

LA AUSENCIA COMO CATEGORÍA TEOLÓGICA. MICHEL DE CERTEAU, BAJO EL SIGNO DE LA RUPTURA

Armando PEGO PUIGBÓ

Original rebut: 21/05/2013
Data d'acceptació: 02/09/2013

Adreça: Facultat de Filosofia
Universitat Ramon Llull
Diputació, 231
08007 BARCELONA
E-mail: apego@filosofia.url.edu

Resum

L'historiador, antropòleg i sociòleg Michel de Certeau (1925-1986) esbossà un mapa historiogràfic de pràctiques socials basat en el concepte de «présence manquante». En aquest article s'exposen llurs principals implicacions filosòfiques, des del hegelianisme francès a la deconstrucció, dins del context de la crisi eclesial dels anys setanta. Es pot resseguir la topografia d'aquests ressons en textos dedicats als discursos religiosos, com ara «La rupture instauratrice», *L'étranger ou l'union dans la différence* (1969) o *Le christianisme éclaté* (1974). La contribució de Certeau als debats teològics ha de ser analitzada des d'una hermenèutica, si no d'una retòrica, de la discontinuïtat o del trencament. L'absència instaura l'espai textual regit pel desig d'un cos místic sempre esvaït.

Paraules clau: historiografia, espiritualitat, Postconcili Vaticà II, Hermenèutica de la Discontinuitat, Michel de Certeau.

Abstract

*The historian, anthropologist and sociologist Michel de Certeau (1925-1986) compiled a historiographic map of social practices based on the concept of the "présence manquante". In this article, the main philosophical implications, from French Hegelianism to Deconstructionism, are presented in the context of the Church crisis of the 70s. The topography of these echoes can be followed in those texts that are devoted to religious discourses such as "La rupture instauratrice", *L'étranger ou la union dans la dif-**

férence (1969) or *Le christianisme éclaté* (1974). *The contribution of Certeau to the theological debates should be analyzed from a perspective of hermeneutics, if not of rhetoric, and of discontinuity or rupture. The absence establishes the textual space which is ruled by the desire of a mystical body in retreat.*

Keywords: *Historiography, Spirituality, Post-Vatican II, Hermeneutics of Discontinuity, Michel de Certeau.*

Il n'y a donc rien de plus contraire à l'esprit chrétien que l'indétermination: celle des bons sentiments, qui consiste a «faire comme si « les différences ou les conflits n'existaient pas.»¹

Et fac me tuis semper inhaerere mandatis et a te numquam separari permittas.²

Ouverture et blessure à la fois, l'expérience tire de nous une irréductible, exigeante et modeste confession de fois: «Sans toi, je ne puis plus vivre. Je ne te tiens pas mais je tiens à toi. Tu restes autre et tu m'est nécessaire, car ce que je suis de plus vrai est entre nous». La prière avant la communion, pendant la messe, dit avec force et pudeur le sens de cet acte de croire: « Que jamais je ne sois séparé de toi ».³

1. LA DISCONTINUIDAD, ¿SIGNO PARADÓJICO DE FIDELIDAD?

Michel de Certeau (1925-1986), historiador, sociólogo, teórico de la cultura y antropólogo jesuita, es una de las figuras intelectuales más apasionantes que ha proporcionado la cultura católica francesa de la segunda mitad del siglo xx, aunque sea dudoso que pueda definírsele como católico en el sentido ortodoxo del término y hasta que al propio Certeau le hubiese gustado tal definición, él que se sentía un buscador, un peregrino en una singular y personal adaptación del carisma de Ignacio de Loyola.

No se interprete en el uso de la palabra «ortodoxo» ningún deje condenatorio, sino meramente descriptivo respecto del contexto semántico del término. Ni ortodoxo ni exactamente heterodoxo, Certeau buceaba más bien en la paradoja (*para-doxia*), en la opinión surgida de la contradicción, en el significado que se forma en el desplazamiento de sus contenidos. En un sentido argumen-

1. Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire* (Col. Essais), Paris: Éditions de Seuil 1987, 218 (reimpr. 2003).
2. *Missale Romanum 1962 (Editio Typica)* [en línea], Church Music Association of America Musicasacra.com <<http://media.musicasacra.com/pdf/missale62.pdf>> [Consulta: 30 de abril de 2013].
3. M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, 26.

tativo, la paradoja no es tanto un error lógico como la base de producción del discurso que «disuelve las identidades recibidas y gastadas, para permitir alumbrar nuevas verdades».⁴ Incluso podría decirse que la paradoja también gestiona múltiples posibilidades de nueva acción comunicativa. En cualquier caso, para Certeau el cristianismo, en la realidad sociohistórica de su presente, había dejado de funcionar como un cuerpo de doctrinas que reflejase la vida de los creyentes. La fe cristiana habría de asumir su condición de opción particular que busca articularse sobre modalidades objetivas sociales, económicas, políticas y culturales.⁵ De este modo debería ser repensada como un conjunto de operaciones y prácticas basadas en una experiencia cambiante que se adapta, en su multiplicidad, a la movilidad geográfica y social de un mundo incipientemente globalizado como aquel de los años sesenta.

En el famoso discurso a la Curia Romana del 22 de diciembre de 2005, Benedicto XVI distinguió entre una hermenéutica de la reforma y una hermenéutica de la discontinuidad o de la ruptura. Baste señalar qué términos son claves en el idiolecto de Certeau, como «blessure», «coupure» o «rupture instauratrice», para comprender de qué lado se sitúa su reflexión teológica. De un modo muy radical, la obra certaliana puede ser colocada en la definición que da Benedicto XVI:

La hermenéutica de la discontinuidad corre el riesgo de acabar en una ruptura entre Iglesia preconciliar e Iglesia posconciliar. Afirma que los textos del Concilio como tales no serían aún la verdadera expresión del espíritu del Concilio [...]: sólo esos impulsos representarían el verdadero espíritu del Concilio, y partiendo de ellos y de acuerdo con ellos sería necesario seguir adelante. Precisamente porque los textos sólo reflejarían de modo imperfecto el verdadero espíritu del Concilio y su novedad, sería necesario tener la valentía de ir más allá de los textos, dejando espacio a la novedad en la que se expresaría la intención más profunda, aunque aún indeterminada, del Concilio.⁶

Para Certeau, en realidad, no se corría este riesgo de ruptura, sino que, como he dicho, ésta había acontecido y lo que quedaba por articular eran las nuevas prácticas y operaciones en que ese espíritu iría construyendo nuevos espacios de ser cristiano que en su caso, como veremos, sobrepasaba la cate-

4. Fernando ROMO FEITO, *Retórica de la paradoja*, Barcelona: Octaedro 1995, 205.

5. M. de CERTEAU, « La misère de la théologie », *La faiblesse de croire*, 251-259.

6. BENEDICTO XVI, «Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia Romana» [en línea], Vatican.va <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html> [Consulta: 30 de abril de 2013].

goría conciliar. Con Benedicto XVI Certeau compartiría, desde una radical discrepancia, el diagnóstico de que el problema era hermenéutico. Más bien se trataría de un problema historiográfico y cultural que, para él, ya no era ni podía ser, en sentido amplio, teológico, ni tan siquiera, en un sentido restringido, exegético. Confiado en el poder del «logos», Benedicto XVI ha abogado «por la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia». Para Certeau, la idea misma de sujeto había saltado hecha pedazos por la epistemología moderna, de manera que donde se decía texto ahora había que hablar de documento, donde «logos» ahora tocaba hablar de escritura, donde «interpretación» ahora cabía poner de relieve los dispositivos por las que se diseminan los significados en nuevos lugares significantes.

