

La institución en acto. El lugar del psicoanálisis en la escritura de la historia certaliana

The Institution in Action. The Place of Psychoanalysis in De Certeau's Historical Writing

A instituição em ato. O lugar da psicanálise na escrita da história certaliana

—

Niccolò BRANDODORO

Università degli Studi "La Sapienza" di Roma

Italia

niccolo.brandodoro@uniroma1.it

<https://orcid.org/0009-0004-3282-2604>

Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación

N.º 160, diciembre 2025 - abril 2026 (Sección Monográfico, pp. 81-96)

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

Ecuador: CIESPAL

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

Resumen

Este trabajo analiza la incidencia del psicoanálisis en la reflexión histórica de De Certeau, destacando su rechazo de la noción de un inconsciente atemporal en la práctica histórica. La escritura de la historia se piensa a partir de la tensión entre estructura y ausencia, ley normativa y acto singular, poder de la institución y resistencia del sujeto. En este marco, el análisis del caso Schreber se convierte en un laboratorio privilegiado para explorar la relación entre resistencia mística y violencia institucional, mostrando cómo institución y acto se constituyen mutuamente en un campo histórico atravesado por lo imposible.

Palabras clave: Michel de Certeau; psicoanálisis; historia; institución; mística.

Abstract

This study examines the influence of psychoanalysis on De Certeau's historical reflection, highlighting his rejection of a timeless unconscious in historical practice. Historical writing is conceived through the tension between structure and absence, normative law and singular act, institutional power and individual resistance. Within this framework, the analysis of the Schreber case serves as a privileged laboratory to explore the relationship between mystical resistance and institutional violence, showing how institution and act mutually constitute each other in a historical field marked by the impossible.

Keywords: Michel de Certeau; psychoanalysis; history; institution; mysticism

Resumo

Este trabalho analisa a influência da psicanálise na reflexão histórica de De Certeau, destacando seu rejeito à noção de um inconsciente atemporal na prática histórica. A escrita da história é pensada a partir da tensão entre estrutura e ausência, lei normativa e ato singular, poder da instituição e resistência do sujeito. Nesse contexto, a análise do caso Schreber torna-se um laboratório privilegiado para explorar a relação entre resistência mística e violência institucional, mostrando como instituição e ato se constituem mutuamente em um campo histórico atravessado pelo impossível.

Palavras-chave: Michel de Certeau; psicanálise; história; instituição; mística

Introducción

La importancia que la teoría y la práctica psicoanalíticas tuvieron en la historiografía de Michel de Certeau ha sido objeto de un número considerable de estudios. Aunque nunca ejerció la profesión de psicoanalista, De Certeau contribuyó —como es sabido— a la fundación de la *École freudienne de Paris* de Jacques Lacan en 1964 (Dosse, 2002, p. 325–344), junto con algunos de sus compañeros jesuitas que, como él, veían en el psicoanálisis un interlocutor privilegiado para la renovación del saber teológico y espiritual de la Compañía.

La postura historiográfica específica de De Certeau frente al psicoanálisis se articula en torno a tres ejes generales: la crítica al uso, en el ámbito histórico-religioso, de la conceptualidad junguiana y, en general, la crítica a la idea de una consistencia intemporal y deshistorizada del inconsciente; el rechazo de un uso meramente aplicativo de las teorías psicoanalíticas en el campo histórico; un atravesamiento de los textos freudianos que, aunque recepcionando motivos lacanianos, se desarrolla de manera autónoma, según una lógica específicamente histórica en el contexto de un diálogo crítico con la tercera generación de la *École des Annales*.

Para abordar estos puntos, el presente trabajo se dividirá en tres partes. En primer lugar, se intentará esclarecer un presupuesto fundacional del enfoque que De Certeau desarrollará a partir de los años sesenta: la crítica lacaniana a las nociones junguianas de “arquetipo” e “inconsciente colectivo”, que emergió durante un debate organizado en 1954 por la revista *Études Carmélitaines*. En segundo lugar, se describirán los rasgos fundamentales del enfoque certaliano al psicoanálisis mediante un análisis de algunos pasajes del debate sobre *Histoire et structure* y del ensayo *Ce que Freud fait de l'histoire*, ambos publicados en 1970. Finalmente, a través de un examen del ensayo certaliano dedicado al caso Schreber, se mostrará cómo las nociones de “acto” e “institución” constituyen la clave principal para comprender de qué modo, en la lectura de De Certeau, la *praxis* psicoanalítica y el saber historiográfico producen una desestabilización recíproca de sus respectivos estatutos epistemológicos.

Un preliminar instaurador: el debate de 1954 sobre la noción de “símbolo”

Como ha mostrado Jacques Le Brun, el debate de 1954 constituye de manera emblemática una auténtica “césure” (Le Brun, 2018, p. 118; véase también Le Brun, 2004, p. 311) en el complejo diálogo entre psicoanálisis y ciencias histórico-religiosas en Francia, y una de las matrices intelectuales a partir de las cuales Michel de Certeau elaborará en los años posteriores su propia reelaboración del análisis freudiano y lacaniano.

