

Estudios

Del Corpus (mysticum) a La fábula (mística). Continuidades y rupturas entre Henri de Lubac y Michel de Certeau

CARLOS ÁLVAREZ SJ

Instituto de Teología y Estudios Religiosos (ITER)

Universidad Alberto Hurtado

Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile

calvarezsj@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-5240-1960>

Resumen: La presente contribución indaga una dimensión de la intensa y compleja relación intelectual entre Henri de Lubac y Michel de Certeau, graficada en el paso del *Corpus Mysticum* a *La fábula mística*. En particular nos detenemos en una arista del proyecto intelectual de Lubac que busca desempolvar las potencialidades de la simbólica medieval para contrarrestar las nefastas derivas de la racionalidad moderna. Dicho proyecto se inspira en una ontología sacramental y en la centralidad de la *allegoria in factis*, heredada del pensamiento de los Padres de la Iglesia. La reflexión que realiza Certeau en *La fábula mística* muestra ser no solo la continuación del *Corpus Mysticum* de Lubac, sino que de manera tangencial evidencia los límites del proyecto de su maestro, a través de su atención lúcida a la ruptura nominalista. Certeau muestra así que la emergencia de la mística moderna de los siglos XVI-XVII nace como respuesta al desplazamiento de la *allegoria in factis* a la *allegoria in verbis*, que estaría a la raíz de la desontologización del lenguaje y del cisma entre la experiencia espiritual y la teología.

Palabras claves: Michel de Certeau, Henri de Lubac, mística, fábula, alegoría

Abstract: This article explores a dimension of the intense and complex intellectual relationship between Henri de Lubac and Michel de Certeau, as illustrated in the dialogue between *Corpus Mysticum* and *The Mystical Fable*. In particular, we focus on one branch of de Lubac's intellectual

project, which seeks to unearth the potential of medieval symbolism to counteract harmful aspects of modern rationality. This effort is inspired by a sacramental ontology and the centrality of the *allegoria in factis*, a legacy of the thought of the Church Fathers. Certeau's reflection in *The Mystical Fable* proves to be not only the continuation of *Corpus Mysticum* but also tangentially reveals its limits through close attention to the nominalist rupture. Certeau shows that the emergence of modern mysticism in the 16th and 17th centuries came about as a response to *allegoria in factis* being displaced by *allegoria in verbis*, which is at the root of the deontologization of language and the schism between spiritual experience and theology.

Keywords: Michel de Certeau, Henri de Lubac, mysticism, fable, allegory

INTRODUCCIÓN

En el momento del anuncio del cardenalato de Henri de Lubac, en una carta fechada el 19 de febrero de 1983¹, Michel de Certeau le hace una confidencia: “Aquello que hay de más esencial, una exigencia cristiana del corazón y del espíritu, la he descubierto y articulado conociéndole a usted y gracias a usted, en primer lugar. Y esta necesidad evangélica sigue siendo lo esencial –buscando caminos que nunca son seguros ni están cerrados– para nosotros”. Certeau añade: “En este momento, se desvanecen las diferentes formas en que tratamos de llevar a cabo lo que hemos escuchado del Evangelio [...] Su cardenalato tiene este significado “litúrgico” para mí. Devuelve la vida al secreto que la persigue, a lo indecible que ha tenido tantos ecos [...] Que esta palabra exprese mi gratitud, perdida en medio de tantas otras, pero enraizada, como usted sabe, en las etapas decisivas y personales de una búsqueda”.

Con sutileza y extremada delicadeza, Certeau expresa su gratitud a su hermano mayor, esbozando la continuidad de sus respectivas trayectorias. Pero, al mismo tiempo, dejando entrever el punto de ruptura que estaría ligado a las diferentes maneras en que cada uno ha

¹ Archives françaises de la Compagnie de Jésus, AFSI, Fonds Lubac, Boîte 34.

intentado trazar su respectiva hermenéutica del evangelio. Busca asegurarle, con justicia y equilibrio, que en este momento de significación litúrgica las diferencias se desvanecen. Este mensaje de gratitud y benevolencia nos permite vislumbrar el enigma de una relación intelectual y espiritual fructífera, intensa y compleja, con innumerables ecos por lado y lado: herencias, citas, transferencias, desplazamientos, distancias, rupturas, afectos y reconocimientos. En definitiva, una relación sintomática que revela –a escala particular– la trayectoria de adaptación de la Compañía de Jesús y de la Iglesia en el siglo XX, impulsada por los desafíos culturales, sociales, políticos y religiosos².

La valiosa correspondencia de Certeau³ a Lubac muestra el vínculo engranado por el interés común por la mística que está en el centro del pensamiento de ambos autores⁴, sus continuidades y rupturas estarán necesariamente ligadas a la forma en que entienden e intentan resolver la cuestión mística. En este artículo analizaremos la lectura que hace Certeau –en *La fábula mística I*– del *Corpus Mysticum* de Lubac, asegurando la continuidad de ambos proyectos intelectuales, continuidad que será refutada por Lubac.

² Véase F. DOSSE, *Le marcheur blessé*, chapitre 2 (Éditions la Découverte, Paris 2022).

³ Fechas, autores importantes, publicaciones, lecturas de Certeau, discusiones en común, debates teológicos de la época, palabras dichas o no dichas, sentimientos expresados, nos ayudan a trazar mejor el contexto de un vínculo intenso y conflictivo. Lamentablemente, para este análisis solo dispusimos de las cartas escritas por Certeau y conservadas por Lubac. Esta correspondencia se encuentran en el Fondo Certeau y en el Fondo Lubac en los Archives françaises de la Compagnie de Jésus (AFSI), en Vanves, y en el Centre d'Archives et d'Études Cardinal Henri de Lubac (CAÉCHL), en Namur y cubren un período que va del 14 de enero de 1951 al 19 de febrero de 1983. Véase F. TRÉMOLIÈRES, “Michel de Certeau, Henri de Lubac: une correspondance”, *Recherches de Science Religieuse* 106 (2018) 591-609. Añadimos a una carta inédita (12 de noviembre de 1956) de Lubac a Certeau, que descubrimos en los archivos de la revista *Christus*.

⁴ Véase C. ÁLVAREZ, “La mística como síntoma de la modernidad. Una lectura del proyecto epistemológico de Michel de Certeau”, *Revista Portuguesa de Filosofia* (2020) 76 (4) 1462-1464, https://doi.org/10.17990/RPF/2020_76_4_1451. H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Paris, Les Éditions du Cerf 2006) 113.

DEL CORPUS (MYSTICUM) A LA FÁBULA (MÍSTICA)

Certeau afirma en *La fábula mística I* que su historia de la mística moderna podría ser una continuación del *Corpus Mysticum* de Lubac:

De su carrera medieval nos bastará recordar una etapa, relativa a la expresión *corpus mysticum* (cuerpo místico). No es sino un “caso” entre otros, pero presenta la ventaja de haber sido objeto de un minucioso análisis teológico, del cual mi historia podría ser la continuación⁵.

Esta afirmación se inserta en el capítulo de *La fábula mística I*, titulado “La ciencia nueva”, que profundiza el artículo que Certeau escribió en 1964: “Mystique au XVII^e siècle. Le problème du langage mystique”, publicado en el libro homenaje a Lubac titulado *Mélanges offerts au père Henri de Lubac*⁶. Es evidente que Certeau pensaba continuar la reflexión sobre la mística emprendida por su hermano mayor, a pesar de que éste refutaría enérgicamente esta afirmación en una carta escrita a su provincial en 1982⁷.

⁵ M. DE CERTEAU, *La fable mystique I*, 108: “De sa carrière médiévale, il suffira de rappeler une étape, relative à l’expression « *corpus mysticum* » (corps mystique). Ce n’est qu’un « cas » entre d’autres, mais il présente l’avantage d’avoir été l’objet d’une minutieuse analyse théologique dont mon histoire pourrait être la suite”. M. DE CERTEAU, *La fábula mística I* (Universidad Iberoamericana, México, 2010) 108.

⁶ Certeau, como solía hacerlo a la época, envía y confronta su artículo con Lubac: “Malgré tout, je voudrais bien apporter ma petite pierre aux *Mélanges de Lubac*, et je pense présenter une note sur l’histoire du mot « théologie mystique » aux XVI^e et XVII^e siècles. De cela aussi, je serais heureux de vous parler” (Lettre de Michel de Certeau à Henri de Lubac, 1 octobre 1962. Archives de Compagnie de Jésus en France, Vanves, Fond Michel de Certeau).

