

# Michel de Certeau y la escritura de la modernidad

*Michel de Certeau and the writing of modernity*

*Michel de Certeau e a escrita da modernidade*

—

**Diana NAPOLI**

Pontificia Università Gregoriana

Italia

dianastoria@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-9616-7751>

*Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*

N.º 160, diciembre 2025 - enero2026 (Sección Monográfico, pp. 97-110)

ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X

Ecuador: CIESPAL

Recibido: 17-10-2025 / Aprobado: 10-12-2025

### Resumen

En esta contribución se examinarán, en primer lugar, los elementos que permiten delimitar el perímetro conceptual de la modernidad en la obra de Michel de Certeau, subrayando, en segundo lugar, la importancia de la noción de producción, tal como fue elaborada por Marx. Finalmente, se pondrán de relieve los aspectos más propiamente *engagés* de su trabajo y de su reflexión sobre la modernidad, mostrando que la “escritura de la modernidad” —entendida tanto en su dimensión de historia de la modernidad, como en su dimensión de análisis de la escritura propia de la modernidad— constituye una operación atravesada por las exigencias políticas de su tiempo.

**Palabras clave:** historiografía; producción; historia de la modernidad; prácticas científicas

### Abstract

This contribution will first examine the elements that allow us to delineate the conceptual perimeter of modernity in the work of Michel de Certeau, emphasizing, secondly, the importance of the notion of production as elaborated by Marx. Finally, it will highlight the more properly committed aspects of his work and his reflection on modernity, showing how the “writing of modernity” —understood both in its dimension as a history of modernity and in its dimension as an analysis of the forms of writing characteristic of modernity— constitutes an operation shaped by the political exigencies of its time.

**Keywords:** historiography; knowledge production; history of modernity; scientific practices

### Resumo

Nesta contribuição examinam-se, em primeiro lugar, os elementos que permitem delimitar o perímetro conceptual da modernidade na obra de Michel de Certeau, sublinhando, em segundo lugar, a importância da noção de produção, tal como foi elaborada por Marx. Por fim, destacam-se os aspetos mais propriamente *engagés* do seu trabalho e da sua reflexão sobre a modernidade, mostrando como a “escrita da modernidade” —entendida tanto na sua dimensão de história da modernidade como na sua dimensão de análise da escrita própria da modernidade— constitui uma operação atravessada pelas exigências políticas do seu tempo.

**Palavras-chave:** historiografia; produção do conhecimento; história da modernidade; práticas científicas

## Introducción

Resulta difícil definir la noción de modernidad en la medida en que su significado varía según la disciplina de referencia o, incluso dentro de un mismo ámbito disciplinar, en función del enfoque que se adopte. Y si ya resulta complejo en sí mismo delimitar y periodizar una noción que tiene esencialmente un valor heurístico o que puede constituir una categoría sintética para la investigación, lo es aún más cuando nos acercamos a la obra del jesuita Michel de Certeau (1925-1986) que, como es sabido, viaja y transita entre diversas disciplinas: historia, antropología, filosofía, teología, sin que ninguna disciplina pueda realmente apropiársela. La confrontación con la modernidad constituye sin duda una de las claves de su reflexión; sin embargo, dicha confrontación, en la mirada inter y transdisciplinaria que caracteriza su escritura, integra, superpone, y pone en constante diálogo diferentes perspectivas: filosófica, puramente epistémica, histórica. Inspirándonos en su ensayo sobre la figura de Nicolás de Cusa, en el segundo volumen de *Fábula mística*, podríamos decir que De Certeau, en sus textos, no deja de teorizar la operación que cumple, convirtiendo su escritura en una práctica conceptual (De Certeau, 2013, p. 106), lo que dificulta aislar un único punto de vista, obligándonos a tener siempre en cuenta múltiples niveles de significado.

Si pensamos, por ejemplo, en el primer volumen de *Fábula mística*, De Certeau analiza la enunciación mística, el *modus loquendi* místico, desde donde se nos ofrece una perspectiva de las apuestas de la modernidad y de su desarrollo; al mismo tiempo, su operación identifica un preciso paradigma epistémico hasta el punto de que la historia de la mística, en la forma en que él la presenta y la problematiza como objeto historiográfico, adquiere sentido a la luz de dicho paradigma. Y además, la obra permite un nivel adicional de lectura, pues se presenta como una *mise en abîme*, articulada como una meditación sobre las posibilidades y los límites de la escritura sobre la modernidad, es decir, en relación con las operaciones de narración y teorización que el mismo De Certeau está llevando a cabo.

