

Michel de Certeau: las ciencias heterológicas como teoría de la creencia

MICHEL DE CERTEAU: HETEROLOGICAL SCIENCES
AS A THEORY OF BELIEF

ALFONSO MENDIOLA

Departamento de Historia-Uia
México

ABSTRACT

This essay analyzes the concept of belief in the work of Michel de Certeau, a notion that “comes to be” within the margins of two problemata: the question about the birth of the human sciences and the discredit of the institutions that came about in France in May of ‘68. “Belief” –in its conceptual entirety– becomes the explanation for the process of cultural transmission from one generation to the next.

Key words: Michel de Certeau, Michel Foucault, belief, heterology, human sciences.

RESUMEN

Este ensayo analiza el concepto de creencia en la obra de Michel de Certeau. Esta noción surge enmarcada en dos problemáticas: la primera, la pregunta por el nacimientos de las ciencias humanas y, la segunda, por el descrédito de las instituciones durante el mayo francés. La creencia, en el conjunto de su pensamiento, se convierte en la explicación de los procesos de transmisión cultural de una generación a la siguiente.

Palabras clave: Michel de Certeau, Michel Foucault, creencia, heterología, ciencias humanas.

Artículo recibido: 22-1-2013

Artículo aceptado: 15-5-2013

Durante los últimos años de la década de los sesenta, De Certeau estructura de manera explícita el tema que desarrollará a lo largo de su obra: la cuestión de la creencia o los saberes heterológicos. En este ensayo mostraré que el intelectual jesuita no se refiere a la creencia religiosa ni en sentido general ni particular; para él, creer va más allá de la aceptación de una serie de enunciados configurados de manera doctrinal. Aún más, el acto de creer nada tiene que ver con la aceptación, por parte de un sujeto, de algunas afirmaciones como ciertas. El concepto de “creer” en la obra de Michel de Certeau se debe entender como sinónimo de tener confianza. Ella es lo que hace vivible el mundo social. Sin confianza, ninguna sociedad es posible. Para exponer el tema de la creencia sólo destacaré algunos de los artículos que se publicaron en esos años en la revista *Études*, y entre ellos dedicaré particularmente mi atención, pero no de manera exclusiva, al primer texto que publica en esa revista: “Las ciencias humanas o la muerte del hombre”, en 1967.¹ Este ensayo se reconoce en la actualidad como una de las mejores reseñas que se han hecho hasta la fecha del famoso libro de Michel Foucault *Las palabras y las cosas*. Los otros artículos que tomaré en cuenta son: “La revolución fundante, o el riesgo de existir” (1968), “Apología de la diferencia” (1968), “Estructuras sociales y autoridades cristianas” (1969) y “Para una nueva cultura: tomar la palabra” (1968). Todas estas publicaciones tratan sobre el momento en que una sociedad deja de creer en aquello que venía creyendo hasta ese momento. Estos primeros análisis hablan de la pérdida de confianza que sufre una sociedad de aquello que le daba cohesión. Ese periodo se cierra con dos libros en los que reutiliza muchos de los ensayos ya publicados: *La toma de la palabra* (1968), que analiza el mayo francés

¹ La apropiación, por parte de De Certeau, de *Las palabras y las cosas* (1966) de Michel Foucault determina uno de los ejes básicos de toda su obra: lo real es aquello que una sociedad está dispuesta a aceptar como tal. De Certeau comprende que institución y escritura están articulados en tanto que el lugar social es lo que permite y prohíbe. La institución funciona para él como ley interiorizada.

del 68, y *El extranjero o la unión en la diferencia* (1969). Además analizaré el ensayo “Las revoluciones de lo ‘creíble’ ” que abre su libro *La cultura en plural*, y que se publicó en la revista *Esprit* en 1969. Concluiré con el análisis del texto que cierra las memorias del coloquio Hacer Creer (1981). De Certeau sostiene que toda creencia se funda en un acto sacrificial, esto es, en la acción de desperdicio más que en la de acumulación. Por “sacrificio” entiende “fiesta comunitaria”. El gesto de no guardar o ahorrar funda la confianza entre los miembros de la comunidad. La fiesta como liturgia y ritual de solidaridad.

Para empezar iniciaré con la siguiente afirmación: toda la obra de Michel de Certeau, y no sólo la que trataré aquí, gira en torno al problema de la creencia. Luce Giard, en una entrevista sobre el pensamiento de De Certeau que se publicó en la revista *Esprit*, dice lo siguiente: “La cuestión de la creencia religiosa y del creer en un sentido más amplio es tratada en un número limitado de sus textos, alrededor de una tercera parte de la obra publicada si uno se atiene a una lectura temática superficial. Si se entra en una lectura profunda, entonces ese problema aparece por todos lados; este tema teje subterráneamente todos sus textos, pues es portador de la dinámica de su pensamiento”.²

Es indispensable, después de aceptar que la obra de Michel de Certeau se centra en la cuestión de la estructura y de las modalidades del creer, explicar a qué se refiere el intelectual jesuita por “creencia”. Pues, como trataré de mostrar a lo largo de este ensayo, De Certeau considera que la creencia es un vacío o, aún mejor, el abismo en que se sostiene toda sociedad.

La creencia es el cemento que hace posible la convivencia social, pues uno siempre se encuentra inmerso en un mundo de autoridades que nunca son puestas en duda. Estos soportes de lo social son particulares para De Certeau y nunca universales:

² Jeremy Ahearne, Luce Giard, Dominicque Julia, Pierre Mayol y Olivier Mongin, “Feux persistants. Entretien sur Michel de Certeau”, p. 150.

siempre se constituyen a partir de una trayectoria singular. Como señalará en muchas de sus artículos, por más libros que un individuo haya podido leer, sus enunciados nunca serán universales. Toda habla es un *dialecto* tribal, y reconocer esto es lo que nos permite abrírnos a la heterología. Aún más, para él como para Foucault las ciencias humanas deberían llamarse saberes *heterológicos*. Me gustaría decir, saberes *heterodoxos*; dicho de otra manera, saberes cuya finalidad es alterar la propia ortodoxia. El título de la más reciente antología publicada de su obra nos puede explicitar esto: *El lugar del otro*.³ La figura que está permanentemente alrededor de su obra, Jean-Joseph Surin —el jesuita que hablará pacientemente con la posesa Jeanne des Anges en Loudun—, será alterado por el otro. Se podría decir que el pensar consiste en pasar límites o fronteras. Mas, para pasarlas, antes que nada deben reconocerse.