Certeau fue de los que se tomó muy en serio que la vida del lenguaje no es su significatividad sino su performatividad (de ahí su interés creciente por el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* durante su etapa de teórico de la cultura en la segunda mitad de los setenta).⁷ Su aproximación al alcance de la crisis del significado que, como tal, dio lugar a la proliferación de diversas escuelas de recepción e incluso a la deconstrucción, tal como fue planteada por Jacques Derrida en *De la Grammatologie* (1967) o *L'écriture et la différence* (1972), planteaba no tanto un problema teológico cuanto proponía un reto cultural y antropológico, donde la disolución de los contenidos cristianos podía permear nuevas formas de organización social.⁸

Si puede decirse que históricamente este tipo de planteamientos eclesiales ha fracasado, como las experiencias políticas creadas al calor de los movimientos sociales que eclosionaron al albur del mayo del 68, con la revolución cubana en el horizonte como referente pionero, no se debió sólo a la cada vez mayor eficacia de los mecanismos disciplinarios puestos en marcha a lo largo de los años setenta y ochenta —lo que en ambientes *progresistas* se ha califi-

7. M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, ed. de Luce Giard (Col. Folio), París: Gallimard 1990, 23-30 (reimpr. 2012).

8. En función de lo que las próximas páginas intentan exponer, podría decirse que el proyecto certaliano ha asumido el planteamiento derrideano sobre la ausencia de significado trascendental, lo cual supone no la mera negación de la presencia, sino la tarea de desmontar —de-construir— la tradición metafísica, que es la tradición del «logos», para advertir en ella el movimiento de ocultamiento que la constituye históricamente. Dice Derrida: « Aussi, déconstruire cette tradition ne consistera pas à la renverser; à innocenter l'écriture. Plutôt à montrer pourquoi la violence de l'écriture ne survient pas à un langage innocent. Il y a une violence originaire de l'écriture parce que le langage est d'abord, en un sens qui se dévoilera progressivement, écriture. L'"usurpation" a toujours déjà commencé. Le sens du bon droit apparaît dans un effet mythologique de retour. » (Jacques DERRIDA, *De la Grammatologie*, París: Éditions Minuit 1967, 55).

cado como *involución* posconciliar—, sino, de una manera muy destacada, porque tal fracaso era, en sus más lúcidos análisis, como los de Certeau, el objetivo de una Iglesia que debía desaparecer, por razones de la propia dialéctica de la modernidad, en la dinámica sociológica del poscapitalismo occidental.

Certeau nunca sintió la tentación nostálgica de proponer el retorno a la comunidad de los primeros cristianos. Su relectura de la relación con el origen de cualquier experiencia fundadora en clave psicoanalítica, siguiendo el trayecto que lleva de Freud a Lacan, le llevó a pensar la alteridad en un mundo plural en que lo «religioso» no sólo se había evaporado sino que había dado paso a una realidad desacralizada. Sin embargo, a diferencia de Michel Foucault, interesado sobre todo en el análisis de la red epistémica que entretienen los discursos del poder, Certeau aún sostenía la capacidad operativa del acto de creer que impulsaba a descubrir posibilidades de «religación» en lo cotidiano mismo. En los intersticios de lo dicho y lo prohibido («inter-dit»), según la ley del desvío («écart»), el creyente aún puede oponerse, según tácticas concretas vinculadas a *lugares* sociales, políticos o culturales, a los principios de dominación tecnocientífica. Como ha señalado Jean-Claude Monod, en este sentido puede quizás hablarse en Certeau de «une fidélité à un héritage ecclésio-catholique», en cuanto « c'est là une nécessité et un bienfait, pour Certeau, qui résisterait assurément à une vision intégralement positive de la sécularisation si celle-ci impliquait, à terme, la liquidation de toute croyance et de toute autorité ».⁹

En efecto, Certeau no niega la autoridad, sino que la repiensa en términos de un ejercicio que, constitutivamente, se define «permitiendo» la apertura de espacios de referencias comunes que potencien la multiplicidad de sus usos adaptados a cada circunstancia. Lo que Certeau denominó «réinterprétation inventive» exigía una revisión cristiana del concepto de tradición en el que el movimiento *crítico*, paradójicamente, restauraba la verdad de una alteridad que no podía ser dominada ni sometida a totalidad, sino que, precisamente, debía ser acogida mediante un doble movimiento de «apertura» y de «exceso» que permitiese inscribir su diferencia en la posibilidad de *dar la vida*, es decir, de dar lugar, de *acontecer*.¹⁰ Certeau sintetiza su trasfondo teológico en la expresión «comme un voleur» aplicada a Jesucristo. El encuentro del creyen-

9. J.-C. MONOD, « Inversion du pensable et transits de croyance. La trajectoire de sécularisation et ses écarts selon Michel de Certeau », *Revue de Théologie et de Philosophie* 136 (2004) 344-345.

10. M. de CERTEAU, « La misère de la théologie », 258.

te con su Señor se sostiene en la sorpresa de un suceso inédito que requiere « une conversion qui, seule, progressivement fera de la nouveauté notre histoire et de l'accident un signe », de manera que « ce “ quelque chose qui arrive ” se mue en révélation pour celui qui s’y engage et que « juge “ la vérité qu’il y découvre ” ».¹¹

Para centrar un poco la exposición, intentaré articularla en dos apartados, seguidos de unas conclusiones provisionales: una breve semblanza de la trayectoria biográfica y bibliográfica de Certeau y un comentario también breve al periodo de tránsito que, casi como un metadiscurso, ofrece la clave de lectura de la crisis y el cambio de su obra, así como de la coherencia de su evolución.¹² Acoto ese tránsito a la década que cubre los años 1965-1974.¹³ Adelanto que, en el análisis de Certeau, el impacto del Concilio Vaticano II, en el que, a fin de cuentas, vio el cierre de una etapa de la Iglesia, es decir, el corolario de Trento y el Vaticano I, se vio sobrepasado por los planteamientos de los movimientos sociales de cambio de los años 60 que, a sus ojos, se condensaron en el Mayo del 68. En la línea de esta evolución intelectual, además de una traumática experiencia personal, jugó un papel importante la crisis que produjo la destitución, como director de *Christus*, del jesuita y psicoanalista François Roustang en 1967, de quien Certeau, no sólo como subdirector, había sido colaborador estrecho. La causa fue la publicación de un artículo de Roustang titulado «El tercer hombre» en un monográfico dedicado a reflexionar sobre la vida política de los cristianos. En aquel texto defendía que el Vaticano II representaba, a posteriori, un punto de partida para romper con los formalismos y establecer nuevas relaciones entre la fe y las leyes eclesias-ticas que deben ser modificadas.¹⁴

11. M. de CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris: Desclée de Brouwer 1969, 230.

12. François DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris: Éditions La Découverte 2007.

13. Por un deseo de respetar al máximo la singularidad estilística, léxica y gramatical, de Certeau citaremos sus obras en el original francés. Sus obras traducidas al castellano proceden mayormente del mercado latinoamericano: *El estallido del cristianismo*, Buenos Aires: Sudamericana 1976; *La escritura de la historia*, México: Universidad Iberoamericana 1993; *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México: Universidad Iberoamericana 1995; *La invención de lo cotidiano*, 2 vols., México: Universidad Iberoamericana 1996-1999; *La Cultura en plural*, Buenos Aires: Nueva Visión 1999; *La fábula mística*, Madrid: Siruela 2006; Entre las traducciones de obras recopilatorias de sus escritos cabe destacar: *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción* México: Universidad Iberoamericana 1998; *La debilidad de creer*, Buenos Aires: Katz 2006; *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Buenos Aires – Madrid: Katz 2007.

14. *Ibid.*, 86-87. Sobre el artículo, F. ROUSTANG, «Le troisième homme», *Christus* 52 (1966) 561-567.