El congreso, organizado por *Les Études Carmélitaines*, contó con la participación, junto a representantes de la orden carmelitana como el padre Bruno de Jésus-Marie, director de la revista; Lucien-Marie de Saint-Joseph, editor de una versión francesa de las obras de san Juan de la Cruz; de estudiosos como Charles Baudouin, discípulo de Jung; Mircea Eliade; Louis Massignon; y Jacques Lacan. En el transcurso del congreso surgieron claramente dos posiciones opuestas. Por un lado, la postura junguiana defendida por Baudouin, Eliade y el padre Bruno de Jésus-Marie, orientada a interpretar la mística como una experiencia arquetípica universal. El término “arquetipo”, tal como precisaba Baudouin en su *Psychanalyse du symbole religieux*, no debe entenderse como marcador de un sustrato metafísico, sino como un inductor capaz de producir reacciones análogas en distintos sujetos, generadoras de “*images ‘collectives’, c’est-à-dire identiques de sujet à sujet*” (Baudouin, 2006, p. 107). Se trata, pues, de una imagen intemporal que induce en diferentes sujetos, culturas y religiones los mismos procesos asociativos, transformando las diferencias históricas y geográficas en simples variaciones de una única estructura inconsciente profunda, pre-discursiva y pre-histórica.

Frente a este paradigma se opuso la intervención polémica de Jacques Lacan quien, denunciando la confusión extendida en torno a las nociones de “imagen” y “símbolo”, sostuvo que la imagen no podía en ningún caso valer como arquetipo inconsciente, puesto que está siempre inscrita y sometida a la ley de lo simbólico, en la que ocupa una función precisa: no una “*préformation dans la nature*” (Lacan, 2007, p. 77), sino una preformación simbólico-cultural. La inscripción de la imagen en un registro simbólico consagra además una ambigüedad estructural. Por un lado, existen estructuras inconscientes que, al estar estructuradas como un lenguaje, preceden, pero, al mismo tiempo, hacen posible la historia del deseo del sujeto, fluidificando metafórica y metonímicamente la fijeza de las concreciones imaginarias. Por otro lado, la función simbólica no se articula sobre un “dato” pleno y positivo, sino sobre un real que se presenta como una *béance*, un vacío en el centro de lo simbólico. En este sentido, como afirmó Jacques Alain Miller, “*tout en étant structuraliste, Lacan peut dire que l’inconscient est histoire, puisqu’il voit l’histoire comme le déploiement d’une combinatoire*” (Miller, 2011, p. 174), “fundada” en una falta originaria.

Es a partir de esta articulación que, en el debate de 1954, el símbolo místico —ejemplarmente tratado por Lacan a propósito de la mística de Juan de la Cruz y de la doctrina feneloniana del puro amor— adquiere su estatuto singular: se configura, en efecto, como “*le symbole d’évasion du symbole*” (Lacan, 2007, p. 87), el signo de una fuga de lo simbólico que, aun emergiendo en el interior de su juego de funciones, lo hiende y lo desplaza. Para Lacan, por tanto, mucho antes del *Séminaire XX* sobre el goce femenino de 1972-1973, la mística no constituye la experiencia de una esencia intemporal, sino la irrupción de una alteridad irreductible en el campo del lenguaje.

El psicoanálisis en acto en la historiografía de Michel de Certeau

El rechazo, por parte de De Certeau, de emplear la conceptualidad junguiana en la práctica histórica hunde sus raíces no solo en la recepción crítica de la lección lacaniana, que le proporcionó instrumentos conceptuales para pensar el inconsciente en términos estructurales y simbólicos, sino también en la herencia metodológica, histórica y filológica de Jean Orcibal, cuyo seminario en la sexta sección de l'EPHE De Certeau frecuentó asiduamente entre 1956 y 1959 y, con menor intensidad, hasta 1965 (Langlois, 2018, pp. 247-260). Como ha señalado también Carlos Álvarez (Álvarez, 2024, pp. 97-100), Orcibal, crítico de las derivas interpretativas de matriz junguiana, insistía en la necesidad de confrontar los textos con su concreta inscripción histórica, evitando generalizaciones psicológicas o simbólicas abstractas, y ofrecía así a De Certeau un modelo de análisis capaz de conjugar erudición, sensibilidad histórica y precisión filológica.

La primera referencia estructurada al saber psicoanalítico está constituida por el debate de 1965 entre el propio De Certeau, Louis Beirnaert y el psicoanalista Jean Clavreul en el marco de las *Semaines des intellectuels catholiques*, publicado ese mismo año en *Recherches et débats*. En dicho debate, De Certeau parte del presupuesto de que “la démarche psychologique et la démarche spirituelle restent, chacune, définies et conduites par une méthode et des techniques propres” (De Certeau, 1965, p. 173) y que, por lo tanto, es preciso renunciar de antemano a todo fácil “concordisme” (De Certeau, 1965, p. 173) que eliminaría las diferencias entre ambas. Criticando el endurecimiento de quienes quisieran concebir la espiritualidad como un territorio amenazado por la psicología, De Certeau sostiene que un diálogo entre las dos disciplinas resulta tanto más necesario, en cuanto ambas “analysent (...) un itinéraire qui vise une libération personnelle au sein d'une praxis et de relations humaines” (De Certeau, 1965, p. 172), en nombre de la “réalité irréductible (...) du sujet” (De Certeau, 1965, p.174). En una nota añadida a su texto, mediante una referencia explícita al ensayo lacaniano *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, De Certeau describe así las tres dimensiones esenciales de la experiencia analítica: “la théorie historique du symbole, la logique intersubjective et la temporalité du sujet” (De Certeau, 1965, p. 174). A lo largo de estos tres ejes, convergentes en una concepción radicalmente historizada del sujeto deseante, se perfila la intuición que guiará a De Certeau en los años posteriores: el énfasis en la historización del sujeto y en su temporalización intersubjetiva permitirá abrir, en efecto, el espacio de un diálogo inédito entre historia y psicoanálisis.