Por otro lado, no se pasa del lado del otro para negarse a uno. No se trata de aceptar lo distinto para olvidar lo propio. Nada más alejado del pensamiento de Michel de Certeau. Al contrario, sólo hay encuentro con el otro cuando se le reconoce como diferente. Y reconocer al otro como diferente es asumir el conflicto. Este conflicto consiste en encontrarse con el otro para transformarse ambos. En nuestro autor no hay nada parecido a la apología de la armonía. Pues se es alterado por el discurso afectivo y no por el discurso objetivista y neutral; dicho de otra manera, la alteración —el hacia dónde y el cómo voy a ser afectado por el otro— no es controlable. Sucede en el campo del deseo. Finalmente, el encuentro con la heterodoxia se realiza en el mundo de lo equívoco, es decir, el mundo de las pasiones.

Como se puede inferir de lo anterior, la herejía se vuelve algo positivo. Deja de ser la fuerza del poder que niega y excluye. La herejía es aquello que me habita cuando comprendo que mis experiencias son la expresión radical de la finitud. Para De Certeau,

³ Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*.

la herejía no es lo que está afuera de mi esfera de creencia, sino lo que constituye mi propio mundo. Como espero que se vea al final de este ensayo, para De Certeau la muerte no es como en *Las palabras y las cosas*: lo que llega de fuera, sino aquello que ya siempre está presente en uno mismo. El acto de creer es estar poseído por la muerte. En lo que insistirá el Michel jesuita en oposición al otro Michel es en lo siguiente: la ruptura o discontinuidad en el tiempo histórico no es algo que se descubre cuando aparece una nueva *episteme*, sino ya dentro de la *episteme* que vivimos. Lo inconmensurable no se descubre cuando una taxonomía deja de funcionar o de ser comprendida, sino en las fisuras de ella misma. Estamos ya de antemano habitados por la diferencia, esto es, por la imposibilidad de juzgar de manera absoluta. No existen meta-teorías que sobrepasen el espacio del litigio o diferendo.

¿La Revolución no habrá sido un epifenómeno que dejó intactas las infraestructuras? ¿La realidad reprimida en su pasado bajo el nombre de “antiguo régimen” (la palabra aparece entonces) habría sobrevivido a lo que sólo fue la afirmación colectiva de su desaparición? Ese pasado resurgiría necesariamente más allá de los rechazos, porque él habría sido solamente negado, “olvidado” (en el sentido psicoanalítico del término), y no borrado. Por la misma razón, una historia de la conciencia revolucionaria estaría sustentada en rupturas superficiales, y le faltaría la profundidad de continuidades más esenciales.⁴

Presentaré las etapas de construcción de la noción de creencia en Michel de Certeau. Como se verá más adelante, creer en algo es aceptar el depender de otro: heterología. Pues toda creencia se instituye en la fractura que atraviesa a todo sujeto. Siempre se cree porque se está inscrito en una genealogía. ¿Quién es el fiador que cree en mí? Por otro lado, la noción negativa de herejía sólo

⁴ Michel de Certeau, “La révolution fondatrice, ou le risque d’exister”, pp. 92-93

se vuelve posible cuando la institución convierte el acto de creer en una doctrina. Toda creencia doctrinal excomulga, expurga y excluye. Por esa razón De Certeau nos invita a vivir en los márgenes de toda doctrina.

I. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA CREENCIA

Voy a partir de la siguiente hipótesis: la preocupación permanente que mostrará Michel de Certeau por elaborar una reflexión teórica y epistemológica sobre la creencia surge del diagnóstico de las ciencias humanas hecho por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*.⁵ Aún más, me atrevo a decir que De Certeau venía haciendo el mismo diagnóstico de las ciencias humanas, pero gracias a sus estudios sobre la mística que inició al entrar en la Compañía de Jesús (en particular al estudiar la obra de su *alter ego* Jean-Joseph Surin).

Las ciencias humanas, para Foucault, nacen en el siglo XIX en los intersticios dejados por la epistemología clásica del XVII. La *episteme* de la época clásica se encuentra basada en la noción de representación y en la matematización del conocimiento. El saber de esa época crea una triada de positivities que son la vida, el intercambio de riquezas y el lenguaje, pero nunca problematiza empíricamente la noción de *hombre*. El hombre, como antropología empírica, emerge hasta principios del siglo XIX. Será entendido como el sujeto que vive (la ciencia biológica), tiene necesidades (la economía política) y habla (la filología). Por ello, según el análisis de *Las palabras y las cosas*, las ciencias humanas crean la positividad del estudio del hombre a partir de la noción de “representación”. Mas para fines del XVIII y principios del

⁵ Para comprender el contexto intelectual de Michel de Certeau es importante el libro dirigido por patrice Maniglier, *Le momento philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011.

xix —y aquí está lo central de mi explicación de la problemática de la creencia en de Certeau— esa empiricidad basada en la representación (noción que constituye el espacio de saber de la *episteme* clásica) se ve mediada por la analítica de la finitud. Esto es, la antropología empírica se hace posible gracias al encuentro entre un concepto de la época clásica, el de representación, y otro de la modernidad, el de finitud, podría decirse el de historicidad.

La analítica de la finitud permite que la representación sea estudiada desde sus propios límites o, dicho de otra forma, desde aquello que la niega. Eso que la niega, hacia los inicios del siglo xx, se denominará de varias formas: lo inconsciente (psicoanálisis), el pasado (historia) y el salvaje (etnología). En una sola palabra: la otredad, o como la llamará Paul Ricœur, lo involuntario absoluto. Esa analítica de la finitud (los límites de la representación o la distinción entre cosa en sí y fenómeno) es lo que nuestro jesuita va a profundizar, pues ella nos indica que todo saber en las ciencias humanas se construye a partir de algo que no puede ser nombrado: *la experiencia de la muerte*. Ahora, adelantándome un poco, diré que quienes crearon una *ciencia experimental* de la finitud fueron los místicos de los siglos xvi y xvii. También anticipándome a mi argumentación señalo lo siguiente: la epistemología de los místicos no es homóloga a la de las ciencias humanas del siglo xix, y tampoco a la forma que adquiere esa temática en el xx. Pero sin embargo, de alguna manera ambos saberes, el místico y el de las ciencias humanas, se dirigen a la misma cuestión: ¿qué es la existencia del hombre enmarcada en la finitud, esto es, en la realidad de la muerte?

Para mostrar esta similitud entre De Certeau y Foucault presento dos textos centrales de *Las palabras y las cosas* bajo la siguiente interrogación: ¿no se encuentra, en el diagnóstico foucaultiano de las ciencias humanas, una descripción de los místicos estudiados por Michel de Certeau? Dicho de manera afirmativa, el interés por la escritura de los místicos se debe, en De Certeau, a que esa escritura permite encontrar respuestas a la problemática abierta por

tres campos actuales del saber: la historia, el psicoanálisis y la etnología.

