifestaciones, la subversión completa del funcionamiento universitario y social, tal y como es ejecutada por los grupos de estudiantes y obreros, se hacen posibles realidades a las que el sistema del Estado no daba cabida ni tan siquiera como posibilidades improbables. La radical importancia de estas acciones estriba en que llevan a “un desplazamiento de los «valores» sobre los que una arquitectura de los poderes y los intercambios se había construido y creía poder apoyarse aún. Desde este punto de vista, la acción simbólica abre así una brecha en nuestra concepción de la sociedad”⁸¹.

⁷⁷ Una consideración alternativa de la retórica (y al mismo tiempo una afirmación de la importancia del lenguaje en la mística ignaciana) la había visto Certeau en BARTHES, R.: *Sade, Fourier, Loyola*, pp. 51-92 (cfr. CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l'autre*, p. 248). Sobre el valor de la retórica y sobre la constatación de su nuevo predominio social puede verse también *La culture au pluriel*, p. 209.

⁷⁸ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 79.

⁷⁹ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 28.

⁸⁰ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 38.

⁸¹ *Ídem*, p. 37.

De esta forma, la revuelta estudiantil y obrera, como una cura psicoanalítica, permite la articulación de un discurso simbólico que pone violentamente sobre la mesa la realidad de la escisión en que vive la sociedad francesa. En este sentido, por su ausencia de alternativa clara al sistema que refuta, el mayo francés tiene la virtud de hacer visibles durante un tiempo inusualmente largo las contradicciones que hay entre lo que la sociedad se dice de sí misma y lo que realmente guarda en sus entrañas. De ahí que sea un fenómeno social que muestra con una especial claridad cómo las creencias pueden quedar desconectadas de las instituciones que las encarnan, dejando a éstas faltas de energía vital, pero permaneciendo latentes en el seno de la vida cotidiana de los individuos.

Si, para ir llegando a una conclusión, se contemplan a vista de pájaro las páginas precedentes, podría establecerse que las observaciones principales de Certeau sobre esta revolución de mayo y su relación con las creencias son fundamentalmente tres.

En primer lugar, la constatación de que en el seno de cualquier institución existe una íntima conexión entre la creencia y la práctica. Esto provoca que se observe una manifiesta inconsistencia de la institución cuando las palabras y los actos de sus miembros no coinciden, más aún si estos miembros son los garantes del depósito de las creencias de la institución. Los fenómenos locales son vitales en este sentido, dado que es en la actividad cotidiana donde se ejerce el hacer y donde, por tanto, puede dibujarse la ecuación que enlaza ese hacer con el creer que lo funda. El nivel local es la prueba de fuego para cualquier coherencia.

En segundo lugar, la afirmación de que las instituciones que se desarrollan en el interior de una sociedad están entrelazadas entre sí y mantienen una relación de interdependencia con esa sociedad como conjunto. De esta forma, la crisis de una sola de las instituciones de una sociedad (si tiene la suficiente relevancia), puede llevar a un cuestionamiento general de todo el orden social.

Por último, la toma en consideración de la posibilidad de que las creencias que estaban depositadas en una institución, y que la abandonan tras una situación de descrédito, no adquieran rápidamente una nueva forma organizada, sino que permanezcan inconexas y ocultas en el conjunto de los procesos sociales, más bajo una forma de desconfianza frente a la vieja institución que como sustento positivo de una nueva.

III. El acontecimiento, factor determinante en el estallido de las creencias

Tras haber posado la mirada en los entresijos del proceso por el que las creencias estallan y se despegan de sus ataduras institucionales, quizás una de las impresiones más nítidas que quedan en la mente es la sensación de haber presenciado un cataclismo. Una actividad transformadora de tales dimensiones que tras ella poco queda en pie tal y como estaba antes. Sacudido por esta violencia, quisiera reflexionar ahora por unos instantes acerca de la forma histórica en que dicho proceso se inicia, tanto en el caso de Loudun como en el del mayo francés. Se trata de prestar atención al acontecimiento como fenómeno histórico.

En mi opinión el conjunto de la obra certauniana (y en especial *La prise de parole* y *La possession de Loudun*) puede y debe leerse como una reivindicación del acontecimiento. Una apología de la importancia central del hecho concreto, que pone contra las cuerdas a las tesis que afirman la única relevancia histórica de la estructura, de la larga duración, minimizando el valor de los momentos dentro de una serie. Estas tesis han sido el fundamento argumental de la corriente estructuralista, hegemónica en la historiografía francesa durante gran parte del s. XX.

Sin embargo para Certeau “el acontecimiento compromete a la estructura”⁸², ocupando el papel de trasunto de lo particular, que sirve como contrapunto de lo universal. Desde su punto de vista, cuando la historiografía dedica su atención a los distintos acontecimientos (casos particulares dispersos en una sucesión más o menos prolongada de datos), es porque cada acontecimiento sirve como “límite de lo pensable”⁸³ cuando es enfrentado con las leyes con las que se pretendía dar cuenta de un pasado.

Ante la convicción de que el ser humano es fundamentalmente histórico, la elaboración de una antropología del creer se verá necesariamente condicionada por el modo en que se comprenda la consustancial historicidad de las personas y de las sociedades. En este caso, el modelo antropológico que surge en la obra de Certeau está marcado a fuego por esta apología del acontecimiento que puede encontrarse ya en *La prise de parole*. Pero podremos verlo de nuevo en otro de los textos de Certeau en los que es más evidente esta relación que se viene estableciendo entre las creencias y la política: “Les revolutions du croyable”, publicado originalmente en *Esprit* en 1969 y reimpreso más tarde dentro de *La culture au pluriel*.

A lo largo de este artículo Certeau sostiene que esta crisis de 1968, en la que se dan deserciones en masa de las instituciones tradicionales del creer, ha ido fraguándose lentamente desde antes, pero que no es posible detectar los signos de su advenimiento más que *a posteriori*⁸⁴. Esta imposibilidad de la detección, esta erupción inevitable de los acontecimientos, es un fenómeno que Certeau ha podido constatar que se produce en muchas otras ocasiones a lo largo de la historia.

Es la demostración de que hay una dimensión oculta (nocturna) de la realidad, que se escapa a las previsiones, a los sondeos, a la omnipotencia del control con que pretendemos hacernos cargo del mundo. Como diría en otros términos su hermano jesuita Pierre Teilhard de Chardin, ya en 1949, “muchas cosas (y precisamente las más revolucionarias, las más intensas, las más

⁸² *Ídem*, p. 59.

⁸³ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 116.

⁸⁴ CERTEAU, M. DE: *La culture au pluriel*, p. 19.

amplias[...]) comienzan generalmente, en torno a nosotros, a nuestra vista, sin que de ello tengamos conciencia, sino demasiado tarde, y retrospectivamente”⁸⁵.

Por eso, para el esfuerzo intelectual de comprensión al que se entrega cualquiera que intenta un análisis de la sociedad, el acontecimiento ha de ser acreedor de un enorme respeto e interés. No tanto por lo que pueda tener de factor causal en una explicación sobre lo que ocurre, sino por su capacidad para romper las rígidas estructuras mentales que pretenden dar cuenta de lo social desde parámetros antiguos, incapaces de dar cuenta de la novedad. La presencia del acontecimiento hace tomar conciencia al saber de su propia pobreza, de su propia limitación, pues “se llama acontecimiento a lo que no se comprende”⁸⁶.

Pero la oferta de crecimiento que los acontecimientos ponen ante el saber no siempre es bien recibida. Antes al contrario, suelen ser ocasión de violencia, pues las estructuras mentales cristalizan en cuerpos académicos e institucionales, que se verán atacados y puestos en cuestión por los acontecimientos. Una lucha inmisericorde se cernirá entonces sobre el hecho histórico que pretende transformar un *status quo*. De muchas formas, el saber institucionalizado intentará anular la tensión que genera el acontecimiento.

Como Certeau muestra en torno a los hechos de Mayo del 68, una de ellas es una forma de fagocitosis, en la que es el mismo sistema que el acontecimiento desautoriza el que quiere absorberlo dentro de su discurso. Es algo observable en los esfuerzos gubernamentales, editoriales o periodísticos de las fuerzas conservadoras francesas para *narrar* en su propia clave las revueltas estudiantiles, dándoles un sentido parcial. Para nuestro autor, la manipulación que se produce en muchas de estas narraciones (publicadas ya a

⁸⁵ CHARDIN, T. DE: *La visión del pasado*, p. 301.

⁸⁶ CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 134.

las pocas semanas del fin de las revueltas), es un intento de apropiación y domesticación del acontecimiento por parte del sistema⁸⁷.

“En mayo, el «silencio» de unos se combinó con la «toma de la palabra» de otros, relación que se contrapone en junio”⁸⁸.

Al retomar en junio el dominio de la palabra, los poderes franceses absorben los hechos de mayo, los digieren y los vomitan sobre un público expectante, aunque modificados y convenientemente desactivados. Así, muchos de los libros, artículos y otros productos literarios surgidos entonces prestan ya una “atención hipócrita a un «acontecimiento» para que alcance, en los espejismos de la información o los saberes eruditos, a otros centenarios, otros pasados conmemorados con la certidumbre de que se trata de desaparecidos, de otras leyendas que cuelgan el espíritu de las estrellas y dispensan de actuar”⁸⁹.

Como el fruto de una conciencia lúcida que sabe ver más allá de las apariencias estas maquinaciones que el poder realiza, una indignación habita el pensamiento de nuestro jesuita. Con ella como motor, Certeau impugna con su obra los intentos de anular el acontecimiento a base de escribir sobre él, tergiversándolo desde una posición de poder y pretendiendo dar del mismo una visión acabada, definitiva. Frente a esta voluntad reduccionista, Certeau opondrá una apuesta por las interpretaciones múltiples, por las visiones

⁸⁷ También a raíz de la posesión de Loudun Certeau había indicado cómo se produce un discurso oficialista tras el ajusticiamiento de Grandier: “Tras la muerte, la literatura”, CERTEAU, M. DE: *La possession de Loudun*, p. 337.