2. LA AUSENCIA COMO CATEGORÍA HISTORIOGRÁFICA

Luce Giard, colaboradora estrecha y albacea literaria de Certeau, en el prólogo del volumen colectivo *Histoire, Mystique et Politique. Michel de Certeau*, ha dividido la obra de Certeau en dos mitades: la del historiador erudito de la espiritualidad clásica francesa y española (1954-1970), editor del *Memorial* de Pedro Fabro (1960) y de la *Guía espiritual* (1963) y de la *Correspondencia* de Jean-Joseph Surin (1966), que culmina con el más foucaultiano de sus estudios, *La possession de Loudun* (1970), y la del historiador y antropólogo que, a partir de la última obra, intenta articular la crítica epistemológica de la historia en relación con el psicoanálisis.¹⁵ Este cambio, anticipado por el libro que acabo de citar, recibiría su formulación propedéutica en *L'absent et l'histoire* (1973) y, sobre todo, en *L'écriture et l'histoire* (1975); se consolidaría con los dos volúmenes de *L'invention du quotidien* (1978 y 1980), en los que la creencia o la lectura son un arte como pueden serlo la cocina y la arquitectura; y, finalmente, alcanzaría su cima en *La fable mystique* (1982), del que apareció sólo el primer volumen, pues a su muerte estaba trabajando en la segunda parte.

Sin embargo, con esta división quedaban fuera algunas obras que, aunque no centrales, eran decisivas para entender el trasfondo de la inflexión entre ambos periodos. Hay que tener en cuenta que, como la misma Giard ha señalado repetidamente, «la question de Dieu, de la foi et du christianisme n'a cessé d'habiter Michel de Certeau. Elle est à la source d'une impossibilité à se satisfaire d'un seul type de savoir».¹⁶ Los orígenes de esta fuente, como un segundo nivel de la *metanoia* epistemológica de Certeau, se encuentra en una serie de textos que redacta entre 1966 y 1974, y que, publicados sobre todo en órganos de difusión jesuíticos como *Christus, Études* pero también en *Esprit* o *Concilium*, fueron recogidos en *La pris de la parole* (1968), *L'étranger ou l'union dans la différence* (1969) y *Le christianisme éclaté* (1974), así como póstumamente en *La faiblesse de croire* (1987).

Por ello, en otra ocasión, Giard distinguió tres etapas en la obra certaliana: el tiempo de los cimientos, dedicado a la historia de la espiritualidad y de la Compañía de Jesús (1954-1968); el tiempo de ampliación de sus proyectos

15. Luce GIARD, «Mystique et politique, ou l'institution comme objet second», en L. GIARD – H. MARTIN – J. REVEL, *Histoire, Mystique et Politique. Michel de Certeau*, Grenoble: Jérôme Million 1991, 15-16.

16. L. GIARD, «Cherchant Dieu», en M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, 7.

intelectuales (1968-1974); y el tiempo de la plenitud (1975-1985).¹⁷ Creo, más bien, que ese segundo momento, más que un periodo, constituye un segundo nivel de articulación del pensamiento de Certeau que es el que sirve punto de apoyo para el que he calificado de su inflexión.

En cualquier caso, la mística constituye el eje temático del discurso de Certeau desde los estudios y ediciones primeras hasta « *Historicités mystiques* » (1985).¹⁸ Para Certeau el universo espiritual forjado en el Renacimiento y que alcanza su esplendor en Francia en el siglo XVII estaría caracterizado por prácticas y operaciones con que el *deseo* de Dios pretendió organizar una *ciencia mística*, cuyos escenarios textuales intentaron constituirse como una pragmática del lenguaje en que se ponían en juego cómo hablar y cómo ser hablado. Con sus métodos las dimensiones literarias y doctrinales del lenguaje como institución social quedaron trastocados. Por ello, a diferencia de los otros saberes científicos fijados en aquella época, la mística áurea estaba condenada, por su propia aspiración, a la disolución en forma de afasia, pues los actos de su enunciación remiten a *Otro* cuyo lenguaje es el silencio. Como dijo en la « *La rupture instauratrice* », « *le rapport à "l'origine" est un procès d'absence* ».¹⁹

Certeau describía así un proceso de crisis en el que el *decir* que proporciona el edificio institucional y dogmático se encuentra escindido del *hacer* místico que prolifera en diversas prácticas, asediadas y minadas tanto desde el afuera social e ideológico como desde el adentro de su escritura. Con la categoría de «fábula» intentaba rastrear en los textos místicos los ecos de una palabra cuyo sentido, no estando garantizado, se insinuaría en los pliegues de lo *dicho*. No pretendía, pues, reconstruir la búsqueda mística sino doblar, como un duelo historiográfico, la experiencia de *decir lo otro*: « *une exercice d'absence définit à la fois l'opération par laquelle il produit son texte et celle qui a construit le leur* ».²⁰

No se encuentra, pese a todo, en la obra de Certeau una mera deconstrucción de la mística. De hecho, según él, la mística clásica habría desmontado

17. L. GIARD, «Introducir a una lectura de Michel de Certeau», en Carmen RICO DE SOTELO (coord.), *Relecturas de Michel de Certeau*, México: Universidad Iberoamericana 2006, 21. Esta periodización sirve de base al planteamiento descriptivo que de las dos primeras etapas hace Cecilia PADVALSKIS, «Michel de Certeau, recorrido por sus múltiples pertenencias», *Revista Teología* 102 (2010) 189-207.

18. M. de CERTEAU, «Historicités mystiques», *Recherches de Sciences Religieuses* 73 (1985) 325-354.

19. M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, 215.

20. M. de CERTEAU, *La fable mystique, I. xvie-xviii siècle* (Col. Tel), Paris: Éditions Gallimard, 1982 (reimpr. 2007), 21.

ya los sentidos de un cosmos cuya unidad ontológica se evaporó al fin de la Edad Media, a fin de intentar recobrarlos bajo la herida enunciativa de su ausencia. La continuidad que se entabla con ella estaría basada entonces en un juego de diferencias que afectan al estatuto epistemológico de la historiografía. Ésta instala un simulacro de representación allí donde la mística se plantea la cuestión de la constitución del sujeto. Entre la una y la otra no cabría buscar unos mismos contenidos que asegurasen una verdad dogmática o histórica común, sino una forma que, al certificar su separación, garantizase la legitimidad de su continuidad epistémica.

Que, tal como Certeau planteaba al inicio de *La fable mystique*, «l'écriture que je dédie aux discours mystiques de (ou sur) la présence (de Dieu) a pour statut de *ne pas en être*», ha de entenderse como la consecuencia de que «l'Un n'est plus là» y de que «ce «mort» ne laisse pourtant pas de repos à la cité qui se constitue sans lui».²¹ El uso combinado que hace en esta obra de categorías de análisis históricas, semióticas, antropológicas o psicoanalíticas se reapropiaría así del *deseo* místico caracterizado como «una manera de hablar», «una forma de perderse». Como dice en la famosa primera frase de su libro: «Ce libre se présente au nom d'une incompétence: il est exilé de ce qu'il traite».²²

Como historiador, replanteaba en términos críticos la cuestión central del modernismo: qué estatuto científico puede adoptar un discurso sobre lo religioso. Distante de una postura que hacía prevalecer el sentimiento sobre el dogma, sobre el que el abate Bremond había sostenido a principios del siglo xx la historia de la espiritualidad católica, Certeau, de formación filológica, oponía a la *experiencia* una «réponse ici d'ordre stylistique».²³ No tomaba los textos espirituales ni como literatura ni como teología, sino como documentos que, al ser recuperados, deben ocupar un lugar en la producción de una escritura que es tanto histórica como historiográfica, es decir, que se constituye en la historia que legitima su apropiación bajo el modelo de las ciencias sociales. La narratividad simultánea de esta doble escritura refleja su productividad epistemológica en tanto que manifestación de su condición

21. *Ibíd.*, 9 y 12.

22. *Ibíd.*, 9.