Pero cuando se sigue, en su impulso, el movimiento del psicoanálisis, o cuando se recorre su espacio epistemológico en conjunto, se ve claramente que esas figuras –imaginarias sin duda para una mirada miope– son las formas mismas de la finitud, tal como ésta es analizada en el pensamiento moderno: ¿la muerte no es a partir de lo cual el saber en general es posible –a tal grado que sería, por el lado del psicoanálisis, la figura de este desdoblamiento empírico-trascendental que caracterizara en la finitud el modo de ser del hombre? ¿El deseo no es lo que siempre permanece impensado en el corazón de lo pensado? Y esta Ley-Lenguaje (a la vez habla y sistema del habla) que el psicoanálisis se esfuerza en hacer hablar, ¿no es aquello en lo que toda significación se apropia de un origen más lejano que él mismo, pero también eso lejano es lo que en el acto del análisis se promete que retornará? Es absolutamente verdadero que jamás ni esta Muerte, ni este Deseo, ni esta Ley podrán encontrarse en el interior del saber que las busca en la positividad del dominio empírico del hombre; pero la razón de ello es que designan las condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre.⁶

Aquello que funda el saber sobre el hombre es lo indecible, esto es, la muerte. Por eso las ciencias humanas se sustentan en el abismo absoluto. Foucault insiste sobre el problema que trae consigo el convertir al hombre en algo empírico: “Por lo tanto era necesario que [se refiere al psicoanálisis y a la etnología] ambas fueran ciencias del inconsciente: no porque alcancen al hombre en aquello que está debajo de su conciencia, sino porque se dirigen hacia lo que, fuera del hombre, permite que se sepa, por medio de un saber positivo, lo que se da o escapa a su conciencia”.⁷

⁶ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p. 386.

⁷ *Ibidem*, p. 390.

Como se puede inferir, lo que permite y lo que se escapa al saber del hombre es lo otro, esto es, la muerte. De Certeau aceptó que las ciencias humanas tenían aún un lastre de la *episteme* de la época clásica: la representación.⁸ De esa preocupación surgió su estudio de la epistemología de la historia, de la etnología y del psicoanálisis. Él llamó a estos saberes heterologías y a su carencia de fundamento creencia o acto de creer. Por ello, el estudio de las modalidades del creer son la manera en que de Certeau pretendió asumir el reto de las ciencias actuales: la muerte. ¿Es posible pensar la muerte?, o como lo plantea de Certeau, ella es sólo lo indecible que permite y legitima a estas ciencias.

“Antaño, bajo lo cómico de sus memorables aventuras, Félix el Gato era representado en una situación análoga a la que nosotros hemos descrito aquí. Él corre a toda velocidad. De repente se da cuenta, y los espectadores junto con él, que le falta el suelo: hace un momento que dejó el borde del acantilado que recorría. Hasta el momento en que él se da cuenta, entonces cae en el vacío. Quizás en esta representación se puede evocar el problema y la percepción de lo que el libro de Foucault no es más que el testimonio”.⁹ Esta cita se encuentra en la reseña de *Las palabras y las cosas* hecha por Michel de Certeau, “El sol negro del lenguaje: Michel Foucault”, que se publicó con un nombre más convencional, como señala Luce Giard en su presentación a la segunda edición aumentada de *Historia y psicoanálisis*, en marzo de 1967, en *Études*.¹⁰

⁸ Por supuesto en su nueva forma, la kantiana. Pues esta nueva forma desdobra la representación en empírico (las positividades) y lo trascendental (lo que las hace posibles). De hecho, lo que es representable ya no es la realidad en sí (la infinitud) sino aquello que es accesible a *una* forma de representación (la de la finitud).

⁹ Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, p. 89. “El sol negro...” es el título con que aparece en esta obra la reseña “Las ciencias humanas o la muerte del hombre”.

¹⁰ El título original, como lo señalé al principio del ensayo fue “Las ciencias humanas y la muerte del hombre”.

Veamos ahora, de forma detenida, la recepción que De Certeau hace de *Las palabras y las cosas*. *La arqueología de las ciencias humanas* (1966). En los primeros meses del siguiente año De Certeau publica “Las ciencias humanas y la muerte del hombre”. Esta recepción de *Las palabras y las cosas* se publicó en la revista *Études*. Quiero repetir lo siguiente: la interpretación decerteauuniana de la obra de Foucault es de una gran riqueza porque desde su ingreso en la Compañía de Jesús él ha venido haciendo un diagnóstico de las ciencias del siglo xx muy parecido al que expone Foucault en esa obra. De alguna manera ambos autores se encuentran inmersos en las mismas preocupaciones. Esas inquietudes se pueden reconocer en el interés que ambos tienen por entender las epistemologías de tres disciplinas que enmarcan la década de los sesenta: el psicoanálisis, la etnología y la historia. Las tres, subsumidas en la ola estructuralista (o en la formalización lingüística).

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

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

¿Qué significa esto para el método arqueológico de Foucault? que aquello que permite ver es el punto ciego de ese acto, esto significa que lo que es distinto a lo homogéneo es lo que da visibilidad (la diferencia). Por ello, esa diferencia sólo es visible cuando se ha pasado a un nuevo régimen de orden del mundo, esto es, a una nueva *episteme*. Esta cuestión se puede ver en el siguiente fragmento de “El sol negro...”: “De aquí surge el problema: ¿cuál es la validez, cuál es la naturaleza de este ‘nivel’ caracterizado como el del ‘subsuelo’ o como ‘base’ espistemológica?”¹¹

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

¹¹ De Certeau, *Historia y psicoanálisis*, op. cit., p. 83.

La problemática general de *Las palabras y las cosas* encuentra su punto central en la distinción kantiana entre lo empírico y lo trascendental. Foucault se pregunta a lo largo de su obra: ¿cuál es la base epistemológica (el subsuelo) que hace posible la existencia de ciertos objetos, algunos enunciados acerca de ellos y un conjunto de saberes? Esa base epistemológica es un sistema organizador de las positividades y de los saberes que las estudian; es decir, el subsuelo (lo invisible) es aquello que pone orden (la ley freudiana). “Lo que da a cada uno el poder de hablar, nadie lo habla. Hay orden, pero bajo la sola forma de lo que no se sabe, sobre el modo de lo que es ‘diferente’ por relación a la conciencia. Lo Mismo (la homogeneidad del orden) tiene la figura de la alteridad (la heterogeneidad de lo inconsciente o, más bien, de lo implícito)”.¹² Pero esto implícito muere abriendo la posibilidad de un nuevo orden, desde el cual se percibirán otros objetos por medio de otros saberes. Es importante destacar que ese nuevo orden no puede pensar el anterior, pues se le ha vuelto oscuro. Ese subsuelo que vuelve posible el orden y que permanece oculto para la conciencia es la *muerte*. Según De Certeau, para Foucault esa muerte sólo es visible desde el nuevo orden, por ello dice que en *Las palabras y las cosas* la muerte siempre llega de fuera; mientras que para él la muerte es interna a todos y cada uno de los sistemas de pensamiento. Añadiré De Certeau refiriéndose al libro de Foucault, en él se trata todo el tiempo de la muerte, “El lenguaje y los espacios epistemológicos de la percepción reenvían reiteradamente a la inscripción puesta a la entrada: ‘Aquí se trata de la muerte’. Una ausencia, que es quizás el sentido, es acorralada, descubierta ahí donde no se le esperaba, en la misma racionalidad”.¹³

Como adelantamos, De Certeau está de acuerdo con el diagnóstico de las ciencias actuales, pero considera que finalmente no es tratado con suficiente radicalidad: “Todo discurso –señalará en

¹² *Ibidem*, p. 76.

