

Historizar la teología y los dogmas de la Iglesia: el compromiso de Michel de Certeau

TO HISTORISE THEOLOGY AND THE DOGMAS OF CHURCH:
MICHEL DE CERTEAU'S COMMITMENT

ALFONSO MENDIOLA

Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia
México

*Para Norma Durán,
que ha compartido mi pasión por Michel de
Certeau y muchas otras de mis obsesiones*

ABSTRACT

In this essay, which belongs to an investigation about the life and work of Michel de Certeau, the ecclesiastic context in which the French Jesuit decided to dedicate to History is introduced. During the 1950's Certeau understands the importance History has in the assumption of his commitment to priesthood. Differing from the Church's position – the rejection of History – he commits to the thinking of the history of dogmas and of biblical interpretation from a temporal perspective. This would eventually lead him to the construction of a critical epistemology of History.

Keywords: Michel de Certeau, Pio XII, History, archive, Human Sciences, Theology.

RESUMEN

En este ensayo, que forma parte de una investigación sobre la obra y la vida de Michel de Certeau, se presenta el contexto eclesiástico en que el jesuita francés decide dedicarse a la historia. De Certeau, durante los años cincuenta del siglo pasado, comprende la importancia de la historia para asumir su compromiso como sacerdote. A diferencia de la posición

de la Iglesia en cuanto a su rechazo de la historia, él se compromete con pensar la historia de los dogmas y de la interpretación de la Biblia desde una perspectiva temporal. Lo anterior lo lleva a construir una epistemología crítica de la historia.

Palabras clave: Michel de Certeau, Pío XII, historia, archivo, ciencias humanas, teología.

Artículo recibido: 21/3/2012

Artículo aceptado: 11/4/2012

Vamos a analizar el contexto complejo en que se desarrolla la obra de Michel de Certeau. Certeau elige la historia en un medio eclesiástico que la rechaza. Al contrario de las autoridades eclesiásticas, él piensa que la historicidad será el último recurso para articular la Iglesia con el mundo contemporáneo. Desde su óptica, la Iglesia no debe temer a la pretensión de historizar la fe cristiana. El hecho de que la Iglesia se “aterroriza” con la historización radical de la revelación, durante sus años de formación, lo hace asumir una fe que no teme a la inmanencia de la historia. En este ensayo desarrollo cuatro puntos: la aparición de la encíclica *Humani Generis* de Pío XII; el contexto intelectual en que el “caminante herido” reflexiona sobre la historia;¹ su consagración en el medio de los historiadores y, por último, la elaboración crítica de la operación historiográfica.

EXORDIO: LA ENCÍCLICA *HUMANI GENERIS* DE PÍO XII²

En 1947 Michel de Certeau se traslada al seminario universitario de Lyon, ubicado en la colina de Fourvière. En esta institución

¹ François Dosse, *Michel de Certeau. El caminante herido*. Esta obra es la primera reconstrucción de la trayectoria intelectual de De Certeau. Sin este trabajo no sería posible mi ensayo sobre la vinculación del jesuita con la ciencia de la historia.

² Carta Encíclica *Humani Generis* del sumo pontífice Pío XII. Sobre las falsas opiniones contra los fundamentos de la Doctrina Católica, *vid.* <www.statveritas.com.ar>, consultada el 26 de mayo de 2012.

terminará sus estudios eclesiásticos tres años después. Este lugar, conocido como la colina de Fourvière, será el centro de una renovación teológica de gran importancia que será censurada violentamente por Pío XII en su encíclica *Humani Generis*, emitida en 1950.

Recordemos –afirma Andrés Freijomil– que su entrada al noviciado en 1950 coincidió con la publicación el 12 de agosto de la encíclica “*Humani Generis*” por la cual Pío XII prohíbe la acción de los sacerdotes-obreros y quita la autorización a varios teólogos (sin mencionar sus nombres pero sí sus terminologías) en razón de su *relativismo dogmático*. Muchos de ellos eran jesuitas y responsables de importantes puestos universitarios. Una ligera revisión de los “errores” señalados por la encíclica en relación con el historicismo de esta teología innovadora muestra hasta qué punto las dimensiones filosóficas y exegéticas de ésta contribuyó a construir un pensamiento original del cual Michel de Certeau será uno de los grandes herederos.³

En el tercer apartado de la Introducción de la encíclica, Pío XII califica a estos teólogos de historicistas: “Existe, además, un falso *Historicismo* que, al admitir tan sólo los acontecimientos de la vida humana, tanto en el campo de la filosofía como en el de los dogmas cristianos destruye los fundamentos de toda verdad y ley absoluta”.

Al inicio del punto I, titulado “Doctrinas erróneas”, se rechaza el esfuerzo por dialogar con aquellos que no son católicos:

En las materias de la teología, algunos pretenden disminuir lo más posible el significado de los dogmas y librar el dogma mismo de la manera de hablar tradicional ya en la Iglesia y de los conceptos filosóficos usados por los doctores católicos, a fin de volver, en la exposición de la doctrina católica, a las expresiones

³ Andrés G. Freijomil, *Arts de braconner. Pratiques de la lecture chez Michel de Certeau*, tesis doctoral EHESS, pp. 235-236. [Todas las traducciones del francés al español son mías, a menos de que se indique el nombre del traductor].

empleadas por las Sagradas Escrituras y por los Santos Padres. Así esperan que el dogma, despojado de los elementos que llaman extrínsecos a la revelación divina, *se pueda coordinar fructuosamente con las opiniones dogmáticas de los que se hallan separados de la Iglesia*, para que así se llegue poco a poco a la mutua asimilación entre el dogma católico y las opiniones de los disidentes.⁴

En el punto 10 del mismo apartado se etiqueta a estos teólogos como “relativistas dogmáticos”: “Por lo dicho es evidente que estas tendencias no sólo conducen al llamado *relativismo dogmático*, sino que ya de hecho lo contienen, pues el desprecio de la doctrina tradicional y de su terminología favorecen demasiado a ese relativismo y lo fomentan”.⁵

El punto 15 de “Doctrinas erróneas” insiste en que el peligro es el aproximarse a las fuentes cristianas con procedimientos de la ciencia de la historia:

También es verdad que los teólogos deben siempre volver a las fuentes de la Revelación divina, pues a ellos toca indicar de qué manera *se encuentre explícita o implícitamente* en la Sagrada Escritura y en la divina tradición lo que enseña el Magisterio vivo. Además, las dos fuentes de la doctrina revelada contienen tantos y tan sublimes tesoros de verdad, que nunca realmente se agotan. Por eso, con el estudio de las fuentes sagradas se rejuvenecen continuamente las sagradas ciencias, mientras que, por lo contrario, una especulación que deje ya de investigar el depósito de la fe se hace estéril, como vemos por experiencia. Pero esto no autoriza a hacer de la teología, aun de la positiva, una ciencia meramente histórica. Porque junto con esas sagradas fuentes, Dios ha dado a su Iglesia el Magisterio vivo, para ilustrar también y declarar lo que en el Depósito de la fe no se contiene sino oscura y como implícitamente.⁶

⁴ *Humani Generis*, op. cit., p. 3. Las cursivas son mías.

⁵ *Ibidem*, p. 4.

⁶ *Ibidem*, p. 5.

Por último, sólo resalto lo que la encíclica llama los “graves errores” a los que han llegado esos teólogos en el apartado 19 de las reiteradas “Doctrinas erróneas”:

No hay, pues, que admirarse que estas novedades hayan producido frutos venenosos ya en casi todos los *tratados de teología*. Se pone en duda si la razón humana, sin la ayuda de la divina *revelación* y de la divina gracia, puede demostrar la existencia de un Dios personal con argumentos deducidos de las cosas creadas; se niega que el mundo haya tenido principio, y se afirma que la creación del mundo es necesaria, pues procede de la necesaria liberalidad del amor divino; se niega asimismo a Dios la presencia eterna e infalible de las acciones libres de los hombres: opiniones todas contrarias del concilio Vaticano.⁷

Pero veamos en qué consistía fundamentalmente esta teología equivocada y aberrante para el papa de ese momento. Si de algo se les condena a estos estudiosos de las ciencias sagradas es que utilicen los procedimientos de la historia para estudiar las fuentes de la revelación. Lo condenado por la encíclica es, centralmente, la historia; es decir, lo indebido es temporalizar los dogmas, la patrística y, por supuesto, el texto bíblico. El demonio es la operación que vuelve todo histórico. Aquello que debe ser desterrado del mundo teológico es la historia. La encíclica es un no rotundo a una disciplina que vuelve contingente todo lo que toca. ¿Y por qué tanto miedo a la contingencia? Por una simple razón: ella impide todo acto de superioridad y de colonización y, además, obliga siempre a comenzar por guardar silencio para poder escuchar al otro: al no católico. La contingencia es la condición de posibilidad para ser interpelado. La contingencia, y De Certeau lo comprenderá desde muy pronto, es la posibilidad de saber que todo diálogo empieza por saber que no se tiene la razón absoluta. Sin ese duro golpe al narcisismo de la Razón (con mayúsculas) no

⁷ *Ibidem*, p. 6.

hay posibilidad de escucha del otro. La historia aparece como el saber que genera diferencias: heterologías.