23. François TREMOLIÈRES, «Approches de l'indicible dans le corant mystique français (Bremond et Certeau lecteurs de mystiques)», *xviiiè siècle* 207.2 (2000) 289. Certeau discute la obra de Bremond en «La "métaphysique des saints" en Henri Bremond», dentro de *L'absent et l'histoire*, Maison Mame 1973, 71-108 (ahora en *Le lieu de l'autre*, Paris: Seuil 2005). Para Certeau, la *experiencia* de Bremond culmina en una filosofía de la privación: de los signos y de la presencia, de modo que «il voit quelque chose. Peut-être a-t-il torte dans ce qu'il affirme. Il a raison dans ce qu'il atteste» (108).

inconciliable: la nostalgia de una « présence manquante » recorre ambos niveles, generándolos paradójicamente, por cuanto esa ausencia impulsa el deseo simultáneo de enunciarla. El trabajo histórico, pues,

c'est l'opération qui crée un espace de signes proportionnés à une absence ; qui organise la reconnaissance d'un passé non pas a la manière d'une possession présente ou d'un savoir de plus, mais sous la forme d'un discours organisé par une présence manquante ; qui, par le traitement de matériaux actuellement dispersés dans notre temps, ouvre dans le langage une place et un renvoi à la mort.²⁴

Certeau leyó la *Fenomenología del Espíritu* bajo la guía de Joseph Gauvin a principios de los cincuenta.²⁵ Como ha dicho Giard, « Hegel n'a pas été l'objet de son travail, mais il lui a fourni la matrice de sa pensée ».²⁶ Aquellos jóvenes franceses procedentes de familias políticamente más o menos tradicionalistas, que coincidieron en la Compañía de Jesús antes del Concilio Vaticano II, acabaron reapropiándose el hegelianismo en diálogo con el marxismo. Certeau, no exactamente. Más interesado por el psicoanálisis —de hecho, junto con otros compañeros jesuitas suyos, como el psicoanalista Louis Beirnaert, participó en la creación de la *École Freudienne de Paris* fundada por Lacan en 1964—,²⁷ Certeau era al marxismo cristiano —como demuestra su interés político por los pueblos latinoamericanos, en especial Brasil— lo que Sade a la Ilustración: el reflejo subversivo de sus límites simbólicos.

Obsesionado por la « présence manquante » —esa presencia que libera las energías creativas de organización social y religiosa en tanto que se sustrae, en tanto que *sin la cual* no es posible organizar la comunidad fundada en el espacio de la ausencia que la palabra abre—, Certeau no deseaba tener ni hijos ni discípulos, del mismo modo que luchó por liberarse de cualquier imagen paterna. Proclamó que Jesucristo había muerto y que, precisamente, su muerte hacía posible la comunidad creyente.²⁸ La resurrección de Jesús se

24. M. de CERTEAU, *L'absente et l'histoire*, 156.

25. F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, 66. Entre los selectos condiscípulos de Certeau se encontraba Pierre-Jean Labarrière que ha dedicado gran parte de su obra al estudio de Hegel. Uno de los primeros libros de este último, en los años sesenta, fue dedicado al análisis de la obra mencionada de Hegel: P.-J. LABARRIÈRE, *Structures et Mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, París: Aubier-Montaigne 1968 (2ª ed. 1988).

26. L. GIARD, «Mystique et politique», 29.

27. F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, 317.

28. « Aujourd'hui voici qu'elle se fait collective, comme si le corps tout entier des Églises, et non plus quelques-uns individuellement blessés par l'expérience mystique, devait vivre ce que

condensa en el sepulcro vacío. Es interesantísimo, por ejemplo, observar los desplazamientos que ejecuta en su exégesis de la escena de la primera aparición de Jesús a María Magdalena en el evangelio de Juan: « Son corps est structuré par la dissémination, comme une écriture ». ²⁹ Los cristianos construirían este cuerpo místico que les falta y que buscan mediante acontecimientos y prácticas comunitarias que hacen presente la caridad. Discípulo controvertido de Henri de Lubac, Certeau maneja con enorme soltura los sentidos medievales de la Escritura: del literal al moral y alegórico y de éstos al anagógico, se desliza por la superficie de los textos inscribiendo sus desvíos, hiriéndolos para que signifiquen espacios de libertad que no pueden ser clausurados interpretativamente. Sus místicos estaban atravesados por heridas en cuerpos tatuados de palabras y de gemidos. Nada significaba; todo era significativo. ³⁰

Vagando por los espacios de la escritura, pretendía repetir en su «diferencia» intelectual los itinerarios de Ignacio de Loyola o de Pedro Fabro por los caminos de Europa. El historiador atestigua la ausencia icónica del «otro» que es quien genera el movimiento de la búsqueda, el que pone en juego la economía del *deseo*. Frente a una semiótica de la recepción, como la de Greimas, Certeau acabó anhelando una semiótica de la escucha: el duelo orgásmico del signo evaporándose. ³¹

Certeau siempre pensó que la Compañía de Jesús era «todavía» —siempre difiriendo la ausencia— un lugar donde seguir realizando una experiencia espiritual. En su polémico libro *Le christianisme éclaté* (1974), cuya publicación por poco le cuesta la expulsión de la Compañía, expone su idea de que el cristianismo ya no tiene *un lugar desde donde hablar*. Radicalizando *ad intra* la intuición de Rahner sobre los «cristianos anónimos», a partir de la obra de Kolakowski *Chrétiens sans Église* (1966), el cristianismo de Certeau se con-

le christianisme a toujours annoncé : *Jésus-Christ est mort*. Cette mort n'est plus seulement l'objet du message concernant Jésus, mais l'expérience des messagers » (M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, 304).

29. M. de CERTEAU, *La fable mystique*, 110.

30. *Ibíd.*, 121-127.

31. En el desarrollo de las implicaciones semióticas de sus planteamientos, partiendo de los principios de Émile Benveniste, Certeau elaboró un modelo de enunciación basado en la recepción e interpretación del acto de habla. El binomio «oralidad/escritura» apunta un lugar de silencio donde el sentido alcanza el límite de su plenitud diseminándose en la ausencia que lo hace posible: «Il dit ce qu'on entend de lui. Le parler oriente donc la recherche vers une sémiotique de l'écoute, alors que la nôtre se concentre sur les productions du langage [...]. A la limite, il suppose que le langage est d'abord auditif, et qu'il s'instaure d'être entendu. » (M. de CERTEAU, « Le parler angélique. Figures pour une poétique de la langue », *Actes Sémiotiques-Documents VI*. 54 [1984] 12).

vierte en un conjunto de prácticas y de operaciones, es decir, de lecturas, que están sometidas a un trabajo de desgaste y de revisión continuos. Llevado al extremo, en la medida que su discurso pretendiese incluso erigirse como voz crítica o «profética» estaría mostrando la pervivencia de un cuerpo «muerto», es decir, de un conjunto de doctrinas o enunciados que han dejado de significar porque no responden ya a ninguna articulación social.