¹³ *Ibidem*, p. 78.

“El sol negro...” – tiene su ley en la muerte, ‘la bella tierra inocente bajo la hierba de las palabras’ ”.¹⁴ Esta muerte, entendida como algo interno, será el tema que desarrollará en su antropología de la creencia.

Ese orden es y será finito, pues se enfrentará con la muerte. La muerte constituye a lo otro como lo diferente de lo pensable de una época a otra. Lo importante en el método de Foucault es el descubrir la imposibilidad de pensar desde hoy como antes se hacía. El centro de su método es revelar la diferencia: “Hay por lo tanto dos niveles en el desarrollo del problema: por una parte la comprensión de un *sistema* que es *diferente*; por otra, la exigencia de una colocación recíproca de sistemas concebidos como ‘modos de ser diferentes’ ”.¹⁵ Hacer historia es construir, después de ciertas operaciones, lo diferente y no lo semejante.

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

El análisis de Foucault –dice de Certeau– es demasiado agudo para no captar una continuidad a través de las metamorfosis y de las reestructuraciones que caracterizan a cada periodo epistemológico. *Las palabras y las cosas* llevan por subtítulo ‘una arqueología de las ciencias humanas’, anunciando de antemano el movimiento que, según la obra, condujo al pensamiento occidental de la época clásica a la formación de las ciencias humanas por la mediación de los tres modelos (característicos del siglo XIX) de la biología, la economía y de la filología –raíces de la psicología, de la sociología y de la lingüística–, y que lleva actualmente a la objeción de esas ciencias por la historia, la etnología y el psicoanálisis. En el sentido analítico del término, las escenas primitivas

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibidem*, p. 82.

habitan y determinan el desarrollo. Bajo los desplazamientos culturales sobreviven las heridas originarias y los impulsos organizadores que son discernibles en los pensamientos que han olvidado esas heridas y esos impulsos.¹⁶

Es necesario destacar que esa continuidad de la que habla De Certeau es la de un equívoco o un lapsus o, aún mejor, de un fantasma que regresa. Es el retorno de lo reprimido, esto es, de esa escena originaria: “El equívoco común a los intercambios entre culturas o a su sucesión no anula la realidad de una comunicación, pero el malentendido designa la naturaleza de ese intercambio. La ambigüedad de la comunicación nos regresa a una ‘inquietud’ que anuda la continuidad de la historia y la discontinuidad de sus sistemas: la diferencia”.¹⁷

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

Quien se queda en la tesis histórica de la continuidad piensa escapar a la muerte apoyándose en la ficción de una permanencia real. Quien se recluye en la fortaleza de los sistemas discontinuos cree poder situar a la muerte como un problema exterior, localizable en el acontecimiento absurdo que pone fin a un orden; huye de la pregunta que ya plantea el orden en cuanto tal y que surge, primero, bajo la figura de un “límite” interno —el de otro mundo, divino o demoníaco, en el siglo XVI; el del ‘no ser’ bestial

¹⁶ *Ibidem*, p. 85.

¹⁷ *Ibidem*, p. 87.

o imaginario del siglo xvii; el de una dimensión ‘interior’ (el pasado, la fuerza o el sueño), en el siglo xix—. ¹⁸

Para concluir con la recepción que hace Michel de Certeau del diagnóstico de Foucault, y que orienta la pregunta central acerca de la heterología, leamos el siguiente fragmento de “El sol negro...”:

Su obra quiere decir la verdad de los lenguajes, pero esta verdad no se plantea con relación a ningún límite y en consecuencia a ningún compromiso del autor. De estos lenguajes las rupturas son finalmente superadas por la lucidez de su mirada universal. Dicho de otro modo, hablar de la muerte que funda todo lenguaje no es aún afrontarla, es quizás evitar la muerte que alcanza a su mismo discurso. ¹⁹

Esta falta de radicalidad, en *Las palabras y las cosas*, es la que el otro Michel quiere enfrentar en su antropología de la creencia por la mediación de la *poética de lo imposible*, o dicho de otro modo, por el estudio de la experiencia del ser alterado por el otro (las ciencias heterológicas). Para Michel de Certeau la única manera de dejarse ser alterado o poseído por el otro es aceptando la propia muerte. De esa aceptación, no de la muerte del otro sino la de uno mismo, emerge la posibilidad del silencio como condición para escuchar el murmullo de lo diferente. La antropología de la creencia que teje toda la obra decerteauiana es el estudio de todas las figuras del ser poseído por el otro, es decir, de las heterologías.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibidem*, p. 90.

2. LAS ETAPAS EN LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE CREENCIA²⁰

Esta antropología de la creencia se va elaborando a través de un largo periodo. Yo me centro en sus trabajos de fines de los sesenta a los de los ochenta, pues esta reflexión adquiere su forma más acabada en dos de sus obras centrales: *La invención de lo cotidiano* (1980) y *La fábula mística* (1982). Nosotros tomaremos como centro su reflexión sobre el 68 francés. A lo largo de esos casi veinte años hay un ensayo que aclara aún más la orientación de su reflexión. Me refiero a “La debilidad de creer” que apareció en 1977 en la revista *Esprit*. Lo primero que sobresale del título y que se desarrolla en su argumentación, es la oposición entre creer y saber. El saber es fuerte y la creencia es frágil o, aun mejor, débil. Por “saber”, De Certeau piensa en la ciencia y su producción de enunciados verdaderos; en este sentido se empieza a mostrar algo que será muy importante en su teoría de la creencia. Los enunciados del saber deben ser legitimados, y de no ser así, rechazados. De alguna manera se puede decir que cuando se muestra que un enunciado de la ciencia no se sostiene se debe abandonar. En cambio, en el ámbito de la creencia no se trata de demostraciones sino de adhesiones involuntarias. Esto es, se cree en tal cosa porque no se puede dejar de hacerlo.