Podemos reconocer el mismo desplazamiento de planos en *La escritura de la historia*. El texto se presenta como un “estudio de la escritura como práctica histórica” a través de la definición de categorías heurísticas (la apropiación de la alteridad, la transfiguración del otro —entendido de diversas maneras— en la propia historia, la relación entre sujeto y ciencia) a la luz de un marco epistemológico preciso que explica los núcleos temáticos en torno a los cuales se construye el texto y que hacen posible distinguir determinados momentos de una “historia ‘moderna’ de la escritura” (De Certeau, 1999b, p. 12): la relación de la escritura con la oralidad; el cambio de estatuto de la Escritura (entendida como la Biblia) en el siglo XVII; la relación de la escritura con su propio reprimido que De Certeau investiga en la escritura de Freud; el sistema de la industria historiográfica del siglo XX.

Y, en fin, podríamos volver a proponer el mismo esquema con *La invención de lo cotidiano*. Por un lado, el texto narra el ocaso —que coincide con el momento en que el libro fue escrito— de la civilización nacida entre los siglos XVI y XVII; por otro, en esta historia se explicitan los procesos que determinan su marco teórico y hacen posible su inteligibilidad.

Hecha esta premisa, este trabajo se propone ofrecer una síntesis de los elementos que permiten delimitar el perímetro conceptual de la modernidad en De Certeau, teniendo en cuenta la estrecha implicación en su obra entre operación histórica y práctica teórica. Junto a las referencias habitualmente evocadas para definir el campo de esta noción (y elaboradas por el propio De Certeau en el contexto de una historia de la mística), y dejando de lado el complejo y matizado diálogo que De Certeau mantuvo a este respecto con la obra de Foucault (Petit, 2020; Mendiola, 2013, pp. 56-61), que no constituye el objeto del presente trabajo, nos detendremos también en el uso certoliano de una categoría típicamente marxista: la producción. De este modo, nos proponemos mostrar que una comprensión completa de la modernidad en De Certeau, que quiera tener en cuenta la estrecha implicación en su obra entre operación histórica y práctica teórica, no puede prescindir tampoco de una referencia —en diálogo, por lo demás, con las inquietudes de su tiempo— a la reflexión de Marx. En esta dirección, se subrayará hasta qué punto, en la obra de nuestro jesuita, la escritura de la modernidad —entendida tanto en su dimensión de historia de la modernidad como en su dimensión de análisis de la escritura propia de la modernidad— constituye una operación atravesada por las exigencias y expectativas políticas de su época.

## Sujeto, escritura, institución

Las categorías a través de las cuales De Certeau delimita y problematiza la modernidad son conocidas y podrían sintetizarse en la tríada sujeto-institución-escritura.

Desde una perspectiva estrictamente histórica, en Certeau el paso del mundo medieval al moderno está marcado (de manera, por lo demás, bastante tradicional) por el encuentro con la alteridad, determinado ante todo por la expansión europea en el territorio que, como Certeau escribe (De Certeau, 1999b, p. 11), se convirtió en la “América latina”, y por la fragmentación de la cristiandad a raíz de la difusión de la Reforma protestante con todas sus variantes. A este respecto De Certeau, cita la fórmula eficaz de Alphonse Dupront según quien “el hereje notorio se convierte públicamente y oficialmente en ministro de iglesia, de otra Iglesia” (De Certeau, 1999b, p. 130).

En este paso, el antiguo y cerrado cosmos medieval, suerte de gran animal inmortalizado por la cosmología platónica, enmudece, cristalizándose así en un universo del que la voz de Dios se ha retirado. El silencio en el que se extingue

este universo marca el final de la correspondencia ideal entre la retórica y el curso del mundo, lo que determinó la desaparición del marco epistémico en el que el lenguaje constituía una alegoría *in verbis* capaz de reproducir una alegoría *in factis*. En este sentido, De Certeau se detiene en la revolución filosófica representada por el ockhamismo (Álvarez, 2020, pp. 1464-1472) que “desterró del discurso su última verificación. De ahí la separación progresiva que se efectuó entre un absoluto incognoscible del Querer divino y una libertad técnica capaz de manipular las palabras que ya no están ancladas en el ser” (De Certeau, 2004, p. 43).