⁸⁸ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 79. Qué similar al proceso acontecido en el caso de Henri Gregoire en su lucha contra los *patois* a los que, una vez erradicados, tenía muy claro que el Estado debía conservar como patrimonio para preservarlos del “vandalismo”. Dirá Certeau que “la nación tomaba a su cargo la tarea de preservar las reliquias del *patois* o, lo que venía a ser lo mismo, hacía del *patois*, a partir de entonces, una de sus reliquias”, CERTEAU, M. DE: *Une politique de la langue*, p. 75 (cfr. también p. 18.). La idea de que la cultura oficial se establece como el resultado del asesinato, momificación y exposición de lo diferente, está muy arraigada en Certeau. En base a ella identificará al Diccionario de Francés como “un monumento a los muertos”, *La culture au pluriel*, p. 107.

⁸⁹ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 107.

complementarias del mismo hecho. Ellas son la clave de un trabajo veraz sobre un episodio histórico, pues “en tanto que un acontecimiento es fundante, no es susceptible de un conocimiento objetivo”⁹⁰.

Pero también luchará el jesuita (precisamente con su tratamiento detallado de los acontecimientos), frente a aquellos otros que, con la maniobra contraria, buscarán sobrepasar el acontecimiento ignorándolo, a fuerza de disolverlo en una continuidad que, para Certeau, en muchas ocasiones no es más que una ilusión. En oposición a esta corriente nuestro autor afirmará que el acontecimiento sigue teniendo vigencia incluso después de que sus días concretos pasen, y tras la plenitud de su estallido, se convierta en un tenue recuerdo, incierto y frágil.

Para Certeau “el acontecimiento es indisociable de las opciones a las que *ha dado lugar*”⁹¹ y siempre transforma su futuro. Un futuro que solo algún tiempo después es un presente en que puede no recordarse muy bien qué pasó, pero donde “una topografía nueva ha transformado (digamos, al menos, un instante), en función de ese lugar surgido como una isla, el mapa establecido”⁹². La fórmula certeauniana más clara para expresar esta idea es la de “ruptura instauradora”⁹³.

Dando título a un texto brillante y complejo, esta expresión sintetiza perfectamente la convicción de nuestro autor sobre la insustituible capacidad transformadora de los acontecimientos históricos. A través de los siglos que van desde la predicación y muerte de Jesús de Nazaret, hasta la pira funeraria de Urbain Grandier o a las revueltas de Nanterre, hay un hilo que conecta diferentes lugares, tiempos y circunstancias.

A pesar de sus evidentes diferencias, todos estos sucesos coinciden en su cualidad de marcar un antes y un después, debido a las acciones y pensamientos nuevos que su existencia ha permitido. Es precisamente la

⁹⁰ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, p. 212.

⁹¹ CERTEAU, M. DE: *La prise de parole*, p. 29.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, pp. 187-226. Cfr. también *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 129.

condición compartida entre todos ellos de ser inicio de creencias distintas, de otro modo de ver y de hacer, la que les convierte en acontecimientos históricos, en episodios singulares de un “tiempo accidentado”⁹⁴.

“En esta perspectiva, el acontecimiento es justamente lo que modifica la historia. Se puede decir también, a la inversa, que un hecho no llega a ser un acontecimiento y no puede ser calificado como tal más que a causa de las modificaciones que produce en la historiografía”⁹⁵.

Por ello, como testimonio incontrovertible de la historicidad de todo lo humano, tienen un lugar protagonista dentro de la antropología cerateauniana del creer. De este modo será imprescindible para Certeau tenerlos en cuenta a la hora de estudiar cómo se ligan y desligan las creencias al discurso y las prácticas de una institución, porque ellos marcan los puntos de ruptura de los equilibrios establecidos entre los distintos ángulos de la estructura interna de las organizaciones.

IV. Recapitulación

A lo largo de las páginas precedentes el lector ha visitado la posesión de Loudun en 1632 y los acontecimientos de Mayo de 1968 en París. Ambas situaciones representan el acto final del proceso por el que las creencias compartidas de modo mayoritario en una sociedad van impregnando sus instituciones, hasta el punto en que estas llegan a estar tan imbricadas con aquellas que se vuelven inseparables.

Como culminación de un ciclo, ambos acontecimientos nos han permitido ver cómo las creencias pierden su vinculación a las instituciones en el momento en que los discursos y las prácticas que éstas proponen son

⁹⁴ *Ídem*, pp. 291 ss.

⁹⁵ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 206.

abandonados por una parte importante de la población. Este paso definitivo hará que las instituciones que se nutrían de la confianza depositada en ellas carezcan de energía para mantener su propio almacén, se desmoronen y caigan. Entonces las creencias quedan huérfanas, incapaces de cohesionar las diferencias individuales en la construcción de un todo social, en espera de un nuevo discurso y una nueva oferta de prácticas que capten su energía.

La parte final del capítulo ha intentado hacer un vuelo a vista de pájaro sobre la condición de acontecimiento que comparten los dos hechos históricos que se han tratado en él. En ella se ha señalado la relevancia que tiene para la antropología del creer la toma en consideración del acontecimiento histórico, tanto en su función de límite epistémico, como en su papel de señal de alarma sobre la movilización de las creencias en un entorno social.

EXCURSUS
CREER Y CUIDAR

“La práctica científica se apoya sobre una praxis social
que no depende del conocimiento”

CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire*, p. 70.

Creer y cuidar.

Proyecto para explorar las creencias en la enfermería desde una óptica certeuniana

Soy consciente de la extrañeza que puede generar en el lector el capítulo que aquí comienza y que cierra esta tesis doctoral. La referencia a la enfermería y a su misión principal, cuidar, no han sido una constante en las páginas precedentes ni menos aún en la obra de Michel de Certeau. Sin embargo, para mí este capítulo es una conclusión lógica de estos años de estudio en torno a la obra certeuniana.

Utilizando sus propias maneras, no puedo negar como autor que mi lugar social es la enfermería. En ella me he formado y en ella vivo. Ante esta realidad una posibilidad hubiera sido hacer oídos sordos y terminar esta tesis en el capítulo octavo. Su pureza académica sería indudablemente mayor al ceñirse al mundo de la antropología filosófica, pero estoy convencido de que sería una tesis mucho menos certeuniana.

Porque considerar que el pensamiento de Certeau está vivo, afirmar la actualidad de su obra, implica en mi opinión tomarse en serio la aplicabilidad actual de sus investigaciones y hacerlo de una forma transversal, como él lo hizo en su momento. Considero posible y necesario, por tanto, utilizar la antropología del creer de Certeau (que espero haber ayudado a aclarar en este trabajo) como herramienta de investigación en el campo de la enfermería. Esta aplicación será mi principal línea de investigación en los próximos años y constituirá la continuación de esta tesis doctoral.

Para conjugar la antropología del creer de Certeau con la enfermería habré de poner en juego las premisas básicas descritas en esta obra: en primer lugar, la idea de que la creencia es uno de los motores fundamentales de la

acción humana; y en segundo lugar, que las creencias afectan tanto a la dimensión epistémica como a la dimensión social de la vida de las personas. Con una población de referencia (los profesionales de enfermería) y este esquema conceptual claro, solo falta definir qué cuestión concreta de la profesión enfermera va a analizarse. Esta será la Enfermería Basada en la Evidencia (EBE)¹.

I. Título

Identificación de las creencias que dificultan la implantación de la Enfermería Basada en la Evidencia entre las matronas del Sistema Sanitario Público de Andalucía para el diseño de intervenciones de modificación de creencias.

II. Palabras clave

Creencias, Matronas, Enfermería Basada en la Evidencia, Dificultades, Gestión.

III. Resumen

¹ En adelante el texto de este capítulo responde a la estructura (incluyendo estilo de citación y uso de abreviaturas) del formulario de solicitud de Proyectos de Investigación de la Fundación Progreso y Salud, dependiente de la Consejería de Salud y Bienestar Social de la Junta de Andalucía. Este proyecto se presentará a la próxima convocatoria competitiva pública, correspondiente al año 2014. Puede ampliarse información sobre dicha convocatoria en <http://www.juntadeandalucia.es/fundacionprogresoysalud/>. Los autores citados en este capítulo no figuran en el índice onomástico.

Introducción: La Enfermería Basada en la Evidencia es el principal paradigma científico de nuestro tiempo en el ámbito de los cuidados enfermeros y, más en concreto, de los cuidados perinatales ofrecidos por las matronas. Sin embargo, su aplicación por parte de los profesionales es deficitaria, lo que puede implicar importantes efectos negativos sobre la salud de la población y la sostenibilidad del sistema sanitario.

Objetivo: Identificar las principales creencias de las matronas andaluzas sobre la Enfermería Basada en la Evidencia, para poder diseñar intervenciones que modifiquen dichas creencias facilitando así la implantación de la EBE.

Metodología: Estudio observacional descriptivo transversal que se llevará a cabo en distintos centros del Sistema Sanitario Público de Andalucía. A través de la consulta a expertos se diseñará un cuestionario para la recogida de los datos. Al total de las matronas que componen la muestra se les pasará un cuestionario de elaboración propia.

Transferencia: Los resultados que se obtengan de este estudio pueden ser una importante ayuda en el proceso de evaluación del modo en que se está implantando la Enfermería Basada en la Evidencia en Andalucía, facilitando la corrección de errores y la mejora global de dicha implantación.

IV. Antecedentes y estado actual del tema de estudio

La Enfermería Basada en la Evidencia (EBE) aparece inicialmente como la aplicación en el mundo de los cuidados de enfermería del paradigma general de la Medicina Basada en la Evidencia (MBE) (1). Puede decirse que actualmente la EBE es el marco principal del pensamiento enfermero en el mundo occidental y que surge como respuesta a la variabilidad existente entre la práctica clínica de diferentes profesionales. Se entiende por variabilidad la presencia de diferencias importantes en el abordaje terapéutico o de cuidados de distintos profesionales sanitarios ante situaciones similares y pacientes homólogos. Aunque la existencia de esta variabilidad ha sido demostrada por

diferentes autores, aún no se han descrito adecuadamente los factores que predicen su aparición (2).

La EBE parte de la hipótesis de que la variabilidad clínica disminuye la efectividad y eficacia de las intervenciones sanitarias y, por tanto, la calidad de los cuidados y el resultado final en salud de los usuarios de los sistemas sanitarios. Con el objetivo de disminuir esta variabilidad la EBE busca identificar aquellas prácticas de cuidados que han demostrado una eficacia y eficiencia reales respecto a sus objetivos de salud. Para ello se oferta a las enfermeras/os un método científico que puede servir como herramienta con la que cuestionar su propio trabajo y poner en marcha las actividades de cuidado que disponen de una mayor evidencia de utilidad clínica.