Estos teólogos condenados son los que imparten sus clases en la colina de Fourvière. Michel de Certeau los conocerá y los frecuentará hasta su entrada al noviciado jesuita en 1950. Ellos buscan alejarse de la escolástica, incluso de la renovada por el jesuita Francisco Suárez en el siglo xvi. Salen de la escolástica para sumergirse en la fenomenología de Maurice Blondel (1861-1949). Este pasaje es una entrada en la filosofía moderna. Cuando menos son modernos en tanto que aceptan básicamente que la realidad es siempre realidad observada. La realidad está mediada por su modo de ser dada a la conciencia. Poco a poco esa conciencia dejará de ser pura y trascendental para volverse impura e inmanente (el último Husserl en *La crisis de las ciencias europeas* de 1936 desarrolla su concepto de “mundo de la vida”). La obra central de Blondel, que lleva por título *La acción*, de 1893, trata la cuestión de cómo tomar una decisión en un mundo carente de indicaciones claras y unívocas. De alguna manera es muy próximo a la preocupación que intenta resolver Ignacio de Loyola con sus ejercicios espirituales en el siglo xvi. Blondel, como puerta para salir de la escolástica, lleva a estos teólogos a interesarse por la patrística y, en particular, por Agustín de Hipona.⁸ Otra salida, ahora de Tomás de Aquino a Agustín de Hipona. Los teólogos de Fourvière consideran que el pensamiento escolástico del siglo xiii es un saber que nace de un lugar ajeno a la vida y a la experiencia religiosa: la universidad medieval. El tomismo les parece un saber ajeno a la vida y por eso buscan en Agustín un acercamiento a lo vivencial y a lo histórico.

¿De qué Agustín se trata en la década de los cuarenta? ¿Por qué emerge como respuesta a un tomismo reinventado a fines del siglo

⁸Para entender la forma en que las *Confesiones* de Agustín de Hipona se convierten en una superación de la filosofía cartesiana, *vid.* Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*.

XIX para atacar el modernismo, es decir, la contingencia? El tomismo, como un saber coherente y sin fisuras, es la construcción del siglo XIX, y será ese tomismo *eufemizado* el que Vaticano I lanzará como tanque de guerra para derrotar al neokantismo y, muy poco después, a la hermenéutica de la facticidad (Dilthey, Husserl, Heidegger, Cassirer, Blumenberg, etcétera). Un tanque de la guerra de ayer o de anteayer porque, como veremos más adelante, poco podrá decir al hombre laico y politizado de la posguerra. La institución eclesiástica no se ha dado cuenta de que el cristiano en su figura católica ya se ha independizado del párroco. Aún más, como señalará De Certeau en uno de sus artículos de *Christus*, el laico de la posguerra es un adulto que escucha las palabras y los esquemas conceptuales del clérigo como afirmaciones sin sentido. El laico comenzará a buscar fuera de los templos una respuesta a su existencia cotidiana y a su cristianismo, y el párroco, sin darse cuenta, se aleja del mundo de sus feligreses, pues su voz sólo se dirige a las paredes. Ahora podemos entender el motivo por el cual De Certeau, antes de pasar a la Compañía de Jesús, está trabajando en una tesis de teología sobre Agustín de Hipona: primero por el contacto con los teólogos de Fourvière y, segundo, como un medio para escapar de un pensamiento teológico premoderno.

Es claro que esta vuelta a Agustín se hace con la intención de renovar la teología y la vida espiritual de la posguerra. Si el tomismo, impuesto por el Vaticano I a fines del siglo XIX, como fundamento oficial del pensamiento teológico doctrinal para la formación del clero, sobrevivió la primera década del siglo XX, no fue sin opositores dentro de la Iglesia. Pero se mantuvo por medio de la fuerza: prohibir o excomulgar a grandes intelectuales eclesiásticos que buscaban nuevos caminos. El poder censura, prohíbe, expulsa, pero la oposición continúa: el tomismo, de ese momento, no dice nada al laico democrático y liberal que debe aprender a vivir su catolicismo en otro contexto social. ¿Qué lectura de Agustín se vuelve una respuesta al tomismo? ¿Qué clase de tomismo es incapaz de producir un lenguaje y una respuesta a

las nuevas experiencias del siglo xx? Surge una respuesta que De Certeau hará explícita en sus primeros escritos publicados: Agustín representa una razón afectiva e histórica contra el tomismo que aparece como un pensamiento acartonado, intelectualista y esencialista. Una especie de confrontación entre un saber estático y fijo –el tomismo– con respuestas ya prefabricadas y listas para ser utilizadas como respuestas descontextuadas al nuevo saber que nace, inacabado y sin respuestas prefijadas y más dispuesto a escuchar las dudas del cristiano del momento. Debo insistir en lo siguiente para evitar un equívoco: no se trata de un pensamiento antiintelectual (el agustinismo) contra uno intelectual (el tomismo). Tanto el uno como el otro pertenecen al pensamiento conceptual, abstracto y complejo, pues sólo con grados conceptuales de una alta abstracción se puede enfrentar la modernidad del siglo xx. No se trata de una vuelta al emotivismo o romanticismo en la elección de Agustín; muy al contrario. Agustín aparece para estos teólogos como la manera de superar el cartesianismo moderno basado en la verdad como certeza interior indubitable. Además, Agustín emerge como una forma de comprender a la conciencia encarnada y situada en el mundo, en oposición a la conciencia extramundana de Descartes. Agustín es la posibilidad, para esos teólogos, de asumir la contingencia y con ello la historia en su forma moderna.

Ante esta confrontación de los años cuarenta y cincuenta se puede entender por qué De Certeau elige estudiar a los jansenistas del siglo xvii, pues son ellos quienes establecen por primera vez el corpus agustiniano. Curioso, pero cierto, el modo de proceder de Michel será la de siempre dar un paso a la vivienda del vecino, es decir, su voluntad de atravesar fronteras. De Certeau siempre se acostumbró a habitar el territorio del otro: el extranjero permanente. Nunca se sintió a gusto en su patria, pues había que ir a la tierra del otro, como él lo dirá mil veces: “vivir en el lugar del otro”. Port-Royal en lugar de la filosofía de Francisco Suárez; ser jesuita e interesarse por el jansenismo; vivir el activismo

jesuita con un pie en la mística y el quietismo. Casi podría decir aproximarse a la fe desde la mirada del ateo. Ver la filosofía desde la historia y la historia desde la filosofía; ver la sociología desde la antropología y la antropología desde la sociología. Su vida será atravesar fronteras sin pasaporte ni visa, es decir, como “un espalda mojada”.

Esta apropiación de Agustín intenta pensar el momento histórico previo a las nociones filosóficas del siglo xvii (las distinciones cartesianas), es decir, un Agustín que puede caracterizarse como una ontología sin ser o un ser sin ontología. ¿Cómo leer a Agustín sin someterlo a la carga ontológica del tomismo del siglo xx?, y de manera simultánea evitar reducirlo a una filosofía trascendental o cartesiana, ése es el reto de los años cuarenta. De Certeau, siguiendo al pensador de Hipona, piensa que el sentido bíblico es espiritual y no literal, por eso mismo inagotable e histórico. Resulta indispensable construir un lenguaje que exprese la experiencia vivencial del hombre moderno. No hay experiencia vivencial posible sin lenguaje que la exprese e ilumine. En el sentido anterior, según nuestro jesuita, Agustín, a diferencia del tomismo del siglo xx sustituye el ser por la vida. El ser sustituido por la vida recupera el concepto de deseo psicoanalítico. El centro de este planteamiento se encuentra en el arte de la confesión como acto de habla que se instituye ya siempre con relación a Dios (al otro) y al mundo. No existe, como pensaban los estoicos, una ciudadela como fortaleza del yo (alma); siempre hay el riesgo del otro.