El universo “sin barreras y sin anclas” (De Certeau, 2000, p. 151), surgido de las cenizas del mundo medieval, ya no puede ser recorrido siguiendo el hilo conductor de un único locutor cuyos enunciados representaban la forma misma de manifestación de la verdad. La verdad, en otros términos, deja de coincidir con la adhesión a un gran mensaje identitario, para convertirse en el “resultado de un trabajo, histórico, crítico, económico. Compete a un *querer hacer*” (De Certeau, 2000, p. 150). En este sentido, y más exactamente, la verdad se encuentra reemplazada por lo verificable: se define un nuevo paradigma epistémico que permite formular enunciados verdaderos, es decir, verificables, que, sin embargo, en sí mismos no expresan la verdad, que se ha vuelto inaccesible.

Se comprende por qué en este marco, Certeau centra su investigación sobre las prácticas enunciativas, enfocando su análisis en la aparición del *modus loquendi* místico y específicamente sobre el acto y la construcción de la escena de la enunciación, dejando de lado los términos de los enunciados y sus contenidos: las palabras, liberadas de su sustrato ontológico, se convierten en factores combinables con relativa libertad y de manera experimental, en el entramado de nuevas relaciones enunciativas. En este mismo marco —y baste mencionarlo entre paréntesis— los místicos encarnan el envés de la modernidad, pero también su ascenso irresistible: por un lado, intentan definir una escena de la enunciación en la que la verdad vuelva a expresarse, en la que se podría recuperar la plenitud de las palabras nuevamente animadas por la voz de Dios; y, sin embargo, por otro lado, la construcción de esa escena se convierte en una ciencia experimental, con sus reglas y sus prácticas, cuyo laboratorio es el cuerpo, de modo que nos hallamos en plena caja de herramientas de la propia modernidad.

En este cuadro, el individuo se convierte en uno de los más significativos productos modernos: el sujeto (De Certeau, 2000, p. 151). El individuo, es decir, ya no tiene sitio, ya no tiene una verdad por descubrir. Únicamente tiene una identidad por producir, una subjetividad por ganar. Y lo hace mediante la inscripción simbólica en la institución política que ha sustituido a la religiosa como garante de la discursividad autorizada. La institución se apropia de un espacio (transformándolo en lugar) y autoriza un discurso —siempre particular, apropiándose una porción de lenguaje— inaugurando una relación perversa con el sujeto, inspirada en la lógica “Dame tu cuerpo y te doy sentido, te hago

nombre y palabra de mi discurso” (De Certeau, 2004, p. 162). Un oscuro deseo de trocar la carne por reconocimiento, nos recuerda De Certeau, se encuentra en la base de la relación entre un individuo y el poder estructurado en la dirección de la búsqueda de una subjetividad.

Y, al final, el hilo conductor de este universo es representado por la escritura: el universo moderno es como la América india, desnuda y seductora, ante la cual se encuentra el explorador Américo Vespucci (De Certeau, 1999b, p. 11): es decir, es un mundo por colonizar, una página en blanco por escribir. En este sentido debe entenderse la “utopía fundamental y generalizada del Occidente moderno” (De Certeau, 2000, p. 148), o sea la posibilidad, la ilusión de escribirse y producirse, también en relación con el pasado, como se escribe una página en blanco y se produce un texto escrito, cuyo sentido se domina y en el que pueden marcarse las pausas y los saltos de línea: “Así podrían leerse, en los frontones de la modernidad, inscripciones tales como: ‘Aquí, trabajar es escribir’, o ‘Aquí sólo se comprende lo que se escribe’. Tal la ley interna de lo que se constituye como occidental” (De Certeau, 2000, p. 148). Este universo se encuentra, pues, regulado por una “economía escrituraria” (así se titula el capítulo de *La invención de lo cotidiano* dedicado al tema), en la que la página en blanco se convierte en una suerte de “lugar de tránsito donde se opera una inversión industrial: lo que entra aquí es algo ‘recibido’, lo que sale es un ‘producto’” (De Certeau, 2000, p. 149). Del individuo, en otros términos, se fabrica el sujeto; del pasado, se fabrica la historia. Además, la escritura de la historia representa la práctica a través de la cual la sociedad se produce como sujeto.

## Una industria historiográfica

Merece importancia llamar la atención sobre la noción de producción, aunque De Certeau le dedica dos o tres páginas en la introducción de *La escritura de la historia* y una o dos en la de *La invención de lo cotidiano*.