Ni jerarquía, ni teología histórico-crítica, ni teología obrerista: sólo se podría ser cristiano u obrar cristianamente allí donde se inscribiese la marca de su separación irreductible, es decir, donde la identidad cristiana se desvaneciera. Ante este cúmulo disolvente, a Certeau le asaltaba el malestar por *el lugar desde el que él hablaba* y este lugar, inevitablemente, debía tener en cuenta su condición de jesuita, que viajaba por Brasil, México y Estados Unidos. En « Du corps à l'écriture, un transit chrétien », la versión íntegra del texto « Comme une goutte d'eau dans la mer » que apareció recortado en *Le christianisme éclaté*, expresaba sin ambages la sustitución del *lugar* dado por un *objeto de trabajo* que era preciso crear desde un sitio que no podía, a su juicio, ser ni religioso ni cristiano:

Les pratiques le plus proches du projet initial sont celles qui concernent un mode de communication, un style des relations. Une « manière de vivre ensemble » est en effet le projet d'où naissent de nombreux petits laboratoires qui essaient et corrigent aujourd'hui de nouveaux modèles sociaux. En fait, cette ambition s'absorbe dans les activités, légitimes et nécessaires, d'une économie domestique. Le group d'amis ou de compagnons tient grâce à l'organisation d'une « intimité » propre qui s'articule, au-dedans, sur les structures des relations familiales, conjugales, amoureuses ou parentales, et, au-dehors, sur celles du travail, de loisirs, de la politique. Si elle veut introduire ses modèles dans la société, la communauté devient groupe politique. De toute façon, elle donne diverses réponses à la question du rapport entre le « domestique » et le social, mais cette opération n'est plus, comme telle, « chrétienne ». Le problème du christianisme se déplace donc vers les pratiques, mais celles de tout le monde, anonymes, dépouillés de règles et de marques propres. Puisque la communauté n'est pas définie par une énonciation chrétienne, elle ne sera « chrétienne » que si, dans ce secteur « domestique », se produisent des activités qualifiables de chrétiennes. Le lieu cesse d'être pertinent, importe alors la possibilité d'une opération déterminée par des critères chrétiens.³²

Tras leer estas líneas no sorprende que se fuera a vivir solo tras la publicación de este libro, ni tampoco que, al mismo tiempo, conservase una habita-

32. M. de CERTEAU, *La faiblesse du croire*, 277.

ción en su comunidad. Sus viajes por México y Estados Unidos, donde impartió clases en la Universidad de San Francisco a finales de los setenta, reflejan bien la independencia de su búsqueda religiosa que nunca acabó de ser entendida del todo ni tan siquiera por sus interlocutores laicos.

En su funeral, al que asistió el *tout Paris* cultural, sus compañeros jesuitas hicieron reproducir « Je ne regrette rien » en la versión de Edith Piaff.³³ Como el personaje de Joseph Conrad, el buscador de las fronteras había atravesado el corazón de las tinieblas, quizás para sumergirse en una anhelada liturgia eterna de la ausencia —el «éxtasis blanco» que definió como « une absorption des objets et des sujets dans l'acte de voir ».³⁴

3. LUGARES DE TRÁNSITO: POSCONCILIO Y MAYO DEL 68 (1965-1975)

De todo lo dicho, no debería sorprender que Certeau considerase que la historia había desplazado, en la modernidad, el lugar que hasta entonces había ocupado la teología. El momento clave de esta transformación, a juicio de Certeau, se produce con el desarrollo del método exegético-crítico a finales del siglo XIX. Con él se produciría un nuevo fenómeno que no sólo quebraría de nuevo, como en la Reforma, las mediaciones institucionales sino que, además, aislaría la relación entre el *texto* sagrado y su lector *erudito*: « Mais, par là, cette exégèse détruit le principe que les Églises maintenaient en droit: une insertion collective dans l'histoire présente ».³⁵ La búsqueda de la construcción del sentido habría quedado en manos de ciencias hasta entonces auxiliares, como la política, la economía o la cultura. Cabría reconocer en ellos « des lieux où le sens s'articule dans les langages d'une société, c'est-à-dire l'équivalent polymorphe et moderne de ce que l'Antiquité appelait précisément la théologie ».³⁶ La historia se convertía así en un conjunto de operaciones capaces de abrir lugares de significación mediante el trabajo de una negatividad transversal. Oponiendo resistencia a las pretensiones positivadoras del pasado como una totalidad accesible, la historia encontraría el objeto esquivo que reflejaría sus prácticas, sin identificarse con ellas, en la mística, entendida como el no-lugar de la teología, como la utopía de la otredad.

33. F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, 8-26.

34. M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, 309.

35. M. de CERTEAU, « La misère de la théologie », 254.

36. *Ibíd.*, 255-256.

Brevemente, recordaré algunas indicaciones de este paso de lo teológico a lo histórico en la encrucijada de la mística cuyo actuar cobra, por ello, un sentido «político». Hay un texto decisivo, muchas veces comentado, para comprender esta «inflexión» del pensamiento de Certeau: « La rupture instauratrice, ou le christianisme dans la cultura contemporaine », publicado en *Esprit* en junio de 1971. Como explica Luce Giard, procede de la memoria metodológica que Certeau elaboró en 1965 cuando se le pidió que se doctorase en Teología, dado que impartía un seminario en el Instituto Católico de París.³⁷ Los informantes mostraron su desacuerdo y le pidieron algunos cambios. Certeau se negó, lo publicó un lustro después, y siguió haciéndose cargo del seminario hasta 1978 cuando marchó a USA. Es un texto, por tanto, redactado en la etapa conclusiva del Concilio, pero ya no forma parte de su ambiente, como si el mismo desarrollo de éste tuviese el carácter de síntoma de unas transformaciones sociales que lo hubiesen desbordado y a los cuales ya le es imposible él mismo dar respuesta.

El primer apartado pretende mostrar cómo el seguimiento mediático del fenómeno religioso ha provocado una transformación del sentido del lenguaje religioso. Las informaciones periodísticas, las encuestas, los debates públicos, etc., no sólo no se limitan a transmitir un mensaje o incluso influir en su formulación sino que sobre todo provocan un cambio ontológico en la realidad del lenguaje religioso. De hecho, cabría hablar más bien de creencia, pues su expresión se convierte en propiedad de un público que reorganiza su contenido en diferentes relatos, no a partir de lo general sino de lo particular. Certeau lo manifiesta con vehemencia: « Que l'expression religieuse se veuille un signe d' "ouverture" ou de "fermeté" doctrinale, qu'elle soit habitée par un désir d' "adaptation" ou pour la volonté de "défendre" une vérité contre ses compromissions, c'est finalement secondaire ». La información religiosa devuelve al público « l'image de ce qu'une société a fait de la religion: non plus le signe d'une vérité, mais le mythe ambigu d'une énigme multiforme ».³⁸ Primer punto: *ruptura semiológica*.

En el segundo y tercer apartados Certeau expone las dificultades para constituir una ciencia del lenguaje religioso, el cual ha perdido el poder de comunicar verdades, al quedar expuesta su constitución signifiante como un juego de reglas y operaciones. El eco lejano de Wittgenstein queda enterrado bajo la apuesta metodológica por el psicoanálisis freudiano que se convierte en el instrumento decisivo para abordar lo *no-dicho* segregado por la comple-

37. L. GIARD, «Cherchant Dieu», 22-23.

38. M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, 193.

ja articulación de lenguaje e historia. Lo real no puede ser enunciado. Lo real se forma como aquello que, al darse, falta, y que se ha ausentado al ser *supuesto*. La ciencia de la religión ha de ser por ello *antihumanista*, porque no es una ciencia sobre el hombre sino una ciencia *del* lenguaje. El estudio científico de lo religioso plantea la vuelta de lo reprimido, del *otro* que ha sido negado, políticamente, mediante las estrategias de naturalización teológica de la figura del hombre. La historia —la historiografía— es el punto de fuga que atiende el *entre-dicho* de una *situación* sociocultural y de una *razón* que la verifica: « Un nouveau statut du “ comprendre ” s’édifie sur le cohérence entre les procédures de l’analyse, les postulats qu’elles impliquent et les objets que elles déterminent. Il fait du « religieux » un matériau, et non plus un “ objet scientifique ”, encore moins les déterminations des pratiques ». ³⁹ Segundo punto: *ruptura epistemológica y antropológica*.

Es el cuarto apartado, dedicada a la problemática de la fe, donde se sintetizan y a la vez quedan justificadas las tres rupturas anteriores. La «ruptura instauradora» tiene, en último término, un fundamento teológico que es, a la vez, reconocimiento de su alteridad fragmentada, así como fundamento en el límite de la articulación entre lo «verdadero» de la ciencia y lo impensable como « *cette alterité impossible à éliminer* ». ⁴⁰ Tercer y último punto: *ruptura metafísica y, en consecuencia, teológica*.

