

*El lugar del nominalismo
en la historiografía de Michel de Certeau¹*



*The Place of Nominalism
in Michel de Certeau's Historiography*

CARLOS ÁLVAREZ SJ
Pontificia Universidad Católica de Chile
Centro Teológico Manuel Larraín
Universidad Alberto Hurtado
Instituto de Teología y Estudios Religiosos
Chile
Correo: calvarezsj@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-5240-1960>

DOI: 10.48102/hyg.vi66.602

Artículo recibido: 7/09/2025

Artículo aceptado: 26/09/2025

RESUMEN

En la siguiente contribución buscamos analizar el impacto de la reflexión sobre el nominalismo en la comprensión de la historiografía en la obra de Michel de Certeau. La caracterización de la historia, ubicándola entre la ciencia y la ficción, encuentran su apoyo en el giro discursivo de la disciplina. Su propia teorización de la historiografía, cuyo nombre —según de Certeau— llevaría inscrito la antinomia de “lo real” y el “discurso”, está en estrecho vínculo con las implicaciones de la ruptura nominalista. Dicha ruptura, ligada preferentemente al momento de William

¹ Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt de iniciación “El impacto de las nuevas tendencias teológicas francófonas en la evolución del catolicismo social chileno (1931-1979)” [11240407].

de Ockham, tendría consecuencias epistemológicas implicadas en la “desontologización del lenguaje”. De Certeau, tal vez como ningún otro intelectual de su generación, capta la relevancia del nominalismo de cara a la escritura de la modernidad, aunque sin entregarse totalmente a él.

Palabras clave: Michel de Certeau, historiografía, nominalismo, real, discurso, ficción

ABSTRACT

In the following contribution, we seek to analyze the impact of reflection on nominalism in the understanding of historiography in Michel de Certeau's work. The characterization of history, positioning it between science and fiction, finds support in the discursive turn of the discipline. His own theorization of historiography, whose very name—according to Certeau—bears the antinomy of “the real” and “discourse,” is closely linked to the implications of the nominalist rupture. This rupture, associated above all with the moment of William of Ockham, would have epistemological consequences involved in the “de-ontologization of language.” Certeau, perhaps like no other intellectual of his generation, grasped the relevance of nominalism for the writing of modernity, although without fully surrendering to it.

Keywords: Michel de Certeau, historiography, nominalism, real, discourse, fiction

INTRODUCCIÓN

Esta contribución busca dar continuidad a una discusión sostenida en el conversatorio “La escritura de la historia hoy”, en el que participaron los profesores Guillermo Zermeño, Alfonso Mendiola, Martín María Morales y Genevieve Galán, y que tuvo lugar en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México el 10 de abril de 2025. Aunque no estuve presente físicamente, seguí atentamente el diálogo en línea.²

² Guillermo Zermeño *et al.*, conversatorio “La escritura de la historia hoy”, 10 de abril de 2025, Universidad Iberoamericana, YouTube, 2:03:22, <https://www.youtube.com/watch?v=Fh75lhYkgMQ>

Hacia el final de esta conferencia, Guillermo Zermeño aludió a la responsabilidad que una cierta interpretación historiográfica ha tenido en la relativización del concepto de verdad histórica. La consecuencia de este proceso —como bien sabemos— ha sido que muchos se han valido de dicha relativización para instrumentalizar el pasado y construir lo que hoy denominamos posverdad. Zermeño subrayó que, si bien el sujeto ha regresado al centro de la escritura de la historia, el sujeto no lo es todo: existen estructuras sociales atravesadas por el conflicto, la disonancia y la no linealidad de los mismos procesos históricos. Se vuelve urgente, por lo tanto, salir en defensa de la historia frente a un relativismo extremo, que, como historiadores, quizás hemos contribuido a habilitar sin proponérselo, permitiendo que otros se apropien de esa incertidumbre para erigirse en los dueños de la historia. Una historia ficcionalizada en el sentido del engaño, el negacionismo o la farsa.³

A partir de esta discusión, cabe volver a plantearse una pregunta incómoda pero necesaria: ¿hasta qué punto la excesiva focalización en la dimensión ficcional y narrativa de la historia ha contribuido, sin quererlo, al auge de la posverdad? La posición de quienes hoy propagan la posverdad hereda —probablemente sin saberlo— tomas de posición teóricas afines o aledañas al nominalismo: una desconfianza hacia los universales, una atomización del sentido y una sospecha estructural hacia toda pretensión de verdad compartida.

“En el fondo, pese al célebre edicto de Luis IX, lo que persiste —creo yo— es la antigua lucha entre realistas y nominalistas. El pluralismo de actitudes es algo deseable, mientras que los compartimentos estancos resultan peligrosos”.⁴ Este comentario de Jean Orcibal está dirigido a Henri de Lubac, ambos intelectuales fran-

³ Zermeño, “La escritura”.

⁴ Jean Orcibal, carta para Henri de Lubac, París, 22 de enero de 1954, Fondo Lubac, Caja 37, AFSI.

ceses jugaron un rol extremadamente importante en el itinerario de Michel de Certeau.⁵ Me parece que la percepción de Orcibal va en la línea correcta: la tensión entre las posiciones realistas y nominalistas persiste, aunque bajo formas renovadas, atravesando nuevos campos disciplinares. Y muchos de los debates historiográficos contemporáneos remiten en parte a dicha persistencia. Esta tensión refleja un conflicto más amplio entre visiones positivistas, esencialistas u objetivistas de lo real y, por ende, de la verdad histórica; y enfoques donde el acento está más puesto en el carácter ficcional, narrativo o más hermenéutico.

¿Cómo se sitúa De Certeau en estas preguntas de orden epistemológico? ¿En qué medida De Certeau o una cierta recepción de su obra hacen parte de una dinámica que insistirá demasiado en el componente ficcional del relato histórico? ¿Qué vínculo se puede establecer entre el nominalismo y la posverdad? ¿Cuánto de nominalismo tiene la posición historiográfica certaliana? ¿Cuál es su aproximación a dicha corriente intelectual?

La presente contribución buscará dilucidar estas preguntas desarrollando la reflexión en tres momentos: 1) nos haremos cargo de algunas de las críticas formuladas a la historiografía certaliana, 2) luego retrasaremos la posición que tiene De Certeau en relación con el nominalismo; 3) haremos una evaluación del impacto que dicha corriente de pensamiento tendrá en su interpretación de la historiografía.

⁵ Carlos Álvarez, *Henri de Lubac et Michel de Certeau. Le débat entre théologie et sciences humaines au regard de la mystique et de l'histoire* (Les éditions du Cerf, 2024), 91-103.

I. ALGUNAS CRÍTICAS FORMULADAS A LA HISTORIOGRAFÍA CERTALIANA

Henri de Lubac⁶ en su libro *Pic de la Mirandole* (1974),⁷ critica abiertamente el método histórico usado por De Certeau, del que dice que se basa en una mala comprensión de la alegoría cristiana. La crítica hecha por De Lubac se centra en el riesgo de “subjeterismo” que implica la posición certaliana:

En efecto, la historiografía —así se nos asegura— “enuncia y desarrolla una decisión”; ella “no es en absoluto lo que nos llega del pasado y viene hasta nosotros, sino lo que parte de nosotros, y tiende a proporcionar un cierto tipo de inteligibilidad de lo que recibimos o planteamos como pasado.”⁸

La observación de De Lubac, recogida a partir del artículo “Histoire et structure”,⁹ se inscribe en el debate que De Certeau mantuvo en 1969 con Raoul Girardet y Pierre Nora, y que más tarde apareció en *Recherches et Débats* (1970). A juicio de De Lubac, la postura de De Certeau “podría enunciarse modestamente como el diagnóstico de una tentación contra la que todo historiador debe luchar.”¹⁰ ¿En qué consiste esta tentación? En la

⁶ Retomamos aquí algunas reflexiones publicadas en Carlos Álvarez S. J., “El debate sobre la historia religiosa entre Henri de Lubac y Michel de Certeau. Un síntoma del giro cultural de la historia del cristianismo”, *Revista Iberoamericana de Teología* 19, núm. 32 (2023): 111-131.

