



UN STARETZ EN PARÍS

MICHEL DE CERTEAU
La debilidad de creer

(trad. de Víctor Goldstein, Katz,
Buenos Aires, 2006).

Juan Diego González

No puedo (ni quiero) evitar referirme al autor y a su itinerario vital a la hora de reseñar este libro, por dos razones: porque al ser la primera aproximación que hago a su obra me resulta imposible no buscar un *camino* en el que situarlo, y además porque el libro está construido por la editora, Luce Giard (estrecha colaboradora de Michel de Certeau), con la intención de mirar desde lo alto lo recorrido en una vida y sus estudios, bajando en cada capítulo a lo concreto de los temas más intensamente tratados por de Certeau.

Esta manera de mirar, una mirada que quiere entender y por tanto no teme tomar altura para verlo todo como un todo, y que, sin embargo, no sabe negarse a bajar hasta lo más íntimo de las cosas para entenderlo todo como una parte, debió de ser muy del gusto de nuestro autor, pues abunda tanto en sus textos como en las referencias que otros hacen a éstos, a su obra en general, o a él mismo. Su manera de estar fue el movimiento, andar en camino (una manera peligrosa siempre, pues impide, a los que nos quieren, poseernos), y de la misma forma en que los primeros cristianos se referían a su fe como “el camino”, Michel de Certeau debía de tener alojado muy dentro de sí algo no muy lejano a esta concepción acerca de en qué consistía ser cristiano: “Es místico aquél o aquélla que no puede dejar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que *no es*

eso, que no se puede residir aquí ni contentarse con *eso*” (p. 19).

En consonancia con este ser viajero, itinerante, y pese a no aparecer en el cuerpo de esta obra, la editora propone la imagen del *staretz* para ver a de Certeau. También a mí me parece especialmente adecuada, pues este tipo especial de monje, surgido en la tradición ortodoxa (oriental) del cristianismo, aún varias cualidades queridas por nuestro autor, como la ausencia de reconocimiento institucional o eclesiástico (no hay un cargo o título como tal *staretz*, sino que la gente del pueblo daba a quien tenía autoridad para ello el nombre de *staretz*) o la búsqueda personal, no de forma eremítica, pero tampoco esencialmente en grupo, de Dios. Pero fue un *staretz* peculiar, que quiso hacer su búsqueda en el lugar más difícil, en medio de París, muy dentro de la ciudad, haciendo de la convivencia el *lugar* de su vocación (“la práctica de la comunicación es el lugar real de la vida religiosa”, p. 29), sin confundir la *hesichya* (paz interior) con el aislamiento. Pues parece quedar claro para de Certeau que no somos nosotros los que alcanzamos la paz, sino ella la que, siempre en movimiento, nos alcanza si estamos en marcha, pero pasa de largo si estábamos quietos.

Un movimiento perpetuo, como el de Monterroso, que Michel de Certeau, sabe manifestar en estas palabras, en tantas y tantas palabras, no siempre claras, pero en último lugar, clarificadoras. Comentaba hace poco con un amigo que el lenguaje del libro no es claro, pero me quedan dudas sobre si es atribuible a la traducción (Víctor Goldstein, el traductor, consigue un castellano más que correcto en el que, al menos en mi opinión, no se aprecian giros lingüísticos sudamericanos en demasía) o al autor. Tampoco sería raro que esa manera de escribir, en apariencia difícil y poco a poco profunda y hermosa, fuera parte importante del estilo de de Certeau.

Aquellos que tengan la suerte de leer esta obra desde “la búsqueda de Dios” van a encontrar una *palabra* inquietante (quizás se refería a eso cuando dice que “el religioso, intriga”, p. 28), no solo porque ha sabido dotarse de un lenguaje poderoso, y hay quién dice que en eso consiste ser un pensador (R. del Castillo), sino porque habla desde la madurez del fracaso de quien ha intentado con fuerza llegar al fondo de Dios. Es un cristianismo inusual, que se

enfrenta profundamente a sus paradojas, pero que no se dedica a vociferar por las calles, sino que más bien se identifica con una brisa suave (1 Re 19,11-12), que no transmite su mensaje por lo impresionante de su ruido, sino por lo sutil de su presencia inesperada.