Una pista para pensar el Agustín de los años cincuenta estaría en la lectura de las *Confesiones* por parte de Heidegger. El reconocimiento del sí mismo por otro. En un curso que da en el semestre de otoño de 1921 en Fribourg-en-Brisgau con el título “Agustín y el neoplatonismo”, Heidegger interpreta el libro x de las *Confesiones* más allá de Adolf von Harnack (historia de los dogmas), de Ernst Troeltsch (historia de la cultura) y de Wilhelm Dilthey (la construcción de las ciencias del espíritu). Heidegger dice que se debe leer a Agustín más allá de la distinción filosofía/teología.

Se trata de una interpretación de Agustín a partir del programa de una “fenomenología de la vida factual”: “se asiste al esbozo de lo que podemos llamar una fenomenología hermenéutica del sí mismo vivido y de la manera en la cual éste toma posesión de sí mismo, precisamente aceptando el encontrarse siempre desposeído de ese él mismo”.⁹

El camino del pensamiento de Agustín se ve como una búsqueda de ese sí mismo que nunca se alcanza. El acto de confesarse como búsqueda de un sí mismo auténtico. Tratar de encontrarse no en la interioridad de la conciencia sino en algún lugar (la institución como ley estructurante). Antes que una introspección es una topología. Se pasa de un discurso sobre Dios a un discurso dirigido a Dios. ¿A quién están dirigidos nuestros pensamientos? La confesión como acto de habla es lo siguiente: ¿cómo me dono fenomenológicamente a mí mismo? Confesarse ante el otro es construirse una identidad narrativa propia pero inestable. La vida en mí diferente de mí, pero sin la cual yo no sería, pues sólo soy yo en proceso de alteración. Descartes, a diferencia de este Agustín de los años cuarenta, es la radicalización de la apropiación de sí mismo, mientras que Agustín, en cambio, se presenta como lo contrario: es decir, la desapropiación del sí mismo. Como se puede ver, es un Agustín muy cercano al psicoanálisis. “Lo que le falta al cogito agustiniano, no es nada menos que el *ego* comprendido en el sentido cartesiano. O más bien: el *ego* agustiniano carece totalmente de lo que es su signo cartesiano distintivo, la certeza de sí”.¹⁰

En lugar de la fortaleza del alma propia de los estoicos, en Agustín el yo está encerrado en mí pero fuera de mí. Soy siempre una interrogación para mí mismo. De aquí surge el tema de la memoria. Si yo me descubro en la memoria se debe a que mi identidad siempre es incierto para mí mismo.

⁹Jean Greish, “Les lieux du soi: vers une herméneutique du soi-même par l’autre”, p. 320.

¹⁰*Ibidem*, p. 324.

Por el hecho mismo, se plantea la pregunta de saber hasta dónde la memoria, que se extiende más allá del pasado, despliega al *ego* más allá de él mismo. La memoria, que es la guardiana de la *ipseite*, ancla al mismo tiempo el sí en lo inmemorial. Así se descubre un nuevo lugar del sí: “yo me convierto para mí en el lugar mismo de mi exilio fuera de mí”, porque yo habito “un lugar, yo-mismo, donde yo no me encuentro, donde yo no soy yo: exiliado del interior, yo no estoy allí donde yo soy”.¹¹

Este grupo de teólogos de la década de los cuarenta se apropia del concepto de *voluntad* agustiniano desde una *erótica-afectiva* en sentido fenomenológico. La voluntad no es el amo absoluto burgués de la toma de decisiones libres y autoconscientes. No se trata del voluntarismo burgués en donde se es lo que se quiere ser. Al contrario, se es lo que se desea, pero el deseo no está sometido a la voluntad. En este caso el yo no tiene un lugar propio y claro. El yo no es un ser que se encuentre en el lugar de la conciencia. El yo no está en el *cogito-ego* en tanto que fortaleza privada e inexpugnable. Pues para ello, el hecho de haber sido creados hace que el yo no sea dueño de sí mismo jamás. El lugar del sí mismo es un *no-lugar*: una atopía. La práctica de la confesión y de la alabanza forman parte de una liturgia o ritual sustentado en el jamás ser dueño de sí mismo. Confesión, en el famoso texto del obispo de Hipona, significa ser por el otro en tanto que facticidad o inmanencia de la existencia.

Agustín, desde esa perspectiva, aparece para Michel de Certeau como una teoría de la topología de la caridad, es decir, una tópica o lógica del amor. El *idipsum* (el sí mismo) se vuelve para nuestro jesuita en el principal nombre de Dios. De Certeau comprende desde su llegada a Lyon que la búsqueda de sí es un itinerario que siempre pasa por el otro. La identidad se vuelve el libro de la memoria, y ella se construye en función de la pregunta ¿en

¹¹ Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, p. 121.

dónde estoy yo?¹² Si, para Descartes, el sí mismo se respondía contestando la cuestión ¿quién soy yo?, para este joven Michel se contesta al hacerse la pregunta ¿en dónde estoy yo y hacia dónde voy? La comprensión de sí pasa por el encuentro incontrolable con los otros. Uno es en y con los otros. El uno deja de existir para Michel y surge lo múltiple como expresión de la identidad.¹³

La confrontación Tomás/Agustín es la discusión entre intelecto como conciencia plena y voluntad como expresión nunca explicitable de la corporalidad. El sujeto se había vuelto para el tomismo de esa época en sujeto del conocimiento y no del actuar por el deseo. ¿Qué se entiende por experiencia en la modernidad a partir del siglo xvi? De qué habla Michel de Certeau cuando se refiere a la “experiencia vivida”. Experiencia es peregrinaje, pues en cada ocasión se trata de una nueva determinación de la *ipseité* del sujeto. Distinguir experiencia de experimento es necesario para De Certeau. Las experiencias de la conciencia corporalizada o exteriorizada sólo se convierten en saber por la mediación de la reflexión (Hegel). Atravesar el mundo como un viaje peligroso pero amoroso. La experiencia es lo que uno adquiere sin darse cuenta en el camino extraño e inesperado de la vida. Finalmente, experiencia es itinerario o camino, es decir, salir de la privacidad de la conciencia al mundo como secuencia de lugares y encuentros. El pensamiento de Michel comienza por este hilo conductor: la experiencia vivencial debe entenderse como acontecimiento radical, ya que la vivencia es una situación que cambia durante toda

¹² En los Ejercicios espirituales las preguntas ¿a dónde voy? y ¿a qué? se presentan en la oración misma que se practicará durante toda la experiencia; están puestas para llegar al fin de los mismos ejercicios: “hallar la voluntad de Dios”. Ejercicios espirituales números: 131, 206, 239. Aquí se puede ver otra huella de la espiritualidad jesuita en De Certeau.

¹³ El siglo xvii religioso se construye a partir de una reinención de Agustín (Lutero, jansenismo, etc.), pero este siglo también está marcado por el *cogito* cartesiano, es decir, por la certeza del sí mismo como fundamento último e indubitable de todo conocimiento. Véase Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, pp. 483-494.

la vida. Estamos ante una “y” que desaparece: de experiencia y vida se pasa a experiencia vivida: “Concebir el ser ahí del sí mismo como la consciencia esencial que tenemos de ese sí mismos (o del otro en tanto que otro): esta fórmula nos ayuda a comprender, como Michel de Certeau lo mostró en *La fábula mística*, que los místicos fueron los primeros en intentar aplicar este concepto moderno de experiencia en el campo religioso”.¹⁴

La primera etapa de la construcción de esta nueva teología va de 1938 a 1942. Este periodo se puede estudiar en el texto del dominico Marie-Dominique Chenu, “Une école de théologie: Le Saulchoir” (1937) y en el artículo “Essai sur le problème théologique” (1938) del también dominico Louis Charlier. Estas dos obras fueron puestas en el índice el 6 de febrero de 1942 por su acento místico, por su proximidad, según los censores, al subjetivismo protestante y —la razón más fuerte de su prohibición— por considerarlas expresión de un fuerte inmanentismo modernista. Este inmanentismo no es otra cosa que el procedimiento de contextualizar toda enunciación (un ensayo, un discurso, un sermón, los tratados de teología, etcétera), es decir, *hacer historia*.¹⁵

EL DEBATE EN QUE MICHEL DE CERTEAU CONFIGURA SU VISIÓN DE LA HISTORIA

Veamos ahora, de manera detenida, la recepción que De Certeau hace de *Las palabras y las cosas*. La arqueología de las ciencias humanas hecha por Foucault apareció en 1966. En los primeros meses del siguiente año nuestro autor publicó una reseña de ella con el título “Las ciencias humanas y la muerte del hombre”, en

¹⁴ Jean Greisch, “Les multiples sens de l’expérience et l’idée de vérité”, p. 601.