En particular, entre 1968 y 1970 De Certeau consolida un posicionamiento original en el debate historiográfico francés, desmarcándose tanto de la historia de las mentalidades colectivas como de la historiografía de la cultura popular de Mandrou, Bollème y Soriano y, no por casualidad, precisamente en esta

fase de transición intelectual, el psicoanálisis asume un papel central, como ha señalado Denis Pelletier (2018). Diez años después de la reivindicación braudeliana de la “*longue durée*” (Braudel, 1958, p. 725) como medio de acceso histórico a la estructura, De Certeau adopta, en efecto, una posición pionera al delinear una relación entre psicoanálisis e historiografía en clara oposición, por ejemplo, al planteamiento de Alain Besançon, quien auspiciaba, en un artículo de 1969, el advenimiento de una “*histoire psychanalytique*” (Besançon, 1969) en la que el método psicoanalítico fuera “*applicable*” (Besançon, 1969, p. 594) a la investigación histórica.

Para De Certeau, por el contrario, no puede haber aplicación directa de categorías psicoanalíticas a la investigación histórica, ya que ello significaría traicionar las respectivas metodologías de ambos saberes, ilusionarse con colmar un hiato epistemológico interno al saber historiográfico con la conceptualidad propia de otro saber. En este sentido, resultan realmente emblemáticos algunos pasajes del debate público entre el propio De Certeau y los historiadores Raoul Girardet y Pierre Nora de 1970, dedicado a *Histoire et structure*, publicado en 1970 en *Recherches et débats*. Durante el debate, De Certeau responde de este modo a una afirmación de Girardet en la que este había invocado la necesidad de recurrir a las categorías psicoanalíticas con el fin de captar “*une certaine dimension qui est en histoire la dimension de l'intemporel*” (Girardet, 1970, p. 186):

La deuxième remarque que je ferai concerne l'usage de la psychanalyse ou de cet “intemporel” qui serait censé être sous l'histoire un inconscient restaurateur de continuité. D'abord l'inconscient a-t-il toujours existé ? Est-il ailleurs que là où il a été posé, dans une invention de la fin du XIX siècle ? (...) Cet “inconscient” est-il généralisable ? Peut-on, par conséquent, postuler que l'inconscient a toujours existé ? L'affirmer, c'est faire une hypothèse qui est à vérifier et que l'on ne peut absolument pas considérer comme une explication, comme une sorte de vérité applicable à tous les temps. (De Certeau, 1970, p. 189)

Con esta operación, De Certeau lleva a cabo un triple desplazamiento: 1) respecto al planteamiento junguiano; 2) respecto al intento historiográfico de localizar estructuras y mentalidades proyectadas en una *longue durée*; 3) pero también respecto a la concepción de lo “simbólico” en Lacan como estructura sincrónica y lingüística, sin dejar de lado los diferentes significados que esta noción asumió a lo largo de la evolución de su pensamiento. Para De Certeau, por el contrario, el inconsciente mismo es un producto histórico que no puede asumirse como garantía de invariantes simbólicas.

Ce qui est posé par Freud comme permanent c'est le *rapport* entre une génétique des tensions et les discours qui le “trahissent” en les cachant. Il ne s'agit nullement des “choses” qui seraient là, dessous, comme des données constantes et souterraines. Ce qui est caché (ce qui se cache et ce qui est refoulé), c'est la tension en fonction de laquelle s'organise tout discours ou toute société. Que la

psychanalyse soit *utilisée* pour reconstituer une continuité “intemporelle” sous la variabilité des systèmes temporels, c’est clair. Mais cette utilisation est illégitime. Elle pervertit la psychanalyse. (De Certeau, 1970, p. 189-190)

Como se desprende de este pasaje, De Certeau insiste en que para Freud no existe nada permanente “debajo” de la historia: lo que permanece es más bien la dinámica de tensiones históricas que estructura todo discurso, y que los propios discursos tienden a ocultar o a traicionar. Lo que está “reprimido” no es un contenido estable, sino esta misma tensión fundante.

Finalmente, respondiendo al asombro de Girardet con una réplica que permite captar la arqueología discreta de su propio posicionamiento historiográfico, De Certeau llega a distinguir, “*comme chrétien*”, lo Eterno de lo intemporal, negando este último.

C’est au contraire comme chrétien que je distingue l’Éternel de l’intemporel, pour nier, comme vous dites, l’intemporel. La foi chrétienne se situe précisément à cette articulation entre l’Éternel et l’intemporel, et se caractérise par le fait d’éliminer l’immobile consistance d’un intemporel (De Certeau, 1970, p. 191).