Analicémoslo con un poco más de detenimiento. Certeau relee la experiencia cristiana a través de una inversión freudiana del hegelianismo en que fue formado en sus años de aprendizaje jesuita. No se trata ya de describir el cristianismo como un cuerpo doctrinal sino como un conjunto de operaciones que abren un espacio donde pueda acontecer un cuerpo eclesial *roto, herido*, que « verifica » tales prácticas como el deseo que manifiesta la intencionalidad de la presencia de una ausencia que permita que acontezca lo Real. Cabe situar en el marco de las lecturas hegelianas de Alexandre Kojève el trasfondo de estos desarrollos de Certeau, el cual, como dije al principio de estas páginas, asistió al seminario que Joseph Gauvin impartía en los años cincuenta a las jóvenes promesas jesuitas francesas. A su vez fue discípulo del también jesuita Gaston Fessard que, por último, había asistido a las conferencias de Kojève sobre Hegel en la École des Hautes Études en los años treinta. En el comienzo de aquellas lecciones, recogidas y editadas por Raymond Quenau en 1947, el filósofo ruso-francés planteaba que el carácter intencional de la realidad humana se basaba en el deseo de irrealidad que ponía a la obra

39. *Ibid.*, 199.

40. *Ibid.*, 210.

su carencia ontológica: « La seule chose qui dépasse ce réel donné est le Désir lui-même. [...] Le Désir étant la révélation d'un vide, étant la présence de l'absence d'une réalité, est essentiellement autre chose que la chose désirée, autre chose qu'une chose, qu'un être réel statique et donné, se maintenant éternellement dans l'identité avec soi-même ».⁴¹

Alumno aventajado, Certeau es de los que saca las conclusiones más radicales. Desde su perspectiva, el cristianismo no puede mantener así, en sentido estricto, una pretensión de *catolicidad*, vista como una aspiración totalitaria que ha quebrado en su propio interior. Por el contrario, una nueva organización del cristianismo podría tener lugar y responder a una necesidad histórica manifestándose en los desvíos, en las particularidades de acciones que aspiran a ser cristianas y que están atravesadas por el anhelo y la inquietud que ha generado la pérdida del Otro. El lenguaje de la fe, siendo simbólico, determina precisamente la economía de la praxis cristiana: « Jésus est l'Autre. Il est le disparu vivant (" vérifié ") dans son Église. Il ne peut être l'objet possédé ».⁴² Como *sujeto* permite, en tanto que falta, la constitución de la Iglesia como *objetivación* plural de la palabra que, al enunciar su ausencia, se posibilita como cuerpo.⁴³

El cristianismo se sitúa así bajo un doble signo: el de la fidelidad y el de la diferencia. La relación con el acontecimiento originario —Jesucristo— consiste en un desplazamiento de sus significados que, precisamente, por el

41. A. KOJÉVE, *Introduction à la lecture de Hegel* (Ed. Raymond Quenau), Paris : Gallimard 1947, 12.

42. M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, 225.

43. A juicio de Stella Morra, este último apartado del texto de Certeau, titulado «Le langage symbolique, ou le inter-dit», «si tratta del passaggio meno convincente e soprattutto meno rilevante per la nostra questione». En efecto, la postura de Morra intenta equilibrar un sentido moralizante y otro metafórico en la comprensión de la resurrección de Jesucristo mediante la tarea «allora de scomporre e analizzare a fondo l'operazione della morte del Signore realizzata tra il corpo di Gesù vivente e quello glorioso di Gesù risorto» (S. MORRIS, «La frattura instauratrice. Corpo mortale, corpo glorioso e corpo istituzionale nella teologia di Michel de Certeau», *Filosofia e Teologia* 1 (2009) 164, 168). Pero es precisamente la parte menos «convinciente» la más «decisiva» de la reflexión de Certeau, para quien el «vacío» del sepulcro «permite» «lo que falta»: inscribir místicamente el «cuerpo» plural de la Iglesia. Es ésta la auténtica «ruptura instauradora» que pretende actualizar, para la teología, un pensamiento (post)moderno. Frente a la «ausencia» como categoría fenomenológica que aborda el trabajo sobre el límite (la muerte), la fe tradicional de la Iglesia, que le resultaba a Certeau carente ya de operatividad social, sigue afirmando la presencia metafísica de la esperanza: «los encuentros con el Resucitado son diferentes de los acontecimientos interiores o de experiencias místicas: son encuentros reales con el Viviente que, en un modo nuevo, posee un cuerpo y permanece corpóreo» (BENEDICTO XVI / Joseph RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid: Encuentro 2011, 312).

hecho de borrar su sujeto, posibilita su continuidad. Lo que daría ser es precisamente la relación de la presencia, que siempre ha de ser comunitaria, con lo que falta. La invocación que tanto obsesionaba a Certau: «No permitas que jamás me separe de Ti», era leída en clave de «permiso» psiconalítico, bajo el «no sin», el «nicht ohne», de Heidegger. No hay autoridad alguna que funde con su presencia la unidad: ni la escritura, ni los concilios (incluido el Vaticano II), ni el Papa, etc. No hay función, ni discurso ni persona que pueda sustituir una estructura comunitaria —en red— que convierte la muerte —la ausencia— en el elemento dinamizador del testimonio cristiano.

El *Dios escondido* de Certeau no remitiría, en último término, tanto a Spinoza, como sostendría Guy Petitdemange, sino a una estrategia de *apropiación* de Pascal —y de Port Royal—, renunciando a la tradición jesuítica de Paray-Le-Monial volcada, más bien, sobre un cristología antropocéntrica.⁴⁴ Louis Marin fija esta trayectoria de manera muy precisa, aunque sea implícitamente, al ejemplificar la empresa semiótica de Certeau con el *Mystère de Jésus* de Pascal. Como en un espejo en que los signos multiplican y desplazan sus realidades significantes, la presencia del Resucitado —término prácticamente ausente en el idiolecto de Certeau— se inscribe en el momento de su sustracción. Jamás se puede descubrir el secreto que la enunciación del «yo» tematiza en lo que dice, si no es mediante el «desvío» que ese decir proporciona como *deixis*, como relación a un «tú» paradójico e inalcanzable, en un duelo irresuelto. Como dice Marin, «l'entreprise de Certeau à propos du discours mystique se situe là: dans une sémiologie qui est aussi et indissolublement une épistémologie de l'écart constitutif d'une théorie générale de l'énonciation.»⁴⁵ Bajo la autoridad de Émile Benveniste, el lingüista al que tanta atención prestó Certeau en *La fable mystique*, no es casualidad que el propio Marin acabe citando, en el límite de su ensayo, el punto 735, de la edición de Chevalier, que se titula «Sépulcre de Jésus-Christ»: «Jésus-Christ était mort, mais vu, sur la croix. Il est mort et caché dans le sépulcre [...]. C'est là où Jésus-Christ prend une nouvelle vie, non sur la croix [...] Jésus-Christ

44. Trazando la genealogía de Certeau entre Lacan, Foucault y Derrida, G. Petitdemange, además de remontarse a Hegel, habla de un «retournement du spinozisme. Dieu est peut-être source, mais dans l'absence, un Dieu que ne s'affirmerait pas dans ce qu'il pose et expose, mais dans ce que creuse un retrait quasi actif, le vide qu'il laisse, no le plein qu'il offre; Dieu de la négation, non de l'affirmation, ce qui brûle le concept, no ce que celui-ci déploie sous la notion de substance» (G. PETITDEMANGE, «La philosophie et Michel de Certeau», *Revue de Théologie et de Philosophie* 136 [2004] 384).