Como De Certeau subraya, la escritura de la historia moderna no interpreta ni transmite una tradición, sino que fabrica, en sentido explícitamente marxista, la historia, transformando el pasado en la historia de una sociedad, del mismo modo que se transforma una materia prima. En este contexto, Marx resulta convocado directamente. De Certeau se remite a unos textos seminales de la reflexión marxiana, citando en el párrafo introductorio de *La escritura de la historia*, además de las *Tesis sobre Feuerbach*, dos otros textos muy importantes en el marco teórico marxista, es decir *La ideología alemana* y la *Introducción general* de 1857 a la *Crítica de la economía política*.<sup>1</sup> *La ideología alemana* destaca, con referencia a la historia, como ya no existe un sujeto abstracto, sino siempre un sujeto determinado por la combinación de necesidades por

1 Cuyos materiales preparatorios constituirán la base de los más conocidos *Grundrisse* (*Fundamentos de la crítica de la economía política*).

satisfacer y modos de producción para satisfacer dichas necesidades. Como es sabido, se trata de una obra que contiene la primera exposición sistemática del materialismo histórico; según la clásica definición de Louis Althusser que la crítica de la época tendió a acoger, constituye la obra de transición entre el Marx “joven” filósofo y el Marx “científico” (Althusser, 1965). La *Introducción general* de 1857 representa, en cambio, el tratado metodológico más sintético y eficaz en torno a la construcción de un marco epistémico dentro del cual analizar la realidad y, al mismo tiempo, la exposición más exhaustiva acerca de la noción de producción escrita por Marx antes de *El capital* (Musto, 2015, pp. 57-97).

Son dos los elementos considerables de este último texto de Marx que se encuentran en la reflexión de De Certeau: en primer lugar, la omnipresencia de la producción; en segundo lugar, la historicidad de las categorías elaboradas para indagar la realidad.

Con respecto al primer punto, las consideraciones resultan bastante evidentes. Marx había subrayado hasta qué punto la producción era omnipresente, definiendo, atravesando y dando forma al conjunto de las operaciones sociales que constituyen nuestra existencia colectiva. Todo está determinado por la producción: los medios y los instrumentos de producción, los roles sociales. La producción genera al consumidor, produciendo no solo un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto; produce el consumo, incluso cuando este se entiende, según escribe De Certeau, como “*maneras de emplear* los productos impuestos por el orden económico dominante” (De Certeau, 2000, p. XLIII). Además, el consumo mismo es producción: mientras consumimos, producimos al intelectual, nuestro cuerpo, nuestra existencia. En otros términos, la producción fabrica un producto que responde a una necesidad social, pero también fabrica la realidad en cuanto “actividad humana concreta”, como lo destaca De Certeau citando directamente Marx en la introducción de *La escritura de la historia* (1999b, p. 27). En el caso específico de la historia, por un lado, existe la necesidad por parte de la sociedad de definirse como sujeto —dado que en el origen de toda práctica productiva hay una necesidad. Por otro, puesto que la producción produce el capital, nos hallamos ante un capital en forma de discurso, apto a ser “invertido en símbolos, transmisible, susceptible de ser desplazado, acrecentado o perdido”, contribuyendo así a precisar la historiografía como “relación entre un *lugar*, un *trabajo* y este ‘aumento de capital’ que puede ser el *discurso*” (De Certeau, 1999b, p. 28). Cuando nos ocupamos de historiografía debemos tener siempre presente que estamos ante una verdadera industria historiográfica que, articulando un lugar socioeconómico y unas reglas compartidas de producción al servicio de una práctica escrituraria, produce el discurso histórico, que siempre sigue siendo invertido, y, por lo tanto, se capitaliza.

Con respecto al segundo punto, Marx recuerda que incluso la noción de producción es una categoría elaborada para analizar la realidad. Como toda categoría, explica en la *Introducción* citada, solo posee un valor interpretativo,

es fecunda y resulta un instrumento eficaz de comprensión de la realidad en la medida en que no se supriman las determinaciones históricas a partir de las cuales se elabora, determinaciones que, a su vez, remiten a prácticas y lugares históricamente determinados, a relaciones concretas. En consecuencia, el historiador produce un “bien”, produce un capital, pero también fabrica sus propios medios de producción, es decir, las categorías que hacen inteligible el pasado y posible el discurso histórico. Más precisamente, es únicamente dentro de este marco —a su vez históricamente determinado— que resulta posible objetivar la realidad y construir la pensabilidad misma del fenómeno histórico. El historiador, en una suerte de circularidad — rasgo característico de la omnipresencia de la producción— produce, como escribió Alessandro Pandolfi refiriéndose exactamente a De Certeau, “su propio campo de objetos: no los acepta como ya dados, sino que preforma las condiciones en función de las cuales se dan objetos históricamente relevantes. La investigación de tales condiciones (conceptos generales, unidades, índices, periodizaciones, cronología) en su modificabilidad nos remite, una vez más, a la finitud y localización del discurso.” (Pandolfi, 1981, p. 730).