⁷ Este libro es una respuesta a la larga frecuentación de De Lubac a la figura de Pic de la Mirandole. El manuscrito final se envió a Aubier a finales de 1973, y se publicó hasta octubre de 1974, después de todas las correcciones: Georges Chantraine y Marie Gabrielle Lemaire, *Henri de Lubac, t. IV. Concile et après Concile (1960-1991)* (Les Éditions du Cerf, 2013), 620-626.

⁸ Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole* (París: Éditions Aubier-Montaigne, 1974), 125.

⁹ Michel de Certeau, “Histoire et structure”, *Recherches et débats*, núm. 68 (1970): 192-194. Se reimprimió en Michel de Certeau, *Histoire et Psychanalyse* (Gallimard, 1987), 188-207.

¹⁰ De Lubac, *Pic de la Mirandole*, 125.

inclinación a pensar que “ya no necesitamos la ‘exégesis’ antes de la hermenéutica.”¹¹ En otras palabras, el riesgo de proyectar sobre el pasado las categorías y problemas de la contemporaneidad, privilegiando el sentido actual por encima del análisis riguroso de los hechos. Esto supondría, en definitiva, desplazar la objetividad histórica en beneficio de la subjetividad del historiador.

¿Por qué debería verse obligado [el historiador] a interrogar pacientemente a la historia? Como nuevo demiurgo, él la “hace”¹² literalmente. Crea retrospectivamente las líneas históricas que utilizará para conseguir lo que quiere. *Sit pro ratione voluntas* [...] Se trata entonces de un anacronismo erigido en norma de interpretación, en nombre de un absoluto de la historia del que el lector es depositario. Una nueva aplicación, podríamos decir, pero esta vez sin más justificación que la “decisión” del historiador, de la gran ley de la exégesis cristiana, según la cual la “profecía” surge, por así decirlo, de su propio cumplimiento. Una nueva forma de alegorismo, pero más radical, aprovechando cualquier letra. Finalismo trascendente, juicio escatológico, en nombre del cual se descarta, bajo la engañosa palabra de “subjetivismo”, cualquier esfuerzo de objetividad histórica, es decir, cualquier búsqueda desinteresada del sentido “subjetivo” del autor que se pretende estudiar.¹³

De Lubac responde de manera indirecta a la fina crítica que De Certeau había formulado en su artículo “Faire de l’histoire”,

¹¹ “Ya no es necesario investigar o analizar con detenimiento, ya no es necesario leer con atención o por completo. Ya no es necesario esforzarse para establecer el sentido de un texto antes de estudiar la significación que puede tener en el transcurso de una historia y según los distintos puntos de vista desde los que se considere”. [La traducción es nuestra]. Lubac, *Pic de la Mirandole*, 125-126.

¹² Alusión a la conferencia inaugural del Coloquio de RSR “Histoire et Théologie”, que será publicado luego con el título “Faire de l’histoire. Problèmes de méthode et problèmes de sens”. *Recherches de Science Religieuse*, núm. 58 (1970): 481-520.

¹³ De Lubac, *Pic de la Mirandole*, 127.

donde subrayaba el peso de los prejuicios en la construcción de la historia. En ese texto, De Certeau ilustraba su argumento con el caso paradigmático de las distintas interpretaciones del humanismo,¹⁴ cada una marcada por claras divisiones ideológicas.¹⁵ Este ejemplo, tomado de la historiografía religiosa, muestra hasta qué punto las condiciones contextuales del investigador influyen en la delimitación de su objeto de estudio. Dicho de otro modo, Michel de Certeau resalta el papel que desempeñan tanto el presente como la posición social del historiador en la configuración de su relato histórico.

La interpretación histórica que hace De Certeau no parte de un hecho pasado concebido como objetivo y dado, pues este se presenta siempre como ausente o incluso como un “inter-dit” (a la vez prohibido y entre-dicho). Lo único accesible al historiador son las huellas dejadas por el acontecimiento. Su aproximación reconoce que la interpretación está condicionada por los problemas y exigencias que plantea el presente, un presente atravesado y configurado por el pasado. De manera análoga, su reflexión teológica se alimenta de las necesidades que emergen en un contexto social y epistemológico en crisis. La vitalidad y la originalidad de su pensamiento proceden justamente de esta inscripción en el presente del cristianismo y de una cultura en transformación. Es este presente, concebido como lugar de revelación de lo real, lo que

¹⁴ Esto se confirmó en la lectura que hizo Lubac de Pic de la Mirandole. “En el caso particular de los comentaristas de Pic de la Mirandole, se trata de contrarrestar ‘lo arbitrario’ o ‘la sofisticada’ de una lectura que hace de él el precursor del racionalismo y del humanismo ateo y, más ampliamente, de la interpretación del ‘humanismo cristiano del renacimiento’, *versus* la idea de la «ortodoxia humanista: en resumen, una lectura progresista de la historia, donde ‘los humanistas cristianos del Quattrocento son el eslabón indispensable que permite pasar de la Edad Media a nuestro siglo, es decir, de una época de trascendencia, tinieblas y superstición a una época de inmanencia, luz y razón””: François Trémolières, “Michel de Certeau et Henri de Lubac. Quelques jalons pour une étude”, *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, núm. 104 (2018): 271.

¹⁵ Michel de Certeau, “Faire de l'histoire. Problèmes de méthode et problèmes de sens”, en *L'écriture de l'histoire* (Gallimard, 1975), 53.

constituye el punto de partida de su hermenéutica. Precisamente aquí se sitúa el desacuerdo con De Lubac, explicitado en *Pic de la Mirandole*: para este, en la visión histórica de De Certeau, el pasado deja de desempeñar el papel de noción estructurante y organizadora de la historia.¹⁶

La interpretación que hace De Lubac del método histórico de Michel de Certeau se sitúa en el cruce entre la tradición teológica —anclada en la inteligencia espiritual— y las exigencias de la historiografía contemporánea. Su crítica deja traslucir, en realidad, su propia concepción de la historia y de la práctica historiográfica. Esta visión no puede separarse de su trasfondo teológico: la convicción de que es posible alcanzar una cierta objetividad del pasado, garantizada por el acontecimiento de Jesucristo y por el sentido “literal” (*lettre*), en la línea de los Padres de la Iglesia.

Carlo Ginzburg, en su último libro *La letra mata*,¹⁷ nos sumerge analógicamente en los presupuestos bíblicos —alegóricos para ser más precisos— de su propia comprensión histórica y de la microhistoria. Aquello que daría unidad a la diversidad temática del libro, como lo dice el autor en el prefacio es el título, sería la alusión al versículo de Pablo en la segunda a los corintios, “La letra mata, el espíritu da vida” (3,6). Frente a lo que Ginzburg va a reaccionar con otra metáfora: la letra mata a quien la ignora, es

¹⁶ “Esta manera de describir la actividad del historiador es susceptible de numerosas objeciones: una de ellas es que la idea organizadora fundamental de la historia, a saber, la noción de pasado se vuelve superflua: un historiador y un ‘futurólogo’ se vuelven idénticos, ya que ambos buscan las regularidades que explicarán y darán cuenta de los acontecimientos individuales”. De este modo, Kedourie, prefiere la teoría de Weine para contar el acontecimiento. “En la historia, un acontecimiento se explica y se explica por el curso previo de los acontecimientos —‘le cours antérieur des événements’— no por leyes o normas”. [La traducción es nuestra]. Kedourie agrega a esta crítica el hecho que para de Certeau el discurso histórico se reduce a la función social en el marco de la institución social a la que pertenece el historiador, reducción política y sociológica —sin duda— de la tarea histórica. Elie Kedourie, *The Crossman confessions and other essays in politics, history and religion* (Mansell Publishing, 1984), 173-175.