Por otro lado, un aspecto de la creencia que se deriva del punto anterior es su opuesto, ya que su fragilidad se vuelve fuerza. Cuando un interlocutor le dice a otro: “tengo la debilidad de creer en tal cosa”, de alguna manera el que escucha no puede más que aceptarlo. Dicho de una manera más directa, cuando alguien cree, no hay modo de hacerlo dudar. Por ello, la creencia es lo más fuerte que puede haber, ya que esta esfera de la vida no pertenece

²⁰ Este apartado sigue el estudio de Alain Boureau, “Croire et croyances”, que apareció en el libro bajo la dirección de Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia y Michel Trebistch, *Michel de Certeau. Les chemins d'histoire*.

a lo voluntario. Michel de Certeau explicitará que esta fortaleza de la creencia se debe a que no tiene que ver con la adhesión a enunciados sino con un modo de vivir. Para él, la creencia tiene que ver con el hacer y no con la aceptación intelectual de un cuerpo doctrinal. Y por último, la creencia se convierte en el fundamento de toda vida social, pues la creencia es la base de toda comunicación. Para De Certeau, la creencia tiene que ver con lo verosímil, y eso que no puede ser legitimado con argumentos es el sentido común, esto es, lo ya admitido por una colectividad. Me atrevería a decir que De Certeau se refiere a eso que no es tematizable socialmente. Por otro lado, es importante destacar que nuestro jesuita irá pasando del contenido de la creencia a la forma de la creencia, con esto se refiere al modo de creer.

Por lo pronto se puede exponer la primera tesis sobre lo que De Certeau entiende por creencia. Primero, el creer se opone al saber, el sé es distinto al creo; segundo, la fuerza del creer está en que no es algo voluntario y, tercero, la formalidad del creer es lo que siempre está de trasfondo en toda comunicación (aún más, es eso que nos permite comunicarnos). Con esto se puede ver que la antropología histórica de la creencia se convierte en una teoría de la transmisión de la herencia (como el arte de saber hacer), de una generación a otra. Si regresamos a la apropiación del libro de Foucault podemos decir que su teoría de la creencia quiere responder la siguiente pregunta: ¿de qué manera el otro que ya no está —el muerto— sigue presente en los actos de los que siguen vivos? De otra manera, ¿cómo toda sociedad está sustentada en lo insustentable: la muerte del otro? Y, además, ¿qué debe hacer una sociedad para despedir a sus muertos, pues son ellos los que les transmiten un modo de proceder en la vida?

Es importante destacar que su seminario de la Escuela de Altos Estudios estaba orientado al estudio de la creencia. Esto nos muestra cómo al final de su vida continuaba dedicado a construir una teoría de la creencia (¿sería mejor decir una epistemología de las ciencias heterológicas?): “Para el año 1984-1985, el segundo

semestre estaba consagrado a las ‘investigaciones contemporáneas sobre la creencia’; el programa de 1985-1986 preveía un seminario semanal sobre ‘la credibilidad: estudios de caso (política y religión) y teoría de la creencia’, mientras que un segundo seminario, en colaboración con Luce Giard, trataba sobre las ‘articulaciones del saber y del creer. Textos científicos y filosóficos’ ”.²¹

Por lo que se puede ver, De Certeau estuvo interesado en la creencia hasta el final de su vida. Él entiende que una teoría de la sociedad no podría avanzar si no tematizaba las formas históricas del creer, pues para él creer es preparar de alguna manera un lugar a los muertos en el mundo de los vivos. Dicho de otra manera, no hay sociedad sin dos presupuestos: uno, soy gracias a los que ya se han ido y, dos, tengo que aprender a tratar con mi propia muerte. No hay sociedad sin muertos y muerte.

Ahora pasaré a analizar las etapas en que Michel de Certeau fue elaborando esta teoría de la creencia o, como he dicho, de la relación con el otro que me habita. Pero antes de empezar es necesario recordar que él fue especialista del siglo xvii y pensó ese momento histórico como el paso de una forma de creer a otra. De la sociedad que se explicaba a sí misma desde conceptos teológico cristianos hasta otra que lo hará por medio de términos políticos y económicos. Lo que resulta curioso es que nunca nos haya hablado del creer en la Edad Media, pues esto nos hubiera permitido contrastar la relación entre el saber y la fe en las dos épocas.

2.1 *La propagación del descrédito*

Sus primeros textos sobre la creencia tratan de ella en un contexto político: mayo 1968. Estudia cómo se da el descrédito de las instituciones de lo político. Para De Certeau, lo político como aquello que dona de sentido al hacer social surgió en el siglo xvii. Y lo político vino a sustituir una forma del sentido o, mejor, del creer, lo religioso en su forma cristiana. Para los años setenta se

²¹ Boureau, “Croire et croyances”, *op. cit.*, p. 127.

está viendo el fin de esa forma de creer: lo político. La cuestión que queda abierta es la de qué lo sustituirá. Hoy sabemos que los setenta del siglo pasado ven aparecer grandes proyectos que intentan revitalizar lo político; es suficiente con recordar los trabajos de Claude Lefort.

Esta primera temática de la creencia va de “La revolución de lo creíble” (febrero de 1969), que se publicó en *Esprit*, a las “Credibilidades políticas” (1978) que apareció en el libro dirigido por Pierre Birnbaum, *Críticas de lo político*. Ambos ensayos se pueden leer hoy con algunos cambios con respecto a sus primeras versiones. El primero se encuentra en el libro *La cultura en plural* (1974) y el segundo en el primer tomo de la *Invencción de lo cotidiano. Artes de hacer* (1980). En el primero vemos un estilo profético, propio de la época, y en el segundo se aprecia un tono más amargo.

El de 1969 pone el acento en la falta de confianza en las instituciones políticas. Esta descripción se hace a partir de una retórica profética que denuncia a la Iglesia en el tono de la descristianización de Europa y del Vaticano II. Esta explicación se refiere al paso del cristiano a la teología de la liberación por la mediación del maoísmo. Sin embargo, diez años más tarde se agudiza la falta de credibilidad hasta del mismo evento social del 68. Para De Certeau, los fines de los setenta están marcados por una sociedad pragmática, en donde sólo se piensa en el presente. El primer ensayo, como había dicho, es coyuntural (habla de 1968), mientras que el segundo intenta explicar el descrédito desde una perspectiva histórica: “La violencia traduce un déficit de palabras o de instituciones. Ella actúa un lenguaje, pero no lo habla más. En sentido verdadero, es un silencio —un silencio de apocalipsis, en el miedo y la cólera, antes de que se instale un orden nuevo, o el silencio de las preparaciones nocturnas que no reconocen más las leyes de la ciudad y no serán más reconocidas—”.²²

²² De Certeau, “La révolution fondatrice...”, *op. cit.*, p. 82.

