

SÍLEX

MICHEL DE CERTEAU: LEGADO Y VIGENCIA

MICHEL DE CERTEAU: LEGADO Y VIGENCIA



Revista *Sílex*, volumen 6, N° 2
Revista interdisciplinaria de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya
Julio - diciembre 2016

DIRECTOR

Bernardo Haour, S.J.

VICEDIRECTORA

Birgit Weiler, HMM

MIEMBROS DEL CONSEJO EDITORIAL

Manuel Burga (Universidad Mayor de San Marcos) / Tony Mifsud (Universidad Alberto Hurtado, Chile) / Rafael Fernández Hart, S.J. (Universidad Antonio Ruiz de Montoya) / Catalina Romero (Pontificia Universidad Católica del Perú) / Aldo Vásquez (Universidad Antonio Ruiz de Montoya) / César Carrión (Pontificia Universidad Católica del Ecuador)

COORDINADOR DE ESTE NÚMERO *SÍLEX*

Rafael Fernández Hart S.J.

PRODUCCIÓN EDITORIAL

Leonardo Dolores / Isabel Lavado

De la presente edición:

© Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Canje y correspondencia: Fondo Editorial de la Universidad

Av. Paso de los Andes 970, Pueblo Libre, Lima

Telf. (511) 7195990 anexo 137

fondo.editorial@uarm.pe

CUIDADO DE EDICIÓN

Centro de Estudios y Publicaciones CEP

Belisario Flores 681, Lince - Telf.: 471-7862

Ilustración de la p. 152: Tapa del manuscrito *Sílex del divino amor*, Lilly's Library, Universidad de Indianápolis, EE.UU.

Todos los derechos reservados

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú No.: 2016-18229

ISSN: 2310-4244

Impreso en el Perú por: Litho & Arte S.A.C.

Jr. Iquique, 046 – Breña.

Tiraje: 300 ejemplares

Lima, diciembre 2016

CONTENIDO

| | |
|--------------------------|---|
| Colaboran en este número | 5 |
| Presentación | 9 |

ARTÍCULOS

| | |
|--|----|
| Una fidelidad crítica: Michel de Certeau en la Compañía de Jesús y la Escuela Freudiana de París <i>Juan D. González-Sanz</i> | 15 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| La realidad ausente de la Iglesia en el Perú: un ensayo interpretativo de las categorías de análisis de Michel de Certeau. <i>Juan Dejo, S.J. y Rafael Fernández Hart, S.J.</i> | 39 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| Michel de Certeau, historiador de la mística <i>Dominique Salin S.J.</i> | 55 |
|---|----|

ENSAYOS

| | |
|---|----|
| El olvido del cuerpo glorioso de Cristo en Michel de Certeau <i>Mauricio Villacrez</i> | 73 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| Las alas de Ícaro: Una reflexión en torno al cambio religioso y a las funciones del límite <i>Diego Huerta</i> | 79 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| Michel de Certeau en clave cognitiva: ideas desde otros itinerarios de investigación <i>Sidney Castillo</i> | 91 |
|--|----|

ENSAYOS NO TEMÁTICOS

- Las interpretaciones de Adán y Eva
o la formación de científicos en el Perú”
Véronique Lecaros 105

RESEÑAS DE LIBROS

- Democracy, Culture, Catholicism: Voices from Four Continents*
de Michael J. Schuck & John Crowley-Buck (editores) 121

- Incertidumbres y distancias. El controvertido protagonismo del Estado*
de Romeo Grompone (editor) 124

- La belleza de nuestro Dios*
de Manuel Díaz Mateos 130

- Escritura y Salvación. Cultura Misionera Jesuita en tiempos de Anganamón*
de Rafael Gaune 134

- INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES DE SÍLEX** 141

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

Juan Diego González Sanz

Doctor en Ciencias Sociales Aplicadas (línea Filosofía) por la Universidad de Huelva (2014), con una tesis titulada “Saber, creer y poder. Jalones para una antropología del creer (y del cuidar) en la obra de Michel de Certeau”. Trabaja como Enfermero Especialista en Obstetricia y Ginecología en el Centro de Salud de Lepe (Huelva) y es profesor de Enfermería Maternal en la Facultad de Enfermería de la Universidad de Huelva.

