



Elementos para una crítica del saber en Michel de Certeau: apertura, discontinuidad e interés

Juan Diego González Sanz

Resumen

La obra de Michel de Certeau (Chambéry 1925-París 1986) desarrolla una potente y novedosa crítica epistemológica que a la vez se nutre y afecta a la historia, la antropología, la lingüística y el psicoanálisis, entre otras disciplinas. Este artículo profundiza en tres de las características que Certeau consideraba propias de un saber que mereciera tal nombre, dialogando con otros autores que sostuvieron su importancia previamente: la apertura (Maurice Merleau-Ponty), la discontinuidad (Michel Foucault) y el interés (Jürgen Habermas). Gracias a estas ideas puede ser posible ayudar al conocimiento a tomar conciencia de las sombras que a menudo esconde.

Abstract

The works of Michel de Certeau (Chambéry, 1925-Paris 1986) develop a powerful new epistemological critique that simultaneously feeds and affects history, anthropology, linguistics and psychoanalysis, among other disciplines. This article deals with three of the features considered by Certeau like characteristics of a knowledge that deserved that name, in dialogue with other authors previously argued its importance: the opening (Maurice Merleau-Ponty), discontinuity (Michel Foucault) and interest (Jürgen Habermas). With these ideas may be possible to help knowledge to become aware of the shadows that often hides.

Palabras clave: Michel de Certeau, crítica epistemológica, apertura, discontinuidad, interés.

Key words: Michel de Certeau, Epistemological Critique, Openness, Discontinuity, Interest.

Este trabajo presenta un conjunto de objeciones o matizaciones que Michel de Certeau, apoyándose en otros pensadores contemporáneos suyos, hace a una forma determinada de entender el saber. Como podrá verse a lo largo de estas páginas su aproximación a la epistemología, partiendo de la consideración del creer como acto humano esencial, es profundamente crítica. No obstante, hay que dejar

Diálogo Filosófico 90 (2014) 445-476





Juan Diego González Sanz

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 solos 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.

1. La apertura del saber

Una de las cuestiones que aborda Certeau cuando quiere iniciar su crítica del saber es su cercanía conceptual con la visión, y no es una casualidad que elija precisamente esta similitud que ya desde

¹ CERTEAU, Michel de: *El estallido del cristianismo*. Sudamericana, Buenos Aires, 1974, p. 31.

² Es evidente, no obstante, que aquí podrían estar otros muchos, desde Kant (cf. CERTEAU, Michel de: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Gallimard, París, 1990, pp. 113 ss.) a Pierre Bourdieu (cf. ídem, pp. 82 ss.). No obstante, no se busca en este trabajo 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.



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 visual⁴.

Puede citarse, por ejemplo, «Microtécnicas y discurso panóptico: un quiproqueo»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 cómo «la óptica ha desempeñado tras el s. XVI un papel 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 certeauniano 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 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.).

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*. Gredos, Barcelona, 2007, p. 65).

⁴ Cf. CERTEAU, Michel de: *La prise de parole*. Seuil, París, 1994, pp. 194, 215, 222.

⁵ Cf. CERTEAU, Michel de: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Gallimard, París, 2002, pp. 174-187.

⁶ Ídem, p. 178.

⁷ Ídem, p. 142.

⁸ CERTEAU, Michel de: «Le Sabbat encyclopedique du voir», en *Esprit* (febrero 1987), p. 70. Hay otros artículos sobre esta cuestión: girando en torno a la relación ver-crear a propósito de la obra de Lafitau: CERTEAU, Michel de: *Le lieu de l'autre*. Seuil/Gallimard, París, 2005, pp. 89-112; o analizando con minuciosa precisión



Juan Diego González Sanz

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.

1.1. 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.

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, y sin «adherirse a todas las seducciones de este pensamiento»¹³. Por ello, la comparación que puede establecerse en-

«El jardín de las delicias», de El BOSCO: CERTEAU, Michel de: *La fable mystique*. Gallimard, París, 1982, pp. 71-99.

⁹ Cf. CERTEAU, Michel de: *Le lieu de l'autre*, p. 336.