¹⁵ Para profundizar en el asunto del miedo de la Iglesia a la historia como forma de relativismo, *vid.* el excelente libro de François Laplanche, *La crise de l’origine. La science catholique des Évangiles et l’histoire au xx^e siècle*. Esta obra, que recorre todo el siglo xx, termina dedicando unos apartados a la trayectoria de Michel de Certeau.

la revista *Études*. En la actualidad se reconoce que es una de las lecturas más ricas que se hicieron del libro de Foucault. Quiero repetir lo siguiente: la interpretación decerteauiana de la obra de Foucault es de una gran riqueza porque, desde su entrada a la Compañía, él ha venido haciendo un diagnóstico de las ciencias del siglo xx muy parecido al que se expone en la obra que nos ocupa. De alguna manera ambos autores se encuentran inmersos en las mismas preocupaciones. Esas inquietudes se pueden reconocer por el interés que ambos tienen por entender las epistemologías de tres disciplinas que enmarcan la década de los sesenta: el psicoanálisis, la etnología y la historia. Las tres, subsumidas en la ola estructuralista (o en la formalización lingüística de esos saberes).

En la reseña “El sol negro del lenguaje”, incluida posteriormente en *Historia y psicoanálisis*,¹⁶ se acepta abiertamente la propuesta metodológica (deberíamos decir arqueológica) central de *Las palabras y las cosas*. Esta propuesta no es fácil de explicar, aun en la actualidad. Todo ordenamiento hecho por un sistema de saber está sustentado en algo que él mismo no puede ver. Antes de explicar el significado de esa afirmación para Foucault, debo destacar algo que será fundamental para De Certeau: cualquier forma de saber que constituye positivamente (objetos de estudio empíricos) y que es capaz de producir enunciados justificados socialmente como válidos acerca de ellas, lo hace desde una base epistemológica que no puede ser mostrada o dicha desde ese saber constituido. Es decir, aquello que permite ordenar un conjunto de objetos no es visible desde ellos mismos. Si seguimos las consecuencias de esto, podemos decir que lo que nos permite ver no es visible, pues permanece oculto. En “El sol negro...” hay una tesis que recorrerá toda la obra de nuestro jesuita: lo que nos permite hablar es lo indecible. En todo saber hay algo que lo sustenta que no es justificable desde las operaciones que realiza ese saber en

¹⁶ Michel de Certeau, “El sol negro del lenguaje: Michel Foucault”, en *Historia y psicoanálisis*.

particular. De esta carencia de fundamento de todo saber surge una dinámica del pensamiento de Michel de Certeau, eso que él llama la poética de lo imposible. Esa poética se manifiesta en cada una de sus obras como un trabajo minucioso con el estilo. Como se puede intuir de inmediato, el uso decerteauiano de las figuras retóricas en sus obras es una necesidad, no una cuestión de elegancia. Cada enunciación –aun las de la ciencia– está sustentada en el abismo. ¿Y no sería mejor decir que lo está en una creencia?

¿Qué significa esto para el método arqueológico de Foucault?: que aquello que permite ver es el punto ciego de ese acto. Esto significa que lo que es distinto de lo homogéneo es lo que da visibilidad (la diferencia). Por ello, esa diferencia sólo es visible cuando se ha pasado a un nuevo régimen de orden del mundo, esto es, a una nueva *episteme*. Esta cuestión se puede ver en el siguiente fragmento de “El sol negro...”: “De aquí surge el problema: ¿cuál es la validez, cuál es la naturaleza de este ‘nivel’ caracterizado como el del ‘subsuelo’ o de la ‘base’ epistemológica?”¹⁷

La cuestión que surge con la aparición, en el siglo XIX, de las ciencias humanas, es la del *subsuelo*. Mientras la *episteme* de la época clásica constituía sus saberes en el espacio del suelo o superficie (lo visible), las ciencias del XIX se construyen a partir de un desdoblamiento. Este desdoblamiento, tematizado por Kant como la relación entre lo empírico y lo trascendental (lo invisible que hace visible las positivities) es lo que para Foucault caracteriza a los saberes de la modernidad. Para Foucault esto se entiende como los límites de la representación, en donde lo representado es el suelo (lo manifiesto) y el subsuelo permite o hace posible la representación (lo latente). Además, ese *subsuelo* –siempre latente– no es visible desde los *efectos de superficie*. Podríamos decir que el subsuelo es el punto ciego de la observación de la superficie.

La problemática general de *Las palabras y las cosas* sólo es posible desde la *episteme* estudiada por Kant. A lo largo de su obra,

¹⁷ *Ibidem*, p. 83.

Foucault se pregunta: ¿cuál es la base epistemológica (el subsuelo) que hace posible ciertos objetos, algunos enunciados acerca de ellos y un conjunto de saberes? Esa base epistemológica es un sistema organizador de las positividades y de los saberes que las estudian, es decir, el subsuelo (lo invisible) es aquello que pone orden (la ley en Freud). “Lo que da a cada uno el poder de hablar, nadie lo habla. Hay orden, pero bajo la sola forma de lo que no se sabe, sobre el modo de lo que es ‘diferente’ por relación a la conciencia. Lo Mismo (la homogeneidad del orden) tiene la figura de la alteridad (la heterogeneidad de lo inconsciente o, más bien, de lo implícito)”.¹⁸ Pero esto implícito muere abriendo la posibilidad de un nuevo orden, desde el cual se percibirán otros objetos por medio de otros saberes. Es importante destacar que ese nuevo orden no puede pensar el anterior, pues se le ha vuelto oscuro. Ese subsuelo que vuelve posible el orden y que permanece oculto para la conciencia es la *muerte*.¹⁹ Según De Certeau, para Foucault esa muerte sólo es visible desde el nuevo orden; por ello dice que en *Las palabras y las cosas* la muerte siempre es algo externo; mientras que para él la muerte es interna a todos y cada uno de los sistemas de pensamiento. Dirá De Certeau, refiriéndose al libro de Foucault, que en él todo el tiempo se trata de la muerte: “El lenguaje y los espacios epistemológicos de la percepción reenvían reiteradamente a la inscripción puesta a la entrada: ‘Aquí se trata de la muerte’. Una ausencia, que es quizás el sentido, es acorralada, descubierta ahí donde no se le esperaba, en la misma racionalidad”.²⁰

Como adelantamos, De Certeau está de acuerdo con el diagnóstico de las ciencias actuales, pero considera que finalmente no es tratado con suficiente radicalidad: “Todo discurso –señalará en ‘El sol negro...’– tiene su ley en la muerte, ‘la bella tierra inocente

¹⁸ *Ibidem*, p. 76.

¹⁹ Ésta será la noción de conciencia histórica para Michel de Certeau.

²⁰ *Ibidem*, p. 78.

bajo la hierba de las palabras”²¹. Esta muerte, entendida como algo interno, será el tema que desarrollará en su antropología de la creencia.

Las estructuras históricas o sistemas de pensamiento, en la obra de Foucault, sustituyen al comentario o glosa de la llamada historia de las ideas. No es necesario glosar sino descubrir el subsuelo (las condiciones de posibilidad históricas) que determina un modo de ser del orden. Ese orden es y será finito, pues se enfrentará con la muerte. La muerte constituye a lo otro como lo diferente de lo pensable de una época a otra. Lo importante en el método de Foucault es el descubrir la imposibilidad de pensar desde hoy como antes se hacía. El centro de su método es revelar la diferencia: “Hay por lo tanto dos niveles en el desarrollo del problema: por una parte la comprensión de un *sistema* que es *diferente*; por otra, la exigencia de una colocación recíproca de sistemas concebidos como ‘modos de ser diferentes’ ”.²² Hacer historia es construir, después de ciertas operaciones, lo diferente y no lo semejante.

Cuando entendemos que ayer las cosas se habían percibido, pensado y razonado desde un *a priori* distinto al nuestro, en ese momento surge la inquietud, y ella siempre expresa la existencia de lo heterogéneo, es decir, de que el mundo no siempre ha sido como el nuestro.