¹⁷ Carlo Ginzburg, *La letra mata* (Fondo de Cultura Económica, 2024).

decir con la necesidad de volver a tomar en cuenta la “literalidad”: la letra, o dicho en resumido: la posibilidad de afirmar una verdad histórica.

Tanto en Ginzburg como en Henri de Lubac la reflexión sobre la epistemología de la historia está vinculada a las posibles consecuencias de la alegoría para la disciplina histórica. Para Ginzburg “en el caso decisivo, de san Agustín, la lectura alegórica de la biblia, ha oscurecido el esfuerzo original por recuperar el significado literal del texto.”¹⁸ Junto con el riesgo del desvirtuamiento de la literalidad que implica la alegorización de la historia, con las consecuencias sabidas de negacionismos o revisionismos históricos, Ginzburg es lúcido ante el riesgo que implica la comprensión histórica instalada por Agustín con la alegoría: el “principio etnocéntrico”. En resumen la alegoría consiste en reconocer que la verdad de lo antiguo (el AT) es una prefigura de la nuevo (NT), quedando superada por lo nuevo. La Iglesia es el *verus* Israel, “el pasado debe entenderse tanto en sus propios términos como eslabón de una cadena que, en última instancia, llega hasta nosotros”, siendo secularizada por Hegel con la noción de superación. El riesgo de antisemitismo es claro. Por ello Ginzburg va a decir que “la idea de perspectiva histórica y el antijudaísmo cristiano tienen la misma raíz ambivalente”,¹⁹ siendo un descubrimiento importante e inquietante, “la única idea que he tenido”, como se me ocurre decir”.²⁰

Su posición teórica frente al obscurecimiento de la posibilidad de afirmar una verdad histórica aparece en varios capítulos: particularmente en “La letra mata” y en el capítulo “¿Qué he aprendido de Arnaldo Momigliano?”. En este último capítulo Ginzburg busca salir de la tentación del “pirronismo histórico”, es decir, del escepticismo de la posibilidad de la historia y del

¹⁸ Ginzburg, *La letra mata*, 65.

¹⁹ Ginzburg, *La letra mata*, 221.

²⁰ Ginzburg, *La letra mata*, 221.

historiador de trabajar con pruebas fiables. En el capítulo el autor retrasa una parte de su trayectoria intelectual que va desde su famoso texto *Indicios*, donde habría un silencio o descuido en relación con las pruebas y su posición posterior, más cercana a lo que él mismo llama —tomando la expresión de Momigliano— “control de datos”²¹ de esos indicios. Y, por otro lado, el debate y la crítica de Ginzburg a la posición posmoderna y neoescéptica de Hayden White, en la que “no existe una diferencia estricta entre la narración ficticia y la histórica: ambas se basan en las figuras de la retórica”.²² Lo que estaría en juego en este debate es ni más ni menos que el estatuto de la verdad histórica, la necesidad de hacerle frente a las corrientes neoescépticas que han contribuido —según Ginzburg— a “debilitar la capacidad contrarrestar las fake news”,²³ en un contexto donde la “post-verdad” se instala preocupantemente.

Es difícil no evocar aquí el vínculo que habría hecho Ginzburg entre Hayden White y Michel de Certeau. En el artículo “Sólo un testigo” de Carlo Ginzburg, donde aparece esta asociación:

De este lado del océano, la pregunta acerca de la diferencia entre historia y ficción ha sido generalmente desprendida de, o asociada con, el trabajo de Hayden White. A pesar de la diferencia entre la práctica historiográfica de White y la de De Certeau, es cierta convergencia entre, digamos, *Metahistory* (1973) y *L'écriture de l'histoire* (1975), pero con algunos ensayos publicados antes.²⁴

Esta asociación me parece por un lado evidente, dado que De Certeau sitúa tanto la historia como el psicoanálisis en ese “entre

²¹ Ginzburg, *La letra mata*, 208.

²² Ginzburg, *La letra mata*, 207.

²³ Ginzburg, *La letra mata*, 212.

²⁴ Carlo Ginzburg y Javier Villa Flores, “Sólo un testigo”, *Historias*, núm. 32 (1994): 7. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/13989>

ciencia y ficción”. Y entre ambos “existe la coincidencia de la crítica ideológica al modelo cientificista instaurado durante el siglo XIX.”²⁵ Sin embargo, el hecho de emparentarlos tan rápidamente —como lo hace Ginzburg— puede suscitar la sospecha de que De Certeau niega toda posibilidad de cientificidad en la disciplina histórica. O dicho de otro modo, sitúa al pensador francés en la dimensión narrativa de la historia, sin un anclaje puesto en lo real.

En ambos casos, tanto en Henri de Lubac como en Carlo Ginzburg, el acceso a la letra tendría que ver con la posibilidad del acceso a lo real. Estamos pues en el corazón del debate entre realistas y nominalistas. ¿Cómo se sitúa Certeau en ese debate? ¿Cuál es su reflexión en torno a la alegoría?

2. MICHEL DE CERTEAU Y EL NOMINALISMO

La atención de De Certeau a la cuestión nominalista²⁶ es una temática que lo acompañará durante todo su itinerario intelectual, desde sus primeros trabajos sobre Pierre Favre hasta *La fábula mística I*.²⁷ De Certeau ya había puesto de relieve el papel del nominalismo en la Introducción al *Memorial* de Pierre Favre,²⁸ a través del estudio del contexto intelectual en el que estaban inmersos los primeros compañeros jesuitas durante su formación en París. La pregunta que tenemos que responder refiere al vínculo entre la ruptura nominalista, la irrupción de la mística moderna y su teoría histórica en el proyecto intelectual de Michel de Certeau.

²⁵ Guillermo Zermeño, “Volver a Hayden White: algunas reflexiones”, *Historia y Grafía*, núm. 55 (2020): 23.

²⁶ En esta parte del artículo retomo algunas reflexiones esbozadas en el artículo Carlos Álvarez, “The impact of William of Ockham’s Nominalism on Modern Mysiticism according to Michel de Certeau”, *Studies in Spirituality*, núm. 33 (2024): 27-53.

²⁷ Michel de Certeau, *La Fable Mystique I* (Gallimard, 1982).

²⁸ Michel de Certeau, “Introduction” en *Mémorial*, de Bienheureux Pierre Favre (Desclée de Brouwer, 1961), 7-101.

Analizando a los teólogos (profesores) de los primeros compañeros jesuitas de París, “todos más o menos marcados por el occamismo”,²⁹ De Certeau tomó conciencia de la importancia del nominalismo. La influencia de Duns Escoto y Guillermo de Occam cristaliza y cataliza un cambio epistemológico que le da un nuevo lugar a la experiencia espiritual en el conocimiento de Dios en el siglo XVI.