¹⁰ «Modificación antropológica. La visión sustituye lentamente al tacto o a la audición» (CERTEAU, Michel de: *La fable mystique*, p. 120). En otros momentos históricos ha predominado, en lugar de la visión, por ejemplo, el olor (CERTEAU, Michel de: *La possession de Loudun*. Gallimard, París, 1970, pp. 66, 70 s); o el sentimiento: «las palabras reemplazan a los olores, muy rápido» (ídem, p. 79). Una aportación muy interesante sobre el desplazamiento del oído por la visión al inicio de la Edad Moderna puede verse en BARTHES, Roland: *Sade, Fourier, Loyola*. Cátedra, Madrid, 2010, p. 81.

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

¹² MERLEAU-PONTY, Maurice: *Le visible et l'invisible*. Gallimard, París, 1979.

¹³ CERTEAU, Michel de: «La folie de la vision» en *Esprit* (junio 1982), p. 99. Certeau también hará referencia en este texto a otras obras importantes de





Elementos para una crítica del saber en Michel de Certeau: apertura,
discontinuidad e interés

tre ambos textos ha de hacerse en términos de confluencia y no de influencia.

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 papeles 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 en el pensamiento certeauniano, en estrecha relación con la creencia. Certeau acoge y valora este término, que expresa una estrecha cercanía entre los conceptos de Merleau-Ponty y los suyos propios. De hecho, al estudiar el creer Certeau había apostado ya por la noción de apertura, al dar una notoria 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 desempeñar 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, saber, creencia y visión quedan enlazados 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.

Merleau-Ponty como *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1994; o *Sentido y sinsentido*, Península, Barcelona, 1977.

¹⁴ CERTEAU, Michel de: «La folie de la vision», p. 92.

¹⁵ Ídem, p. 91.

¹⁶ Ídem, p. 92.





Juan Diego González Sanz

1.2. 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.

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.

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 visto. 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

¹⁷ Ídem, p. 96.

¹⁸ Ídem, p. 96.





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 positividades sucesivas de enunciados particulares»¹⁹. 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 ella.

Entonces, partiendo del hecho de que hay más realidad que la que 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»²⁰ 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»²¹. La creencia abre el saber a su propia limitación y, al hacerlo, produce «una ausencia de cierre para el conocimiento»²².

1.3. 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

¹⁹ Ídem, p. 97.

²⁰ Cf. CERTEAU, Michel de: *La prise de parole*, p. 232.

²¹ CERTEAU, Michel de: «La folie de la vision», p. 97.

²² CERTEAU, Michel 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.





Juan Diego González Sanz

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»²³.

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 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 XVII²⁴. 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

²³ CERTEAU, Michel de: «La folie de la vision», p. 97.

²⁴ BECH, Josep María: *Merleau-Ponty*. Anthropos, Rubí (Barcelona), 2005, p. 10.



“salvaje” que se encuentra inscrito en nuestro cuerpo y el pensamiento más reflexivamente “desencarnado”²⁵. 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»²⁶.

No es difícil, por tanto, entender que desde esta posición pueda defenderse que la creencia tiene algo que aportar al conocimiento. Participe 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.

1.4. Una nueva científicidad

Toda esta orientación encuentra sustento en pensadores precedentes como Edmund Husserl. 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»²⁷.

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. Certeau cita a Husserl para definir como «tarea infinita»²⁸ 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»²⁹ –de una obra que Certeau califica de «capital»³⁰– que abre

²⁵ Ídem, p. 26.

²⁶ CERTEAU, Michel de: «La folie de la vision», p. 90.

²⁷ CERTEAU, Michel de: «La folie de la vision», p. 91.

²⁸ CERTEAU, Michel de: *La culture au pluriel*. Seuil/C. Bourgois, París, 1993, p. 31.

²⁹ HUSSERL, Edmund: *La filosofía como ciencia estricta*. Nova, Buenos Aires, 1973, pp. 135-172.

³⁰ CERTEAU, Michel de: *La culture au pluriel*, p. 31.

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 vio 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*³¹, 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*³², que ha sido considerada una de las principales aportaciones a la epistemología del siglo XX³³. 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)³⁴ 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

³¹ HUSSERL, Edmund: *La filosofía como ciencia estricta*, op. cit.

³² HUSSERL, Edmund: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo, Buenos Aires, 2008.

³³ «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. Cf. VOEGELIN, Eric / STRAUSS, Leo: *Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*. Trotta, Madrid, 2009, p. 41. Debo al profesor Antonio Lastra el conocimiento de esta hermosa y profunda correspondencia.