La base de este método es la búsqueda bibliográfica de estudios de investigación y la capacidad de interpretarlos, discriminando el grado de calidad de la información que aportan dichos estudios respecto a los principales problemas de cuidados a los que se enfrenta la enfermería. Sin embargo, a pesar de que persigue un objetivo encomiable, en la mayoría de los sistemas sanitarios existen dificultades para la implantación de la EBE.

Como consecuencia dichos sistemas pueden estar sufriendo un doble problema debido al uso de prácticas de cuidados no avaladas por la evidencia científica: de un lado, el abordaje ineficaz de las necesidades de salud de la población, que no las soluciona; y, de otro, el gasto económico que se deriva de una atención sanitaria que no resuelve los problemas. Es decir, que los sistemas de salud se enfrentan a problemas de eficacia y eficiencia que la EBE podría ayudar a superar. Por estos motivos existe actualmente una importante línea de investigación sobre las dificultades o barreras que impiden la implantación efectiva de las directrices clínicas que parten de la EBE (3, 4).

Por otra parte, en los últimos años la recepción de la obra de Michel de Certeau por parte de la enfermería ha dado lugar a la publicación de numerosos estudios, de desigual calidad, sobre todo en el campo de la historia de la enfermería (5, 6) y la teoría de la enfermería (7, 8, 9, 10). No obstante, no se han realizado investigaciones que utilicen como modelo de estudio de la

realidad enfermera la antropología del creer de Michel de Certeau. Aunque varios autores han investigado las creencias de los profesionales de enfermería, ninguno lo ha hecho desde una óptica certauniana.

Entre las áreas de la labor enfermera en las que se han estudiado los efectos de las creencias están, entre muchos otros: el impacto que tienen en los cuidados de los pacientes las creencias y actitudes de las enfermeras respecto a ellos (11); la influencia de las creencias en la relación de los profesionales de enfermería con las estructuras de mando de las instituciones sanitarias (12); o diversos aspectos de la atención perinatal prestada por matronas (enfermeras especialistas en Obstetricia y Ginecología) (13, 14). Respecto a la temática de este proyecto de investigación se han dado a conocer varios trabajos que se preguntan acerca de la relevancia de las creencias para la aplicación de la Enfermería Basada en la Evidencia (15, 16, 17, 18, 19).

Boström *et al.* (16) estudiaron en Suecia el uso real de la EBE por parte de 1256 enfermeras. En este caso se realizó y validó previamente una escala de medición de creencias como herramienta predictiva de la aplicación de la EBE (17). Este cuestionario identificaba seis prácticas cotidianas estrechamente relacionadas con la aplicación de la EBE. Con su aplicación a las enfermeras se buscaban los factores predictores de una mayor o menor presencia de estos indicadores en las enfermeras. Entre los factores predictores más consistentes estaba la creencia en la validez y la utilidad de la EBE.

Coté *et al.* (18), también han investigado sobre los factores predictores utilizando como herramienta conceptual la teoría de la acción planeada, que toma como base del comportamiento las creencias de las personas sobre diferentes áreas, como su deber o su capacidad de control, entre otras. A través del análisis de las respuestas de 336 enfermeras a un cuestionario de elaboración propia, su estudio identificó a las normas morales como principal factor predictor de la aplicación de la EBE por parte de las enfermeras, aunque las creencias sobre la EBE también tuvieron un papel destacado.

Por otra parte, Nagy *et al.* (19). han buscado obtener información sobre estas creencias para mejorar la implantación de la EBE. Para realizar su estudio redactaron un cuestionario que contenía 50 preguntas sobre diferentes creencias que podían facilitar o dificultar el uso cotidiano de la EBE y lo pasaron a 1250 enfermeras australianas. Como resultado identificaron algunas creencias facilitadoras como que las enfermeras creen que la EBE puede mejorar los resultados de salud de sus pacientes. Asimismo quedó clara la creencia de los profesionales en que la provisión de un tiempo específico para la formación en investigación, así como el establecimiento de procesos formales de tutorización sobre el uso de la EBE, son factores facilitadores de su aplicación en el entorno clínico.

Nagy *et al.* señalaron también cuatro creencias que parecen dificultar la aplicación de la EBE. En primer lugar, la mayoría de las enfermeras no consideró las investigaciones actuales como relevantes para la práctica clínica. En segundo lugar, carecían de confianza en su capacidad para localizar, comprender y valorar adecuadamente los informes de investigación. En tercer lugar, no creían que tenían suficiente tiempo para dedicarlo a la aplicación de la EBE en la práctica. En cuarto lugar, carecían de confianza en la disposición de sus organizaciones para dar un apoyo real a dicha aplicación.

El proyecto que proponemos a continuación pretende profundizar en la línea de investigación de Nagy, centrada en la búsqueda de información para que las organizaciones sanitarias puedan mejorar la implantación de la EBE (20, 21). Pero este proyecto incluye dos novedades centrales respecto a los estudios citados anteriormente: en primer lugar, el centrarse en la labor profesional de las matronas que ejercen en el Sistema Sanitario Público de Andalucía (no hay ninguna publicación al respecto); y, en segundo lugar, incorporar a su bagaje teórico las ideas antropológicas básicas de Michel de Certeau sobre las creencias.

De entre las conclusiones certeauianas sobre el creer quizás la más importante para la enfermería sea aquella que concierne a la relación existente entre las creencias y las acciones: la creencia mueve a la acción. La enfermería

en general (y el colectivo de matronas en particular) ha organizado su ejercicio durante largos periodos históricos en torno a la realización acrítica de prácticas de cuidados prescritas por las autoridades reconocidas (habitualmente médicos). Dejar de repetir irreflexivamente un conjunto de técnicas o cuidados prácticos para pasar a preguntarse de forma autónoma, ya no por su fundamento fisiopatológico o el modo de su correcta realización, sino por la evidencia disponible sobre su eficacia y eficiencia (como implica el uso de la EBE), supone un importante cambio de mentalidad para los profesionales de enfermería.

Pero este cambio de mentalidad no es un fenómeno generalizado. Muchas matronas rechazan incorporarse al paradigma de la EBE y prefieren guiar su práctica profesional por criterios tradicionales o por su propia experiencia clínica. Es aquí donde la afirmación certeuniana de que la creencia mueve a la acción toma el máximo protagonismo, dando pie a nuestras hipótesis de trabajo: la primera, que las creencias de las matronas sobre la EBE son determinantes para que estas la apliquen o no; y la segunda, que un cambio en las creencias de estas profesionales, al modificar su comportamiento, podría facilitar la implantación de la EBE en el sistema sanitario andaluz.

V. Bibliografía

1. Gálvez Toro A. Enfermería basada en la evidencia. Granada: Fundación Index; 2001.
2. Richart-Martínez M, Fernández-de-Maya J. Variabilidad de la práctica clínica en enfermería, una revisión integradora. Acta Paulista de Enfermagem 2012; 25(5):809-16.

3. Martínez Riera JR. Barreras e instrumentos facilitadores de la enfermería basada en la evidencia. *Enfermería clínica* 2003; 13(5):303-8.
4. Orellana Yañez A, Paravic Klijn T. Enfermería Basada en Evidencia: barreras y Estrategias para su implementación. *Ciencia y enfermería* 2007; 13(1): 17-24.
5. Buchanan T. Nightingalism: haunting nursing history. *Collegian: Journal of the Royal College of Nursing Australia* 1999; 6(2):28-33.
6. Padilha MI, Nelson S. Networks of Identity: The Potential of Biographical Studies for Teaching Nursing Identity. *Nursing History Review* 2011; 19:183-93.
7. Pompa CAT, Paz EPA, de Oliveira Souza ÍE. Lo cotidiano: perspectivas e implicaciones para la investigación en Enfermería. *Horizonte de Enfermería* 2003; 14:11-20.
8. Buchanan, T. Nursing our narratives: towards a dynamic understanding of nurses in narrative tales. *Nursing Inquiry* 1997; 4: 80-87.
9. Ediane Gayeski M, Micheloto Parizoto G, Perin Guimarães G, Lorenzini Erdmann A, Hörner Schlindwein Meirelles B. Sistemas de organización de cuidados en enfermería: reflexiones sobre la complejidad del cuidado como práctica asistencial. *Revista Cubana de Enfermería* 2012; 28(1): 49-62.
10. Michel T, Lenardt MH, Betiolli SE, Neu DKDM. Meaning assigned by the elderly to the experience at a long stay institution: contributions for the nursing care. *Texto & Contexto-Enfermagem* 2012; 21(3):495-504.

11. Molina Mula J, Hernández Sánchez D, Sanz Álvarez E, Clar Aragón F. Impacto de las actitudes de las enfermeras en la calidad de los cuidados en drogodependientes. *Index Enferm* 2012; 21(4): 214-218.
12. Yáñez Gallardo R, Valenzuela Suazo S, Dagnino Rivera P, Cuadra Olmos R. Las consecuencias emocionales de desconfiar en las jefaturas de enfermería. *Index Enferm* 2012; 21(1-2):28-32.
13. Herrera B, Gálvez A. Episiotomía selectiva: un cambio en la práctica basado en evidencias. *Progresos de Obstetricia y Ginecología* 2004; 47(9): 414-22.
14. Kennedy HP, Doig E, Hackley B, Leslie MS, Tillman S. “The Midwifery Two-Step”: A Study on Evidence-Based Midwifery Practice. *Journal of Midwifery & Women’s Health* 2012; 57(5): 454-60.
15. Mitchell GJ. Implications of holding ideas of evidence-based practice in nursing. *Nursing science quarterly* 2013; 26(2):143-51.
16. Boström AM, Wallin L, Nordström G. Evidence-based practice and determinants of research use in elderly care in Sweden. *Journal of evaluation in clinical practice* 2007; 13(4):665-73.
17. Wallin L, Boström AM, Gustavsson JP. Capability Beliefs Regarding Evidence-Based Practice are Associated with Application of EBP and Research Use: Validation of a New Measure. *Worldviews on Evidence-Based Nursing* 2012; 9(3):139-48.
18. Côté F, Gagnon J, Houme PK, Abdeljelil AB, Gagnon MP. Using the Theory of Planned Behaviour to predict nurses’ intention to integrate

research evidence into clinical decision-making. *Journal of Advanced Nursing* 2012; 68(10): 2289-98.