¿Qué significa que el historiador preforme las condiciones en función de las cuales se dan los objetos históricos? Significa que fabrica, en términos generales las categorías con las que define y hace posible una relación con la realidad y —en este caso— define las condiciones en que el pasado se convierte en un fenómeno pensable, por estudiar.<sup>2</sup>

## Conclusiones

En cuanto al conjunto de las operaciones y a las necesidades sociales que determinan la producción del discurso histórico, De Certeau no se cansa de repetir que esta verdadera maquinaria productiva que constituye la industria historiográfica moderna queda ocultada por la práctica historiográfica, convirtiéndose precisamente en su reprimido. Y es este último el que se transforma, por tanto, en uno de los objetos de indagación de su práctica como

---

2 En este sentido, se trata casi de una declinación gramsciana de las categorías de Marx. Gramsci investigó nuestra capacidad de objetivar la realidad, deteniéndose en el significado de la noción de objetividad. “Objetivo” remitía, en su análisis, a una construcción elaborada, verificada, y modificada por el sujeto en el transcurso de la historia: “objetivo significa siempre ‘humanamente objetivo’, o sea ‘históricamente subjetivo’ o sea que objetivo significaría ‘universalmente subjetivo’” (Gramsci, 1986, p. 276). A este respecto, proponía un ejemplo sumamente eficaz. Las nociones de “oriente” y “occidente”, como todos sabemos, representan referencias geográficas y culturales elaboradas en un contexto hegemónico definido, es decir, la visión del mundo impuesta por las clases dominantes europeas en un determinado período histórico. Sin embargo, a pesar de su vínculo con un contexto histórico preciso, tales nociones podían considerarse objetivas en la medida en que hacían posible el movimiento, el viaje, la previsión de los desplazamientos y funcionaban como referencias reales. Más que referirse a la realidad. “objetivo” indicaba todo aquello que permite objetivar la realidad misma (Gramsci, 1986, pp. 279, 280) refiriéndose al mundo tal como había sido construido, en un trabajo incesante, por el propio hombre que “elabora sus métodos de investigación, que rectifica continuamente sus instrumentos” (Gramsci, 1986, p. 309).



historiador; un objeto de indagación que presenta múltiples niveles de sentido y que, de manera diferente, nos remiten a la noción de producción.

Desde un punto de vista general, De Certeau se esfuerza ante todo por no sustraerse a la explicitación de la concreción de las relaciones en las que maduraba y se desarrollaba su actividad de historiador, por no ocultar, por así decirlo, la fábrica de la historia. Podríamos afirmar que, leyendo a De Certeau, sabemos siempre cuál era el lugar “desde dónde” hablaba, pues precisaba cada vez el lugar desde el cual tomaba la palabra. De algún modo, su práctica científica —y, más en general, su práctica intelectual— encarnaba la necesidad, para el historiador, de responder siempre, de manera preliminar, a la pregunta: “¿Desde dónde hablas?”. Se trata de una pregunta nada banal y a la que no siempre los historiadores se han visto enfrentados (en la Antigüedad, por ejemplo, encontramos numerosos historiadores ligados al poder, cuya actividad derivaba directamente de su proximidad con este). Sin embargo, dicha pregunta se convierte en una cuestión crucial en el momento en que la historia empieza a presentarse como científica, ocultando y reprimiendo su lugar de producción en favor del “objeto” y de una noción “vulgar” —por retomar, una vez más, una expresión de Gramsci— de la objetividad. Esta historia pretendidamente científica, en el momento en que no solo no responde, sino que ni siquiera se plantea la cuestión que hemos señalado, se convierte, en el mejor de los casos, en una comedia, de la que De Certeau, en cierto modo, se burla, pues se trata de una comedia que no deja de discursar sobre la verdad; en el peor en una ideología. La práctica historiográfica y sus pretensiones científicas ingenuas ocultan la comedia de la identidad —la identidad no es una, sino dos— de la que procede la escritura de la historia. La historia tiene trato no solo con la realidad —siempre históricamente determinada— sino también con el Real (que, lacanianamente, el sujeto se ve obligado a simbolizar para no quedar confrontado con el “sin sentido”). Como todos sabemos, la teoría del reprimido así entendida es reconstruida mediante un análisis vertiginoso a partir del *Moisés* de Freud que se encuentra en la cuarta y última parte de la *Escritura de la historia*. En la lectura certeuniana del texto freudiano, el reprimido produce la ficción que lo narra, en el sentido de que la verdad del reprimido solo puede reaparecer en forma fantasmática, tal como en la figura del padre de Hamlet. Freud fue notoriamente un lector atento y apasionado de las grandes tragedias griegas. Con gran perspicacia, Roudinesco ha señalado que lo que fascinaba a Freud era la evidencia (vista desde fuera) de un destino que se presentaba en la forma de una información faltante. Es decir, es lo que no sabe, la información que le falta, lo que decide, un ejemplo entre todos, el destino de Edipo (Roudinesco, 2014, pp. 104-107). Podríamos decir lo mismo respecto a Certeau en relación con la historia. El pasado —que no es la historia— es el otro absoluto, el ausente que, sin embargo, sigue siendo organizador del presente: nos interpela y, precisamente porque nos falta, nos obliga a reubicarnos, a buscar un “fundamento”. La escritura de la historia es aquella práctica por la