³⁴ 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, Carlos: «Introducción» a PLATÓN: *Diálogos I*. Gredos, Madrid, 2007, p. 320; p. 356 n. 37).

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?

2. Saber y discontinuidad

Pero para hacerse cargo de la acción humana, el saber tiene que entrar en las arenas del tiempo. Que la temporalidad es una de las cuestiones que mayor interés suscitan en Certeau es algo que queda claro al leer cualquiera de sus textos, 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 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»³⁵.

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 Michel Foucault 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»³⁶. De hecho, hay pocos ejemplos tan elocuentes de este interés estructuralista por la temporalidad como *Las palabras y las cosas*³⁷, de Michel Foucault, donde la influencia en la reflexión

³⁵ CERTEAU, Michel de: *L'écriture de la histoire*. Gallimard, París, 1975, p. 28. En esta misma obra, podrá encontrarse uno de los ejemplos más ilustrativos de la original perspectiva temporal certeauiana, al tratar el pensamiento temporal de Freud en *Moisés y la religión monoteísta* (ídem, pp. 402 ss).

³⁶ CERTEAU, Michel de: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 158 ss. Para ampliar con más detalle el tratamiento certeauiano del abordaje estructuralista de la historia, cf. «Historia y estructura», en ídem, pp. 188-207.

³⁷ FOUCAULT, Michel: *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, Madrid, 2009.



Juan Diego González Sanz

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 intentan conocer, pudiéndose distinguir entonces diferentes epistemes en diferentes momentos históricos³⁸.

2.1. 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!):

³⁸ 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, Michel de: *Le lieu de l'autre*, pp. 105 s).



«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 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»³⁹.

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 cognoscitiva del ser humano, sino también, como resalta nuestro jesuita, a la relación de la espiritualidad y el tiempo⁴⁰. 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.

Aun 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»⁴¹. Así pues, en el discurso certeauniano, «continuidad y discontinuidad son términos igualmente ciertos, pero desigualmente conscientes»⁴², pues, tras el predominio perdido de la perspectiva continuista, 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»⁴³. Esta afirmación matizada de una discon-

³⁹ CERTEAU, Michel de: «Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIII^e siècle», pp. 108 s. Hay multitud de otros ejemplos del uso personal y matizado de la terminología foucaultiana por Certeau; por citar solo uno, cf. CERTEAU, Michel de: *La fable mystique*, p. 83.

⁴⁰ El texto fundamental para ello es «Le mythe des origines», en CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire*. Seuil, París, 1987, pp. 67-86.

⁴¹ Ídem, p. 72.

⁴² Ídem, p. 83.

⁴³ Ídem, p. 69.



tinuidad 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»⁴⁴. 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»⁴⁵ o que «nada de lo que ha sido dicho ayer a otros reemplaza lo que yo puedo decir o entender aquí y ahora»⁴⁶, 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»⁴⁷ que se da en 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»⁴⁸.

Para nuestro autor, queda claro entonces, usando la terminología foucaultiana, que una determinada comprensión o episteme está, efectivamente, muy determinada por las condiciones históricas que

⁴⁴ Ídem, p. 69.

⁴⁵ Íbidem.

⁴⁶ CERTEAU, Michel de: *La fable mystique*, p. 223.

⁴⁷ Ídem, p. 152.

⁴⁸ Íbidem.



la rodean y, por lo tanto, «no abandona nunca el suelo de un tiempo y un país»⁴⁹. Por tanto, entre una época y otra, aun tratándose del mismo fenómeno, «la continuidad es en gran parte ilusoria»⁵⁰. 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»⁵¹.

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 otros⁵². 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»⁵³. De esta forma, y como queda patente 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 pos-

⁴⁹ CERTEAU, Michel de: «La parole du croyant dans le langage de *l'homme*», en *Esprit* (octubre 1967), 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, Michel 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, Michel de: *L'écriture de la histoire*, pp. 47 s).

⁵⁰ CERTEAU, Michel de: «L'actif et le passif des appartenances», en *Esprit* (junio 1985), p. 156.

⁵¹ CERTEAU, Michel 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 *bandicap*, en la medida en que nuestro paisaje mental es el fondo sobre el que se imprime todo conocimiento histórico» (CERTEAU, Michel 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, Michel de: *L'écriture de la histoire*, p. 40).