Para analizar el alcance del nominalismo en el *Memorial* de Pierre Favre, De Certeau se apoya en los trabajos sobre el nominalismo de Paul Vignaux,³⁰ quien, además, elogia abiertamente sus análisis.³¹ Basándose principalmente en los libros *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, *Duns Scot*, *Pierre d'Auriole*, *Guillaume d'Occam*, *Grégoire de Rimini* y *Philosophie au Moyen âge*, De Certeau reconstruye el marco intelectual en el que Pedro Favre y sus primeros compañeros encontraron una parte importante de su orientación teológica y filosófica. Los teólogos de los siglos XIV y XV, todos marcados por la posición de Duns Escoto sobre la justificación, “distinguieron entre el orden de hecho y el orden de derecho, es decir, lo que Dios ha establecido realmente por su *potentia ordinata* y lo que podría ser por su *potentia absoluta*.”³²

²⁹ De Certeau, *Introduction*, 20.

³⁰ Paul Vignaux, *La justification et prédestination au XVI siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini* (Éditions Leroux, 1934); Paul Vignaux, *Luther commentateur des Sentences* (Vrin, 1935); Paul Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge* (Vrin, 2004); Hubert Elie, “Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 18 (1950-1951): 193-243; C. Ruch, “Biel, Gabriel”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tomo Segundo, dirigido por A. Vacant, E. Mangenot y E. Amann (Librairie Letouzey et Ané, 1923), 814-25.

³¹ “Vignaux y a fait de votre mémoire l'éloge qui s'imposait, insistant sur le théologien de Paris et l'occamisme, la mystique (et ces Rhéno-Flamands), les dévotions rhénanes et la rencontre avec la Réforme.”, Orcibal, Jean. Carta para Michel de Certeau. París, 19 de enero de 1960. Fondo Certeau, Caja 3, AFSI.

³² De Certeau, *Introduction*, 21-22.

De Certeau afirma que esta fue la doctrina enseñada por Juan de la Peña,³³ el maestro que guió a Pierre Favre en sus estudios de gramática y lógica,³⁴ “el divulgador de un occamismo teñido de scotismo”, y también la de Gabriel Biel, que profesó abiertamente su occamismo³⁵ y que fue “leído y comentado por los primeros jesuitas de la época”. Para Biel, gran divulgador de la *Devotio moderna*, su tesis más difundida y conocida, consistió en subrayar que “el Altísimo decreta lo que quiere. Lo que es existe solo por su orden, pero podría no haberlo querido. Por lo tanto, es libre de hacer lo que no es justo; si lo hace, el acto se convierte en justo.”³⁶ De ahí la afirmación de la total y absoluta independencia de Dios y de su voluntad.

Al afirmar la *potentia absoluta*, el nominalismo imperante socava la certeza del conocimiento en su núcleo. Esta se limita a lo que se conoce históricamente, sin poder llegar a una verdad absoluta, convirtiéndose así en un conocimiento “probable”, no asegurado, susceptible de ser modificado. Occam, para afirmar la *potentia absoluta*, necesita destacar a toda costa lo singular en

³³ “Né à Sigüenza, en Nouvelle Castille, Juan de la Peña fut immatriculé à l’Université de Paris en 1522. Il fut à Sainte-Barbe l’élève de ce João Ribeiro, aventurier devenu philosophe, qui avait lui-même succédé à Jean Célaya en cette année 1522 et dont il avait adopté le système très éclectique, mélange d’occamisme et de thomisme [...]. Il donna son premier cycle de cours que suivirent Favre et François Xavier, et qu’ils clôturèrent par la licence, en 1530 [...] L’ami et le maître de Favre semble donc avoir été un logicien et un terministe, fidèle à la tradition du XIVe siècle, mais dans un esprit assez ouvert.” de Certeau, *Introduction*, 111.

³⁴ De Certeau, *Introduction*, 7.

³⁵ “Biel professa avec éclat ce qu’on appelait alors la théologie moderne, le nominalisme d’Occam”. Ruch, *Biel*, 814. “Ce qui achève de maintenir Biel dans l’Orthodoxie, c’est la distinction à laquelle il recourt sans cesse entre ce que Dieu a décidé en fait (*potentia ordinata*) et ce qu’il aurait pu décréter (*potentia absoluta*). Pour savoir ce qui est, ce que le créateur a voulu, Biel ne recourt guère qu’à la révélation. Pour déterminer ce que Dieu aurait pu faire, il s’abandonne à la spéculation. Le catholique croit ce qui est, le nominaliste recherche ce qui pourrait être”, Ruch, *Biel*, 817 citado en De Certeau, *Introduction*, 22.

³⁶ Ruch, *Biel*, 819, citado en De Certeau, *Introduction*, 22.

relación con lo universal. La voluntad de Dios escapa a toda inteligencia posible y no puede quedar encerrada en un sistema simbólico, probablemente demasiado previsible. Por eso los “signos” de la naturaleza, las personas, los hechos históricos, ya no hablan necesariamente de Dios como antes. Dios deja de ser el interlocutor absoluto. La referencia a la experiencia empieza a importar más. La prioridad del acto de conocimiento se da a la voluntad sobre la inteligencia, pues “la voluntad de Dios, que es Amor, se dio a conocer al corazón y, para muchos, con más seguridad que a la inteligencia de la fe.”³⁷ En otras palabras, los diversos momentos de la vida interior o los acontecimientos imprevistos de la historia serán cada vez más signos de la presencia y el favor de Dios.

La introducción del *Memorial* muestra la atención de De Certeau a las vacilaciones teológicas que reflejan el estado de la teología en la época de los primeros compañeros jesuitas. El pensamiento de Favre se divide entre un lenguaje escolástico-nominalista y un lenguaje místico.³⁸ En la crisis cultural y eclesial vivida por los primeros compañeros jesuitas, la mística³⁹ era una condición de posibilidad, si no la única, para realizar la “reforma interior de la Iglesia”. Sin embargo, una vuelta decidida y directa

³⁷ De Certeau, *Introduction*, 23.

³⁸ Según Michel de Certeau, *Introduction*, 24, dos campos teológicos revelan claramente estas vacilaciones: su comprensión de la gracia y su antropología. El recorrido, las ideas, el contexto religioso y sus amistades hacían que Favre se acercara cada vez más a la mística renana, coincidiendo con varias de sus expresiones en su lenguaje espiritual: “l’action, fruit et conséquence du retour au cœur; la nécessité de la pureté intérieure, préparatoire à l’union avec Dieu; cette union opérée dans le ‘centre du cœur’; l’image de la Trinité à l’intime de l’être; le mouvement spirituel qui est, selon Ruusbroec, ‘entrée’ et ‘sortie’ de Dieu, ou, selon Tauler, ‘naissance’ du Christ à l’intérieur de l’âme; symbolique nuptiale tempérée ou approfondie par une doctrine de l’essentiel’; etc. De telles analogies justifiaient à l’avance les soupçons de Melchior Cano contre les premiers jésuites: ‘J’ai entendu dire qu’ils suivent Tauler et Harphius’”, De Certeau, *Introduction*, 38.