cual ciertamente no encontramos lo que nos falta, pero elaboramos el modo de decir nuestra relación con la carencia, la ausencia: la apuesta de la subjetividad. Si, como nos ha enseñado el psicoanálisis, lo Real es lo imposible, solo podemos reflexionar sobre cómo, a través de las ciencias humanas y de la historia en particular, construimos las condiciones de relación con esta dimensión.

Sin embargo, de manera más exacta, lo “reprimido” representa también el desecho, el residuo que el sistema de producción (que produce, como hemos dicho, la realidad humana en la medida en que permite objetivarla) se ve obligado a “eliminar”. La producción, como hemos señalado, tiende a ser omnicomprensiva y, con todo, incluso extendida al máximo de sus posibilidades de reapropiación, reutilización y reinversión, produce desechos. Y es precisamente a estos últimos a quienes Certeau dirige su atención de historiador, en línea, por lo demás, con un contexto político y científico, entonces en diálogo, entre otros, con Pierre Bourdieu, con Michel Foucault, con Herbert Marcuse, interesado por los marginales, por el revés del poder, por el discurso de los subalternos. De Certeau se interesa, en cuanto historiador, no tanto con el propósito de dar voz a los excluidos (estamos muy lejos de toda tentación romántica), ni con el objetivo de señalar un indecible que se sustraería los intentos del historiador por narrarlo. La intención de De Certeau es mostrar cómo el resto, el residuo, es un producto de la propia práctica científica y, por tanto, poner de manifiesto los límites intrínsecos de las prácticas de organización y análisis de la realidad. Al objetivar la realidad se produce necesariamente un “residuo”, que inquieta el territorio seguro de la ciencia.

En esta dirección debe entenderse, como tantas veces se ha recordado (Pelletier, 2014), su crítica, por ejemplo, al historiador Robert Mandrou, cuyos “brujos”, immortalizados en *Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle* (1968), eran —en la lectura que hace De Certeau de la obra— el producto de precisas elecciones epistemológicas, fruto a su vez de un posicionamiento ideológico (De Certeau, 1969, pp. 300-319). Del mismo modo, es en esta misma dirección donde debe interpretarse el interés por los místicos, que emergen en cuanto se interroga la modernidad en el marco de categorías orientadas a aislar las condiciones de producción de los discursos y de circulación de la palabra. O también, de la misma manera, en cuanto se definen las dinámicas de funcionamiento simbólico de la autoridad institucional de la modernidad, se hace visible, en cierto modo dramático, la práctica de la tortura y lo insimbolizable representado en el discurso del psicótico (De Certeau, 1987, pp. 219-238).

Era una de las razones por las que, probablemente, De Certeau no se cansaba —como recuerda Luce Giard en la *Introducción* a *La toma de la palabra* (De Certeau, 1994, p. 15)— de meditar *El dieciocho Brumario* de Marx (1852). Un texto que muestra, entre otras cosas, los límites intrínsecos de toda concepción ingenua y determinista de la ciencia. La categoría de *Lumpenproletariat* funcionaba como una suerte de retorno de lo reprimido en el marco de un

sistema de análisis de la sociedad que parecía perfectamente operativo. Dicha categoría se configuraba no solo como un producto de desecho de la sociedad capitalista de la época, al no poder integrarse en la clase protagonista del proletariado, sino también como el desecho del propio análisis científico que, al objetivar la realidad, en ningún caso la totaliza.