⁷ “Xavier Léon-Dufour a jugé bon, contre toute vérité, de m’associer publiquement de près, et comme une autorité, sans m’en prévenir à une entreprise de propagande où il invite les fidèles de l’Église catholiques à « passer sur l’autre rive ». Cette propagande prend la forme d’une vaste campagne, organisée sur tous les continents, soit par lui-même, soit par des hommes endoctrinés par lui. Elle coïncide avec une opération analogue, effectuée par Michel de Certeau, dans son dernier ouvrage » [...] [Dans *La Fable Mystique I*] il s’y trouve un chapitre intitulé « La Science nouvelle », sorte de hors-d’œuvre, dans lequel l’auteur résume à grands traits (en le louant) ce même *Corpus mysticum*, dont se recommande Léon-Dufour. Le titre qu’il donne à ce résumé : « *Corpus mysticum, ou le corps manquant* », est déjà par lui-même une dénaturación ; il introduit à des spéculations aussi clinquantes que légères qui n’ont absolument aucun rapport avec ce que j’avais écrit. Trop intelligent pour m’attribuer

Por esta razón nuestra hipótesis es que la fórmula *del corpus a la fábula* nos parece la prueba más fehaciente de las continuidades y las rupturas entre Lubac y Certeau. He aquí un síntoma particular –digno de análisis– de la (r)evolución teológica y del “saber de lo religioso” (*savoir du religieux*⁸), experimentado en Francia, durante la segunda mitad del siglo XX. Del *corpus* a la *fábula* muestra en cierto sentido la pascua de uno a otro y, en cierto modo, de la Iglesia. La posibilidad de examinar este paso nos permite seguir haciendo el trabajo de duelo de un cristianismo entendido como un corpus articulador y mediador obligado de la verdad, de las prácticas éticas, políticas y sociales.

A través de esta noción remitimos no solo al libro *Corpus Mysticum* de Lubac, sino a su proyecto intelectual. Y a través de la noción de *fábula* al proyecto de Certeau. Tomamos prestadas ambas definiciones de este último:

“Por «cuerpo» entiendo el estar presente histórico y social de un lugar organizado”, es decir, “la unidad social constituida por redes de prácticas, ideologías y marcos de referencia, y especificada por límites (iniciaciones y exclusiones), conductas (jerarquizadas según criterios de reproducción y de selección) y conveniencias (postuladas y manipuladas por «estrategias» internas)”⁹.

formellement le moindre rôle dans l’origine de ses divagations, il n’en sait pas moins fort bien, lui aussi, que l’usage (l’abus) de mon nom produira son effet sur une catégorie de lecteurs” (Lettre de H. de Lubac à ses supérieurs, 12 décembre 1982 (1982-1983). Fondo Henri de Lubac, Archives de la Compagnie de Jésus en France, Vanves).

⁸ La hipótesis sobre la que se basa la noción de “savoirs du religieux” consiste en la posibilidad de identificar la circulación de sentido entre lo religioso y lo científico y contribuir así a una historia contemporánea de los regímenes de verdad (D. PELLETIER, “Les « savoirs du religieux » dans la France du XXe siècle. Trois moments d’une histoire intellectuelle de la sécularisation, *Recherches de Science Religieuse* 101/2 (2013) 169.

⁹ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire* (Éd. Luce Giard, Éditions du Seuil, Paris 1987) 299-300 : “Par « corps » j’entends l’être-là historique et social d’un lieu organisé”, c’est-à-dire “à « l’unité sociale que constituent des réseaux de pratiques, d’idéologies et de cadres de référence. Des limites (des initiations et des exclusions), des conduites (hiérarchisées selon des critères de reproduction et de sélection) et des convenances (postulées et manipulées par des « stratégies » internes) la spécifient”. Español en M. DE CERTEAU, *La debilidad de creer* (Katz Ediciones, Buenos Aires 2006) 306.

La noción de fábula de Certeau se refiere a la posibilidad que da Cristo de abrir el espacio para el surgimiento de una nueva palabra.

Jesucristo es una fábula: del orden de una fábula que debe hacer posible unas producciones ulteriores [...] La fábula es, por un lado, lo que me hace hablar y, por otro, aquello a partir de lo cual produzco el sentido de este texto [...] Es una manera propia y primera, “fundadora”. El estilo en el que se dice lo esencial: hablar el lenguaje común, discursivo¹⁰.

El paso *del corpus (mysticum) a la fábula (mística)* refleja una óptica diferente de entender la hermenéutica cristiana y su lugar sociopolítico en la cultura contemporánea. El término que queda de este pasaje –que marca tanto la continuidad como la ruptura entre nuestros autores– es la mística.

LA NOVEDAD DEL *CORPUS MYSTICUM*

Para comprender mejor las continuidades y rupturas entre Lubac y Certeau, resulta pertinente señalar tres aspectos de la novedad aportada por *Corpus Mysticum* en el momento de su publicación: la intención de este libro y su compleja recepción; el diagnóstico de las consecuencias nefastas del paso del simbolismo ontológico a la teología dialéctica; y el vínculo intrínseco entre eucaristía e Iglesia.

El objetivo de este libro fue provocar algo parecido a una “conversión intelectual”¹¹ en el medio teológico y eclesial de los años 40, que todavía estaba muy influenciado y cooptado por un neotomismo conservador. Dicho objetivo, ciertamente ambicioso, no se puede entender sino en el marco de un enorme malestar debido a

¹⁰ M. DE CERTEAU, “La Fable Chrétienne”, Groupe TAV, 28-10-1972, Fonds Certeau, boîte 5, AFSI [la traducción es nuestra] : “Jésus-Christ, c’est une fable : de l’ordre d’une fable qui doit rendre possible des productions ultérieures [...] La fable est d’une part ce qui me fait parler et d’autre part, ce à partir de quoi je produis le sens de ce texte [...] C’est une manière propre et première, « fondatrice ». Le style dans lequel on dit l’essentiel - de parler le langage commun, discursif”.

¹¹ J.-F. CHIRON, “Corpus Mysticum revisité”, *Recherches de Science Religieuse* 107/1 (2019) 33.

las derivas decadentes¹² de una teología dialéctica que se había vuelto demasiado especulativa y que disolvía así la fuerza del misterio sacramental. Este libro se trata entonces de una “denuncia, pues lo que el autor propugna no es más que una vuelta a lo que se ha perdido, y que hay que redescubrir”¹³. Para Lubac, es importante no olvidar que la reflexión de los Padres de la Iglesia sobre los sacramentos, y en particular sobre la eucaristía, no pueden desligarse de una teología que toque en su centro la economía de la salvación. El redescubrimiento del vínculo entre la sacramentalidad e inteligencia de la fe formaba parte de la tradición patristica que pretende desempolvar para dar un nuevo impulso al catolicismo contemporáneo¹⁴. En otras palabras, para él hay una crisis de la sacramentalidad, o como decía Yves Congar, una “caída de la inteligencia profunda del misterio del cuerpo de Cristo”¹⁵ y, por lo tanto, del pensamiento teológico en su conjunto, debido al paso del símbolo a la dialéctica.

Esta doctrina [...] se presenta como un racionalismo y como una dialéctica [...] Nuestros nuevos dialécticos [discípulos de Berenger de Tours] ya no saben disociar una realidad que podría creerse unificada para siempre por esos genios del simbolismo ontológico que fueron los Padres de la Iglesia. En manos de Berenger, la síntesis sacramental se desintegra [...] Por un lado, un cuerpo real –terrestre o celeste– que solo puede entenderse *sensualiter*; por otro, un cuerpo espiritual que ya no tiene ninguna corporeidad real ni, francamente, ninguna existencia objetiva [...] Por un lado, finalmente, Cristo mismo en su realidad personal o, en el sacramento, su virtud; por otro, la Iglesia que somos [...] Todas las inclusiones simbólicas se convierten, en su comprensión

¹² Citando a Max Scheler, Henri de Lubac afirma que “le développement n’est pas seulement progrès, mais qu’il est toujours et en même temps décadence” (H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum* (Œuvres Complètes XV, Les Éditions du Cerf, Paris 2009) 264.

¹³ J.-. CHIRON, “Corpus Mysticum revisité”, 34.

¹⁴ “La « scripturaire » où, selon la conception chrétienne de l’allégorie esquissée par saint Paul et par l’Épître aux Hébreux, les événements et les choses, les actes et les personnes, dans leur réalité même, historique ou substantielle, sont les figures des réalités spirituelles qui seules participent à la pure et définitive Vérité du Logos en intégrant la plénitude de son Corps” (H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 216).

¹⁵ Y.-M. CONGAR, *RSPT*, 31, 77-96, citado por E. DE MOULINS-BEAUFORT, *Présentation du Corpus Mysticum*, XXIX.

[de Berenger], en antítesis dialécticas. Separaba constantemente lo que la tradición solía unir¹⁶.