Tomando distancia a la vez de Jung y de una deriva inherente al estructuralismo de los años cincuenta y sesenta, De Certeau se niega a poner en el centro de su discurso un arquetipo sedimentado en el inconsciente colectivo, o la noción de una estructura invariante transhistórica. Por el contrario, el recurso certeauliano a la noción de estructura se tensiona desde el principio con una ausencia, es decir, con un fuera de texto extra-estructural: “*L’essentiel est ici l’articulation de ces deux points: l’absence est pour le discours historique la condition de possibilité qu’il dévoile en se déployant; la ‘structure’ est l’outil conceptuel qui permet de ‘comprendre’ et de manifester cette absence*” (De Certeau, 1970, p. 170). De Certeau, de hecho, no se limita aquí a retomar la articulación lacaniana entre estructura simbólica y ausencia de un real insimbolizable, sino que la pone a prueba en la práctica historiográfica y en la doble dimensión que para ella asume lo real: como lugar social e institucional de la producción histórica y, al mismo tiempo, como real pasado no completamente accesible. Como *ciencia de lo heterogéneo*, de lo particular entendido como diferencia y *límite de lo pensable*, la historiografía certaliana adoptará entonces los rasgos más de una *práctica de lo diabólico* que de una simbólica de lo real, una práctica de lo que resiste a la simbolización erosionando sus presupuestos desde dentro.

Es precisamente a partir de esta tensión entre coherencia teórica y resistencia de lo real que la lectura de De Certeau erosiona los residuos estructuralistas aún presentes en Lacan y se orienta hacia una comprensión original del psicoanálisis freudiano. En el ensayo *Ce que Freud fait de l’histoire. À propos de “Une névrose démoniaque au XVII^e siècle”* —texto de la ponencia pronunciada en 1968 en el congreso de Estrasburgo organizado por la *École freudienne*, originalmente publicado en la revista *Annales* en 1970 y recogido

cinco años después en *L'écriture de l'histoire*— a través de un análisis de la neurosis demoníaca de Christoph Haitzmann y de la lectura ofrecida por Freud, De Certeau reconduce la *Aufklärung* freudiana a su punto ciego originario: la oscilación entre ley y acto.

La ley se articula, en la lectura certaliana, según una doble acepción. Por un lado, indica el funcionamiento de la neurosis de Haitzmann, articulada a través de una serie de sustituciones (*Ersätze*) del padre posibles no por un parricidio originario, sino por una ausencia constitutiva: el padre ha estado siempre ausente, y su ley consiste precisamente en la posibilidad de ser incesantemente sustituido (Haitzmann sustituye al padre muerto por el diablo, luego por la cofradía). En segundo lugar, para De Certeau, es la misma operación freudiana la que repite, en la elaboración de una teoría científica, la ley de las sustituciones paternas, ilusionándose con ofrecer una *clarificación* científica. Esta repetición, sin embargo, no es sin resto. En Freud, observa De Certeau la coherencia de una doctrina comprometida con el cierre de un orden teórico y de una metodología normada no es posible sino a partir de la excepción de un acto siempre singular que comporta la transgresión sistemática del orden, la apertura de su aparato categorial hacia un exceso de sentido:

Sous le biais d'une praxis, l'analyse est à la fois l'application de la loi freudienne et l'acte de Freud. Elle articule l'une sur l'autre. Elle situe donc l'auteur qu'il est, par rapport à sa science. (De Certeau, 1975, p. 360). Auteur, il s'autorise en se risquant. Il se réfère à un "flair", qui ne peut être que mal défini parce que c'est le sien. Pour lui, la praxis analytique reste un acte risqué. Elle n'élimine jamais une surprise. Elle n'est pas identifiable à l'exécution d'une norme. L'ambiguïté d'une série de mots ne saurait être levée par la seule "application" d'une loi. Le savoir ne garantit jamais ce "bénéfice". L'*Aufklärung* reste "une affaire de tact" – *eine Sache des Takts*. (De Certeau, 1975, p. 363)

En estos pasajes clave, De Certeau está reconfigurando, como historiador, una intrincada red de referencias lacanianas. Basta considerar este pasaje tomado del *Séminaire I* de 1953-54 para comprender de inmediato lo que está en juego en la operación certaliana:

L'analyse comme science est toujours une science du particulier. (...) La méthode sans doute s'en déduit, mais elle n'est méthode que pour les autres. Freud, lui, n'appliquait pas une méthode. Si nous négligions le caractère unique, inaugural, de sa démarche, nous ferions une faute grave. L'analyse est une expérience du particulier. (Lacan, 1975, p. 29)

Es posible interpretar esta frase de Lacan, articulada de manera diversa también en sus *Écrits*, como una referencia implícita del artículo certeauiano sobre Freud. No es casual que, en el ensayo *Christianisme et modernité dans l'historiographie contemporaine* de 1975, De Certeau se refiera de esta manera

—empleando de manera significativa el término “tacto”— a la enseñanza de Orcibal: “*Tous les dix-septièmistes doivent à Jean Orcibal d’avoir été introduits dans le labyrinthe où sa prodigieuse compétence est devenue un ‘tact’, une perception de différences les plus subtiles*” (De Certeau, 1975, p. 263). En ambos casos, en estas dos experiencias distintas del tacto y de la diferencia, el acento recae en el hecho de que el saber, tanto histórico como psicoanalítico, no se agota en la repetición de una ley o de un procedimiento. De Certeau apunta así a pensar lo particular como límite de lo pensable, tanto en la práctica historiográfica como en la psicoanalítica, aunque se trate de dos reales distintos, pertenecientes a temporalidades diferentes, y por lo tanto de dos “particulares” no superponibles.