³⁹ Les Chartreux, que Favre a beaucoup fréquentés “s’accordaient donc sur la nécessité d’un retour à la mystique, instrument et condition d’une vraie réforme”. De Certeau, *Introduction*, p. 30.

a la mística resultaba peligrosa e incluso imposible, ya que siempre se corría el riesgo de caer en el iluminismo.⁴⁰ Estas vacilaciones revelan nada menos que el gran cisma experimentado por la Iglesia en los albores de la modernidad:

“El cisma progresivo entre una ciencia que ya no es el verdadero discurso de una revelación histórica y una experiencia que se desprende de la teología para describirse aisladamente, se manifiesta en todas las expresiones de la vida cristiana.”⁴¹

Michel de Certeau veía en Favre, inspirado en la tradición espiritual, el deslizamiento de una teología que se convertía en una *teologia affectus*. Hay que señalar cuatro puntos fundamentales de esta tradición: la influencia de los franciscanos,⁴² las relaciones con los cartujos, la *Devotio moderna* y la mística renana.⁴³ Michel de Certeau, ahondando en estas influencias en la introducción del *Memorial*, prepara y prefigura ya la tesis del giro epistemológico del siglo XVII que llevará a la sustantivación de la mística. El hecho de que Favre sea reconocido como un gran teólogo o “el teólogo de París”, como decía Canisio,⁴⁴ muestra que la teología “no define aquí la ciencia rigurosa de las realidades de la fe, sino el sentimiento del misterio que se da en la experiencia, una sabiduría impregnada de piedad y madurada por el discernimiento.”⁴⁵ Es

⁴⁰ De Certeau, *Introduction*, 39-40. “El gran pecado [de Ignacio de Loyola] fue acercarse a los alumbrados cuando aún no eran herejes, y a él se le consideró siempre, incluso después de muerto, un alumbrado, y a los Ejercicios un texto del alumbradismo”, Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola* (Taurus, 2013), 128.

⁴¹ De Certeau, *Introduction*, 25.

⁴² Queremos destacar la influencia franciscana que “s’imposait partout, en cette fin du XV^e siècle: leur pensée, celle de Duns Scot et d’Occam, régnait sur l’enseignement philosophique et théologique” De Certeau, *Introduction*, 27.

⁴³ De Certeau, *Introduction*, 26-40.

⁴⁴ “Je n’ai jamais vu ni entendu théologien plus savant et plus profond” De Certeau, *Introduction*, 24.

⁴⁵ De Certeau, *Introduction*, 24.

más bien una *teologia affectus*, es decir, una teología “basada en la afectividad más que en el intelecto.”⁴⁶

Por ello, Pierre Favre se presenta como testigo de un momento histórico de la modernidad, o más bien de la transición de la Edad Media a la modernidad, revelando el progresivo distanciamiento entre experiencia y teología. Aunque sigue afirmando que el lenguaje de la tradición de la Iglesia es el auténtico lenguaje de la comunicación con Dios y, por tanto, también de la oración,⁴⁷ De Certeau señala tras su doctrina espiritual el inicio de una ruptura. Y sus posteriores estudios sobre la mística pondrán el dedo en la llaga de la ruptura entre este lenguaje, que no es capaz de decir o expresar la experiencia espiritual, y la inteligencia de la fe que propugna el lenguaje de la tradición de la Iglesia.

EL NOMINALISMO Y LA DESONTOLOGIZACIÓN DEL LENGUAJE

En el artículo *Mystique au XVII^e siècle*, Michel de Certeau avanza en su reflexión sobre las consecuencias del nominalismo, sugiriendo un vínculo entre la mística, el nominalismo y la “descristianización de un lenguaje”.⁴⁸ La mística, en su pasaje de un adjetivo (cuerpo místico, teología mística) a un sustantivo en el siglo XVII (La mística), en cuanto “ciencia experimental”, reflejaría la impugnación de la capacidad del lenguaje para decir el significado de lo Absoluto y, por lo tanto, revelaría la falla inherente al lenguaje de la tradición y de todo lenguaje. Sin hacer todavía un análisis demasiado exhaustivo en torno a esta problemática, que profundizará en *La fábula mística I*, De Certeau señala que una de las posibles causas de este fenómeno es el nominalismo que

⁴⁶ Guillaume Postel, en sus *Paralipomenae* sobre la vida de Francisco I, explica: “Compendiosissimum theologiae genus nempe meditatorium et affectu magis quam intellectu subnixum”, De Certeau, *Introduction*, 26.

⁴⁷ De Certeau, *Introduction*, 81.

⁴⁸ Michel de Certeau, “Mystique au XVII^e siècle” en *L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac* (Aubier, 1963), 287.

“sostiene que el lenguaje revelado es cierto, porque es revelado, pero tiende a negar la posibilidad de una confirmación cierta y personal de su verdad”.⁴⁹ De manera similar, en sus análisis del contexto teológico y filosófico⁵⁰ de Jean-Joseph Surin en el siglo XVII, Certeau confiere al nominalismo la responsabilidad del exilio de lo sobrenatural del lenguaje.⁵¹

Aunque el nominalismo puede considerarse un precursor epistemológico de la modernidad, De Certeau no lo aborda con la mirada propia de un teólogo o de un filósofo. Está lejos de la crítica tímida de Henri de Lubac⁵² y, aún más, de la oposición frontal que más tarde articularían los representantes de la Radical Orthodoxy.⁵³ Su actitud intelectual se orienta en otra dirección, más cercana a la de Paul Vignaux, quien entendía el nominalismo como expresión de una “mutación del régimen de pensamiento”,⁵⁴ prestando atención a las preguntas filosóficas contemporáneas.⁵⁵

⁴⁹ De Certeau, *Mystique*, 286.

⁵⁰ De Certeau, *La Fable*, 132, 137. Michel de Certeau, “Histoire des jésuites”, en *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique* (Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2005), 168, 281-5.

⁵¹ “L'‘extraordinaire’ y est suspect, non seulement pour des raisons de prudence ou de discernement, mais par l'effet même d'une doctrine, d'origine nominaliste, qui exile le ‘surnaturel’ hors du langage, constitue le ‘naturel’ en ordre autonome et tient donc pour nécessairement naturel tout l'expérimentable”. De Certeau, *La Fable*, 192.

⁵² Henri de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Œuvres Complètes, XIII (Éditions du Cerf, 2008), 140. Henri de Lubac, *Esprit et liberté dans la tradition théologique suivi de Petite catéchèse sur nature et grâce*, Œuvres Complètes, XIV (Éditions du Cerf, 2013), 135.

⁵³ Adrian Pabst, “De la chrétienté à la modernité? Lecture critique des thèses de Radical orthodoxy sur la rupture scotiste et ockamienne et sur le renouveau de la théologie de Saint Thomas d'Aquin”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 86, núm. 4 (2002): 561-99.

⁵⁴ Joël Biard, “Paul Vignaux et le nominalisme”, en *Paul Vignaux, citoyen et philosophe (1904-1987), suivi de Paul Vignaux, La philosophie franciscaine et autres documents inédits*, dirigido por Olivier Boulnois con la colaboración de Jean-Robert Armogathe (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 2013), 179.

⁵⁵ Paul Vignaux, “La problématique du nominalisme médiévale peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels?”, *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série 75, núm. 26 (1977): 294.

En este sentido, De Certeau se asemeja a un geólogo que rastrea los grandes desplazamientos tectónicos generados por las mutaciones epistemológicas del final de la Edad Media.

Lo que más le interesa del “momento Ockham”, según lo desarrolla en *La fábula mística I*,⁵⁶ es la incertidumbre que introduce en el conocimiento la noción de *Potentia Dei absoluta* y, como consecuencia, la progresiva desontologización del lenguaje. La centralidad que adquiere la experiencia espiritual en los albores de la modernidad aparece, para Michel de Certeau, como fruto directo de esta transformación teológico-filosófica. En ello radica la originalidad de su análisis respecto de otros contemporáneos: en haber destacado el vínculo intrínseco entre nominalismo, experiencia espiritual y el nacimiento de la lingüística.