⁵² Cf. CERTEAU, Michel de: *L'écriture de la histoire*, p. 11. Para un clásico y serio análisis de la linealidad temporal en la filosofía de la historia, cf. LÖWTH, Karl: *Historia del mundo y salvación*. Katz, Buenos Aires, 2007.

⁵³ KIERKEGAARD, Sören: *Ejercitación del cristianismo*. Trotta, Madrid, 2009, p. 85.



Juan Diego González Sanz

tulado 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»⁵⁴.

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»⁵⁵.

2.2. Los márgenes: el lugar del otro

Esta idea de límite 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

⁵⁴ CERTEAU, M. DE: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 154.

⁵⁵ MOINGT, Joseph: «Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent», en *Recherches de Science Religieuse* 91/4, (2003), 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, Michel de: *L'écriture de la histoire*, p. 65). La expresión «trabajo sobre el límite» está en CERTEAU, Michel 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 [...] 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, Jacob: *Juicios sobre la historia y los historiadores*. Katz, Buenos Aires, 2011, p. 42).



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.

«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 inadmisibile. Es la herida de un racionalismo»⁵⁶.

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 verbales⁵⁷), 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»⁵⁸). 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 canónico⁵⁹. 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

⁵⁶ CERTEAU, Michel de: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 160-162.

⁵⁷ Cf. CERTEAU, Michel de: *La culture au pluriel*, p. 197.

⁵⁸ *Ídem*, p. 196.

⁵⁹ Cf. CERTEAU, Michel de: *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*.



Juan Diego González Sanz

un *continuum* mental sobre el que se desplegarían las semejanzas y que autorizaría a pensar lo no-formulado o lo no-pensado, la interpretación hace de las diferencias el elemento de su rigor y el principio de sus distinciones»⁶⁰.

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»⁶¹.

Con su aceptación del valor de estas heterotopías, la postura certeuniana, aun 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 otras⁶².

2.3. 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 discontinuidad, que para otros pensadores pasan desapercibidos. Es el caso de la pregunta por la verdad que, aun estando implícita en la cuestión de la temporalidad del saber, la desborda. Cuando Certeau lanza una mirada general sobre este texto

⁶⁰ CERTEAU, Michel de: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 158 s.

⁶¹ FOUCAULT, Michel: *Las palabras y las cosas*, p. 3.

⁶² «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, Michel de: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 210 s). Para ver otras referencias al concepto de heterología, cf. CERTEAU, Michel 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.





Elementos para una crítica del saber en Michel de Certeau: apertura,
discontinuidad e interés

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 verdad⁶³.

«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»⁶⁴.

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 religión»⁶⁵. 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

⁶³ CERTEAU, Michel de: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 153.

⁶⁴ Ídem, p. 165.

⁶⁵ CERTEAU, Michel de: *La possession de Loudun*, p. 34.



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 mundo⁶⁶. Por ello la mística se desarrolla dentro de una «historicidad donde las continuidades pierden su pertinencia, así como las instituciones»⁶⁷, 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 certeauniana 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»⁶⁸, 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 relatividad⁶⁹. Sin embargo, en otras 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»⁷⁰.

La verdad para él existente no se encuentra en afirmaciones dogmáticas ajenas al tiempo, sino más bien en el encuentro con la diferencia cuyo 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,

⁶⁶ CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire*, p. 113 n. 33. En referencia a la importancia de la exégesis como catalizador de la crisis protestante, cf. CERTEAU, Michel 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.

⁶⁷ CERTEAU, Michel de: *La fable mystique*, p. 22.

⁶⁸ CERTEAU, Michel de: *La culture au pluriel*, p. 219.

⁶⁹ «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 ser lo que se manifiesta para convertirse en lo que se produce, y adquiere una suerte de forma “escrituraria”, CERTEAU, Michel de: *L'écriture de l'histoire*, p. 27.

⁷⁰ CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire*, pp.125 s.

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»⁷¹.

«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 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.

3. *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).

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.

⁷¹ CERTEAU, Michel de: *«La parole du croyant dans le langage de l'homme»*, pp. 466 ss.