El ambicioso objetivo de Lubac es reconducir el pensamiento teológico recuperando la fuerza ontológica del simbolismo, depreciada por Berenger (y sus herederos). Para afirmar el realismo eucarístico, estos se ven obligados, por un lado, a identificar el cuerpo eucarístico de Cristo con su cuerpo histórico y, por otro, a ver la eucaristía como presencia y no como acción. La desafortunada consecuencia de este desplazamiento de perspectiva teológica es que “[...] la teología de la eucaristía se está convirtiendo cada vez más en una apologética y se organiza cada vez más en torno a la defensa de la «presencia real». La apología del dogma sucede a la inteligencia de la fe”¹⁷. En otras palabras, es debido a la identificación entre el cuerpo histórico y el cuerpo eucarístico que esta nueva teoría acaba descuidando la dimensión propiamente mística (sacramental)¹⁸.

Lubac, ante la herencia de una inteligencia contemporánea demasiado secularizada a causa –entre otros factores– del giro dado por la teología dialéctica, emprende una investigación histórica para desmontar sus presupuestos. La consecuencia de este giro es el alejamiento de la inteligencia de los Padres de la Iglesia para quienes “el resorte esencial del pensamiento no era la identidad, ni la analogía,

¹⁶ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 253-254 : “Cette doctrine [...] se présente comme un rationalisme et comme une dialectique [...] Nos nouveaux dialecticiens [disciples de Bérenger de Tours] ne savent plus que dissocier une réalité qu’on pouvait croire à jamais unifiée par ces génies du symbolisme ontologique que furent les pères de l’Église. Entre les mains de Bérenger, la synthèse sacramentaire se désagrège [...] D’un côté, un corps réel –terrestre ou céleste– qui ne saurait être compris que *sensualiter*; de l’autre, un corps spirituel qui n’a plus ni réelle corporéité ni, à franchement parler, aucune existence objective [...] D’un côté, enfin, le Christ lui-même en sa réalité personnelle ou, au sacrement, sa vertu; de l’autre, l’Église que nous sommes [...] Toutes les inclusions symboliques se muent, dans son intelligence [de Bérenger], en antithèses dialectiques. Constamment il sépare ainsi ce que la tradition unissait” [la traducción es nuestra].

¹⁷ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 246.

¹⁸ “Concentrée sur la vérité de la présence, il était sans doute fatal que l’attention théologiquenégligéât quelque peu la signification « mystique » du corps sacramental” (H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 248).

sino la anagogía. Siempre encarnada en su primera etapa, ésta fue siempre ascendente. Desde la creación ascendió a Cristo, y a través de Cristo tuvo acceso a la *invisibilia Dei*. Todo lo sensible era para ella un sacramento [...]”¹⁹. Dicho esto, para los Padres de la Iglesia, la comprensión de la fe incluía en primer lugar el paso por el signo para acceder a la realidad.

EL SIMBOLISMO ONTOLÓGICO: ¿UNA CRÍTICA DE LA RACIONALIDAD MODERNA?

Es pertinente evaluar la influencia del simbolismo ontológico en el pensamiento de Lubac. Su declaración en 1982 sobre la actualidad de su *Corpus Mysticum* nos obliga a reflexionar sobre la estrecha relación que establece entre el simbolismo ontológico y la Iglesia. Esta conexión da lugar a una “ontología sacramental” que sustenta su pensamiento, como señala Hans Boersma²⁰. Aunque nunca explicitó la metafísica que subyace a su teología, Lubac exploró el campo de un *milieu suspendu*²¹ entre la naturaleza y lo sobrenatural para superar la oposición dualista entre el extrinsecismo de la neo-escolástica y el inmanentismo de las corrientes secularistas. Esta clave de lectura, siguiendo en parte el pensamiento de Blondel, le da un impulso filosófico a su ontología

¹⁹ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 264.

²⁰ Somos deudores de la reflexión de H. BOERSMA, “Sacramental Ontology: Nature and the Supernatural in the Ecclesiology of Henri de Lubac”, *New Blackfriars* 88 (105) (May 2007) 242-273.

²¹ John Milbank afirma que Henri de Lubac “proposa implicitement une nouvelle sorte d’ontologie – nous disons presque une « non-ontologie » – à la charnière du discours théologique, limitant l’autonomie de chacun tout en le liant à l’autre avec autant de souplesse que de fermeté [...] En parlant de « non-ontologie », je ne veux donc pas dire que Lubac refusait par principe tout discours sur l’être, mais qu’il l’insérait entre le champ de l’être purement immanent propre à la philosophie (ce qu’on appelle habituellement « ontologie »), et celui de la révélation propre à la théologie. Sa « non-ontologie », Lubac la voyait comme un retour au discours chrétien authentique, lequel pouvait être indifféremment décrit soit comme philosophie chrétienne, soit comme « doctrine sacrée » [...] Ce nouveau discours ontologique exprimait la définition paradoxale de la nature humaine capable d’être élevée au-dessus d’elle-même pour se hisser au rang de « sur-nature » propre à la divinité ” (J. MILBANK, *Le milieu suspendu* [Ad Solem/Cerf 2006] 36-37.

sacramental, inspirada en la comprensión patristica del simbolismo ontológico. Según Boersma, es cierto que ni el extrinsecismo conservador del neotomismo ni el inmanentismo progresista han vuelto a la ontología sacramental de la Iglesia medieval. Esta ontología sacramental se inspira en la comprensión patristica de la realidad basada en la presencia sacramental de Dios en el mundo. Dicha presencia existe por el vínculo intrínseco entre Cristo, la eucaristía y la Iglesia, a través de la cual Dios se hace presente en el mundo. Es en la Iglesia donde el Cristo trascendente entra verdaderamente en la historia de nuestro mundo. Lubac en *Catholicisme* ya había vinculado su rechazo al extrinsecismo y al individualismo con la noción de la Iglesia como sacramento²². El reconocimiento de la presencia de Dios (ontología sacramental) es atestiguado por el cuerpo constituido de Cristo en la tradición de la Iglesia y en sus sacramentos.

Como ejemplo de la divergencia teológica entre el simbolismo ontológico y la teología dialéctica, Lubac contrasta una teología simbólica en la que “la verdad estaba más allá del sacramento”²³ con una teología dialéctica en la que “el propio sacramento se convirtió en la cosa y la verdad”²⁴. La eliminación simbólica del cuerpo eucarístico es, pues, un indicio de una nueva orientación epistemológica y teológica. En la explicación semiológica de San Agustín, paradigma de la teología simbólica, el discurso bíblico es el símbolo de otras manifestaciones de Dios en el universo. Se refiere a otras redes de signos: la historia, la naturaleza, los sacramentos, ya que todas las cosas son *vestigia Trinitatis* y “todo es signo de Dios en el universo, y puesto que solo Dios es el último no-significante, la única realidad que es únicamente cosa, el simbolismo de las «cosas» no se limita a la Escritura”²⁵. Poco a poco entonces, desde el siglo XII comienza a

²² Véase H. BOERSMA, 263. Esta noción fue retomada por *Lumen Gentium* de manera diferente a la de Henri de Lubac, quien afirmaba que “la Iglesia es el sacramento de Cristo”. *Lumen Gentium* n° 1 afirma que “la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”.

²³ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 229.

²⁴ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 229.

²⁵ A. STRUBEL, “« Allegoria in factis » et « Allegoria in verbis »”, *Poétique* (1975) 346.

devaluarse el simbolismo de una teología agustiniana que consideraba los signos y las cosas. La dialéctica de Berenger “le impide comprender el *Christus unus, Christus plenus, Christus totus, Christus integrer* de Agustín [...] Todas las inclusiones simbólicas se transforman en su mente en antítesis dialécticas. Así, separa constantemente lo que la tradición solía unir”²⁶.

La realidad última del sacramento, lo que antes era la cosa y la realidad por excelencia, es así expulsada fuera del sacramento mismo. El simbolismo se vuelve extrínseco: se podrá sin embargo silenciarlo sin perjudicar la integridad del sacramento. Desde el momento en que se convierte en *corpus mysticum*, el cuerpo eclesial ya se desprende de la Eucaristía [...] Al mismo tiempo que fue desplazada del *corpus verum*, la Iglesia comenzó a ser desplazada del *mysterium fidei*²⁷.

Lubac resume luminosamente la evolución del *corpus mysticum* y las teorías que marcan la disociación entre la eucaristía y la Iglesia:

De los tres términos que estaban presentes y que debían organizarse entre sí, es decir, a la vez opuestos y unidos, el cuerpo histórico, el cuerpo sacramental y el cuerpo eclesial, en el pasado se hizo la cesura entre el primero y el segundo, mientras que ahora se hace entre el segundo y el tercero. Tal es, en resumen, el hecho que domina toda la evolución de las teorías eucarísticas²⁸.

²⁶ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 254.

²⁷ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 274 : “La réalité ultime du sacrement, celle qui en était autrefois la chose et la réalité par excellence, est ainsi expulsée hors du sacrement lui-même. Le symbolisme devient extrinsèque : on pourra désormais le passer sous silence sans nuire à l’intégrité du sacrement. À partir du moment où il devient *corpus mysticum*, le corps ecclésial se détache déjà de l’Eucharistie. [...] En même temps qu’on la rejetait du *corpus verum*, on commençait à rejeter l’Église du *mysterium fidei*” [la traducción es nuestra].

²⁸ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 288 : “Des trois termes qui se trouvaient en présence et qu’il s’agissait d’organiser entre eux, c’est-à-dire à la fois d’opposer et d’unir, corps historique, corps sacramentel et corps ecclésial, jadis la césure était mise entre le premier et le deuxième, tandis qu’elle vient ensuite à être mise entre le deuxième et le troisième. Tel est en résumé le fait qui domine toute l’évolution des théories eucharistiques” [la traducción es nuestra]. Este comentario corresponde al informe solicitado en 1959 por el Secretario Permanente de la Academia de Ciencias Morales, para ayudar al Sr. Pierre Renouvin a presentar sus títulos.

Ciertamente, uno de los temas que inspira el *Corpus Mysticum* es “la disociación entre el cuerpo sacramental y el eclesial”²⁹. Esto está relacionado con la transferencia de la palabra “mística”, que primero calificó a la eucaristía y luego a la Iglesia. Pero, “en esta transferencia, su sentido [místico] cambia al debilitarse: pierde su peso sacramental”. De este modo, “si la eucaristía era el cuerpo real de Cristo en sacramento, la Iglesia tiende a serlo solo anagógicamente”³⁰. Que el *corpus verum* ya no sea la figura de la Iglesia implica un debilitamiento de la comprensión social de la Iglesia.

EL PASO DE LA ALLEGORIA IN FACTIS A LA ALLEGORIA IN VERBIS

Certeau en *La fábula mística I* afirma que a la mutación de una forma binaria “(real o “*verum*” v/s *mysticum*)” que sustituye a la forma ternaria (cuerpo histórico/cuerpo sacramental/cuerpo eclesial) se une, sobre todo después del concilio de Trento, la modificación antropológica que opone lo visible/invisible³¹. Este doble desplazamiento desempeña un rol central en la reestructuración de la relación entre los hechos y el sentido, afectando la concepción del simbolismo. Esta teoría suponía que tenía que haber una analogía entre el sentido (organizado por la retórica y/o la lógica) y los hechos (mostrados en una historia de salvación y en un cosmos revelado). Pero cada vez es más difícil encontrar el vínculo intrínseco entre el sentido y los hechos. Una alianza se deshace. Y la respuesta a este fenómeno es el nacimiento de una nueva retórica capaz de “construir una *ratio* (un orden) con el discurso y re-formar lo real de acuerdo con ese modelo; en otros términos, crear un cuerpo teórico y darle un cuerpo histórico”. Añade

²⁹ J. F. CHIRON, “Corpus Mysticum revisité”, 41.

³⁰ J. F. CHIRON, “Corpus Mysticum revisité”, 41.

³¹ “Una estrategia de lo visible” es implementada por la función del cuerpo eucarístico, especialmente después del Concilio de Trento (M. DE CERTEAU, *La fábula mística I*, 103). “Modificación antropológica ; la vista sustituye lentamente al tacto o al oído” (M. DE CERTEAU, *La fábula mística I*, 108). El barroco jesuita es un claro ejemplo. Las retóricas de la imagen –que incluye una pastoral sacramental vinculada a la devoción eucarística y a la confesión– son movilizadas para hacer frente a la disociación entre el aparato eclesial y las formas de cristianismo vinculadas a todo tipo de imitación de Jesús que se extienden por todas partes.

Certeau “la ilegibilidad de la Providencia exige de un modo urgente y universal la producción de un cuerpo de sentido, programa tan esencial a la empresa de Maquiavelo como a la de los místicos”³².

En otras palabras, el punto que Certeau quiere recalcar es la ruptura de la unidad epistemológica de la Edad Media, construida en torno al lugar fundamental de la *allegoria* (o *allegoria theologica*, *allegoria historiae*, *allegoria in factis*), piedra fundamental del pensamiento simbólico. El uso de la alegoría produce una transferencia de la retórica (figura literaria) a la teología. Esta transferencia fue trabajada primero por San Pablo (véase Ga 4,21; 1Co 10,11):

Las dos mujeres de Abraham, una sierva y otra libre, son consideradas por san Pablo como una “alegoría” que ya no caracteriza relaciones entre palabras (*verba*) sino entre hechos (*res* o *facta*). Agar y Sara “son” (de antemano) las dos alianzas sucesivas con Dios, el Antiguo y el Nuevo Testamento³³.

Esta alegoría fue luego retomada por los Padres de la Iglesia y por los teólogos de la Edad Media. Toda la exégesis espiritual se basa en esta dinámica. “Ella supone que debe haber una analogía real entre los procedimientos (lógicos y retóricos) que organizan el sentido y la sucesión o disposición de los hechos (en una «historia de la salvación» y/o en un cosmos de la revelación)”³⁴. Así pues, existe un vínculo intrínseco entre la retórica y la ontología, entre el significado del lenguaje de la tradición y los hechos de la revelación.

Es importante considerar que para Lubac, como lo afirma de manera tajante en su artículo «À propos de la allégorie chrétienne” y en su libro *Exégèse Médiévale*³⁵, la *allegoria facti* corresponde a la verdadera *allegoria* cristiana.

³² M. DE CERTEAU, *La fábula mística I*, 109.

³³ M. DE CERTEAU, *La fable mystique I*, 122: “Les deux femmes d’Abraham, l’une servante et l’autre libre, sont considérées par saint Paul comme une “allégorie” qui ne caractérise plus des rapports entre des mots (*verba*) mais entre des faits (*res* ou *facta*). Agar et Sara “sont” (à l’avance) les deux alliances successives avec Dieu, l’Ancien et le Nouveau Testament” (M. DE CERTEAU, *La fábula mística I*, 109-110).

³⁴ M. DE CERTEAU, *La fábula mística I*, 109.

³⁵ H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, t. 4 (Aubier, Paris 1964) 140-149.

Hay tantos textos, incluso en los tiempos modernos, que retoman esta distinción de una doble alegoría que sería fastidioso detenerse en ella. Y siempre es la segunda, la *allegoria "in facto"* o "*allegoria facti*", la alegoría cristiana. Esto no significa, por supuesto, que no debamos reconocer que los escritores bíblicos pudieron, como todos los escritores, utilizar esta figura de la "gramática" llamada "alegoría", como tampoco debemos abstenernos de recordar que Jesús habló a menudo en "parábolas", o desarrollar, con más o menos discreción, diversas alegorías basadas en el texto bíblico; además, encontramos en los Padres muchos casos en los que la palabra "alegoría" no designa esta alegoría propiamente cristiana³⁶.

Elegimos especialmente este fragmento, que Certeau no cita en *La fábula mística I*, porque se trata del artículo "*À propos de l'allégorie chrétienne*"³⁷ (1959) en el que Lubac entra derechamente en debate contra una interpretación demasiado helenizante³⁸ de la alegoría cristiana. En otras palabras, rechaza una distinción poco clara entre alegoría griega y cristiana y reduce esta última a una figura puramente

³⁶ H. DE LUBAC, "*À propos de l'allégorie chrétienne*", *Recherches de Science Religieuse*, 47 (1959) 10-11 : "Si nombreux seront, jusque chez les modernes, les textes reprenant cette distinction d'une double allégorie, qu'il serait fastidieux de s'y arrêter. Toujours c'est la seconde, l'allégorie « in facto », ou « allegoria facti », qui est l'allégorie chrétienne. Ce qui ne signifie pas, bien entendu, qu'on s'interdira de reconnaître que les écrivains bibliques ont pu, comme tout écrivain, user de cette figure de « grammaire » dénommée « allégorie », pas plus qu'on ne s'interdira de rappeler que Jésus a souvent parlé en « paraboles », ou de développer soi-même, avec plus ou moins de discrétion, diverses allégories à partir du texte biblique ; aussi rencontre-t-on chez les Pères bien des cas où le mot d'allégorie ne désigne pas cette allégorie proprement chrétienne" [la traducción es nuestra].

³⁷ Lubac escribe "*À propos de l'allégorie chrétienne*" como respuesta al libro de Jean Pépin *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (1958). Este artículo había sido leído por Certeau, quien comenta a Lubac los ecos de su lectura: "Inutile de vous dire avec quel plaisir j'ai lu votre *Allégorie chrétienne*, dont l'intérêt dépasse largement le cas de Pépin et touche à tout ce qui est relation « en Esprit » avec l'Écriture" (Lettre de Michel de Certeau à Henri de Lubac, 17 avril 1959, Fonds Lubac, boîte 34, AFSI).

³⁸ Se podría resumir este debate con la afirmación de Henri de Lubac aludiendo a Jean Pépin: "Presque toute l'interprétation chrétienne des Écritures en vient à apparaître par là comme une « sorte de colonie de l'allégorisme grec en territoire » chrétien" (H. DE LUBAC, "*À propos de l'allégorie chrétienne*", 5).

gramatical. El peligro de esta indistinción es alejarse del modo en que San Pablo y la tradición³⁹ la fundaron y entendieron: “la inteligencia espiritual del relato bíblico”⁴⁰. Lubac critica así la comparación demasiado fácil entre la alegoría pagana y la cristiana, subrayando sus diferencias, la más evidente de las cuales sería que la “verdad del mitólogo griego no corresponde a la verdad cristiana, que no es otra que Cristo prefigurado en la Escritura, el Verbo encarnado para la salvación de los hombres”⁴¹.

Recordando que “la gran y única *allegoria facti*” era ella misma la “alegoría cristiana”, Certeau cita este fragmento de *Exégèse Médiévale* de Lubac:

En la práctica, por tanto, solo hay dos tipos de alegorías: la *allegoria facti* y la *allegoria verbi*. La primera ha sido el objeto principal de nuestro estudio, porque es lo que, a los ojos de la tradición cristiana, caracteriza a la Biblia, diferenciándola de cualquier otro libro, al mismo tiempo que se relaciona enteramente con el misterio de Cristo, de modo que por esta doble razón merece el nombre de alegoría cristiana⁴².

Certeau, siguiendo a Lubac y a algunos otros autores⁴³, constata tres condiciones esenciales de la *allegoria in factis*: su relación con el estatuto

³⁹ “Cuando san Pablo, y todos los cristianos después de él, distinguen entre la letra y el espíritu, o entre la historia y el misterio del que ella es portadora, o entre la figura y su cumplimiento, o incluso entre la sombra y la verdad, no se inspiran en absoluto, se diga lo que se diga, en la distinción platónica entre la opinión y el verdadero conocimiento [...]” (H. DE LUBAC, “A propos de l’allégorie chrétienne”, 27 [la traducción es nuestra]).

⁴⁰ H. DE LUBAC, “À propos de l’allégorie chrétienne”, 12. 14.

⁴¹ H. DE LUBAC, “À propos de l’allégorie chrétienne”, 28.

⁴² H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, t. 4, 140 : “Pratiquement, seules se trouvent donc en présence deux sortes d’allégories ; l’*allegoria facti* et l’*allegoria verbi*. La première a fait l’objet principal de notre étude, parce que c’est elle qui, aux yeux de la tradition chrétienne, caractérise la Bible, en la différenciant de tout autre livre, en même temps que tout entière elle a rapport au mystère du Christ, si bien que à ce double titre elle mérite le nom d’*allegoria chrétienne*” [la traducción es nuestra].

⁴³ Certeau cita en la nota 30 de *La fábula mística I*, además de Lubac, a los siguientes autores: D. H. FLANDERS, *Symbolism in medieval thought and its consummation in the Divine Comedy* (New Haven (Conn.) 1969); J. CHYDENIUS, “La théorie du symbolisme medieval” (1960), trad. en *Poétique* n° 23 (1975) 322-341; A. STRUBEL, “Allegoria in factis et Allegoria in verbis”, en *Poétique* n° 23 (1975) 342-357.

de la teología, con una determinada concepción del tiempo y con una metafísica. En primer lugar, la relación con el estatuto de la teología responde a una hermenéutica espiritual y teológica de la creación. Es Dios, “el único interlocutor”, quien habla a través de la creación. Por lo tanto, la “función y el privilegio” de la teología sería leer o más bien reconocer esta retórica divina⁴⁴. En segundo lugar, este simbolismo se inscribe en una cronología, en una dialéctica del antes y después. “La temporalización de la alegoría es, por lo demás, la verdadera especificidad de la exégesis cristiana”, dice Certeau, citando a Jean Pépin. El antes corresponde a la figura del después, es el antes el que designa alegóricamente el después, a diferencia del psicoanálisis donde es el después la figura del antes. El tiempo desempeña un papel central en la estructura de la *allegoria in factis*. “Es preciso, finalmente, que la historia sea cerrada y que la marquen un «fin» o un «cumplimiento» [*accomplissement*] (el *kairós* de la encarnación) para que sean legibles las secuencias estables (o alegorías)”⁴⁵. En tercer lugar, deben existir homologías inscritas *in re*, en las cosas mismas, para validar un simbolismo histórico entre los hechos o los acontecimientos. “Esta alegoría postula, pues, una metafísica de esas «cualidades» ligadas, aunque no identificadas, a las sustancias y a una epistemología capaz de formular criterios que especifiquen este tipo de «cualidades»”⁴⁶.

Las tres condiciones de la *allegoria in factis* requieren postulados metafísicos y epistemológicos cada vez menos pensables en los siglos XIV y XV. Según Certeau, estos postulados fueron socavados en su base por el nominalismo de Guillermo de Ockham, que reivindicó la *potentia absoluta* de la divinidad, escapando así a toda inteligencia posible y degradando así el estatuto mismo de la teología como ciencia⁴⁷.

⁴⁴ M. DE CERTEAU, *La fábula mística I*, 111.

⁴⁵ M. DE CERTEAU, *La fábula mística I*, 111-112.

⁴⁶ M. DE CERTEAU, *La fábula mística I*, 112.

⁴⁷ “Para Ockham, la teología deja de poder ser una verdadera ciencia” (Véase P. VIGNAUX, art. “Nominalisme” y “Occam”, en *DTC*, t. 11/1, col. 733-784 y 876-889, respectivamente, citado por M. DE CERTEAU, *La fábula mística I*, 112).

EL NOMINALISMO Y LA DESONTOLOGIZACIÓN DEL LENGUAJE

La atención de Certeau a la ruptura nominalista no es nueva al momento de la redacción de *La fábula mística I* (1982). En la Introducción del *Mémorial de Pierre Favre* (1960), Certeau identifica el lugar central del nominalismo en la configuración intelectual en la que estaban inmersos los primeros compañeros jesuitas durante su formación en París. Sus referencias bibliográficas provienen fundamentalmente de los trabajos de Paul Vignaux⁴⁸ sobre el nominalismo. La originalidad del análisis de Certeau en la Introducción del *Mémorial* radica en la claridad con la que establece el vínculo entre el nominalismo, la teoría sobre el conocimiento de Dios y la experiencia espiritual. El nominalismo de Duns Escoto y de Guillermo de Ockham cataliza y cristaliza un desplazamiento epistemológico que daría lugar a la primacía de la experiencia espiritual en el conocimiento de Dios en el siglo XVI. De este modo, para Certeau, la emergencia de la mística moderna está directamente entrelazada con las consecuencias epistemológicas del nominalismo.

Los teólogos de los siglos XIV y XV, casi todos marcados por la posición de Duns Scoto en torno a la justificación, “distinguían entre el orden de hecho y el orden de derecho, es decir, lo que Dios efectivamente ha establecido por su *potentia ordinata* y lo que podría ser establecido por su *potentia absoluta*”⁴⁹. El representante más notorio de la apropiación de dicha teoría es Gabriel Biel, quien ejercerá una gran influencia sobre Lutero. Biel, divulgador de la *Devotio moderna*, es a su

⁴⁸ Artículos y libros citados por Certeau sobre el nominalismo: Paul Vignaux, *La justification et prédestination au XVI siècle*; Paul Vignaux, *Luther commentateur des...*; Paul Vigneux, *Philosophie au Moyen Âge*; H. Elie, *Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, (1950-1951) 193-243; Gabriel Biel, *DTC*, 813-825. Paul Vignaux elogia abiertamente los análisis de Certeau sobre el lugar del occamismo en el contexto intelectual parisino del siglo XVI: “Vignaux y a fait de votre mémoire l'éloge qui s'imposait, insistant sur le théologien de Paris et l'occamisme, la mystique (et ces Rhéno-Flamands), les dévotions rhénanes et la rencontre avec la Réforme”, Paris 19-janvier-1960 (Lettre d'Orcibal à Michel de Certeau dans le dossier Favre, diplôme doctoral 3ème cycle, in *Archives des jésuites français*, Vanves).

⁴⁹ P. FAVRE, *Mémorial*, éd. et trans. M. DE CERTEAU (Desclée de Brouwer, Paris 1960) 21-22.

vez un autor citado y recomendado por los primeros compañeros jesuitas. Su tesis más extendida y conocida fue que “el Altísimo decreta lo que le agrada. Lo que es, existe solo por orden suya, pero podría quererlo así. Por lo tanto, Él es libre de hacer lo que no es justo; si lo hace, el acto se convierte en justo”⁵⁰. De ahí la afirmación de la total y absoluta independencia de Dios y de su voluntad.

De esta manera, el nominalismo, al afirmar la *potencia absoluta*, socava la certeza del conocimiento, ya que este se limitaría a aquello que se conoce históricamente, sin poder alcanzar una verdad absoluta, convirtiéndose, así, en un conocimiento probable, no seguro y ciertamente modificable. Occam, para afirmar la *potencia absoluta*, necesita enfatizar la singularidad. La voluntad de Dios escapa a toda inteligencia posible y no puede permanecer encerrada en un sistema simbólico, tal vez demasiado predecible. Es por eso que los signos de la naturaleza, las personas, los hechos históricos, ya no hablan necesariamente de Dios como antes. *Theos* deja de ser el orador absoluto. Y lo que comienza a contar primeramente es la referencia a la experiencia. Para Certeau, sumergirse en la figura de Pierre Favre es la oportunidad de presentar un testigo privilegiado de un momento histórico marcado por la transición del Medioevo a la modernidad, revelando a través de su doctrina espiritual el gran cisma vivido en la cultura de su tiempo:

El cisma progresivo entre una ciencia que ya no es el verdadero discurso de la revelación histórica y una experiencia que se desprende de la teología para describirse a sí misma de manera aislada [...]⁵¹.

De Certeau afirma que, en la epistemología moderna, el conocimiento de Dios acontece primero en el orden de la experiencia espiritual. Esto implica que la prioridad del acto del conocimiento se da a la voluntad por sobre la inteligencia, porque “la voluntad de Dios, que es amor, se dio a conocer al corazón y, para muchos, más seguramente que a la inteligencia de la fe”⁵². La consecuencia de dicha

⁵⁰ P. FAVRE, *Mémorial*, en M. DE CERTEAU, 22.

⁵¹ P. FAVRE, *Mémorial*, en M. DE CERTEAU, 25. “Le schisme progressif entre une science qui n’est plus le discours vrai d’une révélation historique et une expérience qui se détache de la théologie pour se décrire isolément [...] [La traducción es nuestra].

⁵² P. FAVRE, *Mémorial*, en M. de CERTEAU, 23.

afirmación es que el lenguaje que expresa la inteligencia de la fe y, tal vez todo lenguaje, se muestra incapaz de decir la experiencia espiritual a causa de su carácter eminentemente inefable.

En el artículo “Mystique au XVII^e siècle”, Certeau avanza en su reflexión sobre las consecuencias del nominalismo, sugiriendo un vínculo entre la mística, el nominalismo y la “descristianización de un lenguaje”⁵³. La mística, en su pasaje de un adjetivo (cuerpo místico, teología mística) a un sustantivo en el siglo XVII (la mística), en cuanto “ciencia experimental”, reflejaría la impugnación de la capacidad del lenguaje para decir el significado de lo Absoluto y, por lo tanto, revelaría la falla inherente al lenguaje de la tradición y de todo lenguaje. Sin hacer todavía un análisis demasiado exhaustivo en torno a esta problemática, que profundizará en *La fábula mística I*, Certeau señala que una de las posibles causas de este fenómeno es el nominalismo que “sostiene que el lenguaje revelado es cierto, porque es revelado, pero tiende a negar la posibilidad de una confirmación cierta y personal de su verdad”⁵⁴. De manera similar, en sus análisis del contexto teológico y filosófico de Jean-Joseph Surin en el siglo XVII⁵⁵, Certeau confiere al nominalismo la responsabilidad del exilio de lo sobrenatural del lenguaje⁵⁶.

Si bien el nominalismo es el precursor epistemológico del advenimiento de la modernidad, Certeau no constata dicho fenómeno como lo haría un teólogo o un filósofo. Está lejos de criticar tímidamente el nominalismo como lo hizo Henri de Lubac⁵⁷, y más

⁵³ M. DE CERTEAU, “Mystique au XVII^e siècle” en *L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac* (Aubier, Paris 1963) 287.

⁵⁴ M. DE CERTEAU, “Mystique au XVII^e siècle”, 286.

⁵⁵ M. DE CERTEAU, *La Fable Mystique I* (Gallimard, Paris 1982) 132. 137. M. DE CERTEAU, “Histoire des jésuites”, en *Le lieu de l’autre* (Hautes Études – Gallimard- Seuil, Paris 2005) 168. 281-285.

⁵⁶ “L’« extraordinaire » y est suspect, non seulement pour des raisons de prudence ou de discernement, mais par l’effet même d’une doctrine, d’origine nominaliste, qui exile le « surnaturel » hors du langage, constitue le « naturel » en ordre autonome et tient donc pour nécessairement naturel tout l’expérimentable » M. DE CERTEAU, *La Fable mystique II* (Gallimard, Paris 2013) 192.

⁵⁷ H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Œuvres Complètes XIII (Éditions du Cerf, Paris 2008) 140 ; H. DE LUBAC, *Esprit et liberté dans la tradition théologique suivi de*

lejos aún de la crítica frontal que harán posteriormente los representantes de la *Radical Orthodoxy*⁵⁸. Su actitud intelectual es diferente. Ella se acerca más bien al estilo de Pierre Vignaux, que se interesa al nominalismo en cuanto expresión de la “mutación del régimen de pensamiento”⁵⁹, a partir de una consideración atenta a las preguntas filosóficas actuales⁶⁰. De este modo, él parece más bien un geólogo investigando los grandes desplazamientos tectónicos producidos por las mutaciones epistemológicas a fines de la Edad Media. Lo que más le llama la atención del “momento Ockham”, en *La fábula Mística I*, es la incertidumbre que produce en el conocimiento la noción de *potentia Dei absoluta* y su corolario de progresiva desontologización del lenguaje. La centralidad de la experiencia espiritual –que se está poniendo en marcha en los albores de la modernidad– sería el resultado de este cambio teológico y filosófico captado de manera lúcida por Certeau. De esta manera, la originalidad de su análisis radica en el hecho que subraya el vínculo intrínseco entre el nominalismo, la experiencia espiritual y el nacimiento de la lingüística.

A partir de esta confluencia, que toca el corazón de su proyecto intelectual, surgen algunas preguntas: ¿Existe un nominalismo certeauliano? O ¿simplemente él reconoce el impacto del nominalismo en el pensamiento moderno?⁶¹ ¿Estamos delante de un (neo)

Petite catéchèse sur nature et grâce, Œuvres Complètes XIV (Éditions du Cerf, Paris 2013) 135.

⁵⁸ A. PABST, “De la chrétienté à la modernité ? Lecture critique des thèses de Radical orthodoxy sur la rupture scotiste et ockamienne et sur le renouveau de la théologie de Saint Thomas d’Aquin”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86 (2002/4) 561-599.

⁵⁹ J. BIARD, “Paul Vignaux et le nominalisme”, en *Paul Vignaux, citoyen et philosophe (1904-1987), suivi de Paul Vignaux, La philosophie franciscaine et autres documents inédits*, O. BOULNOIS (ed.) avec la collaboration de J.-R. Armogathe (Bibliothèque de l’École des hautes études, Paris 2013) 179.

⁶⁰ P. VIGNAUX, “La problématique du nominalisme médiévale peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels ?”, *Revue Philosophique de Louvain* (Quatrième série, 75/26 (1977) 294.

⁶¹ “Il prend acte de l’impact du nominalisme sur la pensée moderne et, implicitement, sur son efflorescence contemporaine : la linguistique moderne, à certains égards « le

nominalista? Las respuestas a estas preguntas no son tan simples ni evidentes. Tal vez su reacción ante la auto-catalogación de nominalista del historiador Paul Veyne, quien designa su pensamiento y la historia bajo esta categoría, nos permite asomarnos a una posible respuesta. Certeau señala que la palabra nominalismo en cualquier caso se refiere a una metáfora que “indica el final de una reflexión organizada por una relación a «objetos» reales, y la necesidad de analizar la historiografía como un discurso articulado sobre otros discursos, al interior del sistema del lenguaje”⁶².

En el proyecto intelectual de Certeau es posible detectar una original y fecunda conjunción⁶³ que vincula una tesis de historia de las ideas –que subraya la centralidad de la crisis occamista (la derrota del realismo y del simbolismo medieval) privando al cristianismo de su capacidad de asegurar la verdad– con una tesis de historiografía y de epistemología (que debe mucho a Michel Foucault y también a Jacques Lacan) según la cual la situación contemporánea de las ciencias humanas y sociales establece que lo real está ausente, “el objeto está perdido”. Lo real estaría entonces fragmentado en diferentes disciplinas de las ciencias humanas, impidiendo un discurso unitario de lo real, a diferencia del discurso unitario reivindicado por la teología en cuanto “reina de las ciencias”⁶⁴ en la Edad Media. Estas dos

structuralisme » et, à coup sûr, le courant de la philosophie du langage” (D. SALIN, “Michel de Certeau et la question du langage”, *Recherches de Science Religieuse* 104/1 (2016) 39.

⁶² M. DE CERTEAU, “Une épistémologie de transition : Paul Veyne”, en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 27^e année, n. 6 (1972) 1327.

⁶³ Intuición formulada también por François Trémolières en C. GIRAUD et F. TREMOLIERES, “Qu’est-ce qu’une Fable mystique ? Lectures croisées de Michel de Certeau. Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité”, en M.-Ch. GOMEZ-GERAUD et J.-R. VALETTE (ed.), *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*, Tome I : *La question du langage* (Honoré Champion, Paris 2019) 25.

⁶⁴ Henri de Lubac afirma que la separación entre la teología y la filosofía se produce en el siglo XVI: “Le phénomène est d’ordre impersonnel. Il traduit moins la pensée d’un auteur qu’il n’exprime une situation. Il constitue l’un des signes de cette “rupture d’unité” qui caractérise la fin du Moyen Âge et l’avènement d’un monde nouveau. Il manifeste à sa façon, sur le plan de l’intelligence, cette désagrégation multiforme de la chrétienté qui, malgré bien des contreparties, fait un si sombre portique aux temps modernes. La théologie avait été reine, et peut-être avait-elle abusé quelque peu de

tesis conducen a lo que Certeau llama “la desontologización del lenguaje” que le obliga a atravesar de forma ineludible la “cuestión del lenguaje”⁶⁵ y una teoría de la comunicación⁶⁶.

El ockhamismo pasó [...] Del mismo modo, mientras que en la ontología medieval todo tratamiento del lenguaje era por sí mismo una experiencia o una manipulación de lo real, a partir de ahora tiene enfrente lo que se “manifestaba” en él: está separado de eso real a lo que aspira, que pinta y que está frente a él. La experiencia, en el sentido moderno del término, nace con la desontologización del lenguaje, a la que corresponde también el nacimiento de una lingüística⁶⁷.

A la desestabilización de este cuerpo lingüístico, que comenzó en el siglo XIII con la retracción del latín, cuya función consistía en asegurar una comunicación técnica estable, se añadió el “atomismo lingüístico”, impulsado por el nominalismo, quien refutaba la posibilidad de establecer un vínculo esencial entre las palabras y las cosas y “disociaba de los seres, todos singulares, la universalidad que las palabras reciben de una actividad mental”⁶⁸. Para Certeau, la constatación de la consecuencia de la ruptura nominalista es un hecho ineludible de nuestra condición epistemológica actual, donde lo real se nos escapa (ausente) y el signo se manifiesta desintegrado (opacado). De esta manera, la afirmación asertiva de Certeau en relación al debilitamiento y ruptura de una epistemología sostenida por el

son titre. Maintenant, elle commence à abdiquer. Après avoir dominé toute science, elle tend à n’être plus qu’une discipline séparée... La fin surnaturelle, qui est comme sa clé de voûte, n’est plus la clé de voûte de la philosophie” (H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Œuvres Complètes XIII (Éditions du Cerf, Paris 2008) 259-260.

⁶⁵ D. SALIN, “Michel de Certeau et la question du langage”, *Recherches de Science Religieuse* 104/1 (2016) 33-51.

⁶⁶ Véase M. DE CERTEAU et L. GIARD, *L’ordinaire de la communication*, Rapport pour le Ministère de la Culture (Daloz, Paris 1983).

⁶⁷ M. DE CERTEAU, *La fable mystique I*, 170 : “L’ockhamisme a passé par là. Aussi, alors que dans l’ontologie médiévale tout traitement du langage était en lui-même une expérience ou une manipulation du réel, il a désormais en face de lui ce qui se « manifestait » en lui : il est séparé de ce réel qu’il vise, qu’il peint et qui lui fait face. *L’expérience*, au sens moderne du terme, naît avec la désontologisation du langage, à laquelle correspond aussi la naissance d’une linguistique” (M. DE CERTEAU, *La fábula mística I*, 126.

⁶⁸ M. DE CERTEAU, *La fábula mística I*, 128.

simbolismo medieval (*allegoria in factis*) y, podríamos decir, por una ontología medieval (*analogia entis*), pone de relieve el carácter, al menos algo ingenuo, de los intentos de resistir a un proceso epistemológico inevitable. En otras palabras, el Ockhamismo y sus consecuencias han socavado inexorablemente la posibilidad de afirmar la presencia transparente del ser en el lenguaje, dando, así, nacimiento a la lingüística contemporánea.

¿UNA LECTURA ERRADA DEL *CORPUS MYSTICUM*?

En el segundo borrador de la carta-memoria que escribe Lubac a su provincial para quejarse de la manipulación de su nombre hecha por Certeau y Léon-Dufour, añade explícitamente: “No tengo derecho [...] a permitir que se utilice mi nombre, sin reaccionar, para cosas que son contrarias a mi pensamiento, así como a mis escritos, que no son conformes a la fe cristiana y al bien de la Iglesia”. Este comentario contiene un juicio categórico sobre la tergiversación del pensamiento simbólico del *Corpus Mysticum*⁶⁹.

Centraremos nuestro análisis en la crítica de Lubac a *La fábula mística I*. Por un lado, dicho juicio nos proporciona un punto de entrada privilegiado para comprender mejor su distanciamiento de la comprensión de la mística de Certeau y, por otro lado, nos introduce por contraste en los elementos fundamentales que están en juego en la comprensión de la mística que tiene Lubac⁷⁰.

Retomamos la crítica tal y como se expresa en su carta-memoria:

Michel de Certeau: *La Fábula Mística*, Gallimard, 1982. Este libro presenta una serie de capítulos vagamente conectados sobre los flecos dudosos, las reincidencias, los casos aberrantes o superficiales, incluso

⁶⁹ Los trabajos concernidos por esta acusación son: *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* et l'article «Passons sur l'autre rive» de Xavier Léon-Dufour; puis *La Fable Mystique* de Certeau; enfin le cahier *Approches*, 3^e trimestre 1982, intitulé *Psychanalyse et Questions sur Dieu. Croire en quel Dieu après Freud et Lacan ?* Signé par les psychanalystes Jean-Claude et Thérèse Depreux.

⁷⁰ El análisis comparativo de la comprensión de la mística en Lubac y Certeau aparecerá con más detalle en C. ÁLVAREZ, “Del Corpus (mysticum) a La fábula mística I. Continuidades y rupturas entre Henri de Lubac y Michel de Certeau I” (por aparecer).

las perversiones, es decir, los pequeños flancos o lados de una gran historia mística. Hay un capítulo titulado “la ciencia nueva”, una especie de entremés, en el que el autor resume a grandes rasgos (y alaba) el mismo *Corpus mysticum* que recomienda Léon-Dufour. El título que da a este resumen: “*Corpus mysticum*, o el cuerpo que falta”, es ya en sí mismo una distorsión; introduce especulaciones tan llamativas como ligeras, que no tienen absolutamente ninguna relación con lo que yo había escrito. Demasiado inteligente para atribuirme formalmente el más mínimo papel en el origen de sus divagaciones, también es muy consciente de que el uso (abuso) de mi nombre producirá su efecto en una categoría de lectores⁷¹.

Un primer punto que relevar de su crítica es que *La fábula mística I* recurre a “casos aberrantes o superficiales, incluso perversiones, es decir, a los pequeños flancos o lados de una gran historia mística”. Lubac critica a Certeau por su excesiva atención a las figuras marginales de la mística (la Idiota, los Locos, los santitos de Aquitania, Labadie, el iletrado ilustrado, etc.), que representarían los costados tangenciales de “la gran historia mística”. Dos formas de entender la mística. Por un lado, la de Certeau, que la vincula a los márgenes, a lo reprimido, manifestando a través de estas figuras síntomas históricos y epistemológicos que hablan del complejo vínculo entre la institución eclesiástica y el lenguaje (opacado) de la tradición, entre la experiencia de Dios y la razón. Por otra parte, la de Lubac, que vincula el discurso de la mística a una gran historia sin duda oficial, atestiguando así un carácter eminentemente eclesial y sujeto a la ley de la continuidad.

⁷¹ Lettre de H. de LUBAC à ses Supérieurs, 12 décembre 1982, p. 4, Fonds Lubac, boîte 32, AFSI : “Michel de Certeau : La Fable Mystique, Gallimard, 1982. Ce livre présente une série de chapitres peu liés sur les franges douteuses, les retombées, les cas aberrants ou superficiels, voire les perversions, c’est-à-dire les petits côtés ou les à-côtés d’une grande histoire mystique. Il s’y trouve un chapitre intitulé « la science nouvelle », sorte de hors-d’œuvre, dans lequel l’auteur résume à grands traits (en le louant) ce même *Corpus mysticum* dont se recommande Léon-Dufour⁷¹. Le titre qu’il donne à ce résumé : « *Corpus mysticum*, ou le corps manquant », est déjà par lui-même une dénaturation ; il introduit à des spéculations aussi clinquantes que légères qui n’ont absolument aucun rapport avec ce que j’avais écrit. Trop intelligent pour m’attribuer formellement le moindre rôle dans l’origine de ses divagations, il n’en sait pas moins fort bien, lui aussi, que l’usage (l’abus) de mon nom produira son effet sur une catégorie de lecteurs” [la traducción es nuestra].

Observamos el carácter altamente polémico de la crítica de Lubac a *La fábula mística I*, ya que no se dice nada sobre los largos análisis que Certeau dedica a San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila y Jean-Joseph Surin. Tampoco dice nada sobre la centralidad del problema del lenguaje místico, que está lejos de ser algo secundario a la hora de analizar esta problemática.

La crítica a *La fábula mística I* concierne al uso del *Corpus Mysticum*. Según Lubac, la interpretación de Certeau bajo el título “Corpus Mysticum, el cuerpo que falta”, es simplemente una “distorsión” de su pensamiento, que no tiene “ninguna relación con lo que yo [Lubac] había escrito”. Lo que está en juego en su crítica, utilizando la palabra “distorsión”, no es solo la deformación de su propia teoría del cuerpo místico, sino la de la fe de la Iglesia. Vincular el *Corpus mysticum* a una teología de la ausencia de Dios, marcada por este cuerpo ausente, se alejaría completamente de su comprensión teológica, enraizada en el simbolismo ontológico que acompaña el argumento de su obra.

Certeau, en el capítulo “La ciencia nueva” de *La fábula mística I*, trata de mostrar la ruptura epistemológica que se produce con el desvanecimiento del simbolismo ontológico de los Padres de la Iglesia en el momento de la crisis nominalista. En tanto, Lubac, en el apéndice de la carta enviada a sus superiores, titulada “Precisión histórico-doctrinal”, afirma que “el libro en cuestión [*Corpus Mysticum*] muestra, por el contrario, de punta a cabo, con claridad, que el realismo de la Eucaristía, un realismo «ontológico», ha sido siempre y debe seguir siendo el de la Tradición católica”⁷². Continúa su argumentación subrayando que la eucaristía no es solamente un símbolo del cuerpo del Cuerpo de Cristo, sino su cuerpo, que durante mucho tiempo habría sido llamado místico por su realidad propia, un “símbolo efectivo” del cuerpo eclesial. Como afirma el *Corpus Mysticum*: “El simbolismo ontológico ocupa un lugar demasiado considerable en la historia del pensamiento cristiano –y en el propio pensamiento cristiano– como para ser ignorado o descuidado impunemente, especialmente en la teología sacramental”⁷³.

⁷² H. DE LUBAC, Annexe, Précision historique-doctrinale. Mémoire aux supérieurs, Mémoire aux supérieurs, p. 7, Fonds Lubac, boîte 32, AFSI.

⁷³ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 294.

De este modo, señala que quienes socavan la idea de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, también socavan la realidad de la presencia eucarística. Lubac concluye con una aclaración histórico-doctrinal: “Lo que escribí así y expliqué a lo largo de mi libro al trazar la historia de la expresión *corpus mysticum*, hacia 1940, es en 1982 más actual que nunca”⁷⁴.

CONCLUSIÓN

Johannes Hoff afirma que el signo más revelador del conflicto entre Lubac y Certeau es la mala lectura que hace este último del *Corpus Mysticum*⁷⁵ en *La fábula mística I*. La carta-memoria que encontramos tanto en los archivos de Lubac en Namur como en los Archives françaises de la Compagnie de Jésus confirma esta hipótesis. Según Hoff, la interpretación neo-estructuralista de Certeau del *Corpus Mysticum*, centrada en el análisis semiótico de los tres cuerpos de Cristo, si bien resulta atractiva por su teorización y hace accesible la lectura laberíntica del texto de Lubac, soslaya el objetivo principal de este: mostrar el paso de una teología simbólica a una teología dialéctica. Esta lectura errónea del *Corpus Mysticum* de Certeau tendría así una dimensión irónica, porque este realismo sacramental sería perfectamente coherente con la crítica que hace Certeau a la racionalidad de la modernidad⁷⁶. Es cierto que, a diferencia de Lubac, Certeau nunca consideró realmente las posibilidades de la ontología sacramental de la Edad Media como una alternativa seria para combatir las consecuencias aplanadoras de la racionalidad moderna. En nuestra opinión, y a diferencia de Hoff, pensamos que Certeau no podía considerarlo, dado su diagnóstico del proceso de desontologización del lenguaje que hace incompatible cualquier

⁷⁴ H. DE LUBAC, Annexe, Précision historico-doctrinale, p. 1, Fonds Lubac, boîte 32, AFSI.

⁷⁵ “This lead us to the most revealing sing of Certeau's conflict with de Lubac; Certeau's misreading of Lubac's 1944 monograph *Corpus Mysticum* in *La Fable Mystique*” (J. HOFF, “Mystical, ecclesiology and the body of Christ”, en I. BOCKEN (ed.), *Spiritual Spaces, History and Mysticism in Michel de Certeau* (Peeters, Leuven-Paris-Walpole-Ma 2013) 101.

⁷⁶ J. HOFF, “Mystical, ecclesiology and the body of Christ”, 105.

intento de volver a cualquier tipo de ontología. Un hito esencial de esta ruptura epistemológica lo cristaliza el pensamiento de Guillermo de Occam, que desequilibra o hace ilusoria la posibilidad de volver a la afirmación de la síntesis de una ontología sacramental y de un pensamiento simbólico, tal como Lubac creía posible restablecer.

Los Padres de la Iglesia, por supuesto, no están preocupados de la constatación de las implicancias de la derrota del simbolismo y de la “desintegración del signo”, que se convertirá –por lo demás– en el “gran asunto de la modernidad”⁷⁷, como señaló acertadamente Certeau, citando a Roland Barthes. El hecho que Lubac optase por explicar el desmoronamiento de la modernidad, entendiendo el paso de una inteligencia simbólica a una inteligencia dialéctica, es ciertamente una vía original. Su interés es desempolvar las posibilidades aún ocultas y probablemente demasiado olvidadas de la inteligencia espiritual que contiene “los fundamentos permanentes del pensamiento cristiano”⁷⁸.

Sin embargo, nos parece que Lubac no logra captar en su total complejidad el alcance de las consecuencias de la ruptura de la modernidad en el plano epistemológico. El proyecto teórico de Certeau no está en el mismo nivel disciplinar que el de Lubac. Sus estudios en *La fábula mística I* sobre la evolución de la palabra *mística* no pretenden seguir una historia de la teología de la eucaristía como hace Lubac. Su intención es diferente. La complejidad teórica de su “cuadratura” de la mística lo sitúa en otro tipo de problemática a la que Lubac no podía acceder por su comprensión mística de la tradición. Dicho entendimiento le permitía afirmar una continuidad histórica entre nuestro presente y nuestros orígenes y, sobre todo, la posibilidad de construir un corpus teológico, afirmando una continuidad dogmática. En cambio, Certeau emprende una arqueología de la ruptura epistemológica de la que los discursos místicos modernos son un síntoma privilegiado que revela lo que muere y lo que nace en los albores, en el corazón y al final de la modernidad. Esta pareciera la mejor manera que Certeau encuentra para entender nuestra situación epistemológica actual. Esta arqueología de la ruptura pretende hacer

⁷⁷ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, 193.

⁷⁸ H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit* (Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1950) 378.

pensable el cristianismo en una nueva epistemología en la que el lenguaje ocupa el lugar del ser y de la conciencia. También está marcada por la *pérdida* y la *ausencia* de un conjunto de verdades antaño articuladas en torno a una teología y una filosofía que creían posible acceder a los orígenes, la realidad y el ser. Para Certeau, esta *pérdida* del cuerpo, de la que da testimonio la fábula, permite elaborar una teoría del sujeto deseante, hablante y productor de nuevas escrituras.

En el pensamiento de Certeau, el paso de la *allegoria in factis* a la *allegoria in verbis* corresponde a un hito esencial en la mutación del corpus a la fábula, pues reconfigura el lugar de la escritura y la teología en la vida del creyente moderno, reposicionando la experiencia espiritual como único lugar de certeza de la acción de Dios.