Juan Dejo Bendezú S.J.

Doctor en Teología por el Centre Sèvres, Facultés Jésuites de París, y Maestro en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Se ha especializado en temas de historia de la espiritualidad. Es profesor ordinario de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, donde enseña historia y teología en el Departamento de Humanidades.

Rafael Fernández Hart S.J.

Decano de la Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Doctor en Filosofía por el Centre Sèvres, Facultés Jésuites de París, y Maestro en Teología por el mismo centro de estudios, se ha especializado en temas de mística y religión y es profesor ordinario de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, donde enseña filosofía en el Departamento de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas.

Dominique Salin S.J.

Se desempeña como Profesor Emérito de la Facultad de Teología de París Jesuita (Centro Sèvres). Entre sus publicaciones destacan: *La*

experiencia y el lenguaje espiritual. Lecciones sobre la tradición mística cristiana. Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2015, y *Louis Lallemand, Doctrina espiritual.* Nueva edición aumentada y presentada por D. Salin. Editorial Desclée de Brouwer, París, 2011.

Mauricio Villacrez

Bachiller en Humanidades con mención en Psicología por la PUCP. Es presidente fundador de la “Academia Peruana de las Ciencias de la Religión” (APECREL) y director general de “Nous” institución orientada a la integración de la psicoterapia con la espiritualidad. Se desempeña además como asistente de investigación en el proyecto internacional “Young Adults and Religion in a Global Perspective” de la Åbo Akademi University de Finlandia.

Diego Alonso Huerta

Es antropólogo por la PUCP y magíster en las “Raíces religiosas de Europa” por la Universidad de Helsinki. Sus publicaciones incluyen “Secular shrines and sacred cyberspaces: an overview of the spaces and faces of (neo)pagan ritual in Lima, Peru”, sobre los rituales sagrados y políticos empleados por practicantes del (neo)paganismo en Lima; y “The death and rebirth of a Crucifix: Materiality and the sacred in Andean vernacular Catholicism”, sobre la reproducción de la sacralidad del segundo crucifijo del Señor de Huamantanga tras la destrucción del primero. Actualmente es docente de antropología en la PUCP.

Sidney Castillo

Bachiller en Antropología por la UNMSM. Actualmente trabaja como asistente de investigación en el proyecto internacional “Young Adults and Religion in a Global Perspective” de la Åbo Akademi University de Finlandia. Es miembro de la Latin American Studies Association, la Academia Peruana de las Ciencias de la Religión y la Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones. También es redactor y entrevistador para el portal académico británico “The Religious Studies Project”.

Véronique Lecaros

Máster en Filosofía por la Universidad de la Sorbona y por la Universidad de Stanford (EEUU), doctora en Historia del Arte por el EHESS y doctora en Teología de la Universidad de Estrasburgo. Actualmente desarrolla programas de investigación en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM), además enseña en la PUCP. Es autora de varios artículos y libros sobre América Latina, especialmente sobre el Perú. Destacan: *La conversión al Evangelismo* (2016) y *La Iglesia Católica y el desafío de los grupos evangélicos* (2016).

Soledad Escalante

Doctora en Filosofía en la especialidad de Filosofía Social por la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, Alemania. Obtuvo Maestrías en Filosofía, Sociología y Filología Románica por la Universidad Albert-Ludwigs de Friburgo. Ha publicado en libros y revistas académicas y medios escritos a nivel nacional e internacional. Es miembro de las sociedades internacionales: Internationale Hegel Gesellschaft de Berlín, Internationale Hegel Vereinigung de Heidelberg, Sociedad Española de Estudios sobre Hegel de Salamanca y Sociedad de Estudios de Teoría Crítica (SETC) de Madrid. Actualmente es Directora de la Escuela Profesional de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Romeo Grompone

Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad de la República (Uruguay). Cursó estudios de Maestría en Sociología en el Instituto Universitario de Pesquisas de Rio de Janeiro, Brasil (IUPERJ) y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es Investigador principal del Instituto de Estudios Peruanos y docente de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Sus temas de investigación han sido instituciones políticas, instituciones políticas y sociedad, teoría del Estado, cultura, movimientos sociales y sociedades regionales, entre otros. Ha publicado libros y artículos en esas líneas de investigación.

Juan Bytton, S.J.