45. L. MARIN, «L'aventure sémiotique, le tombeau mystique», en L. GIARD (ed.), *Michel de Certeau*, Paris: Éditions du Centre George Pompidou 1987, 210.

n'a point eu où reposer sur la terre qu'au sépulcre. Ses ennemis n'ont cessé de le travailler qu'au sépulcre. »⁴⁶

Es preciso remarcar que esta empresa semiológica sobre el discurso místico se sostiene en el pensamiento de Certeau en categorías propias del psicoanálisis. Del mismo modo que Jesús no puede ser «sin» el Padre, los discípulos no pueden ser «sin» el Hijo. Pero es preciso que éste se retire, se ausente, para que pueda advenir un sentido. El texto nunca está cerrado, porque es la remisión a *otros* lo que, en el límite, asegura, *permite*, la pluralidad de sitios donde articular —donde encarnar— el mensaje, lo cual constituye una práctica continua de desvío respecto de la institución. En la tensión entre autoridad y su denuncia, entre lugares «privilegiados» y desvíos críticos (el famoso adjetivo «profético»), se jugaría la autenticidad de las prácticas cristianas, porque, a fin de cuentas, también la denuncia no puede ser «sin» la remisión al canon escriturario, institucional, etc...

Tal encarnación, que es *kénosis*, está determinada por una doble operación de duelo y de transferencia que marcaron también sus análisis de la mística, mediante los que intentó articular la *ley* de su discurso sobre el *acto* de interpretación, que de algún modo duplica, sin identificarse, la tarea propia del historiador. En «Écritures freudiennes», un capítulo de su libro *L'écriture de l'histoire*, aplicaba este movimiento de lo «teológico» a lo «cultural»: «Le travail par lequel le sujet s'autorise à exister est d'un autre type que le travail dont il reçoit la permission d'exister. La démarche freudienne entend articuler cette différence. »⁴⁷ Consideraba tanto uno como otro polo «terapéutico», hasta el punto que, en un artículo con motivo de la muerte de Lacan, recuperaba el binario *autorizar-permitir* para explicar la aportación cristiana al psicoanálisis freudiano en término de «separación» de toda herencia biológica y social, pues la palabra como «sacramento» —palabra evangélica que crea «cuerpos» eclesiales, doctrinales o «gloriosos»— ocupa el lugar del «cuerpo» que falta: «la "détachement" d'où s'instaure son *Logos* a pour index la perte même du corps qui devait tenir lieu de tous les autres, celui de Jésus. »⁴⁸

Lo que fascina de Certeau es esta radical (falta de) integridad, porque sus planteamientos no acaban tampoco de ajustarse al prontuario progresista: otra Iglesia es posible, una Iglesia de los pobres, la vuelta a la Iglesia de los

46. Blaise PASCAL, *Pensées* (Texte établi et annoté par Jacques Chevalier), Paris: Le Livre de Poche 1962 385 (1^o ed. 1936).

47. M. de CERTEAU, *L'écriture de l'histoire* (Col. Folio Histoire), Paris: Gallimard 2002, 361.

48. M. de CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (Col. Folio Histoire), Paris: Gallimard 2002, 261.

primeros cristianos... Para él, sólo en la diseminación de los significantes, en los espacios en blanco que dejan las operaciones que pueden recibir el nombre de cristianas, en los «entre-dichos» (« inter-dits ») se juega una significación inasible, pero por ello posibilitadora de la inscripción de nuevos espacios. Éstos sólo pueden articularse, en último término, sobre dos categorías: el vacío y la ley del conflicto.

Ambas leyes pueden resumirse en la dinámica que Certeau constata hacia el final de « La rupture instauratrice ». Me parece decisiva y muy lúcida para entender algunas de las raíces de la crisis posconciliar, en ciertos aspectos fruto neurótico de una negación sistemática del principio de realidad que se ha visto compensada por una hiperexaltación, siempre frustrada, del principio de placer: « Il n'y a donc rien de plus contraire à l'esprit chrétien que l'indétermination: celle des bons sentiments, qui consiste à «faire comme si» les différences ou les conflits n'existaient pas ».

Bajo el signo de la ruptura, Certeau testimonia una época de «crisis» y de «conversión». Certeau no proponía un programa de reformas, ni confiaba en un *aggiornamento* que diagnosticaba tan imposible como incapaz de mover un «deseo» diseminado en multitud de prácticas que constituían múltiples comunidades. Sin ambages, Certeau se distancia de cualquier pretensión de vuelta a un espíritu «original» que, para él, sólo acontecía ausentándose. No sería, pues, posible ni restaurar ni reformar un «cuerpo», sino narrar su relación con el tiempo como pertenencia y separación al mismo tiempo, pues, como tematiza el *Moisés y el monoteísmo* de Feud, la escritura « est l'effet indéfini de la perte et la dette, mais elle ne conserve ni restaure un contenu initial, puisqu'il est perdu (oublié) à jamais. »⁴⁹ Es por ello que en Certeau el significado del Concilio Vaticano II debe ser leído a través de la «toma de la palabra» que para él significó el «mayo del 68». En aquellos acontecimientos culminaría una revolución simbólica cuya subversión sólo podría entereverse en los residuos no dichos de una palabra, la de la modernidad, agotada, tratando de encontrar una salida al nihilismo contemporáneo desde su interior: « ce ne serait désormais plus que vivre en aliénant sa parole, comme ce ne serait plus exister que renoncer à la tentation de créer ».⁵⁰

49. M. de CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, 386.

50. M. de CERTEAU, *La prise de parole et autres écrits politiques* (Col. Essais), Paris: Éditions du Seuil 1994, 57. El planteamiento de Certeau, coherente con su evolución, chocaba con el de sus compañeros jesuitas, como Paul Valadier, que consideraba un «mito» su interpretación: «En cela, Paul Valadier est plus représentatif de l'état d'esprit de la grande majorité des membres de la Compagnie» (F. DOSSE, *Michel de Certeau*, 162).

En *L'étranger ou l'union dans la différence* (1969), que reúne escritos redactados desde mediados de los 60, los dos capítulos iniciales marcan los términos de la dialéctica establecida entre la ley del deseo y la ley del conflicto: entre el extranjero y la comunidad; entre la diferencia y la autoridad. El primer capítulo de la segunda parte, titulado significativamente « La parole du croyante dans le langage de l'homme », con su resonancia del famoso opúsculo de Felicité Lamennais, ahonda precisamente en la imposibilidad de una síntesis que es la que genera su propia operatividad. En este último texto, incluso el diálogo con el ateísmo, que había marcado los primeros pasos del generalato del P. Arrupe, exigía una reconsideración interna de la propia experiencia creyente del cristiano. El ateo no es sólo aquel que niega a Dios, sino que su testimonio pone en evidencia la estructura de la creencia cristiana: el cristiano es también « ateo », en la medida que, *faltándole* Dios, también le faltan los otros. No puede apropiarse de ellos, pero « sin » ellos no puede tampoco elaborar la comunión. Sería ésta la regla de la fe: Dios, abismalmente diferente, sólo se hace presente allí (culturas, sociedades, intelectualidades) donde se le cree ausente. Vacío y conflicto abrirían al cristiano al reconocimiento de una alteridad que le es constitutiva:

Dans la mesure où nous acceptons de *ne pas nous identifier à ce qu'ils peuvent attendre de nous, et à ne pas les identifier aux satisfactions ou aux assurances que nous espérons tirer d'eux*, nous découvrirons le sens de la *pauvreté* qui est le fond de toute communication. Cette *pauvreté* signifie en effet et le désir qui nous lie aux autres et la différence qui nous en sépare. C'est la structure même de la foi en Dieu.⁵¹

Certeau es consciente de que tal planteamiento conduce hacia el relativismo, pero aún tiene confianza de que en éste, más allá de que se disuelvan las identidades, se construirán, hibridándose, nuevas situaciones, siempre particulares, donde discernir signos de transformación política y social, en un nuevo sentido « escatológico ». Los hombres están siempre en conflicto. La reconciliación no puede reducirse a una reunión sacramental sino que tiene que desplegarse en un campo de fuerzas donde resistir —donde *faltar*— las tentativas de la imposición. El celo cristiano no puede ser proposición de una verdad sino conversión e interpretación; es decir, una manera particular, siempre imprevisible, de estar a la espera. No hay ya un centro, un *kerigma*, sino una división, una fragmentación —¿esquizoide?—, en el interior mismo

51. M. de CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris: Desclée de Brouwer 1969, 168.

de la predicación de la fe. Los auténticos cristianos son lo que no lo son; los que testimonian que entre el hacer situacional y el decir institucional hay una quiebra insuperable y, por tanto, plantean estrategias de un nuevo hacer que se hace diciendo. La experiencia creyente pasa, pues, por su disolución anónima en las tensiones y esfuerzos colectivos de una crítica realmente postmoderna. De este modo, puede romperse la tradición siendo fiel a ella misma que, en su misma formulación, *difiere* continuamente.