El análisis de Foucault –dice De Certeau– es demasiado agudo para no captar una continuidad a través de las metamorfosis y de las reestructuraciones que caracterizan a cada periodo epistemológico. *Las palabras y las cosas* llevan por subtítulo “una arqueología de las ciencias humanas”, anunciando de antemano el movimiento que, según la obra, condujo al pensamiento occidental de la época clásica a la formación de las ciencias humanas por la mediación de los tres modelos (característicos del siglo XIX) de la biología, la economía y de la filología –raíces de la

²¹ *Idem.*

²² *Ibidem*, p. 82.

psicología, de la sociología y de la lingüística—, y que lleva actualmente a la objeción de esas ciencias por la historia, la etnología y el psicoanálisis. En el sentido analítico del término, las escenas primitivas habitan y determinan el desarrollo. Bajo los desplazamientos culturales sobreviven las heridas originarias y los impulsos organizadores que son discernibles en los pensamientos que han olvidado esas heridas y esos impulsos.²³

Es necesario destacar que esa continuidad de la que habla De Certeau es la de un equívoco o un lapsus o, aun mejor, un fantasma que regresa. Es el retorno de lo reprimido, esto es, de esa escena originaria: “El equívoco común a los intercambios entre culturas o a su sucesión no anula la realidad de una comunicación, pero el malentendido designa la naturaleza de ese intercambio. La ambigüedad de la comunicación nos regresa a una ‘inquietud’ que anuda la continuidad de la historia y la discontinuidad de sus sistemas: la diferencia”.²⁴

La crítica que hace De Certeau al método de *Las palabras y las cosas* es no haber ido hasta lo último. Si su pretensión era hablar de la muerte de los *sistemas del subsuelo que estructuran una forma de pensar*, esto es, de los *a priori* históricos, debió hacerlo de frente, repito. Esto significa que mientras para Foucault la muerte se encuentra en el nuevo orden que es el afuera del anterior, para De Certeau ésta ya se encuentra dentro del orden. Veamos lo que dice en su reseña:

Quien se queda en la tesis histórica de la continuidad piensa escapar a la muerte apoyándose en la ficción de una permanencia real. Quien se recluye en la fortaleza de los sistemas discontinuos cree poder situar a la muerte como un problema exterior, localizable en el acontecimiento absurdo que pone fin a un orden; huye de la pregunta que ya plantea el orden en cuanto tal y que surge, primero, bajo la figura de un “límite” interno —el de otro

²³ *Ibidem*, p. 85.

²⁴ *Ibidem*, p. 87.

mundo, divino o demoníaco, en el siglo XVI; el del “no ser” bes-
tial o imaginario del siglo XVII; el de una dimensión “interior” (el
pasado, la fuerza o el sueño), en el siglo XIX—. ²⁵

Para concluir con la recepción de nuestro jesuita del diagnós-
tico de Foucault, y que orienta la pregunta central acerca de la
creencia, leamos el siguiente fragmento de “El sol negro...”: “Su
obra quiere decir la verdad de los lenguajes, pero esta verdad no se
plantea con relación a ningún límite y en consecuencia a ningún
compromiso del autor. De estos lenguajes las rupturas son final-
mente superadas por la lucidez de su mirada universal. Dicho de
otro modo, hablar de la muerte que funda todo lenguaje no es
aún afrontarla, es quizás evitar la muerte que alcanza a su mismo
discurso”. ²⁶ Esta falta de radicalidad en *Las palabras y las cosas* es
la que el otro Michel quiere enfrentar en su antropología de la
creencia por la mediación de la *poética de lo imposible*; o, dicho de
otro modo, por el estudio de la experiencia del ser alterado por
el otro. Para Michel de Certeau la única manera de dejarse ser
alterado o poseído por el otro es aceptando la propia muerte. De
esa aceptación, no de la muerte del otro sino la de uno mismo,
emerge la posibilidad del silencio como condición para escuchar
el murmullo de lo diferente. La antropología de la creencia que
teje toda la obra decerteauiana es el estudio de todas las figuras
del ser poseído por el otro.

EL RECONOCIMIENTO DE MICHEL DE CERTEAU POR LOS HISTORIADORES Y SU CRÍTICA DE LA TEOLOGÍA (1970-1974)

Tres escritos marcan su transición de un autor de espiritualidad a
un autor universitario: *La toma de la palabra* (1968), *La ruptura
instauradora* (1971) y *El cristianismo estallado* (1974). Esta trilo-

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Ibidem*, p. 90.

gía será vista con reticencia por una parte de los miembros de la Compañía de Jesús. Él, Michel, siempre escuchará las objeciones que le hacen a sus tres libros, pero él considera que lo que sostiene en ellos está bien argumentado y bien documentado. Quizá lo único que aceptará de aquí en adelante es no hablar a nombre de una corporación sino del suyo propio. Michel de Certeau S.J. se convierte en Michel de Certeau. En 1974 decide vivir solo en un departamento y de esta manera abandonará la vida comunitaria en las casas jesuitas. Esa posibilidad de vivir de manera independiente, como viven miles de millones de personas en la segunda mitad del siglo xx, será conquistada por su libro *La posesión de Loudun*, que lo convierte en un miembro reconocido por la comunidad intelectual de los historiadores del momento.²⁷ Esto no significa que deje a la Compañía, pues el morirá en 1986 como jesuita. Su primera obra como Michel de Certeau a secas es un análisis agudo de la sociedad francesa y mundial de fines de los años sesenta. Para él, el movimiento del 68 es el momento de la transición de una creencia en la política a una nueva creencia que se va a ir configurando en las décadas siguientes. Aun hoy es difícil nombrar esta nueva manera de *hacer sociedad*. La ruptura instauradora es su opción por las ciencias humanas; para él ya no es posible, en términos socioepistemológicos, seguir haciendo teología en la década de los setenta. El último libro de la trilogía, el más polémico, es una crítica sumamente radical a la institución eclesiástica y, lo más importante, sostiene la tesis de que el cristianismo debe entenderse como una forma de creencia histórica que ya ha dejado de tener fuerza de cohesión. De Certeau piensa que deberá aparecer otra forma de creencia en tanto que salida del mundo religioso de los monoteísmos, pues los tres son una negación de lo otro. O más bien, los tres ven al otro como enemi-

²⁷ Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard, 2005 (1970). Tr. al español: *La possession de Loudun*, por la Uia-Departamento de Historia, 2012.

go. Al lado de esas obras van unidos varios acontecimientos que deben verse como razones de su radicalización:

En junio de 1966 pide abandonar la revista *Christus* para fundar un “centro de reflexión y de acción desde el sector de las ciencias humanas”; además es el año en que publica la correspondencia de Surin y se entusiasma por *Las palabras y las cosas*. En septiembre de 1966 descubre a su hermana Marie-Amélie muerta trágicamente en su apartamento; en octubre de 1966 crea la colección *Biblioteca de las Ciencias Religiosas*, la cual es más que un proyecto editorial paralelo a la famosa colección *Teología*. En noviembre de 1966 hace un viaje a Río de Janeiro y en la primavera de 1967 viaja a Venezuela, Chile y Brasil. En julio de 1967 abandona *Christus* por *Études*, un cambio sumamente importante. En agosto de 1967 tiene un grave accidente de coche en el que pierde a su madre y uno de sus ojos [...] En febrero de 1968 solicitará a sus superiores ser enviado al Brasil en misión, y Maurice Giuliani, al ser consultado por Michel, le responderá: “Encuentre un punto donde estar, pero uno solo, para que pueda mantenerse en un solo lugar y en una sola tarea”. Y además Giuliani, después de hacerse la siguiente pregunta: “¿Su accidente acentuó sus dificultades?”, afirma: “No lo creo así; él se comporta ahora como siempre lo ha hecho”.²⁸

Para muchos de sus compañeros, Michel era alguien en un permanente desplazamiento por falta de compromiso. Lo manifiestan así sus superiores, que le insisten en elegir un lugar fijo de residencia. Michel será un viajero toda su vida. No sólo un viajero que atraviesa fronteras, sino también uno que atraviesa saberes. Jamás pensó que un lugar debía ser su casa para siempre. Ni un lugar territorial ni un lugar de saber. Si, el hecho de pasar meses del año en distintos continentes, ya era molesto para la institución, aun lo era más el que pasara de la filosofía a la lingüística y

²⁸ Joseph Moingt, “Respecter les zones d’ombre qui décidément résistent”, p. 578.

de la antropología a la historia. De Certeau es un Ulises moderno, es decir, el hombre-frontera. Joseph Moingt da su explicación de estos movimientos permanentes de Michel, que para mí resulta la más convincente:

no creo que Michel de Certeau se desplazara de un lugar a otro sólo por las ganas de moverse, de estar en todos lados, de no quedarse en un lugar. Este deseo corresponde, en su caso, tanto a la conciencia que tuvo de que la búsqueda de la verdad exige desplazarse, pues ella no está en un solo lugar, ni siempre en el mismo lugar, como a la convicción de que la verdad no puede ser descubierta sin la libertad plena de la investigación. Si el comienzo de esta larga marcha la situó en 1967 [...] se debe a su salida de *Christus*, en donde él trabajaba desde hace diez años [...] él estaba herido antes de ponerse a caminar [...] abandona *Christus* porque siente que no tiene más la confianza de la Compañía para conducir esta revista como él quisiera y a donde quisiera. En ese momento pierde el lugar de su identidad jesuita. Hasta ese año esa identidad era donde estaba enraizada su vida activa de jesuita.²⁹

Del 67 en adelante se construirá una identidad dinámica y capaz de mutar de acuerdo con sus compromisos tanto sociales como intelectuales.