19. Nagy S, Lumby J, McKinley S, Macfarlane C. Nurses' beliefs about the conditions that hinder or support evidence-based nursing. *International Journal of Nursing Practice* 2001; 7:314-21.
20. Flodgren G, Rojas-Reyes MX, Cole N, Foxcroft DR. Effectiveness of organisational infrastructures to promote evidence-based nursing practice. *Cochrane Database Syst Rev* 2012; 2.
21. Pedro Gómez JED, Morales Asencio JM. Las organizaciones¿ favorecen o dificultan una práctica enfermera basada en la evidencia? *Index de Enfermería* 2004; 13(44-45):26-31.

VI. Hipótesis

1. Las creencias de las matronas sobre la EBE influyen de forma determinante en la implantación de la misma en su práctica profesional.
2. Hay una serie de creencias que facilitan la implantación de la EBE que tienen mayor prevalencia que otras entre las matronas andaluzas.
3. Hay una serie de creencias que dificultan la implantación de la EBE que tienen mayor prevalencia que otras entre las matronas andaluzas.

VII. Objetivos

Objetivo general

Identificar las principales creencias de las matronas andaluzas sobre la Enfermería Basada en la Evidencia, para poder diseñar intervenciones que modifiquen dichas creencias facilitando así la implantación de la EBE.

Objetivos específicos

1. Describir la población de estudio en base a las variables sociodemográficas (sexo, edad, lugar de trabajo, etc.) y otras variables relacionadas con el objeto de la investigación (nivel de formación general y de formación específica en EBE).
2. Identificar las quince creencias más importantes sobre Enfermería Basada en la Evidencia.
3. Distinguir aquellas creencias que favorecen la implantación de la Enfermería Basada en la Evidencia y aquellas que la dificultan.
4. Medir la prevalencia de cada una de estas creencias en la población de estudio.

VIII. Metodología y plan de trabajo

Tipo de estudio

Estudio observacional descriptivo.

Ámbito de estudio

Sistema Sanitario Público de Andalucía.

Población de referencia y muestra estimada

El número total de matronas que trabajan en el SSPA es desconocido, aunque se estima en torno a 700 personas. Por tanto, teniendo en cuenta una proporción del 50%, un error de precisión del 7%, un nivel de confianza del 95% y unas pérdidas estimadas del 5%, la muestra final ajustada a pérdidas será de 161 matronas. El muestreo será estratificado proporcional y la selección de las matronas incluidas en la muestra se hará teniendo en cuenta:

- El ámbito de trabajo, incluyendo tanto a matronas de Atención Primaria como de A. Especializada.
- La provincia de trabajo, incluyendo matronas de las 8 provincias andaluzas.
- El sexo, incluyendo proporcionalmente hombres y mujeres.

Variables de estudio

1. Sexo.
2. Edad.
3. Fecha de obtención del título de matrona.
4. Años de trabajo.
5. Lugar de trabajo.
6. Provincia de trabajo.
7. Nivel general de formación.
8. Formación específica sobre EBE.
9. Creencias sobre EBE.

Procedimiento

Fase 0 (previa al proyecto). Búsqueda bibliográfica.

Tras una revisión bibliográfica exhaustiva se identificarán un total de 20-30 creencias relacionadas con la Enfermería Basada en la Evidencia (EBE) entre las matronas españolas y extranjeras.

Fase 1. Revisión por expertos

1. El listado de estas creencias se hará llegar a diez expertos en el tema (seleccionados en función de su contribución, a través de publicaciones, al estudio de la implantación de la EBE).
2. Cada uno de ellos deberá identificar las 16 creencias más importantes de entre las treinta que se le ofrecen.
3. De entre ellas, deberán distinguir las creencias facilitadoras y las creencias obstaculizantes para la implantación de la EBE.

Fase 2. Elaboración de un cuestionario.

1. Se diseñará un cuestionario con preguntas relativas a las 16 creencias identificadas por los expertos, con el fin de medir en la población de estudio la presencia de estas creencias.
2. Se incluirán preguntas sobre las variables sociodemográficas y de formación, más preguntas específicamente destinadas a las creencias. Se utilizarán tres ítems para cada indicador, a fin de poder seleccionar el más adecuado para el cuestionario final.
3. El cuestionario será revisado por tres personas expertas en la validación de cuestionarios.

4. Posteriormente se pilotará el cuestionario en una muestra de 20 personas. Para el pilotaje se usará un doble sistema de entrevista CATI, CAPI, a fin de valorar la mejor vía de obtención de datos.
5. Se procederá a un análisis de los resultados del pilotaje teniendo en cuenta factores como los efectos techo/suelo de los distintos ítems, así como su coherencia.
6. Tras introducir las modificaciones provenientes de la revisión de expertos y del pilotaje, se redactará una versión definitiva del cuestionario.

Fase 3. Recogida de datos.

1. Previa información sobre el estudio y firma del consentimiento informado, se pasará el cuestionario a la muestra seleccionada a través de entrevistas personales, realizadas en los puestos de trabajo de los profesionales participantes en el estudio.
2. Las personas entrevistadoras serán parte del equipo de investigación, especialmente entrenados para la recogida de datos utilizando el cuestionario sobre creencias.

Fase 4. Análisis de los datos.

Tras el trabajo de recogida de datos se llevará a cabo la correspondiente depuración de la base de datos. Una vez realizados los análisis preliminares para la detección de posibles errores en la grabación de los datos y detección de los valores atípicos, se procederá a hacer análisis descriptivos de la muestra de acuerdo con la naturaleza de las variables. Los estadísticos inferenciales aplicados serán acordes a las características de los datos obtenidos (tales como distribución de los datos, naturaleza cuanti/cualitativa de los datos, etc.) y con

las hipótesis planteadas en el estudio. Los datos cuantitativos se tratarán con los programas SPSS 19.0 y Excel, y los datos cualitativos se tratarán con el programa Atlas.Ti.

Fase 5. Difusión/transferencia de resultados.

Fase 6 (post-proyecto). Diseño de intervenciones para la modificación de creencias (proyecto adicional).

Partiendo de la hipótesis de que una intervención basada en los resultados de este estudio podría modificar las creencias de las matronas andaluzas (facilitando la aplicación de la EBE), se plantea continuar esta investigación a través de la solicitud de un segundo proyecto de investigación. Los pasos a seguir para ello son los siguientes.

1. Solicitud de proyecto de investigación financiado.
2. Análisis detallado por el equipo investigador de los datos obtenidos en este primer proyecto descriptivo.
3. Diseño y propuesta de un modelo de intervención para la modificación de creencias en función de lo descrito en la literatura de referencia.
4. Examen del modelo de intervención por expertos ajenos al grupo investigador.
5. Estudio experimental piloto, en el que se valorará el modelo de intervención, introduciendo posteriormente, tras el análisis de los resultados del pilotaje, las modificaciones necesarias.
6. Estudio experimental con una muestra amplia de matronas, para valorar el efecto de la intervención realizada sobre las creencias de las matronas en torno a la EBE y sobre sus prácticas profesionales reales.

7. Análisis de los resultados.
8. Difusión/transferencia de los resultados obtenidos.

Cronograma

- 1º año: Fases 1 y 2.
- 2º año: Fases 3 y 4.
- 3ª año: Fase 4 y 5.
- 4º año (post-proyecto): Fase 6.

	Fase 1	Fase 2	Fase 3	Fase 4	Fase 5	Fase 6
Año 1						
Año 2						
Año 3						
Año 4						

IX. Plan de difusión y divulgación

Del proyecto de investigación se extraerán al menos dos publicaciones y dos comunicaciones a Congresos:

- La primera publicación describirá la metodología utilizada para la identificación de las creencias, incluyendo el cuestionario definitivo. Se enviará a una de las revistas *Gaceta Sanitaria* o *Midwifery* (ambas indexadas en ISI/JCR). En caso de no aceptación se ajustarán los aspectos identificados como deficitarios y se enviará a la otra alternativa.

- La segunda publicación contendrá los resultados de la investigación y se enviará a una de las revistas *Atención Primaria* o *Journal of Advanced Nursing* (ambas indexadas en ISI/JCR). En caso de no aceptación se ajustarán los aspectos identificados como deficitarios y se enviará a la otra alternativa.

Las comunicaciones se presentarán en congresos relacionados con la antropología filosófica, la atención primaria de Salud, la atención perinatal, o la calidad asistencial (congresos aún por determinar).

X. Aspectos éticos de la investigación

En caso de ser aprobado se pedirá informe sobre este proyecto al Comité de Bioética del Sistema Público Sanitario de Andalucía.

No son esperables resultados negativos para ningún participante en el proyecto. No obstante, para la inclusión y participación en el estudio se ofrecerá a todas las personas un consentimiento informado.

Además se respetarán todas las premisas relativas a la confidencialidad que se derivan de la Ley de Protección de Datos.

SEXTA PARTE
CONCLUSIONES E ÍNDICES

“Las invenciones de antes no nos eximen
de tener que trazar en nuestra sociedad el acto de creer”

CERTEAU, M. DE: *El estallido del cristianismo*, p. 53.

CONCLUSIONES

En el punto final de esta tesis puede afirmarse, sin ningún género de dudas, que Michel de Certeau dejó en sus escritos un bosquejo general de lo que debería haber sido una antropología del creer. Por diferentes motivos los retazos que había ido redactando aquí y allá no llegaron a ser reunidos en una obra monográfica, y quedaron dispersos entre sus libros y artículos.

A lo largo de las páginas precedentes se ha expuesto el fruto de un análisis minucioso de la obra de Certeau, que buscaba entresacar esos retazos y ponerlos en limpio para poder contemplarlos conjuntamente. Como producto de este análisis se han identificado las que he considerado ideas principales de la antropología certauniana del creer. Básicamente son las siguientes:

1. El ser humano cree siempre.

En todo tiempo y lugar la realidad de todo grupo humano, de cada hombre y mujer, está atravesada por la existencia de convicciones que no se basan en pruebas: por creencias. Creencias que no son valoradas por Certeau en tanto que contenidos, sino en tanto que resultados del acto de creer, cuya presencia es rastreable e identificable en todos los niveles de una sociedad, desde los actos cotidianos de la vida de sus miembros hasta su configuración intelectual, científica y política.