Licenciado en Economía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y Licenciado en Sagradas Escrituras en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Hizo sus estudios de Teología en la Universidad Gregoriana de Roma, además de un semestre de estudios en la Hebrew University en Jerusalén. Ha dado conferencias y seminarios sobre la Biblia, los Evangelios y Palabra de Dios en la Vida Cotidiana en Roma, Lima, Arequipa, Cusco, Ayacucho y Tacna. Participa en revistas como *Páginas* y la *Revista de Teología de la Universidad Santa María de Arequipa*. (“El rol de los hijos de Oseas en la metáfora de Oseas 1-3”). Colaboró en la Pastoral Juvenil y vocacional de los jesuitas del Perú y es actualmente Promotor Vocacional de la provincia peruana.

UNA FIDELIDAD CRÍTICA: MICHEL DE CERTEAU EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LA ESCUELA FREUDIANA DE PARÍS

Juan Diego González-Sanz

Resumen

Al contemplar la figura de Michel de Certeau, hay que enfrentarse a la realidad de su pertenencia a instituciones con las que desarrolló una relación cuando menos conflictiva. Es el caso de la Compañía de Jesús y de la Escuela Freudiana de París, fundada por Jacques Lacan. Este trabajo expone algunas referencias de la obra certeuniana que pueden ayudar a entender mejor dicha relación, caracterizada por una fidelidad crítica.

Palabras clave: Michel de Certeau, Escuela Freudiana de París, Compañía de Jesús, instituciones.

Abstract

Looking at the figure of Michel de Certeau, it's necessary to grasp how he joined in institutions with which he developed a conflictive relationship like the Society of Jesus and the Freudian School of Paris, founded by Jacques Lacan. This paper aims to show some references from Certeau's Works in order to understand better this relationship, characterized by a critical loyalty.

Key words: Michel de Certeau, Freudian School of Paris, Society of Jesus, institutions.

Las instituciones guardan, sin lugar a dudas, un interés especial para Michel de Certeau. Son objeto de estudio, más o menos directamente, en muchos de sus textos, desempeñando en ellos un papel protagonista en el intento certeauniano de comprensión de la sociedad como espacio político. En dicho intento, destaca la asunción de la política como un lugar de encuentro y conflicto, y también una ferviente defensa de la diferencia como acicate básico de la vida social.

En otros trabajos he abordado las reflexiones de Certeau sobre las instituciones: en cuanto a su nacimiento y su desarrollo (González-Sanz, 2015); su función social y su relación con las creencias (González-Sanz, 2016a); y también en cuanto a las tentaciones a que se ven sometidas y el modo en que a menudo se destruyen (González-Sanz, 2016b). Sin embargo, en este artículo me concentraré en otra perspectiva, la del análisis de la vivencia propia de Michel de Certeau en el mundo institucional a través de dos realidades concretas: la Compañía de Jesús y la Escuela Freudiana de París, dando una prioridad absoluta a las consideraciones que sobre ellas aparecen en sus propios textos.

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. Y, sin embargo, como la relación de la Compañía con la Iglesia y consigo misma es paradójica (Fabre, 2015: 18), también la relación de Certeau con la Compañía es paradójica. Ella es el centro de las múltiples pertenencias, de las múltiples identidades de Michel de Certeau, y a la vez el espacio donde se evidencian sus tomas de distancia, sus divergencias. Además, la Compañía 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 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 Instituto¹ 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” (Certeau, 1987: 268). 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)” (Certeau, 1987: 155).

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. Menciona que “el punto de vista (digamos ‘cultural’) que recibimos de la historiografía moderna nos enseña hasta qué punto las iniciativas y los descubrimientos originales de la Compañía *correspondían* al tiempo que los vio nacer” (Certeau, 1987: 76).

Gran parte de estas reflexiones certeauianas sobre el nacimiento y desarrollo de la Compañía proceden de los estudios históricos de nuestro autor sobre Pierre 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 de jesuitas principales durante toda su carrera².

1 Certeau utiliza o refiere el uso de este término para describir a la Compañía en Certeau (2005: 81, 156, 162; 1987a: 78, n. 8).