De esta confluencia, que toca el núcleo de su proyecto intelectual, emergen varias preguntas: ¿puede hablarse de un nominalismo certeauiano? ¿O más bien se trata de un autor que reconoce el impacto del nominalismo en la configuración del pensamiento moderno?⁵⁷ ¿Estamos, acaso, frente a un (neo)nominalista? Las respuestas no son inmediatas ni evidentes. Quizás su reacción ante la autodefinición de Paul Veyne como nominalista —categoría que este historiador aplica tanto a su propio pensamiento como a la historia— permita vislumbrar una clave. De Certeau señala que la palabra nominalismo en cualquier caso se refiere a una metáfora que “indica el final de una reflexión organizada por una relación a “objetos” reales, y la necesidad de analizar la historiografía como un discurso articulado sobre otros discursos, al interior del sistema del lenguaje”.⁵⁸

⁵⁶ De Certeau, *La Fable*.

⁵⁷ “Il prend acte de l’impact du nominalisme sur la pensée moderne et, implicitement, sur son efflorescence contemporaine : la linguistique moderne, à certains égards ‘le structuralisme’ et, à coup sûr, le courant de la philosophie du langage”, Dominique Salin, “Michel de Certeau et la question du langage”, *Recherches de Science Religieuse* 104, núm. 1 (2016): 39.

⁵⁸ Michel de Certeau, “Une épistémologie de transition: Paul Veyne”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 27, núm. 6 (1972): 1327.

En el proyecto intelectual⁵⁹ de Michel de Certeau es posible detectar una original y fecunda conjunción⁶⁰ que vincula una tesis de la historia de las ideas —que subraya la centralidad de la crisis ockhamista (la derrota del realismo y del simbolismo medieval) privando al cristianismo de su capacidad de asegurar la verdad— con una tesis de historiografía y de epistemología (que debe mucho a Michel Foucault y también a Jacques Lacan) —según la cual la situación contemporánea de las ciencias humanas y sociales establece que lo real está ausente, “el objeto está perdido”. Lo real estaría entonces fragmentado en diferentes disciplinas de las ciencias humanas, impidiendo un discurso unitario de lo real, a diferencia del discurso unitario reivindicado por la teología en cuanto “Reina de las Ciencias”⁶¹ en la Edad Media. Estas dos tesis conducen a lo que llama “la desontologización del lenguaje” que le obliga a atravesar de forma ineludible la “cuestión del lenguaje”⁶² y una teoría de la comunicación:⁶³

⁵⁹ Retomo aquí algunas reflexiones trabajadas en Carlos Álvarez, “La mística como síntoma de la modernidad”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vo. 76, núm. 4 (2020), 1469-1471. Carlos Álvarez, *Del corpus (mysticum) a La fábula mística, Teología y vida*, 64/2 (2023), 163-165.

⁶⁰ Cédric Giraud y François Trémoliers, “Qu’est-ce qu’une Fable mystique? Lectures croisées de Michel de Certeau”, en *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité. Tome I, La question du langage*, editado por Marie-Christine Gomez-Géraud y Jean-René Valette (Honoré Champion, 2019), 357-391.

⁶¹ Henri de Lubac afirma que la separación entre la teología y la filosofía se produce en el siglo XVI: “Le phénomène est d’ordre impersonnel. Il traduit moins la pensée d’un auteur qu’il n’exprime une situation. Il constitue l’un des signes de cette “rupture d’unité” qui caractérise la fin du Moyen Âge et l’avènement d’un monde nouveau. Il manifeste à sa façon, sur le plan de l’intelligence, cette désagrégation multiforme de la chrétienté qui, malgré bien des contreparties, fait un si sombre portique aux temps modernes. La théologie avait été reine, et peut-être avait-elle abusé quelque peu de son titre. Maintenant, elle commence à abdiquer. Après avoir dominé toute science, elle tend à n’être plus qu’une discipline séparée... La fin surnaturelle, qui est comme sa clé de voûte, n’est plus la clé de voûte de la philosophie” de Lubac, *Augustinisme*, 259-260.

⁶² Salin, “Michel de Certeau”, 33-51.

⁶³ Michel de Certeau y Luce Giard, “L’ordinaire de la comunicación”, *Réseaux* 1, núm. 3 (1983) : 3-26.

El ockhamismo pasó por ahí. Así pues, mientras que en la ontología medieval todo tratamiento del lenguaje era en sí mismo una experiencia o una manipulación de lo real, en lo sucesivo tiene ante él lo que se “manifestaba” en él: se ha separado de eso real al cual tiende, al cual pinta y que ahora se le enfrenta. La *experiencia*, en el sentido moderno del término, nace con la desontologización del lenguaje, a la cual corresponde también el nacimiento de una lingüística.⁶⁴

A la desestabilización de este cuerpo lingüístico —iniciada en el siglo XIII con la progresiva retracción del latín, cuya función había sido garantizar una comunicación técnica estable— se sumó el “atomismo lingüístico” introducido por el nominalismo. Este negaba la posibilidad de un vínculo esencial entre palabras y cosas, y “disoció de los seres, todos ellos singulares, la universalidad que las palabras reciben de una actividad mental”.⁶⁵ Para Michel de Certeau, las consecuencias de esta ruptura nominalista son ineludibles y marcan nuestra actual condición epistemológica: un horizonte en el que lo “real” se nos escapa (se ausenta) y el signo aparece fragmentado (opacado).

De esta manera, la afirmación asertiva de De Certeau en relación con el debilitamiento y ruptura de una epistemología sostenida por el simbolismo medieval (*allegoria in factis*) y, podríamos decir, por una ontología medieval (*analogia entis*), pone de relieve el carácter, al menos algo ingenuo, de los intentos de resistir a un proceso epistemológico inevitable. En otras palabras, el ockhamismo y sus consecuencias epistemológicas han socavado inexorablemente la posibilidad de afirmar la presencia transparente del ser en el lenguaje, dando, así, nacimiento a la lingüística contemporánea.

Michel de Certeau señala que, hacia finales de la Edad Media, el edificio epistemológico sustentado en la teoría simbólica co-

⁶⁴ De Certeau, *La fábula mística* (Universidad Iberoamericana, 1994), 150.

⁶⁵ De Certeau, *La fábula mística*, 153.

mienza a desmoronarse. Esta teoría —o, más precisamente, uno de sus pilares fundamentales— partía de la convicción de que debía existir una analogía real entre el significado, estructurado por la lógica y la retórica, y los hechos, inscritos en la historia de la salvación y en un cosmos revelado.

La unidad epistemológica en la Edad Media está construida alrededor del lugar fundamental de la “allegoría” (o *allegoria theologica*, *allegoria historiae*, *allegoria in factis*), piedra angular del pensamiento simbólico. El uso de la alegoría produce una transferencia de la retórica (figura literaria) a la teología fundamental. Esta última fue trabajada primeramente por San Pablo, y luego retomada por los Padres de la Iglesia y por los teólogos de la Edad Media. Toda exégesis espiritual se construye a partir de esta dinámica. “Ella supone que debe haber una analogía real entre los procedimientos (lógicos y retóricos) que organizan el sentido y la sucesión o disposición de los hechos (en una “historia de la salvación” y/o en un cosmos de revelación)”.⁶⁶ En otras palabras, hay un vínculo intrínseco entre la retórica y de lo óntico, entre el significado del lenguaje de la Tradición y los hechos de la Revelación.

Sin embargo, mantener este vínculo intrínseco entre sentido y acontecimiento se hace cada vez más problemático. De este modo, el antiguo pacto se deshace, y la respuesta al derrumbe del simbolismo medieval será la emergencia de una nueva retórica, capaz de “construir una ratio (un orden) con el discurso y de re-formar lo real de acuerdo con este modelo; en otros términos, crear un cuerpo teórico y darle un cuerpo histórico”.⁶⁷

Consideramos importante subrayar al menos tres dimensiones de esta recomposición epistemológica, provocada por la irrupción del nominalismo, que De Certeau reelaborará más tarde en su reflexión sobre la mística y el cristianismo moderno y contemporáneo: a) La lectura histórica del tránsito de la Edad Media

⁶⁶ De Certeau, *La fábula mística*, 109.