A partir de este marco podemos comprender también el interés por todo aquello que sabotea la propia producción del saber, en favor de ese “residuo” con el que la industria productiva, incluida la fábrica de la historia, no sabe qué hacer. Se trata de una de las muchas lecturas posibles de *La possession de Loudun* (1970): De Certeau, frente a los “brujos” producidos por los instrumentos y las categorías de objetivación de la realidad utilizadas por Mandrou, demuestra cómo esa industria historiográfica puede ser saboteada, empleando sus propios instrumentos para producir un “restante”, difícilmente capitalizable. En parte, un discurso semejante podría proponerse también para su ya citada lectura del *Moisés* de Freud. Como es sabido, en la última parte de *La escritura de la historia*, De Certeau analiza un breve texto de Freud dedicado a un pintor austriaco del siglo XVII que nunca respetaba los pactos que firmaba con el diablo. Por esa actitud de entregarse en manos del diablo fue necesario exorcizarlo, y solo al ingresar en una orden religiosa consiguió encontrar cierta calma, aunque, como relatan algunos testimonios, la relación con el maligno se evocaba cada vez que levantaba el codo y bebía más de lo habitual. Más allá de las observaciones que relata De Certeau al analizar este texto de Freud respecto a la escritura de la historia como práctica de construcción social de la subjetividad, me parece interesante la actitud del pintor austriaco que perdía el control cuando bebía e inmediatamente pensaba en el diablo. Hasta cierto punto, podríamos afirmar que De Certeau realiza la misma operación en las últimas páginas de *La escritura de la historia* consagradas al último texto del padre del psicoanálisis: sabotea todas posibilidades de análisis atribuidas a la escritura científica. Se trata de páginas intensísimas, un verdadero combate cuerpo a cuerpo entre la escritura de De Certeau y la de Freud. Pero ¿cómo termina realmente esa reflexión tan profunda? Después de todo, ¿qué dice este Moisés? Tal vez no lo entendíamos: ciertamente nos desplaza. “Desplaza todos mis problemas”, escribe De Certeau (1999b, p. 329), y confiesa que en realidad no lo ha comprendido del todo; es más, le recordaba una observación de Cavallès, según la cual, al fin y al cabo, el progreso de la ciencia es el resultado de una “revisión perpetua de los contenidos, profundizando en unos y tachando otros” (De Certeau, 199, p. 334).

Por lo tanto, ya con su práctica de historiador, De Certeau abría espacio, de Loudun a Freud, a todos los mecanismos de contestación y sabotaje de la utopía productiva moderna. Y en esto no cabe duda de que fue un intelectual de su tiempo. Las grandes transformaciones de los años sesenta, que habían puesto gravemente en crisis a las instituciones políticas (sin excluir las eclesásticas) en las que se había fundado la utopía moderna del progreso, parecían haber llevado a la sociedad al umbral de un cambio de época, en ciertos aspectos liberador.

Un cambio liberador de las utopías vinculadas a la modernidad: el sujeto dueño de sí mismo, el individuo como referencia única de derechos, una universalidad básicamente niveladora incapaz de captar y valorar las diferencias —todos estos elementos constituían el abanico semántico en el que se movía el adjetivo “jacobino”, empleado generalmente con cierto desdén. Un cambio que marcaba el fin de un modelo político y cultural “centralizador” que “de Luis XIV habría sido vuelto a emplear indefinidamente por sus continuadores (aunque en nombre de principios diferentes)”; un modelo donde “Todo viene del centro. Todo sale de arriba. Además, la ley que pretende que todo depende de una ‘elite’ fija igualmente a la transmisión de la cultura una vía descendiente y jerárquica: la cultura procede de los padres a los niños; de los profesores a los alumnos; de las oficinas de los administradores a los administrados y, según un término técnico admirable, a los ‘sujetos’” (De Certeau, 1999a, pp. 134, 139). De Certeau, como hombre e intelectual de su tiempo, participa de un clima caracterizado por la convicción general de que las mallas de la modernidad, anudadas entre escritura/producción/institución/sujeto, estaban a punto de deshacerse, como se detiene largamente en numerosos artículos y ensayos reunidos en *La cultura en plural* (1999a) o en *La toma de la palabra* (*La prise de parole*, 1994) cuyas primeras ediciones datan, respectivamente, de 1974 y 1968. Participa no con la euforia del militante (su actitud política fue siempre prudente, no tanto por sus posiciones políticas más o menos explícitas, cuanto por la preocupación por las implicaciones que determinadas acciones podían tener para los más frágiles), sino con la agudeza del observador, en este sentido muy cercano al Marx del *Dieciocho Brumario* (Boer, 1999, p. 203). Esta participación se inscribe, de toda manera, en el trasfondo de una opción política comprometida, que se percibe como revolucionaria, en los últimos instantes de un tiempo del fin, de un tiempo que está llegando a su término (se trata del mismo ocaso de una época con qué, como hemos mencionado, se termina *La invención de lo cotidiano*). En 1972 De Certeau concede una entrevista a una revista italiana de católicos del disenso, “El gallo”, una pequeña publicación nacida con una fuerte carga antifascista y editada en la ciudad de Génova, donde, además, el catolicismo progresista y revolucionario era sumamente dinámico en los años sesenta. La entrevista se publica por entregas, no solo porque resulta bastante extensa, sino también porque —al menos tal como se presenta— los lectores intervienen entre un número y otro para plantear preguntas o solicitar aclaraciones. Se trata, probablemente, de una suerte de *unicum* dentro de la producción certeauiana, cuya importancia, no obstante, no debe exagerarse. Con todo, es un texto muy explícito en el que De Certeau asume abiertamente una opción política revolucionaria, denuncia la incompatibilidad entre la condición de ser cristiano y las instancias políticas de matriz fascista y rechaza asimismo la vacuidad de las propuestas reformistas, incapaces de superar el horizonte del presente y, por ello, insuficientes como opciones para comprender e interpretar los cambios en curso de la realidad misma (De Certeau, 2025, pp. 87-122).