2 Se hace presente en su obra una tendencia permanente a estudiar las figuras de jesuitas del pasado (los mejores ejemplos son Pierre Favre y Jean-Joseph Surin), pero

Una de las primeras observaciones que se deriva de 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” (Certeau, 1960: 19). 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” (Certeau, 1960: 8), 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 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 muerte³. El pensamiento de

también a tratar las obras escritas por otros jesuitas menos ilustres pero no menos interesantes (Joseph-François Lafitau, Henri Bremond). Especialmente afectuoso y profundo me parece el tratamiento que Certeau hace de la figura de Bremond, con quien pienso que se identifica de algún modo (no tanto en su concepción de la mística como en su condición de lector y estudioso de la misma). De él dirá que como historiador es “un vagabundo como yo” (Certeau, 2005: 64) y que “tiene una conciencia profunda de no ser un verdadero historiador ni un verdadero teólogo” (1987a: 68).

3 La configuración de la Compañía como una élite se justificará, desde el principio, por esta necesidad percibida de ser modelos que hay que 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” (1960: 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

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 (Certeau, 1960: 65s).

Como nos deja ver Certeau en su estudio sobre Favre⁴, 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*” (Certeau, 2005: 143). En plena confrontación 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” (Certeau, 1960: 64) que al de la Reforma protestante, vigilando estrechamente tanto sus prácticas como su propio discurso. Certeau menciona que “finalmente, la experiencia de los primeros jesuitas, a menudo sospechosos de iluminismo, les había vuelto particularmente prudentes en el uso del vocabulario místico” (1960: 39).

Es en ese equilibrio donde la aportación ignaciana, identificada por el discernimiento que atraviesa los *Ejercicios Espirituales*, consistirá

reforma de los sacerdotes y los religiosos” (Certeau 2005: 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” (2005: 122).

4 Para mí la “Introducción” 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 (véase especialmente la 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” (1960: 81). Nuestro autor destaca cómo 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” (1960: 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.

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” (Certeau, 1960: 73).

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 Acquaviva es quizás el mejor exponente del primero de estos focos⁵. 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 medio mundo, convencen al prepósito general de que el problema central de la Compañía está relacionado con la unidad de pensamiento, de acción y sobre todo, de discurso, siendo ésta “la cuestión esencial: la posibilidad para la acción de ser, como en los comienzos de la Compañía, el lenguaje de un espíritu común” (Certeau, 2005: 156). Para afrontar una necesaria renovación, Acquaviva enviará en el año 1606 una encuesta a todas las casas y miembros de la Compañía (*ad detrimenta cognoscenda*, Certeau, 1982: 341), 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

5 Dos textos estrechamente relacionados son las principales fuentes para esta cuestión: “Les «petits saints» d’Aquitaine” (Certeau, 1982: 330-373) y “Histoire des jésuites” (Certeau, 2005: 155-165). Este segundo texto es la tercera parte del artículo “Jesuitas”, escrito por Certeau para el Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique.

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»” (Certeau, 2005: 182)⁶. 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” (Certeau, 2005: 163). Después de años de expansión en cientos de lugares y tareas distintos, suena el toque de retirada hacia un espacio interior común. Prima la 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 (Certeau, 2005: 162).

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 Ignacio (Certeau, 2005: 164); hasta el retoque de la biografía del fundador cuando “Acquaviva requiere de Ribadeneira, poco entusiasta, que corrija su libro y dé más importancia a las instituciones” (Certeau, 1982: 344). 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”

6 Para una visión más general de la importancia del retiro en los jansenistas y en otras corrientes místicas (2005: 176 ss).

(*ibid.*: 355). 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” (*ibid.*: 345)⁷.

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” (*ibid.*: 330-373). Estos jóvenes —entre los que se encuentra Jean-Joseph Surin— se muestran en disconformidad con la evolución de una orden aún próxima a su fundación, en la que ven una inadecuada deriva hacia las tareas apostólicas externas (“*effusio ad exteriora*”) en detrimento de la vida interior⁸. 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”. 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”, *ibid.*: 367) intentaban alcanzar con respecto a las fundacionales experiencias ignacianas.

7 La importancia del discurso como eje de la institución y, en este caso, de la Compañía, queda perfectamente manifestada 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 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 1990: 35).

8 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.