⁶⁷ De Certeau, *La fábula mística*, 109.

a la modernidad se encuentra atravesada por la conciencia de la ruptura de la unidad epistémica que conlleva el derrumbe de la *allegoria in factis* y el surgimiento de la primacía de la *allegoria in verbis* (o *allegoria retorica*, *allegoria grammaticalis*), que opera en el registro de la metáfora. La desintegración de la *allegoria in factis* inaugura un nuevo uso de la retórica que, con la emergencia de la mística moderna en particular, se centrará en “la relación del lenguaje con el cuerpo que le falta”.⁶⁸ b) La irrupción de la mística como “science nouvelle” está estrechamente ligada a la degradación de la teología como ciencia, ya anticipada por el nominalismo y posteriormente radicalizada por la *Aufklärung*. La problemática introducida por la *potentia divina* desestabiliza el orden de la certeza de la verdad, abriendo así el horizonte de la experiencia espiritual como único espacio posible de certeza. Por ello, la mística adquiere un alcance subversivo en el plano institucional, pues cuestiona —al menos parcialmente— un corpus de verdad previamente articulado por la teología. c) El nominalismo identifica lo real con lo singular, desplazando el eje de las relaciones desde las cosas hacia las palabras.

Es difícil no vincular las consecuencias de la ruptura nominalista con los procesos de secularización en Occidente, aun cuando De Certeau se mostraba reacio a emplear una categoría que en los años setenta tendía a volverse demasiado abarcadora y omnicompreensiva. Del mismo modo, resulta inevitable asociar la secularización al colapso de una cierta epistemología que se inicia en el momento nominalista —con la disolución de la alianza entre la *allegoria in factis* y de la *analogia entis*—, que se profundiza con la “invasión mística” de los siglos XVI y XVII, y que desemboca, en el siglo XX, en el agotamiento de todo esencialismo y de todo realismo, es decir, en una verdadera “kénosis de la presencia”. El pensamiento de De Certeau está marcado por una comprensión de la historia atenta a estas mutaciones epistemológicas, lo

⁶⁸ De Certeau, *La fábula mística*, 109.

que lo lleva a rechazar cualquier discurso teñido de cierta nostalgia metafísica. Muy por el contrario, una parte central de su proyecto consiste en hacer la arqueología de esta nueva epistemología, preguntándose audazmente cómo el cristianismo puede seguir siendo pensable dentro de las categorías hermenéuticas de la razón contemporánea.

CONSIDERACIONES FINALES:

LA PARADOJA DE LA HISTORIOGRAFÍA

Para responder a las preguntas suscitadas sobre la posible responsabilidad que tendría el pensamiento de De Certeau en el impulso de una relativización de la verdad histórica, mencionado al inicio de este artículo, nos parece pertinente volver al prólogo de la segunda edición de *La Escritura de la historia* del año 1978. Aquí De Certeau afirma:

“la historiografía (es decir “historia” y “escritura”) lleva inscrita en su nombre propio la paradoja —y casi el oxímoron— de la relación de dos términos antinómicos: lo real y el discurso”.⁶⁹

Michel de Certeau nos sumerge en el espacio complejo donde inserta la práctica del historiador y en la que se bate toda su epistemología de la historia: el “entre” lo real y el discurso. Para defender la disciplina histórica contra las tendencias relativistas y negacionistas de la historia, nos parece relevante emprender el análisis de lo que puede significar ese “casi oxímoron”. ¿Qué diferencia hay de situar a lo real y el discurso en una relación paradójica y no de oxímoron? Nuestra hipótesis es que, en ese casi oxímoron, hay una alusión implícita al paso de la *alegoría in factis* a la *alegoría in verbis*, que da lugar a la experiencia mística. En ese “casi del oxí-

⁶⁹ Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (Universidad Iberoamericana, 2010), 13.

moron” se manifiesta la resistencia certaliana a caer en la tentación del nominalismo. El uso del término paradoja en Michel de Certeau, no podía sino resonar al pensamiento de De Lubac.⁷⁰ Hay que recordar que el teólogo francés había publicado *Paradoxes* (1946)⁷¹ y *Nouveaux Paradoxes* (1956).⁷² Su uso manifiesta una “búsqueda”, la “espera de síntesis”, “la expresión provisoria de una vista siempre incompleta, pero que se orienta hacia la plenitud”.⁷³ Por lo tanto, si la historiografía lleva incorporada en su nombre la paradoja, esta indefectiblemente refiere en algún sentido a la cosa, o dicho en el lenguaje usado por De Certeau: a lo real.

Por ello, al aludir De Certeau a este “casi oxímoron” para referirse a la historiografía, camina al borde del precipicio nominalista, pero sin caer en él. Él no se rinde al nominalismo, situando así la disciplina historiográfica justamente en esa compleja relación entre la ciencia y la ficción.

Para De Certeau, el acto de “producción” está inextricablemente ligado a un “lugar social” que resiste a la subjetividad excesiva del historiador. Explicar este lugar se convierte así en fundamental para comprender mejor la pertenencia del historiador a un cuerpo social, a una institución del saber, a un juego de poder y de influencias socioeconómicas, políticas y culturales. Este lugar define así la construcción de un saber histórico. Para llevar a buen puerto este proyecto, De Certeau nunca abandonó la pretensión de cientificidad en la operación historiográfica.⁷⁴ Pero,

⁷⁰ “Je voulais vous voir au sujet des *Paradoxes* et des *Nouveaux Paradoxes*, que je viens de relire à loisir, croyant vous écouter parler, comme si on avait seulement ‘posé’ des blancs et des silences pour tout ce qui n’était pas nécessaire à la conversation! Je ne sais pas si je puis attendre votre retour à Lyon pour parler de cette plus longue discussion, — ou si vous préférez que je vous envoie déjà quelques notes dont j’aimerais, dans ce cas, que vous me précisiez la nature”, Michel de Certeau, Carta para Henri de Lubac, París, 24 de marzo de 1956, Fondo Lubac, Caja 34, AFSI.

⁷¹ Henri de Lubac, *Paradoxes* (Le caillou blanc, Éditions du livre français, 1946).

⁷² Henri de Lubac, *Nouveaux Paradoxes* (Éditions du Seuil, 1955).

⁷³ De Lubac, *Nouveaux Paradoxes*, 9-10.

⁷⁴ “Le terme de scientifique, assez suspect dans l’ensemble des ‘sciences humaines’ (où il est remplacé par le terme d’analyse) ne l’est pas moins dans le champ des

al mismo tiempo, le incomodaba el triunfalismo del historiador demasiado seguro de sus métodos y procedimientos científicos. Es plenamente consciente de que “la historia nunca es segura” —“l’histoire n’est jamais sûre”⁷⁵—, como dice en la introducción a *La possession de Loudun*. Sin embargo, rechaza la sospecha generalizada que transforma el relato historiográfico en una pura narración, es decir, siempre sujeta al riesgo del relativismo histórico o de las posiciones revisionistas. Dicho esto, la producción histórica tiene lugar en este espacio intersticial “entre” ciencia y ficción, entre narración y científicidad. Se distancia así de la tentación de relativismo histórico de Paul Veyne, para quien “la historiografía se reduce, en términos de coherencia, a las reglas de un género literario y, en términos de referente, al placer del investigador. En resumen, es el texto de un deseo”.⁷⁶ La sintonía con el pensamiento de Hayden White es importante y como señala Guillermo Zermeño, tanto el libro *Metahistory* (1973) como *La escritura de la historia* son obras que “nacieron prematuramente”⁷⁷ en sus contextos intelectuales. Ambas coinciden en la “crítica ideológica al modelo cientificista instaurado durante el siglo XIX”,⁷⁸ distanciándose ambos autores en el énfasis dado a la ficción y a lo literario. Queda la tarea de continuar ese diálogo inconcluso entre De Certeau, White y Ginzburg, para enfrentar de mejor manera los enormes desafíos políticos que nos plantea la era de la post-verdad; en particular, la relación entre el acontecimiento, la ficción y la científicidad de la disciplina histórica. ☒

‘sciences exactes’ dans la mesure où il renverrait à des lois. On peut cependant définir par ce terme la possibilité d’établir un ensemble de règles permettant de ‘contrôler’ des opérations proportionnées à la production d’objets déterminés”: de Certeau, “Faire de l’histoire”, 35.