A partir de fines de los setenta Michel retoma de manera radical lo que, según sus estudios de especialista de los siglos XVI y XVII, ya había acontecido: el ocultamiento de Dios y el paso de lo trascendente a lo inmanente. Su crítica a la teología tiene ese sentido. Para él es imposible hablar de Dios de manera directa. Sólo se puede referir a él de modo indirecto y utilizando el lenguaje de las ciencias humanas —de manera muy especial el psicoanálisis—. El Dios religioso se vuelve en lo latente del actuar humano, es decir, en el espacio del deseo o el mundo del *ello*.

²⁹ *Ibidem*, pp. 578-579.

De Certeau entra en la Escuela Freudiana de Lacan desde 1964, esto es, en el momento de su fundación. Es importante destacar que su salida de la teología y su entrada en las ciencias humanas se realizan un año después de sus “Grandes Votos”. A partir de mediados de esa década comienza a frecuentar el estructuralismo, la semiótica, la sociología y la antropología. Todos esos campos los visita no como un diletante sino como un especialista; no como un alumno sino como un maestro de todas esas áreas. Esto nos habla de su capacidad de lectura y asimilación. Nos encontramos a fines del Concilio Vaticano II.³⁰

Su texto sobre la ruptura instauradora habla más de *discontinuidades* a la manera de Foucault (que podría entenderse como una ruptura ontológica), del “trabajo sobre el límite”, como él siempre preferirá llamarlo; es decir, sobre las diferencias y las separaciones, las fronteras y los márgenes que rompen la continuidad aparente de una tradición social, política e ideológica.

Dirigiéndose a la teología que se obstina en elaborarse fuera de los campos científicos de nuestro tiempo, y que “guarda una orientación así como se protege una dirección”, él invita a los teólogos a buscar en el “funcionamiento” diverso y múltiple “de las experiencias cristianas” la huella visible de una fidelidad que “no es de un orden objetivo”, es decir, la fidelidad al acontecimiento fundador que “se despliega (y se verifica) bajo la forma de aquello que desaparece en las diferencias que lo hacen posible”.³¹

Búsqueda de la verdad, búsqueda, de Dios, búsqueda, antes que nada, del otro en todas sus manifestaciones: la de los místicos jesuitas de los siglos XVI y XVII, de las posesas del siglo XVII, la del salvaje del Nuevo Mundo, la del hombre común y corriente

³⁰ Vid. Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2005.

³¹ Joseph Moingt, “Respecter les zones d’ombre qui décidément résistent”, p. 582.

y, al final de su camino, su reflexión sobre una antropología histórica del creer, esbozada en sus últimos años de vida. Michel de Certeau no cesó, a lo largo de toda su existencia, de perseguir lo mismo en tanto que diverso.

LA EPISTEMOLOGÍA DE LA HISTORIA DE MICHEL DE CERTEAU: EL “TRABAJO EN EL LÍMITE”

De 1970 a 1974 Michel desarrolla una teoría social e histórica del cambio. Este trabajo de conceptualización lo veremos cristalizar en sus ensayos recopilados en *La escritura de la historia* (que está formado por ensayos escritos en dicho periodo). Esta comprensión del cambio social se sustenta en una noción de lo arqueológico. Por “arqueológico” entiende una teoría del origen con ciertas particularidades. De Certeau es consciente de que denominar una fecha como origen de algo es siempre la construcción de una ficción. Pero de una ficción necesaria, pues sin ella no sería posible continuar viviendo. La historia como ciencia del siglo XIX, según él, sólo es una nueva teoría del origen que sustituye a la cristiana. Toda sociedad emerge de un origen que la funda y la hace posible, pero que ya no es pensable desde esta nueva realidad. El origen es condición de posibilidad de lo nuevo, pero al mismo tiempo se vuelve en lo impensable para esto que surge como novedad. La novedad no nace de un continuo, sino del acto de pasar un límite. De Certeau, en tanto que especialista en el surgimiento de la modernidad, trabajará con la siguiente hipótesis: la sociedad moderna, que está estructurada a partir de lo político-jurídico, tiene su origen en una sociedad fundada en lo religioso y, para el caso europeo, en lo religioso determinado por todas las formas del cristianismo. La modernidad nace de una sociedad religiosa, pero ella es ya incapaz de pensar ese mundo religioso. Es curioso en tanto que paradójico, pues lo que lo religioso funda, en este caso, es lo que ya no puede nombrarse. La modernidad nace de

una forma histórica de religiosidad: la cristiana, pero ya no es capaz de pensarla. De alguna manera la modernidad sólo es posible en la medida en que ha sido abandonada por Dios o, como dirán muchos pensadores, por los dioses. La sociedad moderna es el olvido de Dios en tanto que posibilidad de fundar su identidad. Si lo religioso es el origen de la modernidad y, como señalamos, el origen sólo regresa como ficción, lo religioso sólo existe para la modernidad como la *escena originaria freudiana*. Ese origen sólo puede ser narrado como fábula o como leyenda. Y esto es así porque la fábula es la manera de realizar el retorno de lo reprimido: lo religioso para la modernidad. Toda narración del pasado oculta lo esencial y muestra lo secundario; esto es, ningún documento nos cuenta las cosas como fueron, sino que elabora una construcción ficticia que hace posible el “toléralo”. Quizá el estudio más profundo de lo que es una fuente para la historia se encuentre en el ensayo de Michel de Certeau “Moisés y el monoteísmo”, incluido en *La escritura de la historia*.

Esta noción de “trabajo en el límite” lo expresa claramente Heidegger en el famoso debate de Davos entre él y Ernest Cassirer con la noción alemana de *Dazwischen* que Roberto R. Aramayo traduce como “entreambos”:

esa relación intrínseca que reside en el imperativo mismo, así como la finitud de la ética, se ponen claramente de manifiesto en un pasaje donde Kant habla de la razón del hombre como de un asidero autorreferencial, es decir, de una razón que descansa pura y simplemente sobre ella misma y no puede remontar hacia algo eterno, absoluto, pero tampoco puede evadirse por otra parte hacia el mundo de las cosas. Este “entreambos” (*Dazwischen*) es la esencia de la razón práctica.³²

³² Roberto R. Aramayo, intr. y tr., *Cassirer y su neo-Ilustración. La Conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*, p. 82.

La razón práctica, según la interpretación de Heidegger, estaría constituida por una tensión entre lo eterno, a lo que no tiene acceso, y la imposibilidad de permanecer totalmente en la inmanencia de las cosas. Este no poder permanecer en el mundo de las cosas es lo que Michel entiende como ficción del origen. No hay práctica social sin una fundación ficticia que es ese origen primitivo freudiano. Kant entiende por *Dawider*³³ uno frente al otro, es decir, el sujeto frente al objeto. Para De Certeau y para Heidegger –a quien leyó intensamente nuestro jesuita– no se trata de uno frente a otro, sino de uno en el otro; esto es, próximo al concepto de *Dasein* (ser en el mundo).

En la reseña que Michel hace del libro *Mazarinades: la Fronde des mots* del joven historiador Christian Jouhaud (último texto que escribe el jesuita antes de morir),³⁴ hace una referencia al conocido libro de Blumenberg *La legitimidad del mundo moderno*. En esta obra del alemán se presenta una versión novedosa de lo que la sociología llama “proceso de secularización”. Mientras que la interpretación tradicional weberiana sostiene que la modernidad se funda en el mundo religioso anterior, Blumenberg demuestra que la modernidad se funda o legitima en sí misma. Para este filósofo alemán la modernidad nace como una traducción del catolicismo romano como lo verá Carl Schmitt. La modernidad se autoinstituye al orientarse de manera exclusiva a lo inmanente y a lo contingente. De Certeau está de acuerdo con esta postura, pues su concepción arqueológica de la modernidad aparece como un “trabajo en el límite”. Este trabajo consiste en atravesar una frontera y entrar en otro territorio. Se sale del mundo religioso para ingresar en el mundo político; aún más, se deja de creer de manera religiosa y se comienza a creer de manera política. El acto de creer, en tanto que formalidad histórica de las prácticas

³³ *Dawider*: la articulación entre sujeto cognoscente y objeto conocido.