2.2 *Hacia una fenomenología del creer*

La pregunta de Michel de Certeau que guía su teoría de la creencia es: ¿qué sostiene la interacción y adhesión social? Diez años después, De Certeau abandona el diagnóstico del descrédito y comienza con una verdadera teoría de la creencia. Deja el análisis funcionalista de la creencia y comienza a preguntarse por los modos o maneras de creer a lo largo de la historia. Pasa de su explicación historicista a una antropológica. Esto no significa que el problema ya no sea planteado en términos de historiador, pues, como hemos dicho, su seminario lleva el nombre de “Antropología histórica de la creencia”. Lo nuevo es que ya no se trata de la creencia a partir del descrédito sino que se intenta pensar de otra manera. El pasaje se realiza plenamente hasta la aparición de su ensayo “Une pratique sociale de la différence: croire”, aparecido en las memorias de un coloquio que llevan el título de “Faire croire”, en 1981.²³ Continúa refiriéndose al paso en el siglo XVII de lo religioso a lo político, pero en esta etapa empieza un segundo momento en su reflexión. A partir de este ensayo, el análisis de la creencia se centra en la cuestión de la alteridad y del ausente: “Certeau puede por fin –dice Alain Boureau– sobrepasar la dicotomía de las creencias como objetos o como residuos, por un lado, y, por otro lado, como un acto de creer descrito de manera puramente psicológica e individual”.²⁴

A partir de este ensayo de 1981 se encuentra la gran explicación de una teoría del creer: “El proceso de creencia se define por la ausencia de un bien deseado (la certitud), por lo cual el gozo es trasladado a un futuro por la mediación de un contrato que une al sujeto a los otros en una institución”.²⁵ Esta postura neutraliza la valoración de momentos de creencia y momentos de descrédito. De alguna manera la creencia siempre está ya en toda relación social, pues es lo que permite la constitución de lo social.

²³ Este ensayo lo analizo en el siguiente apartado.

²⁴ Boureau, “Croire et croyances”, *op. cit.*, p. 134.

²⁵ *Idem*, p. 134.

La reducción fenomenológica la logra por medio del concepto de “diferir”. Esa fenomenología lleva al núcleo de la creencia: el *répondant*. “Il y a un répondant”,²⁶ el hay es diferente al existir según Heidegger, y Michel de Certeau lo toma de él. Esto significa para de Certeau que nunca se está seguro de que se obtenga una respuesta a la demanda, pero debe suponerse que se obtendrá, sino la vida sería imposible. Y el que responde a nuestra demanda es siempre neutro y plural. Dos años después retoma el problema del *répondant* y lo convertirá en la cuestión del sentido. Ese ensayo se publicó con el título de “La institución del creer. Nota de trabajo”.²⁷

Las autoridades que va citando Michel de Certeau en su trayectoria para pensar la creencia son: Michel Foucault (arqueología), quien le permitió pensar históricamente el creer; Baudrillard con la sociedad del simulacro y Roland Barthes con *Mitologías*. En 1981 es cuando las autoridades del periodo anterior desaparecen y surge el bello análisis del concepto de diferir y de contrato. El análisis de esa noción parte de las etimologías de Benveniste (el Isidoro de Sevilla del siglo xx). Pero ya en 1978 habían aparecido otras referencias: la filosofía de la mente de inspiración anglosajona (el filósofo finlandés Jaakko Hintikka y, por supuesto, el maestro de éste, von Wright). Estos últimos autores se caracterizan por la estrecha asociación entre lógica, filosofía de la mente e historia (en especial la época medieval). Esta tradición se preocupa por la unidad entre creer y hacer, esto es, por las modalidades de la enunciación del creer. El otro autor que empieza a hacerse presente es Quine. Y otra obra que es citada en 1983 es la de Dan Sperber a partir de su artículo “Las creencias aparentemente irracionales”.

²⁶ “Il y a un répondant” tendría los siguientes significados en el texto de De Certeau: primero el más general, una persona que responde (o es garante) por otra persona (fiador); segundo, contar con los argumentos para contestar las objeciones que se hacen a una tesis; tercero, recomendar a alguien porque se le conoce y, cuarta, el que responde dentro de un rito litúrgico.

²⁷ Michel de Certeau, *Revue des sciences religieuses*, tomo 71, 1983, pp. 61-80.

2.3 *La elaboración de una antropología de la creencia*

Ésta se encuentra en su ensayo, “Una práctica social de la diferencia: creer”, que cierra el volumen de las memorias del coloquio “Faire croire”.²⁸ Sabemos de la sorpresa que causó entre los participantes la exposición de Michel de Certeau. La extrañeza se debió a que el público presente esperaba una reflexión sobre la creencia religiosa, mas para principios de los ochenta De Certeau ya tiene un concepto más amplio de creer. El acto de creer será estudiado a partir de sus estructuras y, por otro lado, será entendido como ese misterio (en este artículo desarrolla la noción de “*Il y a un répondant*”, esto es, hay algo —en lugar de nada— que responda a nuestra demanda) que instituye lo social. Estamos ante aquella pregunta clásica de la modernidad: ¿cómo se instauro el orden social? Contestará De Certeau: por medio de las formas del creer, esto es, por las relaciones (rituales, simbólicas, afectivas, etcétera) que se establecen entre los vivos y de éstos con los muertos.

El artículo comienza con una reflexión sobre los sentidos de la palabra “creer”, para terminar en su núcleo básico, con el sentido de diferir. Pero vayamos con más calma. El término creer presenta una constelación de usos, dentro de ellos se encuentran los siguientes: a) tener confianza en alguien o en algo; b) creer en la realidad o en lo que uno ve, y c) fiarse de lo que se dice. Lo que une a los tres significados de la palabra creer es que siempre se instauro una relación. Creer no es una sustancia sino una relación. Esa relación puede ser con una persona, un objeto, lo real —como testimonio de lo visto— y, por último, con lo que se dice. En este conjunto de relaciones lo que se debe resaltar es que en los tres casos el soporte de la creencia es algo distinto al que cree. La forma de la creencia tiene su soporte en la otredad. Por ello nunca se puede controlar la acción de creer. Siempre está la incertidumbre de la respuesta de eso otro múltiple.

²⁸ Michel de Certeau, “Une pratique sociale de la différence: croire”.