2. Creer es un acto central de la relación de toda persona con su exterioridad.

En el pensamiento certeuniano la naturaleza humana está constitutivamente orientada al encuentro, a salir de sí. En el éxodo obligado que es la vida, cada persona se encuentra por un lado, con el mundo en general; y por otro, con las demás personas. Desde un punto de vista certeuniano este doble encuentro es la base de la configuración de las dos dimensiones centrales de la persona: la dimensión epistémica y la dimensión social. Las propuestas antropológicas de Certeau sobre el creer se organizan básicamente en estas dos áreas.

3. La creencia tiene un papel protagonista en el conocimiento de la realidad.

Creer, según Certeau, implica presumir que hay algo más allá de lo visible; dar por cierta la existencia de una parte de la realidad que escapa a lo que el conocimiento alcanza. Por eso creer implica una apertura y un desbordamiento del saber que cada persona tiene de su entorno inmediato, ejerciendo la creencia las funciones de un suelo sobre el que el saber puede ir construyéndose. El creer facilita, de este modo, una toma de conciencia de lo limitado de la capacidad epistémica que tenemos para conocer el mundo y, como consecuencia, la inyección del virus de la sospecha sobre los discursos que se pretenden totalmente ciertos: los saberes institucionales.

4. La sociedad descansa sobre las creencias compartidas por sus integrantes.

La antropología de Michel de Certeau toma en consideración a la persona más en su dimensión colectiva, social, que en cuanto individuo aislado. Al fijarse en la manera en que los hombres y las mujeres conviven en un mismo marco político, identifica la existencia de una tensión omnipresente que marca todas las relaciones humanas. Esta tensión se mueve en dos direcciones aparentemente contrapuestas de unión y separación: encuentro y conflicto. Junto a la permanente presencia de un rasgo polemológico en la interlocución humana, Certeau señala a las creencias como los elementos que dan sostén a la existencia de las instituciones sociales.

Estas instituciones son las encargadas de generar discursos explicativos de la realidad que, al ser creídos, encauzan la energía de las personas hacia unas prácticas concretas. Éstas desempeñan el papel de ligaduras cohesivas para cada grupo determinado dentro del conjunto social y de cada sociedad en contraposición a las demás.

5. La creencia es dinámica en el tiempo.

Tanto a la pequeña escala de los años como a la mayor de los siglos, se produce una evolución en las creencias. Manteniéndose constante el hecho de que los seres humanos creen, al tener por cierto algo de lo que no tienen pruebas evidentes, las concreciones en que se deposita la energía del creer puede cambiar en el seno de cada persona y de cada sociedad en el transcurso de unos pocos años. La dinamicidad del creer explica así la fragilidad de las instituciones sociales y de los poderes establecidos. Por otra parte, con el paso de los siglos también las creencias se modifican, haciendo imposible identificar por principio como iguales dos creencias que cristalizan en una misma práctica en dos momentos históricos diferentes. La dinamicidad de la creencia explica así la distancia, la discontinuidad que insertan los siglos entre miembros de una misma sociedad o de una misma institución.

En los ocho primeros capítulos de este trabajo se ha intentado mostrar y desarrollar todas estas ideas, contextualizándolas en el conjunto de la obra de Michel de Certeau y del pensamiento occidental del siglo XX en la que ésta se desarrolló. Las conexiones en las que encuentran sus raíces, sus influencias y su modo de expresión provienen del mundo del psicoanálisis, de la lingüística, del estructuralismo y de otras corrientes teológicas y filosóficas tanto europeas como norteamericanas.

Es precisamente en este sentido que puede destacarse, entre las limitaciones de este trabajo, la imposibilidad de abordar de forma exhaustiva cada una de las áreas que sirven de marco teórico a la antropología del creer de Michel de Certeau. Aunque se ha buscado hacer una presentación de las ideas fundamentales de cada una de ellas, soy consciente de que mi esfuerzo podría haber resultado insuficiente para que el lector pueda tomar conciencia de la relación y la influencia recíproca que existe entre estas disciplinas y el trabajo certeuniano.

Debido precisamente a la profundidad del contacto de Certeau con estas corrientes y sus lenguajes, también es de justicia señalar que algunas de las formas de expresión de sus ideas pueden resultar difícilmente comprensibles para un lector español en las primeras décadas del siglo XXI. Sin embargo, dejar que esta dificultad oculte la riqueza de la aportación certeuniana para una nueva antropología sería un grave error. En nuestro tiempo, en el que toda la sociedad occidental se ve sumida en una grave crisis de todos sus órdenes, la reflexión certeuniana abre caminos para pensar de nuevo.

Para pensar sobre el modo en que las personas se relacionan con los poderes establecidos y el proceso por el que aparecen resistencias más o menos sutiles frente a ellos. Sobre la falta de apoyo social de las instituciones democráticas, la debacle de la credibilidad de los partidos y de la política centrada en la representación. Sobre la primacía absoluta atribuida a la ciencia frente a los condicionamientos éticos y morales. Sobre la influencia en la vida común de las dimensiones ocultas de los individuos, los colectivos y las instituciones, etc.

Por todo ello, la antropología del creer de Certeau se presenta ante nosotros como una oportunidad de apertura y de profundización en los estudios antropológicos, historiográficos, filosóficos, sociológicos, psicoanalíticos y teológicos, entre otros. Los textos en los que se oculta son un espacio de erudición y también de libertad; complejos y hermosos a un tiempo, esbozan otro modo de comprender al ser humano y las sociedades que forma.

La tesis que aquí culmina ha pretendido servir como un humilde puente que lleve a conocer y gustar la obra de Michel de Certeau. Con ella, este hombre valiente puede permitirnos, a través de un trabajo perseverante, osado y multiforme, abrir una nueva vía al conocimiento del hombre y, al mismo tiempo, evitar el cierre de los antiguos caminos que daban acceso a la pregunta sobre Dios.

En Huelva, a 14 de enero de 2014.

ÍNDICE DE OBRAS CITADAS

A continuación se detallan los datos editoriales de todas las obras citadas en el texto. Se observará al ver la lista de las fuentes que no se ha consultado la totalidad de los textos cerateaunianos, sino aquellos que se han considerado fundamentales, en base a dos criterios: de un lado, los artículos dedicados en particular a la antropología del creer, y de otro, todos los libros publicados por Certeau y las recopilaciones de artículos editadas por Luce Giard. Esto aclara que sea muy difícil eludir una cierta visión *giardiana* de la obra de Certeau, así como el uso de los títulos de las recopilaciones para hacer referencia a los textos extraídos de las mismas.

Todas las referencias bíblicas están tomadas de SCHÖKEL, L. A.: *La Biblia de nuestro pueblo (Biblia del peregrino)*, Mensajero, Bilbao, 2009.

1. Fuentes

a. Libros

- Edición de FAVRE, B. P.: *Mémorial*, Desclée de Brouwer, París, 1959.
- Edición de SURIN, J.-J.: *Guide spirituel pour la perfection*, Desclée de Brouwer, París, 1963.
- Edición de SURIN, J.-J.: *Correspondance*, Desclée de Brouwer, París, 1966.
- *La prise de parole et autres écrits politiques*, edición establecida y presentada por Luce Giard, Seuil, París, 1994 (1968).
- *L'étranger ou l'union dans la différence*, nueva edición introducida y establecida por Luce Giard, Seuil, París, 2005 (1969).
- *La possession de Loudun*, Gallimard, París, 1970.

- *L'Absent de l'histoire*, París, Mame, 1973.
- *La culture au pluriel*, Seuil/C. Bourgois Éditeur, nueva edición establecida y presentada por Luce Giard, París, 1993 (1974).
- *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 2ª ed., 1975.
- *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Gallimard, nueva edición, establecida y presentada por Luce Giard, París, 1990 (1980).
- *La fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, París, 1982.
- *Heterologies: Discourse on the Other*, trad. de Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.
- *La faiblesse de croire*, edición establecida y presentada por Luce Giard, Seuil, París, 1987.
- *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, París, 2002 (1987).
- *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, edición establecida por Luce Giard, Seuil/Gallimard, París, 2005.
- Con DOMENACH, JEAN-MARIE: *El estallido del cristianismo*, trad. de Miguel de Hernani, Sudamericana, Buenos Aires, 1974.
- Con GIARD, LUCE: *L'ordinaire de la communication* (Daloz, París, 1983), en *La prise de parole et autres écrits politiques*, edición establecida y presentada por Luce Giard, Seuil, París, 1994, pp. 163-224.
- Con GIARD, LUCE Y MAYOL, PIERRE: *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, Gallimard, nueva edición revisada y aumentada, presentada por Luce Giard, París, 1994 (1980).
- Con JULIA, DOMINIQUE Y REVEL, JACQUES: *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: l'enquête de Grégoire*, Gallimard, París, 2002 (1975).

b. Artículos

- “Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle. Une «Nouvelle Spiritualité» chez les Jésuites français”, en *Problèmes de vie religieuse: Le mépris du monde*, Cerf, París, 1965.
- “La parole du croyant dans le langage de l’homme”, *Esprit*, octubre 1967, pp. 455-473.
- “L’articulation du dire et du faire”, *Études théologiques et religieuses*, 1970, t. 45, pp. 25-44.
- “Écraser les faibles”, *Le Monde*, 23 de septiembre de 1979.
- “Croire: une pratique de la différence. Document de travail”, Centro internazionale de semiotica e linguistica, Università de Urbino, 1981, pp. 1-21.
- “La folie de la vision”, *Esprit*, junio 1982, pp. 89-99.
- “L’institution du croire: note de travail”, *Recherches de Science Religieuse*, 1983, n° 343, 61-80.
- “Le croyable, ou l’institution du croire”, *Semiotica*, 1985, vol. 54-1/2, pp. 251-266.
- “L’actif et le passif des appartenances”, *Esprit*, junio 1985, pp. 155-171.
- “Le Sabbat encyclopedique du voir”, *Esprit*, febrero 1987, pp. 66-82.