Incluso en la noción de “acto” parece resonar la enseñanza de Lacan y, en particular, el *Séminaire XV* de 1967, dedicado precisamente al acto psicoanalítico. Allí, el psicoanalista francés liga el significado del término a la experiencia de un “*franchir un certain seuil où je me mets hors la loi*” (Lacan, 2024, p. 17), en un gesto transgresor, por tanto, que excede las reglas comunes a todos y conduce “*en ce point où se trouve ce qui ne vaut que pour un seul, sans garantie*” (Causse, 2018, p. 153). Sin embargo, si Lacan liga tal gesto a la posición del analista como función del sujeto supuesto-saber dentro del transfert, De Certeau realiza un desplazamiento de campo: el acto pasa a indicar, de hecho, la ruptura que instaaura el orden teórico, haciendo imposible su cierre, la sorpresa que hace comenzar el saber.

La noción de “acto”, por tanto, no debe confundirse con la de “decisión”. El acto al que De Certeau se refiere no es (solamente) la expresión de la actividad de un sujeto. Indica, más bien, siguiendo a Lacan, el gesto de una exposición paradójicamente activa y pasiva, un *caso límite de performativo*, a semejanza del *volo* místico (cfr. De Certeau, 1982, p. 238). Tal acto constituye, para el análisis, un doble vínculo entre la necesidad simultánea de una doctrina científica capaz de instituir normatividad y la atención radical a la singularidad del paciente, que nunca debe ser aplastada por las taxonomías y los aparatos teóricos del análisis. A un secreto del paciente —es decir, a un resto que resiste toda legalidad teórica— corresponde un secreto del analista, expuesto a su propio olfato como al único verdadero rasero capaz de discernir, en el discurso del paciente, los significantes portadores del significado decisivo.

De esta manera, la *Aufklärung* freudiana se convierte para De Certeau en la experiencia de una *docta ignorantia* capaz de señalar aquella “*différence (...) jamais localisable*” (De Certeau, 1975, p. 361) que hace posibles los modelos teóricos científicos.

De esta peculiar concepción del acto no depende solo un cuestionamiento general del estatuto de cientificidad propio del saber psicoanalítico y del histórico, sino también, como se evidencia claramente en la lectura certaliana del caso Schreber, una reflexión más amplia sobre la relación entre sujeto e institución

El caso Schreber. Una política de la impureza

El caso de Daniel Paul Schreber, juez supremo de Dresde, es un nodo clínico y teórico central del siglo xx. Hospitalizado por dos graves episodios psicóticos, describió su experiencia en 1903 en *Memorias de un enfermo de nervios*, donde elaboró un complejo sistema psicótico-teológico: un Dios único pero dividido, como en un mito gnóstico, en un dios inferior llamado Ariman y uno superior llamado Ormuzd, entrelazado con la amenaza de “asesinato del alma” y de eviración por parte del médico Flechsig. Perseguido por voces en un idioma arcaico (*Grundsprache*), Schreber transformó el fantasma de eviración en una promesa de redención: convertirse en esposa de Dios para salvarse a sí mismo y a toda la humanidad.

El artículo que De Certeau dedicó al caso clínico de Schreber constituye la reescritura de la ponencia que presentó en el congreso de Lille en septiembre de 1977 durante las jornadas anuales de la *École freudienne de Paris*, publicada ese mismo año en la revista *Action poétique* y recogida, en 1987, en la obra póstuma *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. La interpretación del caso Schreber constituye, para De Certeau, un nodo fundamental en el que la relación entre ley y acto da lugar a una reflexión sobre la institución mediante un enfrentamiento explícito no solo entre una escena psicoanalítica y una escena histórico-religiosa (más precisamente mística), sino también con una escena política cuyo protagonista es el fenómeno de la tortura, sobre el que pesaba el eco de las represiones perpetradas por las dictaduras militares sudamericanas que, desde la segunda mitad de los años sesenta, habían suscitado el compromiso y la toma de posición de De Certeau.

Dado el papel decisivo que la psicosis de Schreber asume para Lacan —en el *Séminaire III* y en el artículo *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* se convierte, de hecho, en el caso clínico que inaugura la teorización de la forclusión del Nombre-del-Padre, entendida como exclusión radical del registro simbólico del significante que garantiza el acceso a la Ley y que, al faltar, deja al sujeto expuesto a la irrupción de lo real en el delirio, y con ello el paso a una concepción estructuralista de lo simbólico de matriz jakobsoniano-saussurriana— no se puede leer la reflexión certaliana sin medirla, al menos implícitamente, con esta perspectiva. Como se verá, la interpretación certaliana no es superponible a la lectura lacaniana del delirio schreberiano, ya no se entiende (solamente) como manifestación sintomática de una exclusión de la estructura simbólica, como “*description de la structure psychotique qui se déploie dans le délire*” (Pelletier, 2011, p. 29), sino como un lugar singular en el que se realiza una tensión entre adopción simbólico-institucional y resistencia del sujeto excluido.