El creer se mueve entre el reconocimiento de la alteridad y el establecimiento de un contrato con ella (no importa si es una persona, una cosa o una palabra). Ese contrato (más adelante se verá que algo específico de la creencia es el que ese contrato no pueda ser “juridizado”, o dicho de manera más clara, la creencia prevalece es esos intersticios de la sociedad donde el derecho no puede entrar). Por ello la forma de la creencia va desde la fidelidad (soy fiel a “eso” porque creo en “eso”) hasta figuras más institucionales como podrían ser la de la fe religiosa. Pero lo esencial del acto de creer es que produce una diferencia. Creer es aceptar tres cosas básicas: a) el “yo” sólo es posible por la mediación del “no yo”, aún más, el yo no es unidad sino división, pues todo yo está habitado por lo otro; b) “eso otro” que me habita no es controlable por mí, y c) creer es producir una diferencia entre lo propio y lo otro, esto es, la forma de la creencia es la diferencia, y no la unidad. Esta diferencia es interna al sujeto, pues el acto de creer implica que el sujeto no es dueño de sí mismo nunca. Creer es depender de “eso” que puede o no responder.

La estructura de la creencia es temporal, esto es, está abierta al futuro como incertidumbre. Creer es depositar algo en “eso otro” en espera de que en algún momento futuro será recuperado. La palabra “recuperado” no es la más adecuada, pues De Certeau no se refiere exclusivamente a dar y recibir cosas, sino al hecho más amplio de recibir una respuesta a una demanda. Al introducir el futuro en la forma creer podemos caracterizar a la creencia como la entenderá nuestro jesuita, esto es, como la acción de diferir (postergar). Hay dos cosas que se difieren: una es el tiempo de la respuesta: doy y espero que en algún momento se me retribuya eso que di, y dos, el objeto dado. Pues nunca se me regresa el mismo objeto dado, ya que cierto tiempo después aun la misma cosa ya no sería la misma cosa (De Certeau se refiere a los trabajos de Marcel Mauss sobre el *potlach*). Este aspecto de la creencia es el fundamento de toda economía de intercambio, ya que creer es dar crédito. Para De Certeau, la cuestión del creer es la interrogación

sobre cómo se vive el tiempo social. De alguna manera la creencia se manifiesta en una red de obligaciones:²⁹ “En el cruce de una práctica del tiempo y de una simbólica social, el creer es, por sus desarrollos, sus retiradas y sus desplazamientos, un lugar estratégico de la comunicación”.³⁰

El creer –diferir– es materializado por un acto de habla. Dice lo que está ausente (el deseo) y espera su realización como futuro (te prometo que estaré contigo). Según De Certeau, la creencia se encarna en el acto de decir (la enunciación como promesa). La forma de la creencia se expresa en un ritual sacrificial, pues siempre hay algo que se destruye en el presente con miras al porvenir. Te ofrezco esto esperando una respuesta. Para Durkheim el sacrificio instauro y representa a la sociedad. Sustituye la cosa en el presente por algo en el futuro. El creer nos permite romper con el presente (simultáneo) y aprender a vivir los tres momentos del tiempo: a) lo que ya no es pero fue; b) lo que es pero está dejando de ser, y c) lo que aún no es pero espero que sea. Dirá De Certeau el presente no es todo. La sociedad debe entender que también existe por los que ya no están y que es responsable de las generaciones futuras.

Las expectativas de las expectativas se apoyan en las creencias (como recuerdo –fidelidad a la memoria–; como atención –creo en lo que veo–; como esperanza –creo que vendrás–). Un sistema de creencias liga un presente con un futuro que le escapa. Las prácticas cotidianas sólo son tolerables porque se sustentan en un acervo de creencias: “El acto de habla [podríamos decir la comunicación] también está fundado en la expectativa de que hay

²⁹ Es difícil dar a entender lo que De Certeau dice en este ensayo, porque cuando habla de dar y recibir no se refiere solamente a cosas, aún más, a lo que menos se refiere es a ese intercambio comercial. Puedo dar mi palabra, y esperar que seré capaz de cumplirla. Pero aquí lo importante es que nunca sé si seré capaz de cumplirla, pues para De Certeau el ser capaz de responder a una promesa siempre es un misterio en tanto que no es controlable por mí.

³⁰ De Certeau, “Une pratique sociale...”, *op. cit.*, p. 365.

alguien que responda, y que el enunciado ‘dado’ al otro será, bajo el modo de una equivalencia y no de una identidad, restituido al donador-locutor”.³¹

Una red de credibilidad sostiene las convenciones que tejen la comunicación social. Creer produce la alteridad del tiempo y de lo homogéneo, esto es, constituye la posibilidad de la comunicación. Por ello, como habíamos señalado, para De Certeau el creer se opone al saber: “A este principio de una sociabilidad histórica, se opone un principio de cientificidad (o de “verdad”) que, eliminando el retardo de un tiempo diferido, practicando la inmediata coincidencia entre lo dado y lo recibido, tiene por índice el ver”.³²

El creyente dice: “yo creo que tú volverás”. Una promesa separa ese tiempo de espera. El creer une un decir con un hacer futuro. Las creencias tienen la forma de prácticas. Un gesto ritual (sacrificio) produce una expectativa de que las cosas seguirán bien. Para De Certeau, la forma “creer” consiste en articular un decir con un hacer. Creer es realizar una acción.

Se ha sostenido que la creencia es una forma de representación a la cual una persona se puede adherir o no. Según De Certeau, es un error o confusión de una interpretación histórica. Esta concepción de creer se refiere a prácticas que actualmente han desaparecido, y por eso sólo existen como enunciados. Creer es la articulación entre un hacer y un campo simbólico que da cuenta de ese modo de proceder. La noción de creencia actual se pregunta por enunciados que han sobrevivido a prácticas que han desaparecido, por eso es común la confusión entre creer en algo y hacer tal cosa.

Ese sentido de creencia, que además es el de las ciencias sociales, se concentra en el estudio de afirmaciones en la cuales la sociedad ya no cree más. Por eso la creencia se convierte en un enunciado al cual uno se adhiere o no. Y esto se debe a la razón

³¹ *Ibidem*, p. 367.

³² *Idem*.

de que dejó de incluir una práctica contractual en el mundo de hoy. La historia –como referencia a lo que ya no es– ha separado la creencia de la práctica, pues ella está obligada a estudiar creencias (mentalidades) que ya no están vinculadas con prácticas. Para De Certeau, la creencia es muy cercana al concepto de mundo de vida del último Husserl. La creencia no es tematizable porque no es voluntaria. Cuándo uno se pregunta: ¿creo en eso?, desde ese momento se está fuera de la creencia.