El horizonte político de cambio y transformación en el que se movía De Certeau ha sido completamente superado por los tiempos y tal vez en una dirección diferente, en la que la reacción ganó por encima de cada intento y sentido de revolución. Y, sin embargo, de ese decenio de transformaciones el compromiso de De Certeau (y de su obra) permanece como un testimonio conmovedor, probablemente tan utópico como la propia utopía moderna que parecía superar.

## Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. París: François Maspero.
- Álvarez, C. (2020). La mística como síntoma de la modernidad: Una lectura del proyecto epistemológico de Michel de Certeau. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 76(4), 1451-1486.
- Boer, R. (1999). The resurrection engine of Michel de Certeau. *Paragraph*, 22(2), 199-212.
- Certeau, M. de. (1969). Une mutation culturelle et religieuse: Les magistrats devant les sorciers du XVIIe siècle. *Revue d'histoire de l'Église de France*, 55(155), 300-319.
- \_\_\_\_\_. (1970). *La possession de Loudun*. Julliard.
- \_\_\_\_\_. (1994). *La prise de parole et autres écrits politiques* (L. Giard, Ed.). Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1999a). *La cultura en plural* (R. Paredes, Trad.). Ediciones Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_. (1999b). *La escritura de la historia* (J. López Moctezuma, Trad.). Universidad Iberoamericana.
- \_\_\_\_\_. (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer* (L. Giard, Ed.; A. Pescador, Trad.). Universidad Iberoamericana.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Histoire et psychanalyse: Entre science et fiction* (L. Giard, Ed.). París: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Fábula mística. Siglos XVI-XVII* (J. López Moctezuma, Trad.). Universidad Iberoamericana.
- \_\_\_\_\_. (2013). *La fable mystique. XVIe-XVIIe siècle, II* (L. Giard, Ed.). Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2025). *In prima persona: Tra cultura, religione e politica* (L. Mantuano, Ed.). Scholé.
- Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 4; V. Gerratana, Ed.; A. M. Palos, Trad.; J. L. González, Rev.). Ediciones Era.
- Musto, M. (2015). Storia, produzione e metodo nell'Introduzione del 1857. In M. Musto (Ed.), *I Grundrisse di Karl Marx: Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 150 anni dopo* (pp. 57-97). ETS.
- Mendiola, A. (2013). *Michel de Certeau: Epistemología, erótica y duelo*. Ediciones Navarra.
- Pandolfi, A. (1981). Dialettica e costituzione del sapere storico tra Roland Barthes e Michel de Certeau. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 73(4), 721-735.
- Pelletier, D. (2014). Loudun, Certeau, Mandrou: Un jésuite entre chez les historiens. In É. Fouilloux & F. Gugelot (Eds.), *Jésuites et sciences humaines (années 1960)* (pp. 157-173). LARHRA.
- Petit, J.-F. (2020). *Michel Foucault et Michel de Certeau: Le dialogue inachevé*. Parole et Silence.
- Roudinesco, É. (2014). *Sigmund Freud, en son temps et dans le nôtre*. Seuil.