El significante “*pourriture*” —sobre el que De Certeau centra su análisis— es la traducción francesa del alemán *Luder*, traducible también como “carroña”, “puta”, “suciedad”, término con el que el dios inferior Ariman rebautiza a

Schreber durante un episodio psicótico. En la interpretación certaliana, *Luder* se convierte en el punto de abyección donde se realiza una doble performance: por un lado, un gesto de adopción por parte de la institución; por otro, y al mismo tiempo, un acto —en el sentido antes descrito— de ruptura singular, que expone al sujeto a una desapropiación radical. A través de la imposición violenta de este nombre degradante y obsceno, Schreber queda atrapado en la nominación institucional y, precisamente en este acto, situado fuera de ella, como resto excedente no asimilable. En esta tensión entre adopción y desapropiación, entre ley y acto, se dibuja el espacio en el que De Certeau lee la interrupción que el sujeto impone al discurso del orden. Una interrupción que se convierte en cifra de lo real que excede toda simbolización, dando forma a una verdadera resistencia:

Pareille résistance ne repose sur *rien* qui lui appartienne. Elle est un *non* préservé en lui par ce qu'il n'a pas. Née d'une défection reconnue, elle est mémoire d'un *réel* qui cesse d'être garanti par un Père. (De Certeau, 2016, p. 270)

Resistencia de un resto, de un casi-nada que se expone —como afirma el propio Schreber en un pasaje de su texto— a través del gesto casi místico de *pensar en nada* y de *pensar la nada*. En la página 26 de la copia de *Memorias de un enfermo de nervios* poseída por De Certeau y conservada en la *Bibliothèque Claude Lévi-Strauss* del *Collège de France*, rica en sus glosas y anotaciones, subraya en varias ocasiones el *Nichtsdanken* schreberiano remitiendo explícitamente a los *Écrits* de Lacan.

No pudiendo aquí desarrollar de manera profunda el entrelazamiento entre la escritura de Schreber, la de Lacan y la de De Certeau, nos limitaremos a señalar cómo, en la página 560 de la copia de los *Écrits* poseída por De Certeau, emerge la relación entre la amenaza de aniquilación y de abandono por parte del Otro (*liegen lassen*) sufrida por Schreber como experiencia que, para citar un pasaje presente algunas páginas después, “*ne montre rien (...) de la Présence de la Joie qui illumine l'expérience mystique*” (p. 575) en virtud de la “*absence étonnante dans cette relation du Du, nous voulons dire du Tu, dont certaines langues réservent le vocable (Thou) à l'appel de Dieu et à l'appel à Dieu, et qui est le signifiant de l'Autre dans la parole*” (p. 576). De Certeau subrayó este pasaje de Lacan reescribiendo al margen la palabra “*mystique*”. Por lo tanto, es legítimo suponer que, en su lectura del caso Schreber, tenía en mente estas páginas precisamente en el momento en que establece un contraste entre la experiencia mística y la experiencia psicótica schreberiana.

La operación teórica de De Certeau que pone en relación el delirio de Schreber, la mística y la tortura no implica una superposición ni una fácil analogía entre experiencias radicalmente heterogéneas. El Dios de la mística no es el del poder que tortura, el cuerpo del místico —marcado por las heridas de un amante sideralmente lejano— no es el cuerpo del torturado, sobre el que

el Estado inscribe brutalmente su ley, ni se puede confundir la tradición del amor puro con la destrucción sistemática del sujeto torturado. Sin embargo, este acercamiento permite trazar, como ha sostenido Pelletier, las “*conditions de possibilité d’un déplacement*” (Pelletier, 2018, p. 99): desde la lectura del caso clínico hasta la crítica de la violencia institucional, pasando por una antropología política capaz de denunciar la abyección como dispositivo de exclusión. En esta perspectiva, la referencia a la mística abre un camino adicional, el de una relación doble, un verdadero doble-ligamiento con la institución en el que, junto a la necesaria denuncia de su violencia normalizadora, una espera sin nombre irrumpe deconstruyendo la lógica misma de la pertenencia. Esta espera, como en la experiencia de los místicos, no consiste en la búsqueda de una identidad o de un reconocimiento, sino en la “*seul altération*” de un “*nécessaire délire*” (De Certeau, 2016, p. 277). La institución, desde esta perspectiva, no es solo la máquina que reprime, sino también aquello que retiene y relanza el delirio, que lo inscribe en un orden social, experiencia del “*sérieux d’un réel*” traído por la institución, contemporánea a la “*dérision de la vérité qu’elle affiche*” (De Certeau, 2016, p. 277). La institución está, por tanto, ya comprendida en su impureza, en su ser parte de la escena, objeto a su vez de un deseo que la corrompe y transgrede desde dentro. La reflexión de De Certeau no desemboca, por lo tanto, en un rechazo de la institución, sino en una *política de la impureza* como resistencia crítica frente a la violencia institucional: desde el amor puro hasta el deseo de una mediación impura y contaminante con el otro.