Un debate de varios siglos entre ciencia y superstición ha inventado la creencia como aceptación de ciertas concepciones de lo real; pues creer a partir de esa postura es referirse a la superstición, mientras que las ciencias fabrican cosas verdaderas. Esta noción de creencia se ha radicalizado aún más en las sociedades modernas, en donde funcionan sistemas de credibilidad (crédito) heterogéneos entre ellos, estratificados, fragmentados e imbricados. En una sociedad policontextual hay muchos sistemas de creencia que son diferentes, por ello el que habita en uno convierte al otro sistema en sólo adhesión a afirmaciones, y no a maneras de actuar. Podríamos decir, siguiendo a De Certeau, que en el mundo actual el otro es siempre el que cree. Cada práctica abre expectativas distintas que se sustentan en códigos diferentes:

Las mismas convenciones de crédito se practican de manera contradictoria. Las creencias y las conductas mantienen relaciones de más en más inestables. Las combinaciones entre eso que llamamos convicción y lo que denominamos comportamiento son relaciones inestables (que adquieren combinaciones múltiples).

Al contrario de lo que sucedía en las sociedades tradicionales, la práctica no es más la transparente objetividad de una creencia. Es necesario distinguirlas, y la distinción misma, verbal y operatoria, se ha convertido en nuestra práctica creyente contemporánea; ella hace parte de los gestos de los cuales suponemos una respuesta.³³

³³ *Ibidem*, p. 369.

Para De Certeau esta noción restringida de creencia es una invención moderna, y se refiere a la adhesión o no de enunciados; pero en las sociedades tradicionales no existía. Esta separación no ha sido rápida, pues la política sigue haciendo uso de ella, después de sustituir lo religioso. Las supersticiones no son sino gestos que se han desvinculado de sus creencias y que siguen esperando una respuesta. Por ejemplo, en la actualidad hay quien se preocupa por el mal de ojo, pero el racionalista sostendrá su falsedad. Es una creencia exiliada del saber científico; es la reliquia de una cosmología. Hay gestos que están actualmente privados de legitimidad del discurso público. Han sido desheredadas del sistema de crédito actual: “Aún más, por la escritura (que representa, en toda civilización, el paso a la tecnología, a una actividad analítica y fabricadora de cultura), ella [las masas alfabetizadas] aprenden a producir y a manejar lo que, hasta ese momento, ella se contentaba de recibir globalmente de la tradición oral, sin poder desprenderse de una memorización fiel a los decires de los ancianos y de los clérigos [...]”³⁴

Según De Certeau, la Ilustración creó lo popular, la superstición como creencia y una nueva estrategia entre el decir y el hacer. El creer se ha vuelto un juego de palabras, algo equívoco. Se piensa que la creencia tiene que ver con el hecho de que sigue existiendo la conducta pero sin criterios legítimos para aceptarla.³⁵

La creencia se refiere a ese mundo que aún no puede ser tratado de manera jurídica. Ellas constituyen contratos pero no son verificables por la sociedad, por ejemplo “me casaré contigo”; “nos veremos a las tres de la tarde”; “te iré a visitar mañana”, etcétera.

³⁴ De Certeau, “Apologie de la différence”, *op. cit.*, p. 86.

³⁵ De Certeau distingue dos tradiciones sobre la comprensión de la creencia: una mediterránea, que separa la creencia del hacer y, otra, anglosajona, que une creer con hacer. En el segundo caso el creer sólo tiene razón en relación con nuestro hacer. Los enunciados de creencia son performativos pues están referidos al éxito o al fracaso pero no a la verdad o la falsedad. La creencia está vinculada con la práctica. Queda claro que él se adhiere a esta última.

Es ese resto que el derecho no puede controlar. Entablar una creencia implica una desigualdad entre las dos partes. Una espera algo y necesita esperarlo, la otra debe actuar para que esa espera se realice.

CONCLUSIÓN

El problema de la creencia es saber si existe el *répondant*. Si la creencia se dirige a una persona, a una cosa o a un se dice, ¿cómo asegurar que “eso” responderá a nuestra expectativa, si no hay nada que lo obligue jurídicamente? Creer es creer en el otro, dejarse en el otro. Pero esta garantía jamás es segura. Si “eso” no cumple, no se puede exigir ni a la familia ni al grupo.

Pero alguien “o algo” debe responder desde el lugar de lo otro. La creencia va más allá de la persona que se compromete, siempre hay algo atrás para fortalecer el creer ¿qué es eso? Al final hay que suponer que el *hay* responderá (otro como otro). Finalmente, debo creer que hay un *répondant*, siempre en neutral y en plural, pues nunca podré designarlo o reconocerlo. Ejemplos: el vecino, el sindicato, el líder, etcétera. Según la época, el *répondant* es distinto. De Certeau llama a ese otro que responde “autoridades” (la tradición), pero ¿cómo llamarlo en un mundo democrático?

Hay distintos lugares que posibilitan el creer. Ellos permiten creer pero son siempre la expresión de una metonimia de algo mayor. De lo que se carece es de eso que nos mantiene caminando para alcanzar al *répondant*, siempre ausente. La creencia y el tiempo siempre están ligados (es la circularidad del presente vivido). La creencia camina no por el singular sino por el plural indefinido (el otro/los otros). Para Michel de Certeau la cuestión del sujeto no es más que la pregunta por el otro: las heterologías.

Lo verosímil es el discurso del otro. Lo verosímil, según Roman Jakobson, tiene una función metalingüística: “se dice que se dice”. Es un discurso que habla de otros discursos y que constituye la

atopia del acto de creer. Se debe de creer pero no se determina en qué. Lo verosímil es el postulado universal de la comunicación. Por ello debemos regresar a los refranes, los clichés, los lugares comunes. Lo plausible es lo que tiene la garantía de lo real. Pensar la creencia es arriesgarse en la construcción de una poética de lo imposible. Jamás se estará seguro de si “*il y a un répondant*”.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahearne, Jeremy, Luce Giard, Dominique Julia, Pierre Mayol y Olivier Mongin, “Feux persistants. Entretien sur Michel de Certeau”, en *Esprit*, Marzo 1996.
- De Certeau, Michel. “Apologie de la différence”, en *Études*, Janvier, 1968.
- De Certeau, Michel. *La culture au pluriel*, París, Seuil, 1993.
- De Certeau, Michel, “La révolution fondatrice, ou le risque d’exister”, en *Études*, juin-juillet 1968.
- De Certeau, Michel. *Historia y psicoanálisis*, trad. Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, 2º. Edición, México, Uia/ITESO, 2003.
- De Certeau, Michel. *Le lieu de l’autre. Histoire religieuse et mystique*, París, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2005.
- Delacroix, Christian, François Dosse, Patrick Garcia y Michel Trebistch (dirs.) *Michel de Certeau. Les chemins d’histoire*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2002.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966.
- Maniglier, Patrice (dir.) *Le moment philosophique des années 1960 en France*, París, PUF, 2011.
- Vauchez, André (dir.). *Faire croire: modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII au XV siècle*, Rome, École française de Rome, 1981.