³⁴ Michel de Certeau, “L’expérimentation d’une méthode: les mazarinades de Christian Jouhaud”.

es aquello que “hace posible la vida social”. Es necesario aclarar, aunque pueda resultar reiterativo, que el paso del descrédito a la nueva creencia es pensado como una forma de peregrinaje en donde no hay vuelta atrás. Toda vuelta atrás se dará desde el nuevo lugar al que se ha llegado. No hay retorno al punto de partida, pues el regreso se hace ya con una nueva experiencia que transforma la inteligibilidad del lugar anterior. Podemos ver cómo, para De Certeau, la historia es más que sólo tiempo, es, básicamente, espacio. Se puede ir y regresar, pero al volver ya no se es el mismo de antes. El lugar que se habitaba es irrecuperable por el hecho de haber pasado la frontera y pisado la nueva tierra.

Esta espacialización de la historia hace que De Certeau siempre analice los documentos de una manera particular. Un documento es un texto producido desde un lugar social determinado, y el lugar forma parte de los niveles de significación: la sintaxis, la semántica y la pragmática. El lenguaje no existe como entidad abstracta que pudiera funcionar más allá de todo lugar. El sentido del documento está delimitado en su campo semántico por su inscripción a un lugar. La operación que el jesuita considera historiográfica es la de remitir toda idea a un lugar social. Por lo anterior, él se aleja del estudio del documento como enunciado y siempre lo hará como enunciación. A él le interesa el acto de decir y no lo dicho; es decir, la comunicación como acción que se da en un lugar y no la comunicación como un ente cosificado o separado de su lugar de producción. Se centra en el modo de la enunciación, en su construcción estilística y retórica más que en su contenido. O, quizá es mejor decirlo de la siguiente manera: el contenido del documento sólo es comprensible si es visto por la mediación de su forma literaria estilística. El contenido no es aislable de la forma. La historia de los siglos XIX y XIX ha dado primacía al contenido sobre la forma, al grado de que la técnica del historiador es fragmentar el documento textual en fichas, y al hacer esto da más importancia a la información que al modo en que ésta es dada. Para analizar la enunciación, De Certeau usará

los avances de la lógica modal, es decir, tomará en cuenta la posición de quien habla con respecto a lo que dice y a su interlocutor, y no sólo a partir del enunciado (*dictum*, lo dicho, lo externado carente de hablante).

Durante su escolasticado en Chantilly, Michel leyó cuidadosamente la *Fenomenología del espíritu*, y que continuó releuyéndola durante varias etapas de su vida, articula “idea” con “lugar social” siguiendo la figura del estoico en el desarrollo de la conciencia en Hegel: la libertad de la autoconciencia (la figura del estoico) es el Amo: “El concepto que sólo es concepto no es aún concepto; el pensar que es pensar en general no es aún pensar. La libertad que se satisface en la conciencia no es libertad; Hegel lo precisa en una parte de su obra, lo que designa como libertad ‘viviente’”.³⁵ De manera análoga, un documento que no se articula a su lugar de producción no es aún un documento, pues es un documento que sólo existe de manera aislada fuera de su lugar social. Una libertad que sólo se sabe como conciencia de libertad no es una libertad viviente o existente. Un documento que se fragmenta para sacar información no es un documento, pues carece de dos elementos prioritarios para ser tal: el acto de comunicar y el de recepción.

Después de la figura del estoico viene la del escéptico que está del lado del esclavo. El escéptico es aquel que sabe que no basta con tener conciencia de que se puede ser libre; aún más, sabe lo contrario: que la libertad como decisión que no es causada por nada es algo casi imposible. En otro sentido, el escéptico duda de que exista un acto libre, pues este acto no se reduce a pensarlo sino a realizarlo. Lo otro de la conciencia debe ser vivido como negatividad. La negatividad de la autoconciencia libre. La libertad sólo puede existir como negatividad de la conciencia, es decir, como *hacer*. El documento sólo puede existir en tanto que producido en y desde un lugar social: lo que De Certeau llama institución.

³⁵ Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière, *Hegel: le malheur de la conscience ou l'accès à la raison. Texte et commentaire*, p. 85.

Hay tres actitudes de la autoconciencia hacia lo otro de ella (Hegel usó el término “lo extraño”): voluntad, deseo y trabajo. Eso extraño de la conciencia se presenta en la forma de *dimensiones que se desvanecen*. El escéptico reconoce lo otro como diferencia(s): “La autonomía y la libertad del mundo, en ese momento, no se entienden más como yuxtaposición a las de la autoconciencia, sino como su expresión en el orden de la efectividad”.³⁶ Con la conciencia escéptica pasamos de una determinación abstracta y pura a la efectividad (esta noción significa realidad efectiva) de lo que está presente-ahí (*vorhanden*). Todo el trabajo de las figuras de la conciencia se va realizando a partir de la distinción “exterior/interior”. La distinción es el ser-ahí del mundo y la conciencia. Afuera está el mundo y adentro la conciencia, en tanto que separados por el escéptico y sólo articulados por la conciencia infeliz. Uno dentro del otro.

La parábola que forma el contenido narrativo de esta dialéctica famosa encuentra aquí su resolución, y aquello que “parecía” jugarse entre dos individuos se convierte en lo que fue siempre: un análisis de la autoconciencia en su poder relacional; según esta “duplicidad” que le es esencial, y gracias a ella, va a vivir por primera vez, asunción lucida de una tensión propiamente contradictoria.³⁷

De Certeau trabajará la noción de “trabajo en el límite” siguiendo la reflexión de *La fenomenología del espíritu*. Se está adentro o afuera, se pasa de un lugar a otro lugar, pero siempre se está en un lugar. Esto significa que siempre se ocupa un lugar; por ello, para Michel es imposible hablar de manera universal. Sostengo que el sujeto epistemológico de Michel es el de la *conciencia infeliz* de Hegel.

³⁶ *Ibidem*, p. 93.

³⁷ *Ibidem*, p. 94.

La pregunta que guía la reflexión de *La escritura de la historia* es la siguiente: ¿cuál es el funcionamiento de la práctica de la escritura en la sociedad moderna? Esta cuestión la contesta De Certeau desde dos perspectivas: una histórica, estudiando la génesis y la evolución de la escritura moderna, y otra funcional-estructural, describiendo los mecanismos que la determinan. Ambas perspectivas de análisis se presuponen mutuamente a lo largo del libro. La estructura y función de la práctica de la escritura, en la modernidad, sólo se entienden a partir de su génesis. Por ello De Certeau sostiene que “La escritura de la historia es el estudio de la escritura como práctica histórica”.³⁸ De inmediato la afirmación anterior genera otras interrogantes: ¿qué entiende De Certeau por práctica de la escritura? y ¿cómo es posible historizar esa práctica?

La única manera de explicar lo que nuestro autor entiende por “escritura” es fijándonos en las distinciones que va haciendo cuando se refiere a ella. Primero distingue las escrituras modernas de las anteriores, a las cuales denomina “escrituras cristianas”. Aquéllas son productoras de sentido, mientras que éstas encuentran un sentido. Lo anterior puede aclararse con la oposición que se da entre ciencia y ficción. La escritura en la modernidad se reduce a conocimiento científico; por ello aparece como una industria escriturística que hace historia: “Esta escritura [se refiere a la moderna] transforma el espacio del otro en campo de expansión para un sistema de producción. A partir de una ruptura entre un sujeto y un objeto de la operación, entre un querer escribir y un cuerpo escrito (o por escribir), ella fabrica la historia occidental”.³⁹ Mientras la escritura cristiana aparece como una escritura dada o revelada, no produce el sentido porque parte del presupuesto de

³⁸ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 12

³⁹ *Ibidem*, pp. 11-12.

la creación divina del cosmos. El que escribe habla del orden que es dado y no de un orden producido: “Pero, en la Edad Media, la élite intelectual representa un estatuto superior en una jerarquía de los seres; el clérigo tiene el poder de decir el orden universal que él deja y hace aparecer en su saber justificando así su lugar en el interior del mismo mundo”.⁴⁰ La escritura moderna, produce, mientras que la otra, la medieval o cristiana, dice el orden. De esta diferencia podemos extraer lo siguiente: por “escritura” De Certeau entiende la operación por medio de la cual se instituye el sentido en la sociedad. En una, el sentido de sociedad que nos muestra la práctica de la escritura es dado (teológico); en otra, es producido (ciencia). Además, la sociedad moderna se funda en la primera, pero negándola. El origen de la sociedad moderna es la sociedad religiosa; por eso De Certeau insiste en que la arqueología de la sociedad actual es la religiosa.