⁷⁵ Michel de Certeau, *La possession de Loudun* (Gallimard/Julliard, 2005), 13-27.

⁷⁶ De Certeau, “Une épistémologie”, 1319.

⁷⁷ Sobre la diferencia de énfasis entre Hayden White y Michel de Certeau en relación con la ficción y lo literario, remito a Zermeño, “Volver”, 22.

⁷⁸ Zermeño, “Volver”, 22.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Carlos. “El debate sobre la historia religiosa entre Henri de Lubac y Michel de Certeau. Un síntoma del giro cultural de la historia del cristianismo”. *Revista Iberoamericana de Teología* 19, núm. 32 (2023): 111-131. <https://doi.org/10.48102/ribet.19.37.2023.183>
- Álvarez, Carlos. *Henri de Lubac et Michel de Certeau. Le débat entre théologie et sciences humaines au regard de la mystique et de l'histoire*. Les éditions du Cerf, 2024.
- Álvarez, Carlos. “The impact of William of Ockham’s Nominalism on Modern Mysticism according to Michel de Certeau”. *Studies in Spirituality*, núm. 33 (2024): 27-53.
- Biard, Joël. “Paul Vignaux et le nominalisme”. En *Paul Vignaux, citoyen et philosophe (1904-1987), suivi de Paul Vignaux, La philosophie franciscaine et autres documents inédits*, dirigido por Olivier Boulnois con la colaboración de Jean-Robert Armogathe. Bibliothèque de l’École des Hautes Études, 2013.
- Chantraine, Georges y Marie Gabrielle Lemaire. *Henri de Lubac, t. IV. Concile et après Concile (1960-1991)*. Les Éditions du Cerf, 2013.
- de Certeau, Michel. Carta para Henri de Lubac. París, 24 de marzo de 1956, Fondo Lubac, Caja 34, AFSI.
- de Certeau, Michel. “Introduction”. En *Mémorial*, de Bienheureux Pierre Favre, 7-101. Desclée de Brouwer, 1961.
- de Certeau, Michel. “Mystique au XVII^e siècle”. En *L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, 267-91. Aubier, 1963.
- de Certeau, Michel. “Histoire et structure”. *Recherches et débats*, núm. 68 (1970): 192-194.
- de Certeau, Michel. “Une épistémologie de transition: Paul Veyne”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 27, núm 6 (1972): 1317-27.
- de Certeau, Michel. “Faire de l’histoire. Problèmes de méthode et problèmes de sens”. En *L’écriture de l’histoire*, 35-73. Gallimard, 1975.
- de Certeau, Michel. *La Fable Mystique I*. Gallimard, 1982.
- de Certeau, Michel. *Histoire et Psychanalyse*. Gallimard, 1987.
- de Certeau, Michel. *La Fábula Mística*. Universidad Iberoamericana, 1994.
- de Certeau, Michel. “Histoire des jésuites”. En *Le lieu de l’autre. Histoire religieuse et mystique*. Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2005.
- de Certeau, Michel. *La possession de Loudun*. Gallimard/Julliard, 2005.

- de Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana, 2010.
- de Certeau, Michel y Luce Giard. "L'ordinaire de la communication". *Réseaux* 1, núm. 3 (1983): 3-26.
- Elie, Hubert. "Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 18 (1950-1951): 193-243.
- García Hernán, Enrique. *Ignacio de Loyola*. Taurus, 2013.
- Ginzburg, Carlo. *La letra mata*. Fondo de Cultura Económica, 2024.
- Ginzburg, Carlo y Javier Villa Flores. "Sólo un testigo". *Historias*, núm. 32 (1994): 3-20. <https://revistas.inah.gov.mx/index.php/historias/articulo/view/13989>
- Giraud, Cédric y François Trémoliers. "Qu'est-ce qu'une Fable mystique? Lectures croisées de Michel de Certeau". *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité. Tome I, La question du langage*, editado por Marie-Christine Gomez-Géraud y Jean-René Valette, 357-91. Honoré Champion, 2019.
- Kedourie, Elie. *The Crossman confessions and other essays in politics, history and religion*. Mansell Publishing, 1984.
- Lubac, Henri de. *Paradoxes*. Le caillou blanc, Éditions du livre français, 1946.
- Lubac, Henri de. *Nouveaux Paradoxes*. Éditions du Seuil, 1955.
- Lubac, Henri de. *Pic de la Mirandole*. Éditions Aubier-Montaigne, 1974.
- Lubac, Henri de. *Augustinisme et théologie moderne*, Œuvres Complètes, XIII. Éditions du Cerf, 2008.
- Lubac, Henri de. *Esprit et liberté dans la tradition théologique suivie de Petite catéchèse sur nature et grâce*, Œuvres Complètes, XIV. Éditions du Cerf, 2013.
- Orcibal, Jean. Carta para Henri de Lubac. París, 22 de enero de 1954. Fondo Lubac, Caja 37, AFSI.
- Orcibal, Jean. Carta para Michel de Certeau. París, 19 de enero de 1960. Fondo Certeau, Caja 3, AFSI.
- Pabst, Adrian. "De la chrétienté à la modernité? Lecture critique des thèses de Radical orthodoxy sur la rupture scotiste et ockamienne et sur le renouveau de la théologie de Saint Thomas d'Aquin". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 86, núm. 4 (2002): 561-599.
- Ruch, C. "Biel, Gabriel". En *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tomo Segundo, dirigido por A. Vacant, E. Mangenot y E. Amann, 814-25. Librairie Letouzey et Ané, 1923.

- Salin, Dominique. “Michel de Certeau et la question du langage”. *Recherches de Science Religieuse* 104, núm. 1 (2016): 33-51.
- Trémolières, François. “Michel de Certeau et Henri de Lubac. Quelques jalons pour une étude”. *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, núm. 104 (2018): 2061-276.
- Vignaux, Paul. *La justification et prédestination au XVI siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*. Éditions Leroux, 1934.
- Vignaux, Paul. *Luther commentateur des Sentences*. Vrin, 1935.
- Vignaux, Paul. “La problématique du nominalisme médiévale peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels?”. *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série 75, núm. 26 (1977): 293-331.
- Vignaux, Paul. *Philosophie au Moyen Âge*. Vrin, 2004.
- Zermeño, Guillermo. “Volver a Hayden White: algunas reflexiones”. *Historia y Grafía*, núm. 55(2020) : 17-49. En: <https://doi.org/10.48102/hyg.vi55.329>.
- Zermeño, Guillermo, Alfonso Mendiola, Martín María Morales y Genevieve Galán. “La escritura de la historia hoy”, 10 de abril de 2025, Universidad Iberoamericana, YouTube, 2:03:22, <https://www.youtube.com/watch?v=Fh75lhYkgMQ>