2. Literatura secundaria

ALBERIGO, GIUSEPPE: *Breve historia del concilio Vaticano II*, trad. de Luis Rubio Morán, Sígueme, Salamanca, 2005.

- (ED.): *Historia del concilio Vaticano II*, vols. I-V, varios traductores, Sígueme, Salamanca, 1997-2008.

ALEMÁN, JORGE: *Lacan en la razón posmoderna*, Miguel Gómez Ediciones, Málaga, 2000.

- Y LARRIERA, SERGIO: *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*, Miguel Gómez Ediciones, Málaga, 1998.

ÁLVAREZ BOLADO, ALFONSO: “La Congregación General 32”, en LA BELLA, GIANNI (ED.): *Pedro Arrupe. General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Sal Terrae/Mensajero, Bilbao/Santander, 2007, pp. 251-356.

ARENDT, HANNAH: *Sobre la violencia*, trad. de Guillermo Solana, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo, Gredos/RBA, Barcelona, 2007.

BALMARY, MARIE: *Freud hasta Dios*, trad. de Julia Argemí, Fragmenta, Barcelona, 2011.

BARTHES, ROLAND: *Sade, Fourier, Loyola*, trad. de Alicia Martorell, Cátedra, Madrid, 2ª ed., 2010.

BECH, JOSEP MARÍA: *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*, Anthropos, Barcelona, 2005.

BENDA, JULIEN: *La traición de los intelectuales*, trad. de Rodolfo Berraquero, Círculo de Lectores, Barcelona, 2008.

BLOCH, MARC: *Los reyes taumaturgos*, trad. de Marcos Lara y Juan Carlos Rodríguez Aguilar, FCE, México DF, Edición conmemorativa 70 aniversario, 2006.

BOUREAU, ALAIN: “Croire et croyances”, en DELACROIX, CHRISTIAN; DOSSE, FRANÇOIS; GARCIA, PATRICK Y TREBITSCH, MICHEL (EDS.): *Michel de Certeau. Les chemins d’histoire*, Complexe, Bruselas, 2002, pp. 125-140.

BUBER, MARTIN: *Yo y Tú*, trad. de Carlos Díaz, Caparrós Editores, Madrid, 4ª ed., 2005.

BURCKHARDT, JACOB: *Juicios sobre la historia y los historiadores*, trad. de Azucena Galettini, Katz, Madrid, 2011.

CALVEZ, JEAN-YVES: “Diálogo, cultura, evangelio”, trad. de Nicolás Rodríguez Verástegui, en LA BELLA, GIANNI (ED.): *Pedro Arrupe. General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Sal Terrae/Mensajero, Bilbao/Santander, 2007, pp. 805-828.

CAMUS, A.: *Los justos*, trad. de Aurora Bernárdez y Guillermo de la Torre, Losada, Buenos Aires, 1960.

CAVELL, STANLEY: “O Brother, Where Are Thou?”, trad. de Antonio Lastra en LASTRA, A. (ED.): *Stanley Cavell, mundos vistos y ciudades de palabras*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010, pp. 119-143.

- *Reivindicaciones de la razón*, trad. de Diego Ribes, Síntesis, Madrid, 2003.

CHINCHILLA PAWLING, PERLA (COORD.): *Michel de Certeau, un pensador de la diferencia*, Universidad Iberoamericana, México, 2009.

CONGAR, YVES: *Mon journal du Concile*, vols. I y II, Les Éditions du Cerf, París, 2002.

- *Un peuple messianique. Salut et libération*, Les Éditions du Cerf, París, 1975.

DELACROIX, CHRISTIAN; DOSSE, FRANÇOIS; GARCIA, PATRICK Y TREBITSCH, MICHEL (EDS.): *Michel de Certeau. Les chemins d'histoire*, Complexe, Bruselas, 2002.

DELIBES, MIGUEL: *Las ratas*, Destino, Barcelona, 14ª ed., 1988.

DENNETT, RICHARD: *Romper el hechizo*, trad. de Felipe de Brigard, Katz, Madrid, 2007.

DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS: *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable (Sigmund Freud y Oskar Pfister)*, Trotta, Madrid, 2000.

- *Creer después de Freud*, San Pablo, Madrid, 3ª ed., 2001.
- “Ciencia, ilusión y creencia: pensar la fe desde el psicoanálisis”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2003, vol. 59-2, pp. 431-453.

DOR, JOEL: *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje*, trad. de Margarita Mizraji, Gedisa, Barcelona, 2000.

DOSSE, FRANÇOIS: *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. de Claudia Mascarua, Universidad Iberoamericana, México, 2003.

- *Historia del estructuralismo*, I y II, trad. de Mª del Mar Linares, Akal, Madrid, 2004.
- *Paul Ricoeur, Michel de Certeau. L'Histoire: entre le dire et le faire*, Éditions de L'Herne, París, 2006.
- *La historia en migajas. De “Annales” a la “nueva historia”*, trad. de Francesc Morató, Universidad Iberoamericana, México, 2006.

DOSTOIEVSKI, FIÓDOR M.: *Los hermanos Karamázov*, trad. de Augusto Vidal, Cátedra, Madrid, 10ª ed., 2008.

FOUCAULT, MICHEL: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, Madrid, 2ª ed., 2009.

- *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 34ª ed., 2005.

FREUD, SIGMUND: “Análisis terminable e interminable”, en *Obras Completas*, Vol. 23, trad. de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2ª ed., 2004, pp. 211-254.

- “El porvenir de una ilusión”, *Obras Completas*, Vol. 21, trad. de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2ª ed., 2004, pp. 1-56.
- “Tótem y tabú”, *Obras Completas*, Vol. 13, trad. de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2ª ed., 2003, pp. 1-164.

GARDNER, HOWARD: *Las cinco mentes del futuro*, trad. de Ferran Meler, Paidós, Barcelona, 2008.

GARCÍA GUAL, C.: “Introducción” al *Cármides*, en PLATÓN: *Diálogos*, I, trad. de J. Calonge Ruíz, Emilio Lledó Íñigo y Carlos García Gual, Gredos/RBA, Madrid, 2007, pp. 319-325.

GARCÍA INDA, ANDRÉS Y ARIZTI MARTÍN, BÁRBARA: *Los hermanos Berrigan*, Instituto E. Mounier, Madrid, 2010.

GARCÍA-VILLOSLADA, RICARDO: *Martín Lutero. El fraile hambriento de Dios*, BAC, Madrid, 1973.

GAUCHET, MARCEL: *El desencantamiento del mundo*, trad. de Esteban Molina, Trotta, Madrid, 2005.

GEFFRÉ, CLAUDE (DIR.): *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Les Éditions du Cerf, París, 1991.

GIARD, LUCE (DIR.): *Michel de Certeau. Cahiers pour un temps*, Centre Georges Pompidou, París, 1987.

- “Le travail de voyager au pays des vivants et de morts”, *Esprit*, febrero 1976, pp. 375-380.
- “Cherchant Dieu”, en CERTEAU, M. DE: *La faiblesse de croire*, Seuil, París, 1987, pp. 7-24.
- “Biobibliographie”, en *Michel de Certeau. Cahiers pour un temps*, Centre Georges Pompidou, París, 1987, pp. 245-253.
- “Bibliographie complète de Michel de Certeau”, *Recherches de Science Religieuse*, 76/3, 1988, pp. 405-457.
- “Histoire d’une recherche”, en CERTEAU, M. DE: *L’invention du quotidien.1. Arts de faire*, Gallimard, Folio Essais, París, 1990, pp. I-XXX.
- con MARTIN, HERVÉ y REVEL, JACQUES: *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991.
- “Mystique et politique, ou l’institution comme objet second”, en GIARD, LUCE; MARTIN, HERVÉ y REVEL, JACQUES: *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991, pp. 9-45.
- “Par quoi demain déjà se donne à naître”, en CERTEAU, M. DE: *La prise de parole et autres écrits politiques*, edición establecida y presentada por Luce Giard, Seuil, París, 1994 (1968), pp. 7-26.
- “Des moments et des lieux”, en CERTEAU, MICHEL DE; GIARD, LUCE Y MAYOL, PIERRE: *L’invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, Gallimard, nueva edición revisada y aumentada, presentada por Luce Giard, París, 1994 (1980), pp. I-XV.
- “Un chemin non tracé”, en CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, París, 2002 (1987), pp. 11-50.
- “Comme première manière d’entrer dans l’œuvre”, en CERTEAU, M. DE: *L’étranger ou l’union dans la différence*, nueva edición

introducida y establecida por Luce Giard, Seuil, París, 2005 (1969), pp. I-XIII.

- “Un style particulier d’historien”, en CERTEAU, M. DE: *Le lieu de l’autre. Histoire religieuse et mystique*, edición establecida por Luce Giard, Seuil/Gallimard, París, 2005, pp. 7-18.
- “Introducir a una lectura de Michel de Certeau”, en RICO DE SOTELO, CARMEN (COORD.): *Relecturas de Michel de Certeau*, Universidad Iberoamericana, México, 2006, pp. 15-33.

GILSON, ETIENNE: *El espíritu de la Filosofía Medieval*, trad. de Ricardo Anaya, RIALP, Madrid, 2ªed., 2004.

GLUCKSMANN, ANDRÉ Y GLUCKSMANN, RAPHAËL: *Mayo del 68. Por la subversión permanente*, trad. de María José Hernández y Alicia Martorell, Taurus, Madrid, 2008.

GONZÁLEZ SANZ, JUAN DIEGO: *Explorar el día a día. Análisis de las prácticas sociales en La invención de lo cotidiano, de Michel de Certeau*, Nexofía. Libros electrónicos de La Torre del Virrey, Valencia, 2010.

- “Puntales para el estudio de la antropología del creer de Michel de Certeau”, *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 12 (2012), pp. 59-69.

HABERMAS, JÜRGEN: *Ciencia y técnica como “ideología”*, trad. de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Tecnos, Madrid, 2ª ed., 1994.

HUSSERL, EDMUND: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. de Julia V. Iribarne, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.

- *La filosofía como ciencia estricta*, trad. de Elsa Tabernig, Nova, Buenos Aires, 3ª ed., 1973.

ILLOUZ, EVA: *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y cultura de la autoayuda*, trad. de Santiago Llach, Katz, Madrid, 2010.