Al dedicarse a ellos Certeau detecta y resalta las distintas formas en que la institución —representada por la jerarquía cuya cúspide es el prepósito 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” (*ibid.*: 330). Frente a estos pretendidos guardianes de un “origen perdido”, el mensaje de la autoridad es claro y ofrece pocas 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’ ” (Certeau, 1982: 331).

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”⁹. Las delicadas anotaciones certeauianas 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?” (Certeau, 1965: 146).

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

9 Carta del P. Vitelleschi al P. Jacques de Tertre, del 20 de marzo de 1628, citada en Certeau, 1965: 140 s.

mucho de ser cierto. Es lo que afirma Joseph Moingt: “A mi entender, [Certeau] siempre ha tenido un lugar propio, uno solo, y es la tradición, más concretamente la tradición cristiana, es decir, la tradición de la experiencia cristiana” (Moingt, 2003: 582)¹⁰.

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 censurar 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 (Certeau, 1969: 14).

Habrà muchas ocasiones en las que Certeau pondrà 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 de “estetización del cristianismo” (Certeau, 1974: 17), de nuevo la Compañía

10 La posición de Certeau respecto al equilibrio entre tradición y actualización puede verse con especial nitidez en el texto “Le mythe des origines” (Certeau 1987a: 67-86). Para ver otra opinión favorable a esta actualización de la tradición dentro del pensamiento católico de finales del s. XX, puede consultarse Schillebeeckx 1983: 547 ss.

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* (Certeau, 1969: 136 s).

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” (Certeau, 1987: 26).

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 cristianismo, el *staretz* ruso o el monje occidental: el peregrino de un deseo en el grosor de un trabajo social (Certeau, 1974: 56).

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 de instituciones cuyo desenvolvimiento ha experimentado (con todo lo positivo y lo negativo que tiene), 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.

ESCUELA FREUDIANA DE PARÍS

Hablar de la *École freudienne de Paris* (EFP) es hablar de Jacques Lacan, pues el surgimiento, desarrollo y fin de esta novedosa iniciativa psicoanalítica (“lacania”, la llamará Luce Giard, 1990: IV), 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” (Certeau, 1987b: 239-268)¹¹, 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 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

¹¹ Todo este volumen es de gran ayuda para ahondar en la forma de vivir y entender el psicoanálisis por parte de Certeau.

hitos de un camino sin fin (Certeau, 1987b: 239). 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” (1987b: 240). Un rasgo que atraviesa los aspectos exteriores de su historia configurando un “estilo” (1987b: 246) propio, haciéndose eje permanente de su discurso, en el que primará una “retórica de la sustracción” (1987b: 240).

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 respecto a 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 (Certeau, 1987b: 257).

Cautivado por el fulgor de un origen irrepitible, 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” (Certeau, 1987b: 255). La admiración de Lacan por Freud le hará verlo como a una verdadera autoridad, en un sentido certeauiano (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” (Certeau, 1987b: 112).

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’” (Certeau, 1987b: 246). 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” (Certeau, 1987b: 249). En opinión de Certeau, Lacan “privilegia esta lección” de Freud y poniéndola por obra “se ocupa de saber cómo *leer* a Freud” (1987b: 247 s).

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” (1987b: 100), 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” (Certeau, 1987b: 101). 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” (Certeau, 1987b: 102).

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 purificar de esa ‘ciencia judía’ la buena psiquiatría germánica” (Certeau, 1987b: 29)¹². 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 Gide (1987b: 101)¹³.

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 él mismo 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

12 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” (1987b: 99).

13 Para una ampliación de la relación entre literatura y psicoanálisis véase 1987b: 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.

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 Francia (Giard, 1987: 27 ss.). Reticencias que persistirán hasta mucho después de la muerte de Certeau y que nos permiten tomar más ajustadamente la medida del arrojío con el que nuestro jesuita y otros religiosos se entregaron a una tarea intelectual mal vista en sus medios cristianos de origen, pero impregnada de aquel espíritu paulino del “examinadlo todo y retened lo bueno” (1 Ts 5,21).

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 Supplément 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) (Certeau, 1987b: 34 s.).

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. Certeau 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, respectivamente (Certeau, 1987b: 103). 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” (Certeau, 1987b: 260 s.).

Arqueología que se comprueba al exhumar detalles como la especial relación mantenida por Lacan con su hermano benedictino o la configuración de la institución lacaniana en torno al modelo de un monasterio. 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” (Certeau, 1987b: 258).