Creo que aquéllos que no han intentado las prácticas cotidianas de la fe pueden perderse parte de la intensidad del texto, pero descubrirán o volverán a visitar a un autor original (en cuanto a la cantidad de “notas musicales” que arranca al silencio), cuyos temas no enlazan simplemente con otros, sino que comienzan nuevos arabescos desde la pausa de silencio que supone cambiar el punto de vista, a la manera en que el trazo del dibujo empieza un nuevo giro en el azulejo, muy cerca del anterior, pero no seguido. Esta imagen del arabesco, muy del gusto de los *expertos* en los Estudios Culturales, creo que sería idónea para describir la impresión que me ha causado el estilo de este escritor: visto desde demasiado cerca puede resultar confuso, pero, a medida que se toma distancia para mirarlo, manifiesta una traza armónica, pero no cerrada.

Y no dar nada por cerrado podría también resumir la actitud del escritor que nos ocupa. En la medida en que algo se considera cerrado deja de ser creíble para de Certeau. Magnífica habilidad para sospechar freudianamente, en cada momento, que nuestras seguridades (nuestros asuntos cerrados) encierran incapacidades, zonas sin energía, y que el mayor dinamismo psíquico del que somos capaces está en los viajes que emprendemos hacia lugares desconocidos.

Consecuencia de estos viajes es la diversidad temática que presenta la trayectoria del autor, y que a esta obra en particular (pequeña carta de navegación de las travesías certeanianas) le aporta una enorme riqueza. Los textos reunidos, que en general son artículos publicados previamente en revistas especializadas en temas religiosos, ocupan desde 1964 hasta 1983, apenas una veintena de años en los que es evidente que se aprovechó bien el tiempo, dando lugar a numerosos estudios sobre variados asuntos, aunque en el libro que nos ocupa el cristianismo, sobre todo la posibilidad de pensarlo y vivirlo a la vez, es el eje central.

Como interrogantes me quedan las relaciones que de Certeau tendría sin duda con los autores católicos de

su país, y más en concreto con Yves Congar, con quien es casi seguro que coincidió, debido a los aspectos en común que tenían, como su pasión por la historia o la colaboración con la recién nacida revista *Concilium*. Tampoco puedo sustraerme a imaginar la opinión de de Certeau sobre la Iglesia que hoy existe, capitaneada por Ratzinger (la comparativa de ambas trayectorias no puede dejar lugar a dudas sobre la capacidad de la Iglesia para ser católica de verdad), que es de su generación (de Certeau tendría hoy 81 años), y con el que comparte el interés por la experiencia de la oración.

En cuanto a una mirada crítica, probablemente se echan en falta referencias a los principales diálogos que estableció el autor con otros autores, como Freud, Heidegger, Wittgenstein, Foucault, Lacan o Lévinas, referencias que también ayudarían a conseguir los objetivos que se propone la editora en el prólogo. Estas ausencias y las repeticiones que se observan en los capítulos 8, 10 y 11 me parecen los puntos más oscuros del libro, que, visto en general, resulta de gran calidad y mucho provecho. Hay que agradecer a esta nueva editorial, Katz, el interés por este autor del que pronto publicarán otro volumen, y pedirles que cuanto antes se pongan manos a la obra con aquéllos de sus textos que aún no han sido traducidos al castellano.



CÓMO PENSAR EN LA LITERATURA

WAYNE C. BOOTH
Las compañías que elegimos.
Una ética de la ficción

(trad. de A. Dillon, FCE, México, DF, 2005).

Javier Alcoriza

El primer motivo por el que podría recomendar la lectura de

esta obra de Wayne C. Booth (1921-2005) es tan personal que tal vez debiera ser omitido: la ética de la ficción, o de la literatura, es un concepto que ha sido considerablemente estudiado y cultivado por quien firma esta reseña, junto con Antonio Lastra, en una serie de ediciones, traducciones y ensayos que podría extenderse, en cierto modo, hasta la publicación que contiene estas líneas.¹ Sin embargo, desde el punto de vista del tema de *Las compañías que elegimos*, el hecho de que se trate de un motivo personal no desacredita la recomendación, sino que la justifica aún con más fuerza. Con demasiada frecuencia, toda indagación teórica se presenta como un asunto independiente de los contenidos prácticos de la vida, cuando el estudiante que se toma en serio su educación debería saber que cualquier aventura intelectual pone en juego su constitución o personalidad; si el estudiante no lo sabe, un profesor que ha dedicado “toda una vida a aprender *Cómo pensar en la literatura*” (p. 433) tendría la obligación de indicárselo; pero la advertencia, como es obvio, tendrá menos valor que la experiencia de la dedicación, de modo que el intercambio apunta a que el profesor y el estudiante sean capaces de entablar y perfeccionar la conversación sobre los libros o compañías que han elegido.