Juan Diego González Sanz

3.1. 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 marxista⁷² o la importancia atribuida por la Escuela de Frankfurt al pensamiento como principal herramienta emancipatoria frente a la dominación de la técnica⁷³. Pero, más allá de estas divergencias entre sus obras, ambos autores se inscriben en una tradición que 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 in-

⁷² 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, Luce: «Des moments et des lieux», en CERTEAU, Michel de / GIARD, Luce / MAYOL, Pierre: *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*. Gallimard, París, 1994, p. XI).

⁷³ 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. Cf. CERTEAU, Michel 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, Michel de: *Le lieu de l'autre*, p. 36 n. 2.



tereses 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»⁷⁴. 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 abolido, la duda no es superada, sino neutralizada, y cualquier saber de este tipo es meramente un retroceso»⁷⁵.

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»⁷⁶.

No obstante, lo que interesa destacar de las posiciones de Certeau y Habermas no es, de cara a la crítica certeuniana del saber, si están

⁷⁴ JAMES, William: *La voluntad de creer*. Tecnos, Madrid, 2003, p. 166.

⁷⁵ KIERKEGAARD, Sören: *Johannes Climacus*. Alba, Barcelona, 2008, p. 103.

⁷⁶ LÖWITH, Karl: *Max Weber y Karl Marx*. Gedisa, Barcelona, 2007, p. 165.



Juan Diego González Sanz

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.

3.2. Aclarar la posición personal

Certeau no tiene ningún empacho en comenzar 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 intereses⁷⁷. 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»⁷⁸.

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»⁷⁹. 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

⁷⁷ Cf. CERTEAU, Michel de: *La fable mystique*, p. 12.

⁷⁸ CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire*, pp. 98 s.

⁷⁹ CERTEAU, Michel de: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 190.





Elementos para una crítica del saber en Michel de Certeau: apertura,
discontinuidad e interés

en la comunidad científica: «hay una relación entre el lugar social de los “intelectuales” y el papel epistemológico de los criterios de su elección»⁸⁰.

Es aquí donde la llamada de Habermas a la «repolitización» de las ciencias sociales encuentra su conexión con el pensamiento de Certeau⁸¹, 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»⁸².

3.3. 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 certeauniana 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 por Habermas: solo la explicitación de las condiciones y las convenciones, muy a menudo implícitas, que hacen posible el discurso del

⁸⁰ CERTEAU, Michel de: *L'écriture de l'histoire*, p. 450 n. 9.

⁸¹ Ídem, p. 86.

⁸² CERTEAU, Michel de: *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 75 s.





Juan Diego González Sanz

historiador, permite construir el estatuto científico del discurso del historiador»⁸³.

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»*⁸⁴: «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»⁸⁵. Certeau dirá, en este sentido, que «es imposible eliminar del trabajo historiográfico las ideologías que lo habitan»⁸⁶. 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 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.

⁸³ REVEL, Jacques: «Michel de Certeau: l’institution et son contraire», en GIARD, Luce / MARTIN, Hervé / REVEL, Jacques: *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*. Jérôme Millon, Grenoble, 1991, p. 115.

⁸⁴ HABERMAS, Jürgen: *Ciencia y técnica como «ideología»*. Tecnos, Madrid, 1994.

⁸⁵ GIARD, Luce: «Le travail de voyager au pays des vivants et de morts», en *Esprit* (febrero 1976), p. 377. Puede verse otra referencia a Habermas y a la relación conocimiento-interés en CERTEAU, Michel de: *Le lieu de l’autre*, pp. 21 ss.

⁸⁶ CERTEAU, Michel de: *L’écriture de l’histoire*, p. 48.



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»⁸⁷. 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»⁸⁸.

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»⁸⁹. 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 general, se produce porque 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»⁹⁰. Y no solo detrás de un texto sino, en general, detrás de cualquier producción, pues «los productos están determinados por el lugar de

⁸⁷ Ídem, p. 79.

⁸⁸ GIARD, Luce: «Par quoi demain déjà se donne à naître», CERTEAU, M. de: *La prise de parole*, p. 19.

⁸⁹ GIARD, Luce: «Le travail de voyager au pays des vivants et de morts», p. 377.

⁹⁰ MARTIN, Hervé: «À propos de *L'opération historiographique*», en DELACROIX, Christian / DOSSE, François / GARCIA, Patrick / TREBITSCH, Michel (eds.): *Michel de Certeau. Les chemins d'histoire*. Complexe, Bruselas, 2002, p. 111.