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 Jesús 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” (Certeau, 1982: 203)¹⁴.

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 Certeau de la orientación lacaniana. Vista

14 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 (1982: 74).

con una mirada cereteuniana 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 Freud (Duquoc, 1991). 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.

[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 (Certeau, 1967: 466).

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 certeauniano 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”, Giard, 1987: 17). Su aprovechamiento del freudismo fue en todo momento de tipo intelectual, lejos de una vía clínica de ayuda directa a otros que desde entonces ha sido seguida por otros muchos religiosos. En este sentido puede decirse que para Certeau el psicoanálisis aporta ante todo ventajas epistémicas. Su apertura a la creencia (Certeau, 1987b: 252) hace de la teoría psicoanalítica una magnífica herramienta con la que completar la aproximación historiográfica certeauniana 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»” (Giard, 1987: 38).

Un ejemplo de la aplicación del psicoanálisis como instrumento de investigación puede verse en la descripción de la vida interior de Pierre Favre que Certeau hace en su Introducción al *Mémorial* (Certeau, 1960: 15 ss.). 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 cómo Favre describirá lo que le llega de Ignacio como “regla y método para ascender al conocimiento de la voluntad divina” (1960: 16). Con un lenguaje y un fondo innegablemente distintos, esta descripción recuerda, no obstante, 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” (Certeau, 1987b: 221).

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” (Giard, 1987: 18). 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”, Certeau, 1982: 18), 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” (Certeau, 1987b: 266)— a un serio análisis histórico, que es la forma más sincera y leal en que nuestro autor puede participar de su vida.

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 (Certeau, 1987b: 96).

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 Lacan (Certeau, 1987b: 241 s.).

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 desembarcarán más tarde en la negativa judicial a la disolución de la EFP (Giard 1987: 50). Coherente con sus planteamientos respecto a las instituciones, Certeau tomará aquí una postura que no cuadra con la imagen que se ha querido dar de él como “detractor intempestivo de la institución” (Duquoc, 1991: 67). 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 nació de la clara conciencia que tenía del riesgo que suponía para ésta abandonar la energía fundacional que 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.

Referencias bibliográficas

Certeau, Michel de, S.J.

1960 *Mémorial*. Edición de Favre, B. P. París: Desclée de Brouwer.

1965 “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*. París: Cerf.

1967 “La parole du croyant dans le langage de l’homme”, en: *Esprit*. París. Octubre: 455-473

1969 [2005] *L'étranger ou l'union dans la différence*. París: Seuil.

1974 *El estallido del cristianismo* (con Jean-Marie Domenach). Buenos Aires: Sudamericana.

1982 *La fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*. París: Gallimard.

1987a *La faiblesse de croire*. París: Seuil.

1987b [2002] *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. París: Gallimard.

2005 *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*. París: Gallimard/Seuil.

Duquoc, Christian

1991 “L'éthique de la parole: la dramatique de l'École freudienne et la critique du christianisme”, en: Geffré, Claude (Dir.): *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*. París: Cerf. 61-76.

Fabre, Pierre-Antoine

2015 “La Antigua Compañía americana en el imaginario de la Nueva: apuntes para un bicentenario”, en: *Sílex* (3), 15-31. Lima.

Giard, Luce

1987 [2002] “Un chemin non tracé”, en: Certeau, Michel de, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. París: Gallimard, pp. 11-50.

1990 “Histoire d'une recherche”, en: Certeau, Michel de, *L'invention du quotidien.1. Arts de faire*. París: Gallimard. I-xxx.

González-Sanz, Juan D.

2015 “Cómo nace una institución. Reflexiones sobre ‘Una política de la lengua’ de Michel de Certeau”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid. 2 (32), pp. 567-588.

2016a “Instituciones y creencias en la obra de Michel de Certeau”. Por publicarse en *Thémata*, Sevilla.

2016b “El estallido de las creencias. Reflexiones sobre dos textos de Michel de Certeau”. Por publicarse en *Comprendre*, Barcelona.

Moingt, Joseph

2003 “Respecter les zones d’ombre qui décidément résistent”, en: *Recherches de Science Religieuse*. París. 91/4, pp. 577-587.

Schillebeeckx, Edward

1983 *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad.