

Desde Hegel hasta Certeau: ¿la reflexión sobre la historia como teodicea?



From Hegel to Certeau: ¿Reflection about History as Teodicea?

DIANA NAPOLI

Pontificia Università Antonianum

Italia

Correo: dianastoria@hotmail.com

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

DOI: 10.48102/hyg.vi66.576

Ensayo recibido: 6/03/2025

Ensayo aceptado: 14/05/2025

RESUMEN:

En este artículo la autora se propone analizar hasta qué punto la reflexión de Michel de Certeau sobre la historiografía estuvo influida por su estudio de la filosofía hegeliana durante su formación como jesuita. Se examina en particular la noción de teodicea, tal como puede inferirse de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* y de la *Fenomenología del espíritu*, y se muestra de qué manera dicha noción puede operar como una categoría heurística para comprender mejor el sentido que Certeau atribuye a la práctica historiográfica

Palabras clave: Certeau, Hegel, teodicea, subjetividad, marginalidad

ABSTRACT:

This article analyses the extent to which Michel de Certeau's reflections on historiography were influenced by his study of Hegelian philosophy during his formative years as a Jesuit. Specifically, it examines the notion

of theodicy, as it can be inferred from *The Lectures on the Philosophy of History* and *The Phenomenology of Spirit*, showing how this notion may serve as a heuristic category for a deeper understanding of the significance Certeau attributes to historiographical practice.

Keywords: Certeau, Hegel, theodicy, subjectivity, marginality

UN ENCUENTRO JUVENIL

Podría resultar insólito ver relacionados, en el título de un estudio dedicado a la reflexión sobre la historia, los nombres de Hegel y de Michel de Certeau.

Hegel, en efecto, permanece en el imaginario intelectual como el filósofo del “sistema” por excelencia, del saber absoluto, del Estado que subsume al individuo. En cambio, Certeau evoca inevitablemente la figura del “viajero”, como él mismo se definió en una célebre caracterización de su propio recorrido,¹ y como indica el título de su biografía escrita por François Dosse, *Le marcheur blessé*.² Más allá de todas las facetas ligadas al tema del viaje (entre disciplinas, entre continentes, entre saberes), a lo largo de las décadas Certeau ha ido adquiriendo el perfil de un personaje³ heterodoxo (un perfil que, en el marco del centenario de su nacimiento que se conmemora este año, convendría matizar, leyendo su obra como se lee la de un clásico: criticándola, señalando sus límites y, sobre todo, contextualizándola, situándola en el tiempo

¹ Michel de Certeau, “L’expérience spirituelle”, *Christus*, núm. 67 (1970): 488.

² François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé* (La Découverte/Poche, 2007).

³ Utilizo este término porque Certeau se encuentra en dos textos de ficción. El primero es un relato escrito por Virgilio Fantuzzi S. J., “Il santuario era vuoto”, *Civiltà Cattolica*, núm. II (2020): 68-75; publicado por primera vez en 1975 en la revista *Carte secrete*, que estaba dedicado a la figura de Henri Brémond y en el que se menciona el encuentro con “Michel”, que sin duda es Michel de Certeau. El segundo texto es una entrevista ficticia elaborada por Piero Pisarra, “Michel de Certeau. Il gesuita pellegrino delle frontiere”, *Jesus*, 6 (2024), disponible en el blog del teólogo Enzo Bianchi.

en que fue concebida) interesado en aquello que se manifiesta como antisistemático: las discontinuidades de la historia, las producciones en los márgenes del saber, las intersecciones discursivas y disciplinarias.

Hemos decidido, sin embargo, poner en relación a estos dos pensadores aparentemente distantes a partir de algunas sugerencias ofrecidas por Luce Giard (a quien debemos la edición de lo que hoy consideramos la “obra” de Certeau), quien en diversas ocasiones insistió en la importancia del estudio y la lectura de Hegel en la formación de Certeau, hasta el punto de llegar a definir al autor de la *Fenomenología del espíritu* como una matriz estructurante del pensamiento certeauniano.⁴ En el contexto de los estudios filosóficos realizados dentro de la Compañía, Certeau tuvo ocasión de encontrarse, al igual que otros de sus compañeros, con un Hegel que se configuraba como el filósofo de la fragilidad, de la inquietud, del saber absoluto que se disuelve en el mismo instante de su conquista.

Se trataba, para la época, de una lectura innovadora, que maduró en el escenario de una aceleración de los estudios sobre Hegel, notoriamente impulsada en Francia, desde los años treinta, por el trabajo de personalidades como Alexandre Koyré y Alexandre Kojève, por los análisis de Jean Wahl y, sobre todo, por la primera traducción de la *Fenomenología del espíritu* realizada por Jean Hyppolite entre 1939 y 1941. Sin embargo, no se recuerda lo suficiente que los estudios e interpretaciones de la obra de Hegel, que en los años treinta habían encontrado en Francia un terreno fecundo donde arraigar, fueron elaborados también en diálogo con el aporte de numerosos intelectuales de la Compañía de Jesús

⁴ Se trata de un tema que Luce Giard desarrolla, por ejemplo, en “Pierre Favre, l’inspiratore mistico”, trad. Silvano Facioni, en *Pierre Favre*, de Michel de Certeau (Jaca Book, 2014), VII-XXXIV, y que escribió como introducción. El libro de Certeau es la introducción, redactada por el propio de Certeau y publicada en Italia como un texto autónomo, al *Mémorial* de Pierre Favre, cuya edición preparó él mismo en 1960.

que en el intento de renovar e innovar la formación de los jóvenes jesuitas, introdujeron en los escolasticados la filosofía alemana y, en particular, la hegeliana, sentando así las bases para su posterior difusión. Hoy en día, leer a Hegel como un filósofo “inquieto” podría parecer, en ciertos aspectos, casi una obviedad, gracias al trabajo ya consolidado de estudiosos como Pierre-Jean Labarrière, Remo Bodei y, para citar al más conocido, Slavoj Žižek. Este último se ha acercado a Hegel con lentes lacanianas, enfatizando las nociones de carencia y de deseo en la dialéctica hegeliana, interpretada como una tensión constante hacia algo que nunca puede ser plenamente realizado o poseído. Con esta operación, Žižek transformó a Hegel: de filósofo del sistema a filósofo de la incompletitud.⁵

En esta dirección, y a partir de las sugerencias que hemos evocado brevemente, más que mostrar la presencia de temas y problemas explícitamente hegelianos en la obra cerateauniana, nos proponemos analizar de qué modo la reflexión de Certeau sobre el sentido de la práctica historiográfica puede aproximarse a lo que, con referencia al significado de la filosofía de la historia, Hegel había definido, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*,⁶ como una teodicea.

⁵ Un par de ejemplos son: Pierre-Jean Labarrière, *Structure et mouvement dialectique dans la “Phénoménologie de l’esprit” de Hegel* (Aubier, 1985) y Remo Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel* (Il Mulino, 2021). Slavoj Žižek ha trabajado sobre la filosofía hegeliana a partir de Lacan, desde su tesis doctoral (iniciada también por sugerencia de Jacques-Alain Miller y defendida en 1986) de modo que las referencias a Hegel atraviesan toda su obra.

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Suhrkamp, 1986). La edición a cargo de Eduard Gans se basa en el texto de las lecciones impartidas por el filósofo en sus últimos años en Berlín, publicado en 1837 y actualizado en 1840, por Eva Moldenhauer y el hijo de Hegel, Karl Markus Michel.

Incluso considerando sus presupuestos teológicos,⁷ resulta difícil no entender la reflexión filosófica sobre la historia como una adquisición y un producto de la modernidad. Retomando las observaciones clásicas de Hannah Arendt,⁸ si la modernidad es el momento en que la tradición se convierte en “pasado” (es decir, en un tiempo que deja de ser transmitido y heredado), es también el momento en que el presente se ve obligado a pensar su propia contingencia. Evocando los estudios del historiador alemán Reinhart Koselleck, podríamos afirmar que la modernidad había puesto la “historia” a disposición de los hombres,⁹ lo que había implicado la necesidad y el esfuerzo de considerar el espacio de la historia como un campo autónomo, dependiente únicamente del actuar humano. No se trataba simplemente de sustituir el papel de Dios por el de los hombres, sino de responder a las interrogantes que planteaban la autonomía y la disponibilidad de la historia: ¿qué fin – si es que podía darse alguno – recorría el nuevo espacio de la historia, entendido como el conjunto de los hechos y de su significado, según la eficaz síntesis vehiculada por el polisémico término *Geschichte*? ¿Era posible y deseable identificar o definir leyes, reglas, continuidades? ¿Hasta qué punto, en qué medida, el hombre era capaz de controlarla?

Bajo el impulso de tales interrogantes el problema de la historia se convierte en un problema filosóficamente relevante, en particular a partir del siglo XVIII, en el marco de una relectura de la relación entre presente y pasado transmitida por la cultura

⁷ La referencia es claramente a Karl Löwith en el clásico *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (University of Chicago Press, 1949).

⁸ Formuladas tanto en Hannah Arendt, *The human condition* (University of Chicago Press, 1958), como en los ensayos reunidos en Hannah Arendt, *Between Past and Future* (The Viking Press, 1961).

⁹ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg (Paidós, 1993).

ilustrada y por la noción coetánea de progreso. Solo por citar los ejemplos más conocidos, podemos remitirnos a Kant,¹⁰ Herder,¹¹ Lessing,¹² aunque probablemente la expresión “filosofía de la historia” sea atribuible a Voltaire, quien la empleó en su *Ensayo sobre la moral y el espíritu de las naciones*¹³ (1756) con el objetivo, entre otros propósitos, de superar la perspectiva teológica predominante en la consideración de la historia (el cristianismo, por ejemplo, figuraba como una simple etapa en el desarrollo de la humanidad, y además limitada a una parte de ella). Sin embargo, algunos comentaristas señalan que, pese al interés suscitado por el tema, resulta impropio hablar de una auténtica filosofía de la historia antes de finales del siglo XVIII. Hasta la Revolución francesa, la relación entre presente y pasado había permanecido generalmente anclada en el horizonte típicamente ilustrado de un camino de la humanidad orientado irreversiblemente hacia el bien, siempre y cuando los hombres estuvieran en condiciones de conocer dicho bien o se esforzaran en presuponerlo como clave de lectura de los acontecimientos. En otras palabras, se trataba de una reflexión que no problematizaba el pasado, considerado únicamente como el lugar de las tinieblas del que finalmente se había salido, sin que ello implicara la necesidad de releer la relación con el tiempo transcurrido para poder considerarlo como el propio pasado y, por ende, como la propia historia.¹⁴

¹⁰ Podemos remitirnos, a título meramente ejemplificativo, a Immanuel Kant, “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, *Teutsche Merkur* (noviembre, 1784) o a Immanuel Kant, “El conflicto de la facultad de filosofía con la facultad de derecho”, que es la segunda sección de *El conflicto de las Facultades* (editado por el autor, 1798).

¹¹ Por ejemplo, Johann Gottfried Herder, *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* (Librería J. C. Dieterich, 1784-1791).

¹² Véase, por ejemplo, Gotthold Ephraim Lessing, *La educación del género humano* (Nicolai, 1780).

¹³ Voltaire, *Ensayo sobre la Historia General y sobre las Costumbres y el Espíritu de las Naciones y sobre los Principales Hechos desde Carlomagno hasta Luis XIII* (editado por el autor, 1756).

¹⁴ Sobre este punto, cfr., Valerio Verra, *L'idealismo tedesco* (Orthotes, 2019).

La apropiación del pasado constituye, en cambio, la operación típica del contexto cultural posilustrado y en particular, de la filosofía hegeliana, que es la que nos interesa en este estudio. Hegel, para ofrecer de inmediato el marco en el que nos movemos, no había articulado su reflexión sobre la historia en torno a la noción de progreso (que, sin embargo, representaba un horizonte dentro del cual se había desarrollado su obra).¹⁵ Al reconstruir (y conceptualizar) cómo el curso de la historia realizaba formas objetivas, es decir, institucionales, progresivamente más sofisticadas de libertad, el filósofo alemán se enfrentó con la tragicidad que implicaba la búsqueda de tales formas de libertad, objetivas y cada vez más cumplidas. En esta dirección, su filosofía de la historia, en diálogo con los interrogantes que habían sido cruciales también en la escatología cristiana, se convierte en una teodicea.

Como es conocido, el término teodicea había sido acuñado por el filósofo Leibniz, quien, en los *Ensayos de teodicea*¹⁶ publicados en 1710, había procurado encontrar una solución al problema de la justicia de Dios, esforzándose por preservarla a pesar de la evidencia de la existencia del mal. Su intento, desarrollado dentro de una concepción metafísica, concluía con la célebre tesis de que el mundo en el que vivimos representa, en cualquier caso, el mejor de los mundos posibles. Un siglo más tarde, y refiriéndose explícitamente a Leibniz, Hegel se propuso elaborar, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, una nueva teodicea,¹⁷ pero en el contexto de una visión estrictamente inmanentista, con el objetivo de justificar la racionalidad de la historia. Al corresponderle a la filosofía la tarea de conciliar lo real y lo racional, la filosofía de la

¹⁵ Para una lectura de la biografía intelectual hegeliana en un sentido plenamente progresista, véase Jacques D'Hondt, *Hegel. Textes et débats* (Librairie générale française/Le Livre de Poche, 1984) y Jacques D'Hondt, *Hegel* (Calman-Lévy, 1998).

¹⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Ensayos sobre de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (editado por el autor, 1710).

¹⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 28.

historia, logrando reconciliar los hechos con el concepto, aparecía casi como la filosofía por excelencia: un pensamiento capaz de afrontar el problema del mal, perceptible en cuanto se contempla el curso del mundo, que podría parecer, por los sacrificios que en él se ofrecen, un “matadero”.¹⁸

La teodicea definida por el conjunto de la obra hegeliana no se convierte en una justificación de nuestro mundo como el mejor de los mundos posibles, ni puede considerarse sin más una versión secularizada de la escatología cristiana clásica según la cual, como lo señala Pablo en la Primera carta a los Corintios (7,31), “la apariencia de este mundo es pasajera” y el mal no sería sino un momento transitorio, vinculado a los avatares de lo que Agustín había denominado la “ciudad de los hombres”, la ciudad “terrestre”. La teodicea que encontramos en una lectura atenta de las páginas de Hegel se configura, más que en los términos de una justificación de Dios, en los de una reconciliación con Dios, es decir, con la razón. Hegel la define como el resultado de una “consideración pensante de la historia”¹⁹ que surge de la necesidad de hallar un remedio a la escisión (sin la cual, por lo demás, no existiría filosofía) entre la conciencia y el curso del mundo, su significado, su inteligibilidad, es decir, su racionalidad. La filosofía, cuyo fin último es sanar tal desgarradura, puede decir que ha cumplido su tarea en el momento en que la conciencia se revela capaz de superar las contradicciones en las que se encuentra enredada, de trascenderlas y reconciliarse con el mundo.

Para comprender, sin embargo, el significado de la noción de reconciliación es necesario remitirnos a la *Fenomenología del espíritu*.²⁰ Como sabemos, esta obra representa el largo y dramático itinerario a través del cual la conciencia, captando y compren-

¹⁸ “Schlachtban“ en Hegel, *Vorlesungen*, 35.

¹⁹ Según Hegel, la filosofía de la historia es una consideración pensante (“die denkende betrachtung”) de la historia misma: Hegel, *Vorlesungen*, 20.

²⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos (Universidad Autónoma de Madrid, 2010).

diendo mediante un recorrido extenso y tortuoso la coincidencia de sí misma con el mundo, alcanza el saber absoluto. Según se expone en las páginas conclusivas del texto, el atormentado trayecto de la conciencia (desde sus manifestaciones más elementales y, no obstante, ya en sí mismas dialécticas y destinadas a superarse: la certeza sensible, la percepción, el entendimiento, hasta la autoconciencia como articulación del deseo, y la razón) se despliega a través del camino de la memoria, en la medida en que toda la historia del mundo se encuentra estratificada en la conciencia y poseída por ella. Simplificando, podríamos afirmar que la conciencia, en el momento en que recorre la totalidad del camino de la memoria (compuesto por la articulación entre el sendero de la historia entendida como los acontecimientos, los fenómenos, y el sendero de su comprensión), comprende su propio tiempo con el pensamiento, llegando así al saber absoluto, a la historia conceptualmente entendida o, si queremos retomar el lenguaje de las *Lecciones*, a la “consideración pensante” de la historia. No obstante, este largo trayecto se presenta como un recorrido de sufrimiento, de dolor: Hegel utiliza expresamente el término “calvario”, sin el cual nuestra subjetividad, es decir, la conciencia que se ha convertido en conciencia del mundo, sería “lo solitario sin vida”.²¹ En este sentido, la filosofía de la historia es una teodicea que reconcilia al sujeto con el mundo y justifica la racionalidad de lo real, mostrando que el momento de lo negativo es, ciertamente, ineludible, no en una dimensión escatológica, sino como el precio necesario de la plena adquisición y dominio de la subjetividad. No hay vida del espíritu que pueda afirmarse sin la capacidad de soportar la muerte. Dicho de otro modo, justificar la realidad significa comprenderla, comprender su verdad que, como sabemos, en Hegel no remite a una noción puntual y analítica, sino a un proceso: la totalidad de los pasos y de las relaciones, incluido el momento de lo negativo como un elemento ante del cual no cabe

²¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 921.

desviar la mirada. Más aún, mantener la mirada fija en lo negativo desmiente su carácter amenazante al convertirlo en un saber que no lo niega ni lo anula, sino que lo mitiga, pues la conciencia, apropiándose mediante la filosofía, lo expresa.

No obstante, esta teodicea está desprovista de todo carácter triunfante. La reconciliación con el propio tiempo, con el mundo y, por ende, con el pasado, llega, como la lechuza de Minerva, al caer la tarde (y, en rigor, la lechuza no llega propiamente para conocer, sino únicamente para reconocer); el momento en que la conciencia reconoce el pasado, lo extraño, lo reprimido, como su propio pasado (es decir, como su propia historia) coincide a la vez con el momento en que lo pierde, porque, como concluye la *Fenomenología del espíritu*, “del cáliz de este reino de los espíritus/ le rebosa la espuma de su infinitud”.²² La historia prosigue, y el saber absoluto ya es en sí mismo testamentario.

CERTEAU: LA HISTORIA Y LO “PERECEDERO”

Certeau tuvo la oportunidad de profundizar en el estudio de la filosofía hegeliana durante su estancia en el escolasticado de Chantilly, adonde fue enviado en 1953 por la Compañía para una formación complementaria (en relación con la que había recibido como laico) en filosofía, antes de proseguir con los estudios de teología, que continuaría en el centro de Fourvière en 1955.²³

En términos generales, ya desde la década de 1920 había surgido en la Compañía de Jesús un interés profundo por la filosofía alemana, y de manera específica por la figura de Hegel, en la perspectiva de una más amplia renovación de la formación filosófica y teológica de los jóvenes que se preparaban para ingresar en la

²² Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 921.

²³ Sobre la evolución de la formación de los jesuitas y la relación de la Compañía de Jesús con las ciencias humanas, véase Étienne Fouilloux et al. dirs., *Jésuites français et sciences humaines (années 1960)* (LARHRA, 2014).

orden.²⁴ El diálogo entablado con los autores alemanes constituyó un elemento dentro del esfuerzo más vasto de interlocución con las ciencias humanas (psicoanálisis incluido), mediante el cual los jesuitas procuraban elaborar un lenguaje capaz de pensar la especificidad de la Compañía “tout en s’adaptant à des exigences différentes de celles du passé” (adaptándose a exigencias diferentes de las del pasado),²⁵ hasta consolidarse, como efecto secundario, en una voz relevante de la cultura filosófica francesa.²⁶

El balance para la historia intelectual de la Compañía de este proceso sigue aún por evaluarse en toda su complejidad. Sin duda, el enfrentamiento con la filosofía hegeliana había constituido un instrumento de interpretación de la transformación que estaba afectando a las instituciones eclesásticas.

Hegel ofrecía un lenguaje, un estilo de pensamiento,²⁷ la “paciencia del concepto” como método para pensar la crisis y las transformaciones; su filosofía representaba la capacidad de asumir a la vez el punto de vista interno al tiempo (al propio tiempo) y el discurso del “otro”, lo que llevó a algunos jesuitas a imaginar que podría convertirse en el “Tomás de Aquino del siglo XX”.²⁸

²⁴ Michel Fourcade, “Kant, Hegel et Compagnie”, en *Jésuites français et sciences humaines*, dirigido por Etienne Fouilloux y Frédéric Gugelot (LARHRA, 2014), 19-61. El itinerario tradicional de formación se había cuestionado en los ámbitos de la teología y la filosofía. Desde esta perspectiva debe leerse la reanudación, en los años treinta, de los estudios sobre los padres de la Iglesia, de la que nació la colección “Sources chrétiennes”. Se trataba de un intento de articular la clásica formación aristotélico-tomista y de repensar, aunque dentro de la tradición, algunas categorías de la teología. Véase Étienne Fouilloux, “Une école de Fourvière?”, *Gregorianum* 83 (2002): 451-459.

²⁵ Frédéric Gugelot, “Le tournant des sciences humaines et la déprise institutionnelle: de l’éloignement à la rupture,” en *Jésuites français et sciences humaines*, dirigido por Etienne Fouilloux y Frédéric Gugelot (LARHRA, 2014), 175.

²⁶ Sobre la relación de la Compañía con las ciencias humanas, véase Étienne Fouilloux et al. dirs., *Jésuites*.

²⁷ Giard, *Pierre Favre*, XXII.

²⁸ Frédéric Gugelot, “Des sciences humaines trop humaines?”, en *Jésuites français et sciences humaines*, dirigido por Etienne Fouilloux y Frédéric Gugelot (LARHRA, 2014), 209.

Entre las personalidades más significativas, que quizá no influyeron directamente en Certeau, pero cuya dedicación al estudio, a la interpretación y a la difusión de la filosofía hegeliana merece recordarse, encontramos a Gaston Fessard (1897-1978), autor de la célebre *Dialectique des Exercices spirituelles* publicada en 1956 pero circulante en forma manuscrita ya desde los años treinta. Fessard fue un asiduo del célebre seminario de Alexandre Kojève en la École pratique des hautes études entre 1934 y 1939, aunque su interés por la filosofía hegeliana era mucho más antiguo.²⁹ También recordamos a Marcel Régnier (1900-1988), que era definido en tono jocoso como el maestro de la “sociedad de los hegelianos desaparecidos”³⁰ de la que formaban parte figuras como Xavier Tilliette, Joseph Gauvin o, en la posguerra, como Georges Morrel (quien sin embargo quitó los jesuitas en los setenta) o Joseph Moingt. Régnier, director además de la prestigiosa revista *Archives de Philosophie*, se mantuvo convencido de la “necessità di aprire la mente di quanti frequentavano gli scolasticati all’idealismo tedesco e alla filosofia contemporanea. Non aveva mai dimenticato l’amara delusione e lo smarrimento della sua generazione al ritorno dalla prima guerra mondiale, quando i giovani tornati dal fronte avevano dovuto piegarsi all’atmosfera gretta degli scolasticati” (necesidad de abrir la mente de quienes frecuentaban los escolasticados al idealismo alemán y a la filosofía contemporánea. Nunca había olvidado la amarga desilusión y la perplejidad de su generación tras el regreso de la Primera Guerra Mundial, cuando los jóvenes que volvían del frente habían debido someterse a la estrechez de miras que reinaba en los escolasticados).³¹

²⁹ Sobre Gaston Fessard, véase Michel Sales, *Gaston Fessard (1897-1978). Genèse d'une pensée* (Culture et Vérité, 1997).

³⁰ Cfr. Michel Fourcade, Kant, Hegel et Compagnie, 37. Sobre Régnier, véase Xavier Tilliette, “Portrait sur le vif”, en *L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier* (Beauchesne, 1982), 1-16.

³¹ Giard, *Pierre Favre*, XX. Como recuerda Giard, a pesar de la hostilidad de la Francia laica hacia los religiosos, Régnier fue un interlocutor relevante para los estudiosos de su tiempo, como lo demuestra, por ejemplo, su colaboración en la

Fue precisamente Gauvin quien dirigió en 1953 un seminario en Chantilly, al que asistió también Michel de Certeau, considerado por Luce Giard como “el más hegeliano de los discípulos de Gauvin”.³² Además de Giard, varios estudiosos han investigado en qué medida la lectura y el estudio del autor de la *Fenomenología del espíritu* contribuyeron a forjar la postura de Certeau como historiador y como teólogo.³³ En este breve estudio, centrado exclusivamente en el significado de la práctica historiográfica, una indicación al respecto nos llega de *La escritura de la historia*, en la que Certeau indaga (también mediante un uso heurístico de la escritura de Freud) el sentido y la apuesta que la escritura de la historia representa para la sociedad. Certeau escribe: “La historiografía trata de probar que el lugar donde se produce es capaz de comprender el pasado, por medio de un extraño procedimiento que impone la muerte y que se repite muchas veces en el discurso, procedimiento que niega la pérdida, concediendo al presente el privilegio de recapitular en pasado en un saber”.³⁴

El material de que dispone el historiador para esta operación de formalización de la pérdida en un conocimiento (negando, por

Histoire de la philosophie, publicada en 1973 por Gallimard y editada por Yvon Belaval, quien ocupaba una cátedra en la Sorbona. Belaval confió a Régnier la redacción del capítulo dedicado a Hegel; véase Giard, *Pierre Favre*, XVII.

³² Luce Giard, “Mystique e politique ou l’institution comme objet second”, en *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, escrito por Luce Giard, Hervé Martin y Jacques Revel (Million, 1991), 28.

³³ Hago referencia a Alfonso Mendiola, *Epistemología, erótica y duelo* (Navarra, 2014), 88-93; Richard Terdiman, “La marginalité de Michel de Certeau”, *Rue Descartes* núm. 25 *À partir de Michel de Certeau: de nouvelles frontières* (1999): 141-158; Philippe Büttgen, “Le contraire des pratiques. Commentaires sur la doctrine de Michel de Certeau”, en *Lire Michel de Certeau. La formalité des pratiques – Michel de Certeau lesen. Die Förmlichkeit der Praktiken, Zeitsprünge*, vol 12, núms. 1-2, dirigido por Philippe Büttgen y Christian Jouhaud (Frankfurt. 2008): 69-98. Diana Napoli y Pierre Gisel, «Introduction», *Michel de Certeau (1925-1986) et la Compagnie de Jésus. Revue de théologie et philosophie* 152, núm. 2 (2020): 107-119.

³⁴ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, trad. Jorge López Moctezuma (Universidad Iberoamericana, 1999), 19.

tanto, la pérdida misma) es lo “perecedero”. Y, sin embargo, a partir de él se construye un saber que se organiza (independientemente del horizonte de expectativas) como un progreso, entendido como un movimiento capaz de integrar el pasado, lo que ha sido, en la forma de una historia que pertenece al presente. Al ofrecer al presente el pasado como su propia historia, el historiador traza entre ambos una continuidad y, al mismo tiempo, una línea de frontera, capaz de delimitar el presente mismo, de definir para este último un lugar propio, el lugar de la certeza, que permite a la subjetividad establecer su identidad, del mismo modo que ocurre en la *Fenomenología del espíritu*: ¿qué es el saber absoluto, sino la subjetividad, la conciencia que encuentra su lugar en el mundo reconciliándose con su propio pasado, con el “otro” ya formalizado en un saber? Mito por excelencia de la utopía moderna, la escritura de la historia permite a la sociedad constituirse como sujeto. Un sujeto que, en cualquier reflexión sobre la subjetividad, Certeau (también a la luz de su propio “retorno a Freud” y de su cercanía con la École freudienne de Paris) no deja de subrayar en su carencia constitutiva, en su *manque-à-être*, que se articula primariamente como deseo y como tensión relacional, en sí mismo y hacia los otros, del mismo modo que la conciencia hegeliana que, en la *Fenomenología*, se halla determinada en primer término por la instancia del deseo. Es a partir del deseo que la conciencia se individualiza, deseando el reconocimiento por parte del otro, pero deseando antes aún verse a sí misma en él, casi desdoblándose en el otro mismo.

La operación mediante la cual la sociedad se establece como sujeto es el resultado, retomando una noción destacada por el filósofo Richard Terdiman, del “privilegio de la marginalidad”.³⁵ Terdiman, que puso de relieve la importancia que tuvo en la formación certeuniana el seminario sobre Hegel de Joseph Gauvin,

³⁵ Se trata de la noción en torno a la cual se articula la citada contribución de Terdiman, “La marginalité”, 144.

observó cómo este último había destacado, entre otras cosas, una particular dimensión de la figura del “amo y esclavo” que, como es sabido, cristaliza el paso de la conciencia a la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*.

Tradicionalmente, el elemento básicamente estructurante de la relación entre amo y esclavo ha sido individuado en el miedo a la muerte: frente al peligro de la muerte, el esclavo se constituye como tal al someterse en el enfrentamiento con otra autoconciencia. Esta lectura tradicional fue profundizada por Kojève, quien señaló, junto al peligro de la muerte, la importancia que representaba el deseo de reconocimiento. No tanto, pues, el esclavo que se constituye como tal por el temor ante su propia vida, sino el amo que se define como tal porque prefiere morir antes que vivir sin reconocimiento.

Ampliando y desarrollando a su vez los análisis de Kojève, Gauvin desplazó la atención hacia la interioridad de la autoconciencia. En su lectura, la relación amo/esclavo, más que un vínculo entre sujetos, configuraba las contradicciones en el interior de la autoconciencia singular, señalando “*éléments dont la co-présence structurelle et dynamique détermine de concert l’expérience de la conscience*” (elementos cuya co-presencia estructural y dinámica determina conjuntamente la experiencia de la conciencia).³⁶ En este sentido, el privilegio de la marginalidad consistiría, entre otras cosas, en asumir dicha contradicción, pensando la propia identidad en un horizonte relacional. Y, con respecto a la historia, en un horizonte relacional con un pasado del que somos excluidos y que solo la mediante la transfiguración escritural vuelve a convertirse en nuestra historia. Freud había elaborado una tópica de la psique (en realidad, como recuerdan los manuales escolares, incluso dos tópicos) para representar los lugares en los que se definía

³⁶ Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière, “Maitre/Serviteur, cinquante ans après Kojève”, en *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne* (Albin Michel, 1996), 70-83.

la relación del sujeto con las diferentes formas de alteridad que lo habitaban. Certeau, siguiendo a Freud, describe la historiografía en *La escritura de la historia* como una tópica de lo inteligible, que circunscribe los lugares que delimitan la inteligibilidad del presente, sus fronteras pensables, aunque únicamente en relación con el pasado, con el ausente, con el otro, transformado, como hemos señalado, mediante la escritura, en nuestra historia. En otros términos, lo que está en juego en la práctica historiográfica es lo que está en juego en el propio sujeto, tan bien encarnado en la figura de Edipo en Colono en un comentario de Lacan. Ante un Edipo ya anciano, que se preguntaba: “¿Entonces cuando yo ya no sea nada me convertiré verdaderamente en un hombre?” Jacques Lacan comenta: ‘allí comienza la continuación de la historia: más allá del principio del placer’.³⁷ Y, en efecto, como una suerte de compulsión a la repetición, apenas estamos en condiciones de narrar el pasado como nuestra historia, en ese mismo instante lo volvemos a perder. Cada vez que creemos haberlo recapitulado en un saber (y, de hecho, por un momento lo hemos logrado), dominando el léxico de lo “perecedero”, la muerte, su guardiana “vuelve y corta”,³⁸ haciendo testamentario el gesto del historiador. Un gesto que, sin embargo, se repite constantemente, permitiéndonos, aunque solo por un tiempo efímero, vivir con el “secreto *inmoral* de la muerte”.³⁹

Retomando el intento de Leibniz, Hegel elaboró, mediante la filosofía de la historia, una teodicea como justificación de la racionalidad del mundo, es decir, como posibilidad para el sujeto de comprender el mundo como su propio mundo, pagando el precio del “Calvario” encarnado por el momento de lo negativo como esencialmente constitutivo de la subjetividad. Certeau, en esta dirección, ha definido la historiografía como la posibilidad de

³⁷ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, trad. Alejandro Pescador (Universidad Iberoamericana, 2000), 209-210.

³⁸ de Certeau, *La escritura*, 19.

³⁹ de Certeau, *La invención*, 211.

elaborar una tónica de lo inteligible a través de la cual el pasado, el otro, se hace decible como el propio pasado. *La escritura de la historia* es la práctica que formaliza la pérdida, lo “perecedero”, en un saber mediante el cual la sociedad construye su propia subjetividad. La escritura que relata aquello que teoriza, definiéndose como una práctica conceptual, es, sin embargo, típica de Certeau, puesto que, en lo que podemos denominar su obra de historiador, el análisis histórico nunca se disocia ni de la teorización de la operación historiográfica ni del lugar del presente desde el cual el historiador habla y a partir del cual un determinado fenómeno histórico se vuelve pensable. Desde esta perspectiva, podemos reinterpretar, para Certeau, las observaciones formuladas por Jacques Derrida a propósito de Hegel: estamos en presencia de una escritura que se configura como una memoria que produce signos.⁴⁰

Si *La escritura de la historia* nos ayuda a precisar en qué sentido la práctica historiográfica en la reflexión certeuniana puede asumir la tarea que Hegel había confiado a una teodicea, el libro más hegeliano de Certeau es probablemente *La invención de lo cotidiano*, aunque su enfoque y el desarrollo de la argumentación puedan parecer todo menos hegelianos. En el texto encontramos, en efecto, una filosofía kantiana del juicio, una filosofía wittgensteiniana del lenguaje, un análisis de la sociedad en muchos aspectos próximo a las consideraciones de los protagonistas de la Escuela de Frankfurt. Y, sin embargo, desde Kant hasta el arte brasileño, desde la mística hasta la televisión, desde la tortura hasta el caminar por la ciudad, Certeau nos narra y nos entrega el final de una época —precisamente la moderna—, un final necesario

⁴⁰ Estamos rearticulando una noción planteada por Jacques Derrida en *Marges de la philosophie* (Minuit, 1972), 101 (véase, en general, 94-101). Derrida se refiere allí al uso del término *Gedächtnis* en la *Enciclopedia* de Hegel. Estas consideraciones serían retomadas posteriormente en Jacques Derrida, *Memoires pour Paul de Man* (Galilée, 1988), donde el filósofo francés profundiza una reflexión sobre la memoria a partir de un ensayo de Paul de Man sobre Hegel.

para que pudiera escribirse: “La decadencia de una civilización edificada sobre el poder de la escritura contra la muerte se traduciría en la posibilidad de escribir lo que la organizaba. Solo el fin de una época permite enunciar eso que la hecho vivir, como si le hiciera falta morir para convertirse en libro”. *La invención de lo cotidiano* es, por tanto, un libro que avanza en la “región misma de la pérdida”, produciendo un saber “con el léxico de lo perecedero”.⁴¹

Precisamente porque la historiografía oculta la estratificación de las operaciones que la constituyen, Certeau no deja de analizarlas y sacarlas a la luz, recordando su carácter intrínsecamente testamentario. “Trabajo de la muerte y trabajo contra la muerte”, el gesto del historiador no deja de repetirse, siempre “recomienza”, construyendo una “razón en el presente”,⁴² constante y verdadera inquietud de toda teodicea. ☒

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah. *The human condition*. University of Chicago Press, 1958.
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. The Viking Press, 1961.
- Bodei, Remo. *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*. Il Mulino, 2021.
- Büttgen, Philippe. “Le contraire des pratiques. Commentaires sur la doctrine de Michel de Certeau”. En *Lire Michel de Certeau. La formalité des pratiques – Michel de Certeau lesen. Die Förmlichkeit der Praktiken, Zeitsprünge*, vol 12, núms. 1-2, dirigido por Philippe Büttgen y Christian Jouhaud, 69-98. Vittorio Klostermann, 2008.
- de Certeau, Michel. “L’expérience spirituelle”. *Christus*, núm. 67 (1970): 488-498.
- de Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. Traducción de Jorge López Moctezuma. Universidad Iberoamericana, 1999.
- de Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Traducción de Alejandro Pescador. Universidad Iberoamericana, 2000.
- Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Minuit, 1972.

⁴¹ de Certeau, *La invención*, 215.

⁴² de Certeau, *La escritura*, 19.

- Derrida, Jacques. *Memoires pour Paul de Man*. Galilée, 1988.
- D'Hondt, Jacques. *Hegel. Textes et débats*. Librairie générale française/Le Livre de Poche, 1984.
- D'Hondt, Jacques. *Hegel*. Calman-Lévy, 1998.
- Dosse, François. *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*. La Découverte/Poche, 2007.
- Fantuzzi, Virgilio. "Il santuario era vuoto". *Civiltà Cattolica*, núm. II (2020): 68-75. En <https://bit.ly/3HorzZR>
- Fouilloux, Étienne. "Une école de Fourvière?". *Gregorianum*, núm. 83 (2002): 451-459.
- Fouilloux, Étienne y Frédéric Gugelot dirs. *Jésuites français et sciences humaines (années 1960)*. LARHRA 2014.
- Fourcade, Michel. "Kant, Hegel et Compagnie". En *Jésuites français et sciences humaines*, dirigido por Etienne Fouilloux y Frédéric Gugelot, 19-61. LARHRA, 2014.
- Giard, Luce. "Mystique e politique ou l'institution comme objet second". En *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, eds. Luce Giard, Hervé Martin y Jacques Revel. Million, 1991.
- Giard, Luce. "Pierre Favre, l'inspiratore mistico". Traducción de Silvano Facioni. En *Pierre Favre*, Michel de Certeau, VII-XXXIV. Jaca Book, 2014.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Universidad Autónoma de Madrid, 2010.
- Herder, Johann Gottfried. *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*. Librería J. C. Dieterich, 1784-1791.
- Jarczyk, Gwendoline y Pierre-Jean Labarrière. "Maitre/Serviteur, cinquante ans après Kojève". En *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne*, 70-83. Albin Michel, 1996.
- Kant, Immanuel. "Idea para una historia universal en clave cosmopolita". *Teutsche Merkur* (noviembre, 1784).
- Kant, Immanuel. "El conflicto de la facultad de filosofía con la facultad de derecho". En *El conflicto de las Facultades*. Editado por el autor, 1798.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado Para una semántica de los tiempos históricos*. Traducción de Norberto Smilg. Paidós, 1993.
- Labarrière, Pierre-Jean. *Structure et mouvement dialectique dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*. Aubier, 1985.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Ensayos sobre de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Editado por el autor, 1710.
- Lessing, Gotthold Ephraim. *La educación del género humano*. Nicolai, 1780.
- Löwith, Karl. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. University of Chicago Press, 1949.
- Mendiola, Alfonso. *Epistemología, erótica y duelo*. Navarra, 2014.
- Napoli, Diana y Pierre Gisel. "Introducción". *Michel de Certeau (1925-1986) et la Compagnie de Jésus. Revue de théologie et philosophie* 152, núm.2 (2020): 107-119.
- Pisarra, Piero. "Michel de Certeau. Il gesuita pellegrino delle frontiere", *Jesús*, núm. 6 (2024). En <https://bit.ly/3DtaTXE>
- Sales, Michel. *Gaston Fessard (1897-1978). Genèse d'une pensée*. Culture et Vérité, 1997.
- Terdiman, Richard. "La marginalité de Michel de Certeau". *Rue Descartes*, núm. 25 *À partir de Michel de Certeau: de nouvelles frontières* (1999): 141-158.
- Tilliette, Xavier. "Portrait sur le vif". En *L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régner*, 1-16. Beauchesne, 1982.
- Verra, Valerio. *L'idealismo tedesco*. Orthotes, 2019.
- Voltaire. *Ensayo sobre la Historia General y sobre las Costumbres y el Espíritu de las Naciones y sobre los Principales Hechos desde Carlomagno hasta Luis XIII*. Editado por el autor, 1756.