Juan Diego González Sanz

su producción, de suerte que no se puede considerar su modificación sin remontarse a la organización de la que son los efectos»⁹¹.

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 separan⁹². En este trabajo ya se expresa como una gran certidumbre ceriteuniana 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 sobre la base de deseos e intereses⁹³.

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.

3.4. Razón de Estado

El estudio de «la relación que la sabiduría tiene con un poder»⁹⁴, y la caracterización del saber como sustento de una cultura dominante, aparece en varios escritos a lo largo de las obras de Ceriteau, 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

⁹¹ CERTEAU, Michel de: «Le Sabbat encyclopedique du voir», p. 67. Este hermoso escrito, que Ceriteau 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.

⁹² CERTEAU, Michel de: *L'écriture de l'histoire*, pp. 77-142.

⁹³ 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, Miguel de: *Sobre el sentimiento trágico de la vida*. Espasa-Calpe, Madrid, 1985, p. 43).

⁹⁴ CERTEAU, Michel de: *La fable mystique*, p. 62.



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»⁹⁵. 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»⁹⁶.

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»⁹⁷. Esta premisa afecta al saber en la faceta de su producción, como se ha señalado antes, pero también a la de su reproducción, 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»⁹⁸, 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

⁹⁵ CERTEAU, Michel de: *La prise de parole*, pp. 40-42.

⁹⁶ Ídem, p. 85.

⁹⁷ CERTEAU, Michel de: *La culture au pluriel*, p. 47.

⁹⁸ CERTEAU, Michel de: *La invention du quotidien.1. Arts de faire*, p. 145.



depende muy estrechamente de objetivos políticos y de las selecciones sociales que les acompañan»⁹⁹.

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, cómo 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 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»¹⁰⁰.

El saber pues, encarnado en la cultura escolar o en la Academia, cae entonces, en la medida en que acepta acriticamente 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»¹⁰¹.

Esta función reproductiva del saber es aún más evidente al verla aplicada en las relaciones internacionales, por ejemplo, en todo lo

⁹⁹ CERTEAU, Michel de: *La culture au pluriel*, pp. 199-200.

¹⁰⁰ CERTEAU, Michel de: *L'écriture de l'histoire*, p. 44.

¹⁰¹ CERTEAU, Michel de: *La culture au pluriel*, p. 121. Para una reflexión sobre lo que deberían ser una escuela y un saber «desinteresados», cf. «La culture et l'école», en ídem, pp. 105-123. Pierre Bourdieu destaca entre los autores citados en este tema.



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»¹⁰². 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.

«La etnología no es inocente. Ella representa una de la 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»¹⁰³.

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»¹⁰⁴. 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»¹⁰⁵.

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 prelude de este saber y no solamente su efecto o su atributo. Permite y ordena las características. Actúa»¹⁰⁶. Y no solo eso, sino que «si los procedimientos científicos no son inocentes, si sus objetivos dependen de una organización

¹⁰² CERTEAU, Michel de: *La prise de parole*, p. 152 n. 16.

¹⁰³ CERTEAU, Michel de: *La culture au pluriel*, p. 135.

¹⁰⁴ CERTEAU, Michel de: *L'écriture de l'histoire*, p. 9.

¹⁰⁵ CERTEAU, Michel de: *La culture au pluriel*, p. 71.

¹⁰⁶ CERTEAU, Michel de: *La invention du quotidien. 1. Arts de faire*, p. 60.



Juan Diego González Sanz

política, el discurso mismo de la ciencia debe tener una función que una sociedad le encomienda: ocultar lo que pretende mostrar»¹⁰⁷. 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.

4. Conclusión

Aunque habría que realizar una amplia monografía si se quisiera describir con detalle la postura de Michel de Certeau sobre el saber en general, diseminada en la profundidad de una obra que multiplica sus pliegues en cada lectura, 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 certeaniano 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 general y la tradición asumida condescendentemente: Merleau-Ponty, Husserl, Foucault, Habermas y tantos otros.

Recibido el 12 de febrero de 2014

Aprobado el 27 de abril de 2014

Juan Diego González Sanz
Universidad de Huelva
juan.gonzalez@denf.uhu.es

¹⁰⁷ CERTEAU, Michel de: *La culture au pluriel*, p. 47.