En esta perspectiva, adquiere un valor emblemático un detalle aparentemente marginal: en la traducción francesa de *Memorias de un enfermo de nervios* perteneciente a De Certeau, junto a un pasaje de la página 33, en el que Schreber describe la “*bipartition singulière, en suite de quoi on pouvait distinguer un Dieu inférieur (Ahriman) et un Dieu supérieur (Ormuzd)*”, anota a lápiz una sola palabra: “*clivage*”. Un signo discreto pero revelador: para De Certeau, de hecho, el delirio schreberiano no solo testimonia una escisión psicótica del sujeto, sino que pone en escena un *clivage*, una división activa dentro mismo de Dios y de su Nombre.

Como en el caso del Moisés egipcio de Freud, la identidad —del sujeto, de Dios y de la institución— no es una, sino dos. El estigma de esta división llevada al corazón de lo divino está inscrito en el nombre *Luder*, que marca la subjetividad como abyecta y contaminada. Esta, en fondo, es una de las hipótesis que atraviesa la lectura certaliana del caso: que el delirio no revele solo un sujeto dividido, sino un Dios escindido, impuro, atrapado en un discurso que “*narrativise en quelque sorte le fonctionnement du signifiant Dieu, ressort qui introduit toujours moins de satisfaction et toujours plus d’insu dans la position du sujet*” (De Certeau, 2016, pp. 271-272).

Las reflexiones certalianas sobre el Nombre divino remiten así a lo que Claude Rabant ha definido como la “función diabólica” del Padre:

Ce qu'il y a de subversif dans ce discours, c'est l'affirmation que la fonction paternelle n'est pas une fonction qui donne la loi (...) c'est véritablement une fonction diabolique. Certeau développe toute une conception du diabolique comme recours contre le symbolique. Là où le symbolique se fige, nous enferme, il y a un recours qui est le diabolique, lequel est une fonction de dissémination. Le père n'est pas une image, une fonction arrêtée, c'est un père en partance dont la fonction essentielle est justement de supporter, d'énoncer ce verbe qui est à la racine du mouvement: "Pars". La fonction du père transforme la pulsion en acte. (Rabant, 2022, p. 25-26)

La observación capta uno de los puntos neurálgicos de la lectura certaliana, en la que lo simbólico no se presenta como un orden fijo, sino como un campo cuya ley se pone constantemente a prueba mediante un acto que opera como principio de diseminación capaz de dividir tanto al sujeto como a lo divino. En su lectura de Freud, de hecho, De Certeau parece desviarse discretamente de la lección de Lacan, o al menos de un precipitado estructuralista que anima su concepción de lo simbólico en los años 1955-56. Se considere, además, el comentario que Lacan pronunció inmediatamente después de escuchar la comunicación de De Certeau en 1968, publicada al año siguiente en las *Lettres de l'École freudienne*:

Il est tout à fait frappant de voir dans Freud le polymorphisme de ce qui concerne ce rapport au père. Tout le monde a l'air de dire que le mythe d'Œdipe, cela va de soi; moi, je demande à voir. La névrose démoniaque est là-dessus très importante. La possession au dix-septième siècle est à comprendre dans un certain contexte concernant le père qui touche les structures les plus profondes. (Lacan, 1969, p. 84)

Lacan, como se desprende de esta intervención, pone el énfasis en la persistencia de trazas universales —“*les structures les plus profondes*”, sincrónicas— de la relación con el Padre. De Certeau, en cambio, desplaza el foco hacia lo simbólico como realidad históricamente situada, en la que la función paterna se realiza en el nombre de un *clivage* que se extiende hasta el principio divino. En esta perspectiva, lo diabólico no es solo un residuo de lo simbólico, sino un principio activo que opera un desplazamiento dentro de su ley. Así, la escena teológica que subyace a esta fabulación del Nombre divino —“fragment insensé qui coupe toute appropriation, (...) dehors qui est dedans, une intimité de l'Extériorité» (De Certeau, 2016, p. 272)” no consistirá en la producción de un lugar autorizado, sino en la instauración paradójica de esta misma autorización.

Conclusiones

El término *Luder* forma parte integral de esta escena teológica. Constituye, de hecho, una reescritura —una verdadera *Ersatz* espectral— del concepto

neotestamentario de *koinòs*, término que designa lo que es común, profano, impuro, contaminado pero parte de la comunidad y, cuando se refiere a una mujer, puede significar “prostituta”. En la *Epístola a los Romanos*, Pablo afirma: “Bien sé, y estoy persuadido de ello en el Señor Jesús, que nada hay de suyo impuro (*koinòn*)” (Rm 14,14). La lógica paulina, que desarma la oposición absoluta entre puro e impuro, introduce una dinámica de contaminación y apertura al pagano que atraviesa toda la construcción del cristianismo primitivo. En los *Hechos de los Apóstoles*, de manera similar, cuando Pedro afirma: “De ninguna manera, Señor; jamás he comido nada profano e impuro (*koinòn kai akatharton*)”, recibe como respuesta la voz divina: “Lo que Dios ha purificado no lo llames tú profano (*koinòs*)” (Hch 10,14-15), reformulando así, de manera radical, la relación entre *koinòs* y *katharos*, generando una dialéctica en la que lo que estaba excluido de la Ley es salvado por Dios, haciendo de la acogida de lo impuro el nuevo centro paradójico de la naciente institución cristiana. El delirio de Schreber, entonces, no sería solo el síntoma de una psicosis individual, sino el retorno, en una escena secularizada, de un espectro cristiano que se ha convertido en el *acto fallido*, el “necesario delirio” de un sistema iluso de poder borrar su propio pasado: una psicosis de lo moderno.