La segunda distinción es la que De Certeau establece entre oralidad y escritura. La operación escriturística mantiene distintas relaciones con la oralidad a lo largo de la historia occidental. Aún más, desde el planteamiento de la obra que nos ocupa podemos sostener que la escritura, como tal, nace con la modernidad. Es decir, a partir de ésta, la práctica de la escritura se separa plenamente de la oralidad. De una u otra manera, para De Certeau, el acto de escribir permaneció, en la tradición occidental, hasta la emergencia del mundo actual, en íntima relación con la oralidad. Esto significa que si el acto escriturístico instituye el universo del sentido, entonces, para la sociedad medieval la voz (lo oral y el cuerpo que es su soporte) es la que da el sentido. De tal manera que para el lector medieval el manuscrito expresa la voz de alguien, y en última instancia, la de Dios (las escrituras cristianas). La cercanía entre lo oral y lo escrito es tanta que leer es, fundamentalmente, escucharse o escucharlo. El sentido del texto pasa por la mediación de la voz.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 190.

La primera huella de la fractura entre lo oral y lo escrito, que se duplica en la distinción entre pasado (tradición) y presente, la encuentra en el nacimiento del género etnológico:

Desde este punto de vista, Lévi-Strauss da testimonio de una diferencia que ya existía desde hace cuatro siglos cuando añade su variante personal al género literario del paralelo entre etnología e historia. “La etnología, nos dice, se interesa principalmente en lo que no está escrito”. Lo que trata es “diferente de todo lo que los hombres piensan habitualmente fijar en la piedra o en el papel”. Para él, a esta distinción de los materiales (escritos o no escritos) se añade otra, que se refiere a su relación con el saber: la historia organiza “sus datos en relación con las expresiones conscientes, la etnología en relación con las condiciones inconscientes de la vida social”.⁴¹

Los saberes se diferencian en función del tipo de material que utilizan: lo escrito corresponde a la historiografía, mientras que lo oral a la etnología. Lo escrito, con lo que se elabora el saber historiográfico, pertenece al ámbito de las expresiones conscientes; mientras que lo oral, que es el material propio del saber etnológico, al de las expresiones inconscientes. La historia es la ciencia de lo propio (lo occidental); la etnología, la de lo otro (lo salvaje). Por medio de esta distinción entre historia y etnología se manifiesta la caracterización que la modernidad hace de la escritura. La voz, carente de sentido para su locutor (el salvaje, el niño, la mujer, el loco, el “nuevo mundo”, etcétera), es interpretada por y desde la práctica escriturística. La escritura, producida por el occidental, vuelve consciente aquello que el infante dice ignorando su significado. El occidental produce la historia del colonizado, y por colonizado De Certeau se refiere no sólo a América, sino también al pueblo, al loco, al pasado (los muertos); en general, al otro que es pura voz sin escritura. La escritura como práctica sustituye a

⁴¹ *Ibidem*, p. 204.

la oscuridad del cuerpo vivido. La modernidad transforma dicho cuerpo, es decir, la tradición recibida, en un texto producido.

Después de este rodeo necesario, ahora estamos en condiciones de aclarar qué entiende De Certeau por escritura. Primero, ésta, en sentido estricto, nace con la modernidad, pues depende de la separación entre presente y pasado; es decir, el pasado en tanto que tradición recibida deja de decir algo, en su inmediatez, al presente. En su inmediatez, la tradición es para la modernidad sólo oscuridad del cuerpo vivido (cúmulo de huellas sin sentido): inconsciente. Y por eso, la tradición ya objetivada y extirpada del mundo presente debe ser conquistada por la escritura de la historia. La tradición recibida, para nuestra sociedad, sólo adquiere sentido o, mejor dicho, se vuelve útil, si se transforma en texto producido. Por esto, desde que nace, la escritura en todas sus formas es ya escritura de la historia o para la historia; es decir, búsqueda interminable de la otredad que la funda (la voz, el pueblo, el pasado, el niño, la mujer, el salvaje, etcétera). La escritura se instituye como práctica debido a que ha perdido la otredad: lo real. Dicho de otro modo, la escritura es el deseo del ausente radical: el que ya se ha ido para siempre. Toda escritura, en tanto que práctica de la modernidad, es escritura de la historia: heterología. Por eso, para De Certeau la historia, más que una ciencia, es una erótica. La historia es el deseo en términos hegelianos del otro. Sólo entendiendo de esa manera la historia se comprende la frase con la que termina su introducción a *La escritura de la historia*: “Por eso, el historiador únicamente puede escribir, uniendo en esta práctica al otro que lo hace caminar y lo real que sólo representa en ficciones. Él es historiador. Endeudado por la experiencia que tengo de ella, yo quisiera rendir un homenaje a la escritura de la historia”.⁴²

Pero la escritura, para De Certeau, no sólo es una erótica, sino también es una práctica productora y conquistadora del otro. La

⁴² *Ibidem*, p. 29.

escritura se mueve en la frontera entre deseo (erótica) y ciencia (productiva). La escritura pretende decir lo que el otro es, y que además ese otro, en tanto que alteridad radical, no sabe eso que él es. El otro, para la operación escriturística, es siempre objeto, es decir, espacio en blanco sobre el cual escribir.

La escritura no sólo se distingue de su otro que niega y al mismo tiempo la funda: el pasado, como voz inconsciente, pero también como práctica moderna, se de la escritura anterior: las escrituras cristianas. “Esta burguesía-dios hace al mundo diferencia (su razón es poder ‘hacer’) y, con el mismo movimiento, se disocia de la masa o de lo ‘vulgar’ que, en el mito o en los símbolos recibe al mundo como sentido”.⁴³ Desde la escritura moderna, las escrituras cristianas son vistas como mitos o supersticiones, es decir, como aquello que no produce nada. La escritura moderna cree producir la historia de ese otro (el pasado) que es su posibilidad. El sentido que ilusoriamente cree producir del otro pretende ocultar su alteridad y extrañeza. Quiere negar, escribiendo sobre él mismo, la presencia del otro en su mundo. Niega la tradición recibida que es constitutiva de sus costumbres actuales: el pasado olvidado está en nosotros como lapsus.

Pero todo lo que esta nueva comprensión del pasado tiene por inadecuado –desperdicio abandonado al seleccionar el material, resto olvidado en una explicación– vuelve, a pesar de todo, a insinuarse en las orillas y en las fallas del discurso. “Resistencias”, “supervivencias” o retardos perturban discretamente la hermosa ordenación de un “progreso” o de un sistema de interpretación. Son lapsus en la sintaxis construida por la ley de un lugar, prefiguran el regreso de lo reprimido, de todo aquello que en un momento dado se ha convertido en impensable para que una nueva identidad pueda ser pensable.⁴⁴ ☞

⁴³ *Ibidem*, p. 190.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 18.

- Aramayo, R. (intr. y tr.). *Cassirer y su neo-Ilustración. La Conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*, México, Plaza y Valdés, 2009.
- Carta Encíclica *Humani Generis* del sumo pontífice Pío XII. Sobre las falsas opiniones contra los fundamentos de la Doctrina Católica, *vid.* <www.statveritas.com.ar>, consultada el 26 de mayo de 2012.
- De Certeau, Michel. *Historia y psicoanálisis*, tr. Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, 2a. ed., México, Uia/ITESO, 2003.
- _____. “L’expérimentation d’une méthode: les mazarinades de Christian Jouhaud”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 41, núm. 3, 1986.
- _____. *La escritura de la historia*, tr. de Jorge López Moctezuma, 2ª. ed., México, Uia-Departamento de Historia, 1993.
- _____. *La possession de Loudun*, París, Gallimard, 2005 (1970).
- Dosse, François. *Michel de Certeau. El caminante herido*, México, Uia-Departamento de Historia, 2003.
- Freijomil, Andrés G. *Arts de braconner. Pratiques de la lecture chez Michel de Certeau*, tesis doctoral, EHESS, 2011.
- Greish, Jean. “Les lieux du soi: vers une herméneutique du soi-même par l’autre”, *Revue de métaphysique et de morale*, núm. 63, 2009/3.
- _____. “Les multiples sens de l’expérience et l’idée de vérité”, *Recherches de Science Religieuse*, núm. 4, t. 91, 2003.
- Jarczyk, Gwendoline y Pierre-Jean Labarrière. *Hegel: le malheur de la conscience ou l’accès à la raison. Texte et commentaire*, París, Aubier, 1989.
- Laplanche, François. *La crise de l’origine. La science catholique des Évangiles et l’histoire au XX^e siècle*, París, Albin Michel, 2006.
- Marion, Jean-Luc. *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, París, Puf, 2008.
- _____. “Le phénomène érotique”, *Études*, t. 399, 2003/11.
- Moingt, Joseph. “Respecter les zones d’ombre qui décidément résistent”, *Recherches des Science Religieuse*, t. 91, 4/2003.
- Pelletier, Denis. *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965- 1978)*, París, Payot, 2005.