Esta obra, en cierto modo promisorio o testamentaria, de Wayne Booth, proporciona una extensa y documentada prueba de que ese intercambio es posible, y de que cualquier ejercicio de crítica que merezca su nombre ha de verse expuesto a la revisión de los juicios que alguna vez hemos pronunciado.² Esa revisión es la confirmación final de que las compañías que “elegimos” no son sólo las que salvaguardamos, sino aquéllas que sometemos al escrutinio más deliberado. El tiempo no mide el aprendizaje que buscamos en la literatura, y la lectura se convierte, con esa perspectiva, en el terreno de la educación conjunta o, según el neologismo de Booth, de la “coducción” (pp. 79, 369). El lector encontrará ilustrado este punto en las espléndidas apreciaciones “personales” de la tercera parte sobre Jane Austen, D. H. Lawrence y Mark Twain. Esa ilustración serviría, por cierto, como

elemento de unión entre el ejercicio de la ética de la literatura y de los Estudios Culturales, ya que nos lleva a admitir que la reflexión sobre los valores implicados en el conocimiento de las grandes obras literarias (o de cualquier manifestación cultural) no puede desprenderse del juicio que nos merecen. En otras palabras, el estudio de la literatura no da los mismos frutos cuando ha cambiado la comprensión del mundo en que vivimos, del mismo modo en que esa comprensión habría estado sometida a las exigencias que conlleva la “ética de la lectura” (p. 471-477). El capítulo de la relectura de Rabelais que Booth lleva a cabo a la luz de la crítica feminista podría situarse en el centro de esta cuestión. En el ámbito de los Estudios Culturales, que no se entenderían al margen de las iniciativas por mejorar el vínculo entre la sociedad democrática y la búsqueda de educación, la ética de la literatura estaría llamada a desempeñar una función de corrección u orientación en la “discusión disciplinada” (p. 412) de los valores que definen cualquier obra. La crítica ética, tal como indica Booth, no repudia la multiplicidad de las visiones o bienes culturales, sino que la asume como un requisito de las “coducciones” a las que llegamos; como afirma el autor en ese contexto, podemos estar seguros de que una multiplicidad no es una infinidad, y de que nuestro juicio llegará a abrirse paso, en forma de conversación con otros lectores, incluso sin que haya de mediar la escritura (p. 278) y aceptando las ocasiones del “mejor chismorreo” (p. 473), hasta que seamos capaces de determinar las “compañías” duraderas.

Un mérito de Booth sería, desde luego, haber recuperado la crítica ética en un momento en que las escuelas y críticos literarios se debatían entre la tentación de la censura y la “amenaza del subjetivismo”. En esas y otras posiciones teóricas, sin embargo, desde la Nueva Crítica hasta la deconstrucción, el autor habría hallado argumentos aplicables a una selección no arbitraria de nuestras lecturas, y si esa selección no es un resultado de las preferencias se deberá a que la experiencia literaria —parafraseando a Chesterton— tiene consecuencias sobre la conducta que no son exclusivamente

¹ Véanse los ocho números de *Caracteres literarios. Ensayos sobre la ética de la literatura* (Calpe, L'Eliana y Murcia, 1998-2005) y los dos primeros números de *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, así como ANTONIO LASTRA, *La constitución americana y el arte de escribir* (Valencia, 2002) y JAVIER ALCORIZA, *La ética de la literatura* (Salamanca, 2005).

² En castellano pueden consultarse WAYNE C. BOOTH, *La retórica de la ficción* (1961), trad. de S. Gubern Garriga-Nogués, Bosch, Barcelona, 1974, *Retórica de la ironía* (1974), trad. de J. Fernández y A. Martínez, Taurus, Madrid, 1989, y WAYNE BOOTH et al., *Cómo convertirse en un hábil investigador* (1995), trad. de J. Á. Álvarez, Gedisa, Barcelona, 2001. Booth es autor, entre otros, de los siguientes títulos: *Now Don't Try to Reason with Me: Essays and Ironies for a Credulous Age* (1970), *Modern Dogma and the Rhetoric of Assent* (1974) y *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism* (1979). Después de *Las compañías que elegimos*, publicó, como editor, *The Art of Growing Older: Writers on Living and Aging* (1992), y *For the Love of It: Amateuring and Its Rivals* (1999). En 2006 ha aparecido su autobiografía, *My Many Selves: The Quest for a Plausible Harmony*.