JAMES, WILLIAM: “La voluntad de creer”, en JAMES, W. Y CLIFFORD, WILLIAM K. *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, trad. de Lorena Villamil García, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 135-180.

JONES, E.: *Vida y obra de Sigmund Freud*, Hormé-Paidós, Buenos Aires, 1979, 3ª ed., vol. 3.

JUAN DE LA CRUZ: *Obras completas*, BAC, Madrid, 11ª ed., 1982.

JUDT, TONY: *Postguerra*, trad. de Jesús Cuéllar y Victoria E. Gordo del Rey, Taurus, Madrid, 4ª ed., 2010.

JULIA, DOMINIQUE Y REVEL, JACQUES: “Postface”, en CERTEAU, MICHEL DE; JULIA, DOMINIQUE Y REVEL, JACQUES: *Une politique de la langue*, Gallimard, París, 2002 (1975), pp. 411-441.

JUNG, CARL GUSTAV: *Símbolos de transformación*, Paidós, Barcelona, 1963.

KANT, INMANUEL: *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 12ª ed., 1996.

KIERKEGAARD, SOREN: *Ejercitación del cristianismo*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid, 2009.

KOLAKOWSKI, LESZEK: *Cristianos sin Iglesia*, Taurus, Madrid, 1983.

LACAN, JACQUES: *Escritos 1*, trad. de Tomás Segovia, Siglo XXI, 20ª ed., Madrid, 1998.

LASTRA, ANTONIO (ED.): *Stanley Cavell, mundos vistos y ciudades de palabras*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010.

- *La filosofía y los dioses de la ciudad*, Aduana Vieja, Valencia, 2011.

LE GOFF, JACQUES: “Prólogo”, en BLOCH, MARC: *Los reyes taumaturgos*, trad. de Marcos Lara y Juan Carlos Rodríguez Aguilar, FCE, México DF, Edición conmemorativa 70 aniversario, 2006, pp. 11-57.

LESTRINGANT, FRANK: “Lectures croisées de Jean de Léry”, en DELACROIX, CHRISTIAN; DOSSE, FRANÇOIS; GARCIA, PATRICK Y TREBITSCH, MICHEL (EDS.): *Michel de Certeau. Les chemins d’histoire*, Complexe, Bruselas, 2002, pp. 55-75.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE: *Las estructuras elementales del parentesco*, trad. de Marie Therèse Cenasco, Paidós, Barcelona, 1981.

LÖWITH, KARL: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. de Román Setton, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

- *Max Weber y Karl Marx*, trad. de Cecilia Abdo, Gedisa, Serie Teoría Social, Barcelona, 2007.
- *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. de Norberto Espinosa, Katz, Buenos Aires, 2007.

LUBAC, HENRI DE: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, vol. II, trad. de Julio H. Martín de Ximeno, Ediciones Encuentro, Madrid, 1989.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: *La posmodernidad (explicada a los niños)*, trad. de Enrique Lynch, Gedisa, Barcelona, 1996.

MARTIN, HERVÉ: “À propos de «L’opération historiographique»”, en DELACROIX, CHRISTIAN; DOSSE, FRANÇOIS; GARCIA, PATRICK Y TREBITSCH, MICHEL (EDS.): *Michel de Certeau. Les chemins d’histoire*, Complexe, Bruselas, 2002, pp. 107-124.

MAYOL, PIERRE: “Michel de Certeau, l’historien et la culture ordinaire”, *Esprit*, marzo 2002, pp. 191-205.

MENDIOLA, ALFONSO: “Hacia una antropología histórica de la creencia”, en CHINCHILLA PAWLING, PERLA (COORD.): *Michel de Certeau, un pensador de la diferencia*, Universidad Iberoamericana, México, 2009, pp. 41-59.

MERLEAU-PONTY, MAURICE: *Le visible et l’invisible*, Gallimard, París, 1979.

- *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, Península, Barcelona, 3ª ed., 1994.
- *Sentido y sinsentido*, trad. de Narcís Comadira, Barcelona, Península, 1977.

MOINGT, JOSEPH: “«Respecter les zones d’ombre qui décidément résistent»”, *Recherches de Science Religieuse*, 91/4, 2003, pp. 577-587.

MONGIN, OLIVIER: “Une figure singulière de la pensée”, en DELACROIX, CHRISTIAN; DOSSE, FRANÇOIS; GARCIA, PATRICK Y TREBITSCH, MICHEL (EDS.): *Michel de Certeau. Les chemins d’histoire*, Complexe, Bruselas, 2002, pp. 25-36.

MONTRELAY, MICHÈLE: “Une Autre pratique de l’inconsciente. Entretien”, *Rue Descartes*, 25, 1999, pp. 81-96.

PANNENBERG, WOLFHART: *Teología Sistemática*, vol. II, trad. de Gilberto Canal Marcos, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1996.

- *Antropología en perspectiva teológica*, trad. de Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1993.

PANIER, LOUIS: “Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau”, en GEFFRÉ, C. (DIR.): *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*.

PASTORE, STEFANIA: *Una herejía española*, trad. de Clara Álvarez Alonso, Marcial Pons Historia, Madrid, 2010.

PÉREZ CHICO, DAVID: “Filosofía sin lágrimas”, en LASTRA, ANTONIO (ED.): *Stanley Cavell, mundos vistos y ciudades de palabras*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010, pp. 57-85.

PLATÓN: *Diálogos*, I, trad. de J. Calonge Ruíz, Emilio Lledó Íñigo y Carlos García Gual, Gredos/RBA, Madrid, 2007.

- *La República*, trad. de Rosa M^a. Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero, Akal, Madrid, 2009.

PONTALIS, JEAN-BERTRAND: “Se fier à... sans croire en...”, en *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 18 (1978), pp. 5-14.

RAHNER, KARL: *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, edición refundida por J. B. Metz, trad. de Alejandro Esteban Lator Ros, Herder, Barcelona, 2009.

RATZINGER, JOSEPH: *Jesús de Nazaret*, trad. de Carmen Bas Álvarez, La Esfera de los Libros, Madrid, 2007.

RICO DE SOTELO, CARMEN (COORD.): *Relecturas de Michel de Certeau*, Universidad Iberoamericana, México, 2006.

RICOEUR, PAUL: *Temps et récit, tome I*, Seuil, París, 1983; *tome III*, Seuil, París, 1985.

- *La Mémoire, l`histoire, l`oubli*, Seuil, París, 2000.

ROBEY, DAVID (ED.): *Introducción al estructuralismo*, trad. de Paloma Varela, Alianza, Madrid, 1976.

ROYANNAIS, PATRICK: “Michel de Certeau: l`anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire”, en *Recherches de Sciences Religieuses* 91/4 (2003), pp. 499-533.

RUÍZ DE LA PEÑA, JOSÉ LUIS: *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), 1988.

SCHILLEBEECKX, EDWARD: *Jesús. La historia de un viviente*, trad. de A. Aramayona, Cristiandad, Madrid, 2ª ed., 1983.

SCHOLEM, GERSHOM: *Conceptos fundamentales del judaísmo*, traducción de José Luis Barbero, Trotta, Madrid, 3ª ed., 2008.

SCHOPENHAUER, ARTHUR: *El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida*, trad. de Ángela Ackermann, Herder, Barcelona, 2007.

SIERRA GUTIÉRREZ, LUIS IGNACIO: “El poder de la palabra: o la «mirada inversa» de Michel de Certeau sobre el mayo francés”, en *Signo y Pensamiento*, 53 (2008), pp. 346-351.

SLOTERDIJK, PETER: *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, trad. de Germán Cano, Pre-textos, Valencia, 2002.

SOTELO, IGNACIO: *El Estado Social. Antecedentes, origen, desarrollo y declive*, Trotta, Madrid, 2010.

TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE: *La visión del pasado*, trad. de Carmen Castro, Taurus, Madrid, 5ª ed., 1966.

TELLECHEA IDÍGORAS, JOSÉ IGNACIO: *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Sígueme, Salamanca, 1990.

THOREAU, HENRY DAVID: *Desobediencia civil y otros escritos*, trad. de Mª Eugenia Díaz, Alianza, Madrid, 2005.

TOURAINE, ALAIN: *La sociedad post-industrial*, trad. de Juan Ramón Capella y Francisco J. Fernández Buey, Ariel, Barcelona, 3ª ed., 1973.

- *Crítica de la modernidad*, trad. de Mauro Armiño, Temas de Hoy-Ensayo, Madrid, 2ª ed., 1993.

UNAMUNO, MIGUEL DE: *Sobre el sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid, 2007.

VALERO, URBANO: “Al frente de la Compañía: la Congregación 31”, en LA BELLA, GIANNI (ED.): *Pedro Arrupe. General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Sal Terrae/Mensajero, Bilbao/Santander, 2007, pp. 139-250.

VATTIMO, GIANNI: “Metafísica, violencia, secularización”, en VATTIMO, GIANNI (COMP.): *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, trad. de Carlos Catroppi y Margarita Mizraji, Gedisa, Barcelona, 3ª ed., 1998.

VIGARELLO, GEORGES: “Histories de corps. Entretien avec Michel de Certeau”, *Esprit*, febrero 1982, pp. 179-185.

VOEGELIN, ERIC Y STRAUSS, LEO: *Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*, edición y traducción de Antonio Lastra y Bernat Torres Morales, Trotta, Madrid, 2009.

WATTÉ, PIERRE: “Antropología teológica y hamartiología en el siglo XX”, en VORGLIMLER, HERBERT Y GUTCH, ROBERT B., *La teología en el siglo XX*, vol. III, trad. de Manuel Jiménez Redondo, BAC, Madrid, 1974, pp. 47-63.

WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza, Madrid, 1999.

- *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso García Suarez y Ulises Moulines, Crítica, Barcelona, 4ª ed., 2008.

WINNICOTT, DONALD WOODS: *La naturaleza humana*, trad. de Jorge Piatigorski, Paidós, Buenos Aires, 1993.

ZANCARINI-FOURNEL, MICHELLE: “*La prise de parole: 1968, l’évenement et l’écriture de l’histoire*”, en DELACROIX, CHRISTIAN; DOSSE, FRANÇOIS; GARCIA, PATRICK Y TREBITSCH, MICHEL (EDS.): *Michel de Certeau. Les chemins d’histoire*, Complexe, Bruselas, 2002, pp. 77-86.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

“La lectura de un índice es siempre instructiva e indiscreta,
pone en claro los secretos de la fabricación de un texto”

GIARD, L.: “Histoire d’ une recherche”, p. XXVII.

A

Alberigo, Giuseppe, 23, 401
Álvarez Bolado, Alfonso, 24, 402
Aristóteles, 13, 95, 114, 216, 259, 402
Arrupe, Pedro, 24, 25, 26, 27, 28, 402, 403, 413

B

Balmory, Marie, 201, 402
Barthes, Roland, 42, 115, 364, 402
Bech, Josep María, 121, 402
Benda, Julien, 324, 325, 402
Bentham, Jeremy, 114, 191
Benveniste, Émile, 42, 86, 97
Bloch, Marc, 72, 73, 77, 260, 308, 319, 402, 409
Bouazizi, Mohamed, 357
Bourdieu, Pierre, 45, 113, 150, 213
Boureau, Alain, 403
Bremond, Henri, 213, 278
Buber, Martin, 215, 246, 403
Burckhardt, Jacob, 133, 189, 309, 332, 347, 403

C

Calvez, Jean-Yves, 26, 403
Camus, Albert, 403
Cantor, Georg, 94, 95
Cavell, Stanley, 204, 353, 403, 409, 411
Chéron, Jean, 222, 223
Chinchilla Pawling, Perla, 81, 403, 410
Clifford, William K., 408
Cluniac, Pierre, 126
Cohn-Bendit, Daniel, 349
Congar, Yves, 9, 27, 28, 50, 169, 403

D

Dedekind, Julius, 94
Delacroix, Christian, 403, 404, 409, 410, 414
Deleuze, Gilles, 139
Delibes, Miguel, 304, 404
Dennett, Richard, 207
Derrida, Jacques, 139
Descartes, René, 92, 187, 207, 220, 410
Detienne, Marcel, 74
Dezza, Paolo, 28
Domenach, Jean-Marie, 26, 27, 400

Domenach, Jean-Marie:, 26
 Domínguez Morano, Carlos, 1, 30, 64, 66, 99, 404
 Dosse, François, 18, 19, 21, 24, 27, 29, 41, 51, 74, 80, 85, 90, 91, 97, 106, 403, 404, 409, 410, 414
 Dostoievski, Fiódor M., 404
 Dumézil, Georges, 97
 Dupront, Alphonse, 68, 74, 232, 340

F

Fanon, Frantz, 255
 Favre, Pierre, 21, 31, 40, 43, 59, 90, 214, 217, 224, 278, 279, 280, 295, 296, 302, 338, 399
 Feuerbach, Ludwig, 11, 91, 156
 Fichte, Johann Gottlieb, 310
 Fiore, Joaquín de, 27, 28, 409
 Foucault, Michel, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 113, 114, 127, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 153, 158, 311, 405
 Freud, Sigmund, 19, 30, 31, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 76, 78, 102, 127, 161, 169, 192, 195, 201, 210, 252, 259, 266, 289, 290, 291, 292, 294, 319, 320, 343, 402, 404, 405, 408

G

Galilei, Galileo, 28
 Gandillac, Marcel de, 181
 García Gual, Carlos, 124, 405, 411
 Garcia, Patrick, 403, 404, 409, 410, 414
 Gardner, Howard, 72, 405
 Gauchet, Marcel, 207
 Gaulle, Charles de, 350
 Geffré, Claude, 21, 80, 405, 411
 Giard, Luce, 4, 11, 12, 14, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 39, 43, 44, 45, 57, 59, 61, 67, 72, 77, 79, 81, 85, 140, 145, 146, 155, 158, 168, 175, 186, 187, 188, 204, 205, 206, 209, 210, 231, 243, 244, 245, 250, 251, 258, 265, 276, 280, 287, 291, 295, 296, 297, 331, 338, 343, 351, 352, 358, 399, 400, 406, 407, 415
 Gide, André, 291
 Gilson, Etienne, 53, 407
 Glucksmann, André, 350, 351, 407
 González Sanz, Juan Diego, 1, 41, 80, 86, 407
 Gouhier, Henri, 21
 Gramsci, Antonio, 172
 Grandier, Urbain, 339, 343, 346, 347, 348, 369, 370
 Granger, Gilles-Gaston, 231
 Gregoire, Henri, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 320, 321, 322, 323, 325, 327, 330, 332, 333, 369
 Greimas, Algirdas-Julien, 82, 86, 134

H

Habermas, Jürgen, 113, 140, 142, 144, 145, 153, 407
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 94, 132, 156
Heidegger, Martin, 51, 69, 139, 247, 402, 409
Heisenberg, Werner, 190
Husserl, Edmund, 122, 123, 124, 125, 145, 153, 407

I

Illouz, Eva, 58, 408

J

Jakobson, Roman, 70
James, William, 76, 77, 98, 101, 141, 408
Jousse, Marcel, 51
Judt, Tony, 349, 350, 362, 363, 408
Julia, Dominique, 21, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 320, 321, 323, 325, 326, 328, 330, 333, 352, 400, 402, 407, 408
Jung, Carl Gustav, 67, 408

K

Kant, Immanuel, 92, 113, 408
Kierkegaard, Søren, 98, 99, 132, 141, 142, 360, 408
Kolakowski, Leszek, 234, 408
Kolvenbach, Peter Hans, 28

L

Labadie, Jean, 237, 238, 239, 288
Lacan, Jacques, 31, 57, 69, 70, 71, 237, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 297, 329, 343, 402, 404, 408
Lafitau, Joseph-François, 50, 115, 278
Lastra, Antonio, 124, 207, 310, 311, 403, 409, 411, 414
Laubardemont, Jean Martin (Barón de), 344, 346, 347, 348
Le Bras, Gabriel, 88
Le Goff, Jacques, 73, 77, 319, 409
Lestringant, Frank, 329, 409
Lévi-Strauss, Claude, 40, 128, 329, 409
Lledó Íñigo, Emilio, 405, 411
Loewenstein, Rudolph, 290
Löwith, Karl, 132, 142, 409
Loyola, Ignacio de, 25, 115, 162, 218, 223, 224, 283, 364, 402, 413
Lubac, Henri de, 20, 27, 28, 107, 409
Luis XIII, 346
Lutero, Martín, 136, 217, 218
Lyotard, Jean-François, 139, 409

M

Madelin, Henri, 26, 27
Mandrour, Robert, 74, 347
Marcuse, Herbert, 290
Maritain, Jacques, 53
Martin, Hervé, 51, 69, 146, 147, 160, 188, 215, 246, 247, 276, 306, 344, 403, 406, 410
Mayol, Pierre, 107, 140, 175, 206, 251, 331, 400, 406, 410
Mendiola, Alfonso, 38, 47, 81, 85, 91, 410
Merleau-Ponty, Maurice, 113, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 124, 125, 153, 207, 291, 402, 410
Metz, Johann Baptist, 51, 53, 411
Moingt, Joseph, 29, 132, 247, 284, 285, 410
Molitor, Franz Joseph, 329, 330
Mongin, Olivier, 44, 186, 410
Montaigne, Michel de, 313
Montrelay, Michèle, 32, 410
Mounier, Emmanuel, 405

N

Nisard, Charles, 311

O

Ockam, Guillermo de, 217
Orcibal, Jean, 21, 278

P

Panier, Louis, 80, 83, 85, 91, 92, 93, 97, 100, 103, 104, 106, 411
Pannenberg, Wolfhart, 51, 410
Pérez Chico, David, 204, 411
Pfister, Oskar, 30, 64, 66, 404
Platón, 14, 95, 106, 124, 128, 199, 200, 216, 259, 291, 405, 411
Pohier, Jacques, 26
Pompidou, Georges, 114, 147, 350, 406
Pontalis, Jean-Bertrand, 68, 411

R

Rahner, Karl, 50, 51, 52, 53, 54, 411
Ratzinger, Joseph, 360, 411
Reich, Wilhelm, 290
Revel, Jacques, 21, 144, 145, 188, 243, 244, 276, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 328, 330, 333, 352, 400, 406, 408
Richelieu, Armand Jean du Plessis (Cardinal de), 346
Rico de Sotelo, Carmen, 407, 411
Ricoeur, Paul, 41, 101, 186, 404, 412

Robey, David, 41, 412
Rolland, Romain, 59
Royannais, Patrick, 39, 80, 85, 90, 91, 92, 101, 105, 108, 209, 412
Ruíz de la Peña, José Luis, 51, 53, 412

S

Saussure, Ferdinand de, 42, 70
Schillebeeckx, Edward, 101, 102, 186, 285, 412
Schmitt, Carl, 246
Schnapp, Alain, 356
Scholem, Gershom, 215, 216, 239, 329, 330, 412
Schreber, Daniel Paul, 296
Sierra Gutiérrez, Luis Ignacio, 351, 412
Sloterdijk, Peter, 207, 250, 271, 412
Sotelo, Ignacio, 305, 310, 407, 411, 413
Strauss, Leo, 123, 200, 414
Surin, Jean-Joseph, 10, 14, 22, 31, 40, 59, 90, 206, 214, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 230, 238, 239, 257, 278, 283, 338, 342, 348, 399

T

Taubes, Jacob, 9
Teilhard de Chardin, Pierre, 367, 413
Tellechea Idígoras, José Ignacio, 218, 282, 413
Thoreau, Henry David, 242, 357, 413
Tocqueville, Alexis de, 333
Todorov, Tzvetan, 42
Tomás de Aquino, Santo, 53, 229, 402, 408
Touraine, Alain, 87, 354, 356, 357, 363, 413
Trebitsch, Michel, 403, 404, 409, 410, 414

U

Unamuno, Miguel de, 13, 84, 101, 104, 111, 121, 147, 200, 215, 226, 250

V

Valero, Urbano, 24, 413
Vattimo, Gianni, 139, 413
Vernant, Jean-Pierre, 74
Vidal-Naquet, Pierre, 356
Vigarello, Georges, 43, 207, 208, 341, 414
Voegelin, Eric, 123, 200, 414
Vorglimler, Herbert, 414

W

Watté, Pierre, 50, 52, 414
Winnicott, Donald Woods, 68, 414
Wittgenstein, Ludwig, 13, 37, 71, 120, 121, 180, 181, 183, 414