Así, *Luder* se impone como el punto de abyección en el que una arqueología cristiana (De Certeau, 2016, p. 299) de la heterología psicoanalítica se encuentra con una reflexión sobre el acto del historiador como operación historiográfica —ella misma articulada según una «estructura similar a la paranoica» en cuanto «sólo accede a la complejidad de aquellos universos históricos de sentido mediante un documento que ya no pertenece a su horizonte de inteligibilidad» (Freijomil, 2009, p. 194)— y sobre la palabra mística como fábula. En este cruce, la ley y el acto se miden sin llegar nunca a coincidir, y lo impuro se convierte no solo en el excluido de una coherencia científica o social, sino en el principio operativo que permite historicizar lo intemporal, el delirio que funda la institución sin autorizarla. La institución se revela, así como una escena paradójica en la que la subjetividad se instituye en la despartenencia, en la que la escritura de la historia —como la palabra analítica y la mística— permanece expuesta a lo imposible que la funda.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, C. (2024). *Henri de Lubac et Michel de Certeau. Le débat entre théologie et sciences humaines en regard de la mystique et de l'histoire (1940-1986)*. Les Éditions du Cerfs.
- Baudouin, C. (2006, I éd. 1957). *Psychanalyse du symbole religieux*. Éditions Imago.
- Beirnaert L, Clavreul J., De Certeau, M. (1965). Psychologie ou spiritualité. *Recherches et débats*, 53, 172–184.
- Besançon, A. (1969). Vers une histoire psychanalytique. *Annales* 24(3), 594–616.
- Braudel, F. (1958). Histoire et Sciences Sociales: La longue durée. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 13(4), 725–753.

- Causse, J. D. (2018). *Lacan et le christianisme*. Éditions Campagne Première.
- De Certeau, M., Girardet R. & Nora P. (1970). Histoire et structure. *Recherches et débats* 68, 187-195.
- De Certeau, M. (1975). Christianisme et “modernité” dans l'historiographie contemporaine. Réemplois de la tradition dans les pratiques. *Recherches de Science Religieuse*, 63(1-2), p. 243-268.
- ____ (1975). *L'écriture de l'histoire*. Éditions Gallimard.
- ____ (1982). *La fable mystique, I. XVIe-XVIIe siècle*. Éditions Gallimard.
- ____ (2016, I éd. 1987). *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Éditions Gallimard.
- Dosse, F. (2002). *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*. Éditions La Découverte.
- Freijomil, A. (2009). Clío, entre Freud y Lacan. El gesto psicoanalítico en Michel de Certeau. *Prohistoria*, 13(13), pp. 169-194.
- Lacan, J. (1969). Intervention sur l'exposé de M. de Certeau, Congrès de Strasbourg, le 12 octobre 1968 après-midi. *Lettres de l'école Freudienne*, 7, 84.
- ____ (1975). *Le séminaire. I. Les écrits techniques de Freud*. Éditions du Seuil.
- ____ (2007). *Le mythe individuel du névrosé*. Seuil.
- ____ (2024). *Le séminaire. XV. L'acte psychanalytique*. Éditions du Seuil.
- Langlois, C. (2018). L'initiation aux «sciences religieuses»: Michel de Certeau au séminaire de Jean Orcibal (1956-1965). *Revue de l'histoire de l'Église de France*, 253, p. 247-260.
- Le Brun, J. (2004). La mystique et ses histoires. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 136(4), 309-318.
- ____ (2010). Psychanalyse et mystique: quelques questions. *Champ Lacanien. Revue de psychanalyse*, 8, 127-147.
- ____ (2018). Sciences religieuses et mystique au milieu du XXe siècle. Une génération. *L'Université face à la mystique*. Rennes: PUR, p. 115-124.
- Miller, J. A. (2011). Progrès en psychanalyse assez lents. *La Cause Freudienne*, 78(2), 151-206.
- Pelletier, D. (2011). *Préface* a Freud, S. *Le président Schreber. Un cas de paranoïa*. Paris: Éditions Payot & Rivages, pp. 7-35.
- ____ (2018). Histoire, littérature et psychanalyse. Michel de Certeau et l'école des Annales (1974-1975). *Les Dossier du Grihl*. Recuperado de <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6840>
- ____ (2018). Michel de Certeau, d'un siècle à l'autre. L'actualité paradoxale de la mystique moderne. *L'Université face à la mystique*. Rennes: PUR, p. 93-104.
- Rabant, C. (2002). Michel de Certeau, lecteur de Freud et Lacan. *Espaces Temps*, 80-81, p. 22-26.