Le Christianisme éclaté (1974) viene a ser la síntesis divulgativa de todos estos puntos que encabalgan, simultáneamente, una perspectiva histórica, sociológica y antropológica. Tras la constatación de un cristianismo difuso, que ya no testimonia una verdad ni articula los signos objetivos sobre las convicciones personales, y que afecta a la Iglesia tanto como a las patrias, los partidos políticos o a los sindicatos, Certeau propone una experiencia de la fe basada en la relación como lugar existencial, como creación colectiva de grupos marginales y minoritarios. Llevado al extremo, Certeau considera incluso acabado el periodo de la contestación eclesial que reproduciría, *a contrario*, los síntomas mismos de putrefacción institucional que denuncian. Se trataría de *trabajar* las *incompatibilidades* para reconocer, en los *límites históricos*, las *posibilidades* insospechadas de acción todavía por *hacer*:

L'essentiel est dans la pratique communautaire, dans l'opération organisatrice d'effets du sens, dans le geste créateur d'arabesques, et non dans les œuvres ou les marques laissées par l'action. Ce qui importe, ce ne sont pas les traditions ou les souvenirs qui se déposent après le mouvement, mais la possibilité pour le groupe de se produire lui-même, de naître, de changer, de vivre, en produisant des signes. Ce n'est pas la relique de ce qui a passé, mais l'acte de passer outre, non un passé acquis, mais un passage interminable.⁵²

Cuarenta años después, la disociación que no se cansó de diagnosticar Certeau entre los signos objetivos de la institución y el acto de creer de sus fieles ha llevado no a la reutilización de aquellos en nuevos contextos creadores de significado «religioso», tal como se esperaba, sino a su pervivencia en numerosas prácticas comunitarias desarticuladas de todo sentido tanto litúrgico como social. En cierto modo, la figura simbólica del «padre» posconciliar se resiste a morir, escondido, olvidado, negado en una escritura que pretende mantener el carácter revolucionario de un «tránsito interminable».

52. M. de CERTEAU — Jean-Marie DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Paris: Éditions du Seuil 1974, 34.

4. ALGUNAS CONCLUSIONES ABIERTAS

Provisionalmente me atrevería a extraer algunas conclusiones críticas con respecto a los planteamientos de Certeau. En primer lugar, en su versión más radical, el Concilio Vaticano II no sería el signo profético de una nueva época, sino el resplandor último de otra que desaparece. De esa noche, de ese silencio, de esa sustracción, habría cabido esperar no un nuevo comienzo sino *otra* realidad, basada en la diseminación, en la diferencia. De este modo, debería decirse que Certeau no sólo es heredero de la crisis modernista, sino sobre todo del reformismo más radicalizado del siglo XVI. En cierto sentido, representaría, también en *desvío*, las consecuencias últimas de una hermenéutica de la discontinuidad, tal como fue caracterizada por Benedicto XVI. Certificando la extinción de la Iglesia como «cuerpo» católico, es consciente de que la legitimidad de su discurso queda en «entre-dicho», en pura afirmación voluntarista que se consume en una búsqueda interminable, sin meta, que activa la conciencia inevitable de la muerte que acecha este modelo eclesial: « Ce “ lieu ” ne fonctionne plus comme une institution fondatrice de sens, capable d’organiser une représentation en fonction des *limites d’un corps* et donc de fournir des critères de choix relatifs à des exigences évangéliques. Il est au contraire transformé en une représentation illimité, indéfinie. »⁵³

En segundo término, para Certeau el diálogo con la modernidad no puede ser más que *conflictivo*, pero no de manera *negativa*, sino como *resistencia* del límite, de lo particular, a una consumación que la colapse. A diferencia de Foucault, que piensa los modos de ejercicio del poder, Certeau reflexiona sobre las estrategias de contención internas a la voluntad sistemática de dominio que desarrollan las sociedades tecnoindustriales. Es precisa una autoridad, pero en tanto que se funda sobre un proceso de ausencia que *permita* explorar alternativas. El «deseo», como presencia de una ausencia que deja lugar a lo Real, *autoriza* las prácticas de *desvío* que las constituyen. Sin asumir los postulados una apologética «antimoderna», cabe preguntarse, no obstante, si no existe otra opción que ver el cristianismo institucional tan sólo como una filosofía especulativa, ya periclitada, a la que cupiera oponer una manera de vivir cuya autenticidad hubiera de subsumirse en alguna manifestación postmoderna de un «milenarismo» secularizado: una edad del espíritu

53. M. de CERTEAU, « Du corps à l’écriture, un transit chrétien », en *La faiblesse du croire*, 268.

que transformaría místicamente la vida de las comunidades liberadas del apego a la letra de los dogmas.⁵⁴

En tercer lugar, para Certeau ya no es posible en absoluto ninguna forma de «cesaropapismo». Antes al contrario, la Iglesia como institución se fragmentaría, se disolvería en la sociedad, mediante pluralidad de prácticas y de células para poder ser *todavía* cristiana. El análisis acierta en tanto que, cuando la Iglesia sigue confiando en las estrategias de poder, su debilidad se patetiza en el hiato entre los intereses institucionales y la vivencia de la fe de los creyentes. Pero se equivoca por cuanto, cuando la Iglesia se «mundaniza», no es capaz ni siquiera de permear el mundo con ningún criterio cristiano, pues en la versión nihilista de la posmodernidad el «mundo» se ha convertido, simbólicamente, en el sumidero del consumo, incluido el de un cristianismo cultural difuso.

Finalmente, para Certeau el alcance político de la teología se funda en un análisis crítico de las ciencias sociales y humanas. No es simplemente una reducción sociológica, sino una alternativa psiconalítica al duelo de la pérdida de un discurso creyente. El contenido de la fe es sustituido por las maneras, los estilos de creer, que tejen lugares desde el que poder articular esperanzas parciales, concretas. Aún así, el proceso de secularización del último tercio del siglo xx ha demostrado que una sacralidad así entendida, aunque pudiera resistir los embates de una sociedad globalizada, ha quedado reducida a una inmanencia inoperante, incapaz de desplegar un teatro gestual propio dentro de una economía de salvación personal, familiar y social.

Muy posiblemente el pensamiento de Michel de Certeau, brillante y paradójico, no es representativo de ninguna de las principales vías teológicas y pastorales del posconcilio. Pero, como hemos pretendido resumir en estas páginas, puede advertirse en la figura del jesuita francés, en su *diferencia*, uno de los intentos más serios y rigurosos —y quizás, por ello, sintomáticos— de pensar la pérdida epistemológica de un *lugar* cristiano desde el que articular una coherente experiencia creyente con una teología, que es ya también historia, de la «ausencia».

54. Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 vols., Paris: Lethielleux 1979-1981.